



مرکز تحقیقات و نشریات

اصفهان

گامی



عزیزان

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



دروس حوزہ

پایہ ہفتم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس حوزه

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

فهرست	٥
دروس حوزه - پایه هفتم	٢١
مشخصات کتاب	٢١
فراند الاصول (رسائل)	٢١
المقدمه	٢١
المقصد الاول في القطع	٢٤
مقدمه	٢٤
الامر الاول:	٢٨
الامر الثاني: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه	٣٦
الامر الثالث: قد اشتهر في ألسنه المعاصرين أن قطع القطع لا إعبار به	٤٦
الامر الرابع: إن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا؟	٤٨
اشاره	٤٨
المقام الثاني [المقدم] و هو كفايه العلم الاجمالي في الامتثال	٤٩
اما المقام الاول [المؤخر] و هو كفايه العلم الاجمالي في تنجز التكليف و إعتبره كالتفصيلي	٥٢
المقصد الثاني في الظن	٦٧
المقام الاول:	٦٧
المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن في الاحكام الشرعيه	٧٩
اشاره	٧٩
الظنون المعتمده	٨٦
اشاره	٨٦
الامارات المعموله في إستنباط الاحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و سنه	٨٦
اشاره	٨٦
القسم الاول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم	٨٧
اشاره	٨٧
أما الكلام في الخلاف الاول	٨٨
[تفصيل]	٨٨
و ينبغي التنبيه على أمور	١٠٠
الاول	١٠٠
الثاني	١٠١

الثالث	١٠٢
الرابع	١٠٢
و أما التفصيل الاخر	١٠٣
القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر	١١٢
و من جمله الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد	١١٥
و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهرة فى الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بخلاف، أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.	١٥١
ومن جمله الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجملة عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا.	١٥٤
[توضيح]	١٥٤
أما حجيه المانعين، فالادله الثلاثه	١٥٦
أما الكتاب	١٥٦
و أما السنه	١٥٦
و أما الاجماع	١٥٩
و أما المجوزون، فقد إستدلوا على حجيتة بالادله الاربعه	١٦٤
أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات إدعوا دلالتها	١٦٤
و أما السنه فطوائف من الاخبار	١٩٣
و أما الاجماع، فتقريره من وجوه	٢٠٢
الرابع دليل العقل	٢٣٠
الثانى حجيه مطلق الظن	٢٤٠
[إشاره]	٢٤٠
[الدليل] الاول	٢٤٠
[الدليل] الثانى	٢٤٩
[الدليل] الثالث	٢٥٠
الدليل الرابع	٢٥٠
إشاره	٢٥٠
المقدمه الاولى: و هى إسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقيهيه	٢٥٢
المقدمه الثانيه: و هى عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهه على كثرتها	٢٥٣
المقدمه الثالثه: فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال	٢٦٤
المقدمه الرابعه فى أنه إذا وجب التعرض لامتثال	٢٨٣
امور ينبغى التنبيه عليها	٢٨٦
الامر الاول:	٢٨٦

الامر الثاني: نتيجته دليل الانسداد قضيه مهمله أو كل ٣٠٤

اشاره ٣٠٤

المقام الاول: ٣٠٥

المقام الثاني: في أنه على أحد التقريرين السابقين ه ٣١٠

المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه ٣٤٠

الامر الثالث: لا فرق بين الظن من أماره على حكم وأم ٣٥٥

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن ف ٣٤٣

الامر الخامس في إعتبار الظن في أصول الدين ٣٤٥

اشاره ٣٤٥

القسم الثاني: الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به ٣٤٧

القسم الاول: الذي يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد ٣٧٧

اشاره ٣٧٧

المقام الاول في القادر ٣٧٧

المقام الثاني في غير المتمكن من العلم ٣٨١

الامر السادس: إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار أخر غيرها ٣٨٨

اشاره ٣٨٨

المقام الاول: ٣٨٨

المقام الثاني: في كون الظن الغير المعتمد موهنا ٣٩٢

المقام الثالث: في الترجيح بالظن الغير المعتمد ٣٩٦

اشاره ٣٩٦

القسم الاول: ٣٩٦

و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعتمد، لاجل بقائه تحت أصله حرمه العمل. ٣٩٨

اشاره ٣٩٨

أما المقام الاول [وهو الترجيح بالظن الغير المعتمد في الدلاله] ٣٩٩

أما المقام الثاني: و هو الترجيح بالظن الغير المعتمد في وجه الصدور ٤٠٠

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن ٤٠١

مكاسب [ج ١] از ابتدا تا پایان أحكام المقبوض بالعقد الفاسد ٤١٢

المقدمه ٤١٢

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثني ٤٢١

[مسائل ثمان]: ٤٢١

٤٢٢	اشاره
٤٢٣	المسأله الأولى
٤٢٨	المسأله الثانيه
٤٣٢	المسأله الثالثه
٤٣٤	المسأله الرابعه
٤٣٥	المسأله الخامسه
٤٤٢	المسأله السادسه
٤٤٤	المسأله السابعه
٤٤٤	المسأله الثامنه
٤٤٤	و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه
٤٤٤	اشاره
٤٤٤	المسأله الأولى
٤٤٩	المسأله الثانيه
٤٥٨	المسأله الثالثه
٤٤٢	المسأله الرابعه
٤٩٩	النوع الثانى مما يحرم التكبب به ما يحرم لتحريم ما
٤٩٩	اشاره
٥٠٠	القسم الأول
٥٠٧	القسم الثانى
٥٠٧	اشاره
٥٠٧	المسأله الأولى
٥١١	المسأله الثانيه
٥١٢	المسأله الثالثه
٥٢٨	القسم الثالث
٥٣٢	النوع الثالث: مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه
٥٣٨	النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه
٥٣٨	اشاره
٥٣٨	المسأله الأولى
٥٤٥	المسأله الثانيه
٥٤٨	المسأله الثالثه

٥٥٤	المسأله الرابعه
٥٦٧	المسأله الخامسه
٥٦٩	المسأله السادسه
٥٩٨	المسأله السابعه
٦٠١	المسأله الثامنه
٦١٣	المسأله التاسعه
٦١٧	المسأله العاشره
٦٣٢	المسأله الحاديه عشره
٦٣٢	المسأله الثانيه عشره
٦٤١	المسأله الثالثه عشر
٦٤٨	المسأله الرابعه عشر
٧١٧	المسأله الخامسه عشر
٧٢٨	المسأله السادسه عشر
٧٢٩	المسأله السابعه عشر
٧٣٢	المسأله الثامنه عشر
٧٥٠	المسأله التاسعه عشر
٧٥٧	المسأله العشرون
٧٦٤	المسأله الحاديه والعشرون
٧٦٧	المسأله الثانيه والعشرون
٧٧٣	المسأله الثالثه والعشرون
٧٧٥	المسأله الرابعه والعشرون
٧٧٨	المسأله الخامسه والعشرون
٧٧٩	المسأله السادسه والعشرون
٨٢٤	المسأله السابعه والعشرون
٨٢٨	المسأله الثامنه والعشرون
٨٣٠	النوع الخامس: مما يجرم التكسب به
٨٥٩	خاتمه: تشتمل على مسائل
٨٥٩	المسأله الأولى
٨٦٨	المسأله الثانيه
٩٠٣	المسأله الثالثه

- و ينبغي (١) التنبيه على أمور ٩١٣
- الأمر الأول - ٩١٣
- الأمر الثاني - ٩١٦
- الأمر الثالث - ٩٢٥
- الأمر الرابع - ٩٢٧
- الأمر الخامس - ٩٣٢
- الأمر السادس - ٩٣٤
- الأمر السابع - ٩٣٦
- الأمر الثامن - ٩٣٩
- كتاب المكاسب ج ٣ (البيع) - ٩٥١
- أشاره ٩٥١
- الكلام في المعاطاه - ٩٦٥
- الأقوال في المعاطاه - ٩٧٨
- هل المعاطاه لازمه أم جائزه؟ - ٩٩٣
- التنبيه على أمور: و ينبغي التنبيه على أمور ١٠٠٧
- الأمر الأول: هل المعاطاه بيع حقيقه أم لا؟ - ١٠٠٧
- الأمر الثاني: حكم الإعطاء من جانب واحد - ١٠١٥
- الأمر الثالث تميز البائع من المشتري في المعاطاه ا - ١٠١٨
- الأمر الرابع: أقسام المعاطاه بحسب قصد المتعاطين ١٠٢٠
- الأمر الخامس: جريان المعاطاه في غير البيع - ١٠٣٠
- الأمر السادس في ملزمات المعاطاه - ١٠٣٥
- الأمر السابع: هل المعاطاه بعد التلف بيع أم معاوضه - ١٠٤١
- الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاط ١٠٤٣
- الكلام في عقد البيع ١٠٥٣
- ألفاظ الإيجاب ١٠٦٦
- ألفاظ القبول ١٠٦٨
- مسأله (١) : هل تعتبر العربيه في العقد؟ - ١٠٧٠
- مسأله (٢) : هل تعتبر الماوضيه في العقد؟ - ١٠٧٢
- مسأله (٣) : هل يعتبر تقديم الإيجاب على القبول؟ - ١٠٧٤
- فرع: في اختلاف المتعاطدين في شروط الصيغه - ١١٠٨

١١٠٩	أحكام المقبوض بالعقد الفاسد (١)
١١٠٩	الأول: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد
١١٢٧	الثاني: وجوب رد المقبوض بالبيع الفاسد
١١٢٩	الثالث: ضمان المنافع المستوفاه في المقبوض بالعقد
١١٣٥	الرابع: ضمان المثلي بالمثل
١١٤٩	الخامس ذكر في القواعد:
١١٥٣	السادس: إذا تعذر المثلي بالمثل
١١٥٣	السادس: إذا تعذر المثلي بالمثل
١١٦٥	فرع: لو تمكن من المثل بعد دفع القيمة
١١٦٦	السابع: ضمان القيمي بالمقبوض بالعقد الفاسد
١١٩٧	بدايه الحكمه
١١٩٧	مقدمه في تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته
١١٩٩	المرحلة الأولى في كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصل
١١٩٩	اشاره
١٢٠٠	الفصل الأول: في بداهه مفهوم الوجود
١٢٠٠	الفصل الثاني: في أن مفهوم الوجود مشترك معنوى
١٢٠١	الفصل الثالث: في أن الوجود زائد على الماهيه عارض له
١٢٠١	الفصل الرابع: في أصله الوجود و اعتباريه الماهيه
١٢٠٣	الفصل الخامس: في أن الوجود حقيقه واحده مشككه
١٢٠٥	الفصل السادس: في ما يتخصص به الوجود
١٢٠٦	الفصل السابع: في أحكام الوجود السلبيه
١٢٠٨	الفصل الثامن: في معنى نفس الأمر
١٢٠٩	الفصل التاسع: الشئيه تساوق الوجود
١٢٠٩	الفصل العاشر: في أنه لا تمايز و لا عليه في العدم
١٢١٠	الفصل الحادى عشر: في أن المعدوم المطلق لا خبر عنه
١٢١٠	الفصل الثانى عشر: في امتناع إعاده المعدوم بعينه
١٢١٢	المرحلة الثانيه في انقسام الوجود إلى خارجى و ذهنى
١٢١٢	اشاره
١٢١٢	الفصل الأول: في الوجود الخارجى و الوجود الذهنى
١٢١٢	اشاره

١٢١٤	الإشكال الأول
١٢١٤	الإشكال الثاني
١٢٢٠	الإشكال الثالث
١٢٢٠	الإشكال الرابع
١٢٢٠	الإشكال الخامس
١٢٢١	الإشكال السادس
١٢٢٢	الإشكال السابع
١٢٢٢	المرحلة الثالثة في انقسام الوجود
١٢٢٢	اشاره
١٢٢٣	الفصل الأول: الوجود في نفسه و الوجود في غيره
١٢٢٤	الفصل الثاني: كيفية اختلاف الرابط و المستقل
١٢٢٤	الفصل الثالث: من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه
١٢٢٥	المرحلة الرابعة في المواد الثلاث الوجود و الإمكان
١٢٢٥	اشاره
١٢٢٦	الفصل الأول: في تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه
١٢٢٧	الفصل الثاني: انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس
١٢٢٨	الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إنيته
١٢٢٨	الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمى
١٢٢٨	الفصل الخامس: في أن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد
١٢٣٠	الفصل السادس: في معانى الإمكان
١٢٣٢	الفصل السابع: في أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم ل
١٢٣٢	الفصل الثامن: في حاجه الممكن إلى العله و ما هي عله ا
١٢٣٤	الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه مح
١٢٣٤	خاتمه
١٢٣٥	المرحلة الخامسة في الماهيه و أحكامه
١٢٣٥	اشاره
١٢٣٥	الفصل الأول: الماهيه من حيث هي ليست إلهى الماهيه
١٢٣٦	الفصل الثاني: في اعتبارات الماهيه
١٢٣٧	الفصل الثالث: في معنى الذاتى و العرضى
١٢٣٨	الفصل الرابع: في الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

١٢٤٠	الفصل الخامس: في بعض أحكام الفصل
١٢٤١	الفصل السادس: في النوع و بعض أحكامه
١٢٤٢	الفصل السابع: في الكلى و الجزئى و نحو وجودهم
١٢٤٢	الفصل الثامن: في تميز الماهيات و تشخصه
١٢٤٣	المرحلة السادسة في المقولات العشر
١٢٤٣	اشاره
١٢٤٥	الفصل الأول: تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات
١٢٤٥	الفصل الثانى: في أقسام الجوهر
١٢٤٦	الفصل الثالث: في الجسم
١٢٤٨	الفصل الرابع: في إثبات المادة الأولى و الصورة الجسمى
١٢٤٨	الفصل الخامس: في إثبات الصور النوعيه
١٢٤٩	الفصل السادس: في تلازم المادة و الصورة
١٢٤٩	الفصل السابع: في أن كلا من المادة و الصورة محتاجه الأخرى
١٢٥٠	الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان
١٢٥١	الفصل التاسع: في الكم و انقساماته و خواصه
١٢٥٢	الفصل العاشر: في الكيف
١٢٥٣	الفصل الحادى عشر: في المقولات النسبيه
١٢٥٤	المرحلة السابعه في العله و المعلول
١٢٥٤	اشاره
١٢٥٥	الفصل الأول: في إثبات العليه و المعلوليه و أنهما فى الوجود
١٢٥٦	الفصل الثانى: في انقسامات العله
١٢٥٧	الفصل الثالث: في وجوب المعلول عند وجود العله
١٢٥٨	الفصل الرابع: قاعده الواحد
١٢٥٩	الفصل الخامس: في استحاله الدور و التسلسل فى العلل
١٢٦٠	الفصل السادس: العله الفاعليه و أقسامه
١٢٦٢	الفصل السابع: فى العله الغائيه
١٢٦٢	الفصل الثامن: فى إثبات الغايه
١٢٦٣	الفصل التاسع: فى نفى القول بالاتفاق
١٢٦٥	الفصل العاشر: فى العله الصوريه و الماديه
١٢٦٦	الفصل الحادى عشر: فى العله الجسمانيه

١٢٦٦	المرحلة الثامنة في انقسام الموجود إلى الواحد و الك
١٢٦٦	اشاره
١٢٦٧	الفصل الأول: في معنى الواحد و الكثير
١٢٦٨	الفصل الثاني: في أقسام الواحد
١٢٦٩	الفصل الثالث: الپوهويه و هو الحمل
١٢٧٠	الفصل الرابع: تقسيمات للحمل الشائع
١٢٧١	الفصل الخامس: في الغيريه و التقابل
١٢٧٢	الفصل السادس: في تقابل التضاييف
١٢٧٢	الفصل السابع: في تقابل التضاد
١٢٧٣	الفصل الثامن: في تقابل العدم و الملكه
١٢٧٣	الفصل التاسع: في تقابل التناقض
١٢٧٤	الفصل العاشر: في تقابل الواحد و الكثير
١٢٧٥	المرحلة التاسعه في السيق و اللقوق و القدم و الحدوث
١٢٧٥	اشاره
١٢٧٥	الفصل الأول: في معنى السيق و اللقوق و أقسامهما و المعى
١٢٧٧	الفصل الثاني: في ملاك السبق في أقسامه
١٢٧٨	الفصل الثالث: في القدم و الحدوث و أقسامهم
١٢٧٩	المرحلة العاشره في القوه و الفعل
١٢٧٩	اشاره
١٢٨٠	الفصل الأول: كل حادث زمانى مسبوق بقوه الوجود
١٢٨٢	الفصل الثاني: في تقسيم التغير
١٢٨٢	الفصل الثالث: في تحديد الحركة
١٢٨٢	الفصل الرابع: في انقسام الحركة إلى توسطيه و قطعيه
١٢٨٣	الفصل الخامس: في مبدأ الحركة و منتهاه
١٢٨٤	الفصل السادس: في موضوع الحركة و هو المتحرك الذى يتلبس به
١٢٨٤	الفصل السابع: في فاعل الحركة و هو المحرك
١٢٨٥	الفصل الثامن: في ارتباط المتغير بالثابت
١٢٨٥	الفصل التاسع: في المسافه التى يقطعها المتحرك بالحركه
١٢٨٥	الفصل العاشر: في المقولات التى تقع فيها الحركة
١٢٨٧	الفصل الحادى عشر: في تعقيب ما مر فى الفصل السابق

١٢٨٩	الفصل الثاني عشر: في موضوع الحركة الجوهرية و فاعله
١٢٩٠	الفصل الثالث عشر: في الزمان
١٢٩٢	الفصل الرابع عشر: في السرعة و البطؤ
١٢٩٣	الفصل الخامس عشر: في السكون
١٢٩٣	الفصل السادس عشر: في انقسامات الحركة
١٢٩٤	خاتمه
١٢٩٥	المرحلة الحادية عشر في العلم و العالم و المعلوم
١٢٩٥	اشاره
١٢٩٥	الفصل الأول: في تعريف العلم و انقسامه الأولى
١٢٩٨	الفصل الثاني: ينقسم العلم الحصولي إلى كلي و جزئي
١٣٠٠	الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساماً آخر إلى كلي و جزئي
١٣٠١	الفصل الرابع: في أنواع التعقل
١٣٠١	الفصل الخامس: في مراتب العقل
١٣٠١	الفصل السادس: في مفيض هذه الصور العلمية
١٣٠٣	الفصل السابع: ينقسم العلم الحصولي إلى تصور و تصديق
١٣٠٤	الفصل الثامن: و ينقسم العلم الحصولي إلى بديهى و نظرى
١٣٠٨	الفصل التاسع: و ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقى و اعتبارى
١٣٠٩	الفصل العاشر: في أحكام متفرقه
١٣٠٩	الفصل الحادى عشر: كل مجرد فهو عاقل
١٣١٠	الفصل الثانى عشر: في العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم
١٣١٠	المرحلة الثانيه عشر: فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله
١٣١٠	اشاره
١٣١٠	الفصل الأول: في إثبات ذاته تعالى
١٣١١	الفصل الثاني: في إثبات وحدانيته تعالى
١٣١٢	الفصل الثالث: في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى
١٣١٤	الفصل الرابع: في صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه به
١٣١٧	الفصل الخامس: في علمه تعالى
١٣١٩	الفصل السادس: في قدرته تعالى
١٣٢٢	الفصل السابع: في حياته تعالى
١٣٢٢	الفصل الثامن: في إرادته تعالى و كلامه

١٣٢٣	الفصل التاسع: في فعله تعالى و انقساماته
١٣٢٤	الفصل العاشر: في العقل المفارق و كيفية حصول الكثره ف
١٣٢٥	الفصل الحادى عشر: في العقول الطولية و أول ما يصدر من
١٣٢٦	الفصل الثانى عشر: في العقول العرضيه
١٣٢٨	الفصل الثالث عشر: في المثال
١٣٢٩	الفصل الرابع عشر: في العالم المادى
١٣٣٠	محاضرات في الالهيات
١٣٣٠	علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه
١٣٣٢	الباب الاول فيما يتعلق بذاته تعالى و توحيده
١٣٣٢	الفصل الاول:
١٣٣٥	الفصل الثانى: براهين إثبات الخالق
١٣٣٥	اشاره
١٣٣٦	١ - تقرير برهان النظم
١٣٣٦	اشاره
١٣٣٦	برهان النظم فى الوحى الالهى
١٣٣٩	إشكالات و الإجابه عنها
١٣٤٣	٢. برهان الإمكان و الوجوب
١٣٤٣	اشاره
١٣٤٥	تقرير برهان الإمكان و الوجوب
١٣٤٦	برهان الإمكان و الوجوب فى الذكر الحكيم
١٣٤٨	٣. برهان الحدوث
١٣٤٨	تعريف الحدوث و أقسامه
١٣٤٨	العلوم الطبيعيه و حدوث عالم الماده
١٣٥٠	تقرير برهان الحدوث
١٣٥١	الفصل الثالث: التوحيد و مراتبه
١٣٥١	اشاره
١٣٥٢	١. التوحيد فى الذات
١٣٥٢	اشاره
١٣٥٣	دلائل وحدانيته
١٣٥٤	التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

١٣٥٦	نظريته التثليث و نقدها
١٣٥٨	٢. التوحيد في الصفات
١٣٦١	٣. التوحيد في الخالقيه
١٣٦١	اشاره
١٣٦٣	التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقيه؟
١٣٦٦	الإجابيه عن شبهات
١٣٦٩	٤. التوحيد في الربوبيه
١٣٦٩	اشاره
١٣٧٠	ماهي حقيقه الربوبيه و التدبير؟
١٣٧١	ما هو المراد من التوحيد في الربوبيه؟
١٣٧٣	شؤون التوحيد في الربوبيه
١٣٧٦	٥. التوحيد في العباده
١٣٧٦	اشاره
١٣٧٨	ما هي حقيقه العباده؟
١٣٨١	نتائج البحث
١٣٨٢	الباب الثاني في أسمائه و صفاته تعالى
١٣٨٢	اشاره
١٣٨٢	الفصل الاول؛ كيف نتعرف على صفاته تعالى
١٣٨٢	اشاره
١٣٨٦	الطرق الصحيحه إلى معرفه صفاته تعالى
١٣٩٠	الفصل الثاني: القسيمات الراجحه في صفاته سبحانه
١٣٩٤	الفصل الثالث: الصفات الثبوتيه الذاتيه
١٣٩٤	[سؤال]
١٣٩٤	١. علمه تعالى
١٤٠١	٢. قدرته تعالى
١٤٠٥	٣. حياته تعالى
١٤٠٧	٤. إرادته تعالى
١٤١١	الفصل الرابع: الصفات الثبوتيه الفعليه
١٤١١	اشاره
١٤١٣	كلامه تعالى في القرآن و الحديث

١٤١٦	كلامه سبحانه حادث أو قديم؟
١٤١٩	٢. الصدق
١٤١٩	٣. الحكمه
١٤٢١	الفصل الخامس: الصفات الخبريه
١٤٢١	اشاره
١٤٢١	الأول: الإتيان مع التكييف و التشبيه
١٤٢١	الثاني: الإتيان بلا تشبيه
١٤٢٣	الثالث: التفويض
١٤٢٤	الرابع: التأويل
١٤٢٦	الفصل السادس: الصفات السلبيه
١٤٢٦	اشاره
١٤٢٩	أته تعالى ليس بمرئي
١٤٣٩	الباب الثالث في مباحث العدل و الحكمه
١٤٣٩	الفصل الأول: التحسين و التقيح العقليان
١٤٤٦	الفصل الثاني: العدل الإلهي
١٤٤٨	الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلله بالغايات
١٤٥٢	الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالى
١٤٦٢	الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح
١٤٦٤	الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين
١٤٦٧	الفصل السابع: في الجبر و الكسب
١٤٧٢	الفصل الثامن: نظريه التفويض
١٤٧٧	الفصل التاسع: أمر بين أمرين
١٤٨٤	الفصل العاشر: الإجابيه عن شبهات
١٤٨٩	الفصل الحادي عشر: القضاء و القدر
١٤٩٣	الفصل الثاني عشر: في حقيقه البداء
١٥٠٥	تفسير جوامع الجامع (سوره توبه)
١٥٠٥	سوره توبه
١٥٠٧	آيات ١ تا ٤
١٥١١	آيات ٥ تا ٦
١٥١٣	آيات ٧ تا ٨

١٥١٤	آیات ١٣ تا ٩
١٥١٨	آیات ١٤ تا ١٦
١٥٢١	آیات ١٧ تا ١٨
١٥٢٤	آیات ١٩ تا ٢٢
١٥٢٦	آیات ٢٣ تا ٢٤
١٥٢٧	آیات ٢٥ تا ٢٧
١٥٣٠	آیه ٢٨
١٥٣١	آیه ٢٩
١٥٣٢	آیات ٣٠ تا ٣٣
١٥٣٥	آیات ٣٤ تا ٣٥
١٥٣٨	آیه ٣٦
١٥٣٩	آیه ٣٧
١٥٤١	آیات ٣٨ تا ٣٩
١٥٤٤	آیه ٤٠
١٥٤٦	آیات ٤١ تا ٤٣
١٥٤٩	آیات ٤٤ تا ٤٨
١٥٥٢	آیات ٤٩ تا ٥٢
١٥٥٦	آیات ٥٣ تا ٥٥
١٥٥٨	آیات ٥٦ تا ٥٩
١٥٦٠	آیه ٦٠
١٥٦٢	آیات ٦١ تا ٦٣
١٥٦٥	آیات ٦٤ تا ٦٦
١٥٦٨	آیات ٦٧ تا ٧٠
١٥٧٢	آیات ٧١ تا ٧٣
١٥٧٥	آیه ٧٤
١٥٧٧	آیات ٧٥ تا ٧٨
١٥٧٩	آیات ٧٩ تا ٨٠
١٥٨٠	آیات ٨١ تا ٨٣
١٥٨٢	آیات ٨٤ تا ٨٥
١٥٨٣	آیات ٨٦ تا ٨٩

۱۵۸۴	آیه ۹۰
۱۵۸۵	آیات ۹۱ تا ۹۳
۱۵۸۸	آیات ۹۴ تا ۹۶
۱۵۹۰	آیات ۹۷ تا ۹۹
۱۵۹۲	آیه ۱۰۰
۱۵۹۳	آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲
۱۵۹۷	آیات ۱۰۳ تا ۱۰۵
۱۵۹۹	آیه ۱۰۶
۱۵۹۹	آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰
۱۶۰۵	آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲
۱۶۰۹	آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴
۱۶۱۱	آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶
۱۶۱۲	آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹
۱۶۱۶	آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱
۱۶۱۸	آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵
۱۶۲۱	آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹
۱۶۲۴	درباره مرکز

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

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

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: حوزه و دانشگاه.

موضوع: حوزه های علمیه -- ایران.

موضوع: دانشگاه ها و مدارس عالی -- ایران.

شناسه افزوده: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فوائد الاصول (رسائل)

المقدمه

المقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين الحمد لله الذي هداانا إلى شرائع الاسلام بتمهيد قواعد الاحكام و أرشدنا إلى غايه المرام باتباع مسالك الافهام و وفقنا لتحصيل فصول الاصول باتقان ضوابط شريعه خير الانام و بلغنا إلى نهايه المسؤول يا حكام قوانين الاحكام.

و الصلاه و السلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام و إعلان معالم الحلال و الحرام و آله و أصحابه البرره، مفاتيح الرحمه و مصابيح الظلام.

أما بعد، فيقول أقل خدام الشريعه، أوجج الوري، عبدالحسين بن محمد بن رضا التستري - عفى الله تعالى عنهما - : إن هذا تصنيف شريف و تأليف منيف، من جمله تصانيف المولى القمقام و قدوه الانام فحل الاعلام و فريد الايام، الخائض في أسرار المدارك و الغائص في بحار المسالك، ممهد القواعد و جامع المقاصد، كاشف رموز الدلائل، نخبه الاواخر و الاوائل، مقباس منهاج غايه المرام و مشكاه مسالك إرشاد العوام، مهذب القوانين المحكمه و محرر الاشارات المبهمه، منبع الفضل و عين العدل، فاتح صحيفه السداد و الرشاد و خاتم رقيه الفضل و الفقاهه و الاجتهاد، رئيس المحققين و المدققين من الاولين و

الآخريـن، شمس الفقهاء و المجتهدين، مرتضى المصطفى و مصطفى المرتضى، كهف الحاج، شيخنا و استاذنا، علم التقى،
الحاج شيخ مرتضى الانصارى التستري -

مد الله تعالى أطناب ظلاله على مفارق الانام و عمر الله به وجوده الشريف دوارس شرع الاسلام، ما دامت الفروع مترتبه على الاصول و الشمس لها الطلوع و الافول.

ثم إنه دام ظلّه العالی لما أودع فيه نقود الحقائق و فرائد درر الدقائق و أدرج فيه من مهمات مسائل الاصول ما لم يذكر في أبواب و لا- فصول و أجاد ما أفاد فيه من المطالب الابكار ما لم تصل إليها نتائج الافكار، كثر رغبه المشتغلين إلى إدراكها و إشتد ميل المحصلين إلى فهمها.

***** [٢] *****

و لما كان بعضهم ما اهدوا بنور التوفيق إلى ما فيه من التدقيق و التحقيق، سألوني أن أعلق عليه و أضيف إليه ما استفدته حين قراءت عليه - دام ظلّه العالی - بياناً للكتاب و تقريباً للمدعى إلى الحق و الصواب و كان مع إختصاره و سهوله إستنساخه و إكتثاره في غايه العزه و الندره و لا- يكاد أيدى الكتاب تكفى لكفايته، مع ما بهم من السعى في تكثير كتابته و كان إنطباعه موجبا للشياع و باعثا على مزيد الانتفاع، فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد إطلاعه إلى إكتثاره باطباعه و لامتياز ما فيه من المطالب وجوده ما احتوى من العجائب سمى ب «فرائد الاصول» في تمييز المزيف عن المقبول.

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

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

فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيه الثابته للشاك في مقام العمل و تسمى بالاصول العمليه.

و هي منحصره في أربعة، لان الشك إما أن

يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا.

و على الثانى، فإما أن يمكن الاحتياط أم لا.

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

فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى مجرى التخيير و الثالث مجرى أصاله البراءه و الرابع مجرى قاعده الاحتياط.

[فالاول مجرى الاستصحاب و الثانى مجرى أصاله البراءه و الثالث مجرى قاعده الاحتياط و الرابع مجرى قاعده التخيير. خ ل].

[و بعباره أخرى: الشك إما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أو لا.

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

فالاول مجرى أصاله البراءه و الثانى إما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا.

فالاول مجرى قاعده الاحتياط و الثانى مجرى قاعده التخيير. نسخه].

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

فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثه: الاول فى القطع و الثانى فى الظن و الثالث فى الاصول العمليه المذكوره التى هى مرجع عند الشك.

المقصد الاول فى القطع

مقدمه

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

و ليس طريقته قابله لجعل الشارع إثباتا أو نفيًا.

و من هنا يعلم أن إطلاق الحججه عليه ليس كإطلاق الحججه على الامارات المعتمده شرعا، لان الحججه عباره عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر و يصير واسطه للقطع بثبوت له، كالتغير لاثبات حدوث العالم.

فقولنا: (الظن حججه، أو البينه حججه، أو فتوى المفتى حججه)، يراد به كونه هذه الامور أو ساطا لاثبات أحكام متعلقاتها.

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

و كذلك قولنا: هذا الفعل مما أفتى المفتى بتحريمه، أو قامت البينه على كونه محرما

و كل ما كان كذلك فهو حرام.

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

و كذلك العلم بالموضوعات.

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

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

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

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

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

و أما بالنسبه إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشئ المعلوم، بوصف كونه معلوماً، حكمه كذا.

و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه و إن لم يطلق عليه الحججه، إذ المراد

***** [٥] *****

بالحجه في باب الادله ما كان وسطاً لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر.

كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرًا، لا- على نفس الخمر و كترتب وجوب الاطاعه عقلا- على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

و بالجملة فالقطع قد يكون طريقاً للحكم ن و قد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

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

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

بول و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه).

فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا إذا فرض عدم كون النجاسه و وجوب الاجتناب من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب أو الشخص أو غيرهما، [فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقاً] و يكون مأخوذاً في الموضوع.

و حكمه أن يتبع في إعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

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

كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبغوضاً، فإن مدخليه القطع بالمطلوبيه أو المبغوضيه في صيروره الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراده.

و كما في حكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق بناء على أن الحرمة و النجاسه الواقعتين إنما تعرضان مواردتهما بشرط العلم، لا في نفس الامر، كما هو قول بعض.

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

و أمثله ذلك بالنسبه إلى حكم غير القاطع كثيره، كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى

***** [٦] *****

الغير في الحكم الشرعى إذا علم به من الطرق الاجتهاديه المعهوده.

لا من مثل الرمل و الجفر، فإن القطع الحاصل من هذه و إن وجب على القاطع

الآخذ به فى عمل نفسه، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده فى ذلك.

و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الامامى من الطرق الاجتهاديه المتعارفه، فانه لا يجوز للغير العمل بها و كحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس، لا من الحدس، إلى غير ذلك.

ثم من خواص القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الامارات الشرعيه و الاصول العمليه مقامه فى العمل، بخلاف المأخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيه، فإنه تابع لدليل ذلك الحكم.

فإن ظهر منه أو من دليل خارج إعتباره على وجه الطريقيه للموضوع - كالاتله المتقدمه - قامت الامارات و الاصول مقامه.

و إن ظهر منه إعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونها صفة خاصه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره.

كما إذا فرضنا أن الشارع إعتبر صفة القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الاوليين من الرباعيه.

فإن غيره، كالظن بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد، لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجى غير أدله حجيه مطلق الظن فى الصلاه و أصاله عدم الاكثر.

و من هذا الباب عدم جواز أداء الشهاده إستنادا إلى البيه أو اليد على قول و إن جاز تعويل الشاهد فى عمل نفسه بهما إجماعا، لآن العلم بالمشهود به مأخوذ 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.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقنا بحياه ولده، فإنه لا يجب التصديق

عند الشك في الحياه، لاجل إستصحاب الحياه، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياه، فإنه يكفى في الوجوب الاستصحاب.

ثم إن هذا الذى ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تاره على وجه الطريقيه و أخرى على وجه الموضوعيه، جار في الظن أيضاً.

فإنه و إن فارق العلم فى كيفيه الطريقيه - حيث أن العلم طريق بنفسه و الظن المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً فى ترتب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقاً - لكن الظن قد يؤخذ طريقاً مجعولاً إلى متعلقه و قد يؤخذ موضوعاً للحكم، [سواء كان موضوعاً على

***** [٧] *****

وجه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيه، فيقال حينئذ إنه حجه و قد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر و لا- يطلق عليه الحجه ح]، فلا- بد من ملاحظه دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبره مقامه، لكن الغالب فيه الاول.

***** [٨] *****

و ينبغى التنبيه على أمور:

الامر الاول:

هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم يصادف

الامر الاول:

هل القطع حجه سواء صادف الواقع أم لم يصادف

إنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه إلى مزيد من الادله المثبتة لاحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجه.

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

لكن الكلام فى أن قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع و إن كان مخالفاً للواقع فى علم الله فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجه عليه إذا صادف الواقع؟ ، بمعنى أنه لو شرب الخمر الواقعى عالماً عوقب عليه، فى مقابل من شربها جاهلاً،

لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا و إن لم يكن خمرا فى الواقع.

ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الاول، كما يظهر، من دعوى جماعه الاجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا آخر الصلاه عصى و إن إنكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان، فى شمل القطع بالضيق.

نعم حكى عن النهايه و شيخنا البهائى التوقف فى العصيان، بل فى التذكرة: (لو ظن ضيق الوقت عصى لو آخر إن إستمر الظن و إن إنكشف خلافه فالوجه عدم العصيان)، إنتهى.

و استقرب العدم سيد مشايخنا فى المفاتيح.

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

***** [٩] *****

و قد يقرر دلالة العقل على ذلك: بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمرا و قطع الاخر بكون مائع آخر خمرا فشرباهما، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الاخر، فإما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر، أو العكس.

لا- سبيل إلى الثانى و الرابع و الثالث مستلزم لاناظه إستحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار و هو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الاول و يمكن الخدشه فى الكل.

أما الاجماع، فالمحصل منه غير حاصل و المسأله عقليه، خصوصا مع مخالفه غير واحد، كما عرفت من النهايه و ستعرف من قواعد الشهيد، قدس سره و المنقول منه ليس حجه فى المقام.

و أما بناء العقلاء، فلو سلم فإنما على مذمه الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن

وجود صفه الشقاوه فيه، لا على نفس فعله، كمن إنكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمه على المنكشف، لا الكاشف.

و من هنا يظهر الجواب على قبح التجري، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لكونه جريئاً عازماً على العصيان و التمرد، لا عن كون الفعل مبعوضاً للمولى.

و الحاصل: أن الكلام فى كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا، مبعوضاً للمولى من حيث تعلق إعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً، لا- فى أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاد ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيده و كونه جريئاً فى مقام الطغيان و المعصيه و عازماً عليه، فإن هذا غير منكر فى هذا المقام، كما سيجئ و لكن لا يجدى فى كون الفعل محرماً شرعياً، لان إستحقاق المذمه على ما كشف عنه الفعل لا- يوجب إستحقاقه على نفس الفعل و من المعلوم أن الحكم العقلى بإستحقاق الذم إنما يلازم إستحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

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

قولك: (إن التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار)، ممنوع، فإن العقاب بما لا يرجع بالآخره إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لامر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم.

كما يشهد به الاخبار الوارده فى أن: (مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ لَهُ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا).

***** [١٠] *****

فإذا فرضنا ان شخصين سنا سنه حسنه أو سيئه و اتفق كثرة العامل بأحدهما و قلّه العامل بما سنه الآخر،

فإن مقتضى الروايات كون ثواب الاول أو عقابه أعظم و قد إشتهر: (أن للمصيب أجرين و للمخطئ اجرا واحدا).

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

فالظاهر أن العقل إنما يحكم بتساويهما فى إستحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريره مع المولى، لا فى إستحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

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

إلا- أن يقال: إن ذلك إنما هو فى المبعوضات العقلانيه من حيث أن زياده العقاب من المولى و تأكيد الذم من العقلاء بالنسبه إلى من صادف إعتقاده الواقع لاجل التشفى المستحيل فى حق الحكيم تعالى، فتأمل، هذا.

و قد يظهر من بعض المعاصرين: (التفصيل فى صورته القطع بتحريم شئ غير محرم واقعا، فرجح إستحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه، فإنه لا- يبعد عدم إستحقاق العقاب عليه مطلقا أو فى بعض الموارد نظرا إلى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريه، فإن قبح التجرى عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجوه و الاعتبارات.

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

و أظهر من ذلك ما لو جزم بوجود قتل نبي أو وصى فتجربى و لم يقتله.

ألا ترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو فتجربى و لم يقتله، أن المولى إذا إطلع على حاله لا يذمه على هذا التجربى بل يرضى به و

إن كان معذورا لو فعل.

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

و هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرى 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، فإن المظنون فيه عدمها.

***** [١١] *****

و من هنا يظهر أن التجرى على الحرام فى المكروهات الواقعيه أشد منه فى مباحاتها و هو فيها أشد منه فى مندوباتها و يختلف باختلافها ضعفا و شدة كالمكروهات.

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

أقول: يرد عليه، أولا، منع ما ذكره من عدم كون قبح التجرى ذاتيا، لان التجرى على المولى قبيح ذاتا، سواء كان لنفس الفعل و لكشفه عن كونه جريئا [كالظلم، بل هو قسم من الظلم]، فيمتنع عروض الصفه المحسنه و فى مقابله الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبحه.

و ثانيا، أنه لو سلم أنه لا-إمتناع فى أن يعرض له جهه محسنه، لكنه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهه و ليس مما لا يعرض فى نفسه حسن و لا قبح إلا بملاحظه ما يتحقق فى ضمنه.

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

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

و من المعلوم أن ترك قتل المؤمن - بوصف أنه

مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن أو قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن و لذا إعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذورا.

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

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

و عليه يمكن إبتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري)، مدفوعه - مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم

***** [١٢] *****

من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل بأن العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور.

و مجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه، مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن لا قبح، لا يرفع قبحه و لذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصر فهما إلى المصلحه إذا جهل الفاعل بذلك.

ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: (أن التجري إذا صادف المعصية الواقعيه تداخل عقابهما).

و لم يعلم معنى محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في إستحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحده العقاب، فإنه ترجيح بلا

مرجح.

و سيجئ في الروايه أن على الراضى إثما و على الداخلى إثمين و إن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجرى، فهذا ليس تداخلا، لن كل فعل إجتماع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

و التحقيق أنه لا- فرق فى قبح التجرى بين موارد و أن المتجرى لا- إشكال فى إستحقاقه الذم من جهه إنكشاف خبث باطنه و سوء سريره بذلك.

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

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

و ما ورد من تعليل خلود أهل النار فى النار و خلود أهل الجنه فى الجنه بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه و الطاعه لو خلدوا فى الدنيا.

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

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

***** [١٣] *****

لسعاه مؤمن.

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

و

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

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى: (فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين)، من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القائلين بكثير لرضاهم بفعلهم.

و يؤيده قوله تعالى: (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض و لا فسادا و العاقبة للمتقين) و قوله تعالى: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم).

و يمكن حمل الاخبار الاول على من إرتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخير على من بقى على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره.

أو يحتمل الاول على من إكتفى بمجرد القصد و الثانى على من إشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، كما يشهد له حرمة الاعانه على المحرم، حيث عممه بعض الاساطين لاعانه نفسه على الحرام و لعله لتنقيح المناط، لا للدلاله اللفظيه.

و قد علم مما ذكرنا أن التجرى على أقسام يجمعها عدم المبالاه بالمعصيه أو قلتها.

أحدها مجرد القصد إلى المعصيه و الثانى القصد مع الاشتغال بمقدماته و الثالث القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصيه و الرابع التلبس بما يحتمل كونه معصيه رجاء لتحقق المعصيه به و الخامس التلبس به لعدم المبالاه بمصادفه الحرام و السادس التلبس به رجاء أن لا يكون معصيه و خوف أن يكون معصيه.

و يشترط فى صدق التجرى فى الثلاثه الاخير عدم كون الجهل عقليا أو شرعيا، كما فى الشبهه المحصوره الوجوبيه أو التحريميه و إلا لم يتحقق إحتمال المعصيه و إن تحقق إحتمال المخالفه للحكم الواقعى، كما فى موارد أصاله البراءه و إستصحابها.

ثم إن الاقسام الستة كلها مشتركه فى إستحقاق الفاعل للمذمه من حيث خبث ذاته و

و سوء سريرته و إنما الكلام فى تحقق العصيان بالفعل المتحقق فى ضمنه التجرى.

و عليك بالتأمل فى كل من الاقسام.

قال الشهيد، رحمه الله، فى القواعد:

(لا يؤثر نيه المعصيه عقابا و لا ذما ما لم يتلبس بها.

و هو مما ثبت فى الاخبار العفو عنه.

و لو نوى المعصيه و تلبس بما يراه معصيه فظهر خلافها، ففى تأثير هذه النيه نظر، من أنها لما لم تصادف المعصيه صارت كنيه مجردة و هى غير مؤاخذ بها و من دلالتها على إنتهاك الحرمة و جرأته على المعاصى.

و قد ذكر بعض الاصحاب أنه لو شرب المباح تشبها بشرب السكر فعل حراما.

و لعله ليس لمجرد النيه، بل بانضمام فعل الجوارح.

و يتصور محل النظر فى صور: منها: ما لو وجد إمراه فى منزل غيره، فظنها أجنبيه فأصبها، فبان أنها زوجته أو أمته.

و منها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض فبان طاهره.

و منها: لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتيين أنه ملكه.

و منها: لو ذبح شاه بظنها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

و منها: ما إذا قتل نفسا بظن أنها معصومه، فبان مهدوره.

و قد قال بعض العامه: (نحكم بفسق المتعاطى ذلك، لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصى و يعاقب فى الاخره ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيره و الكبيره).

و كلاهما تحكم و تخرص على الغيب، إنتهى.

الامرالثانى: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه

الامرالثانى: هل القطع الحاصل من المقدمات العقلية حجه

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

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

فإن أرادوا عدم جواز

الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام إعتبار العلم من حيث الكشف و لو أمكن الحكم بعدم إعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعيه طابق النعل بالنعل.

و إن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقليه لتحصيل المطالب الشرعيه لكثره وقوع الغلط و الاشتباه، فلو سلم ذلك و أغمض عن المعارضه، لكثره ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الادله الشرعيه، فله وجه.

و حينئذ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل، إلا أن الشأن في ثبوت كثره الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الادله الشرعيه.

و قد عثرت، بعدما ذكرت هذا، على كلام يحكى عن المحدث الاسترآبادى في فوائده المدنيه، قال في عداد ما استدل به على إنحصار الدليل في غير الضروريات الدينيه في السماع عن الصادقين عليهم السلام ، قال: (الدليل التاسع مبنى على مقدمه دقيقه شريفه تفتنت بتوفيق الله تعالى).

و هي أن العلوم النظرية قسمان، قسم ينتهى إلى ماده هي قريبه من الاحساس 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 الافكار و السبب في ذلك أن الخطأ في الفكر

***** [١٦] *****

إما من جهه الصورة أو من جهه ماده.

و الخطأ من جهه الصورة لا يقع من العلماء، لان معرفه الصورة من الامور الواضحه عند الأذهان المستقيمه.

و الخطأ من جهه ماده لا يتصور في هذه العلوم، لقرب المواد فيها إلى الاحساس.

و قسم ينتهى إلى ماده هي بعيده عن الاحساس.

و من هذا القسم الحكمه الالهيه و الطبيعیه و علم الكلام و علم

أصول الفقه و المسائل النظرية الفقهيه و بعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق.

و من ثم رفع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمة الالهيه و الطبيعیه و بين علماء الاسلام فى اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلك.

و السبب فى ذلك أن القواعد المنطقيه إنما هى عاصمه عن الخطأ من جهة الصوره لا من جهة الماده.

إذ أقصى ما يستفاد من المنطق فى باب مواد الاقيسه تقسيم المواد على وجه كلى إلى أقسام.

و ليست فى المنطق قاعده بها يعلم أن كل ماده مخصوصه داخله فى أى قسم من الاقسام و من المعلوم عند أولى الالباب إمتناع وضع قاعده تكفل بذلك).

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

و الشاهد على ذلك ما نشاهده من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع فى أصول الدين و فى الفروع الفقهيه.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمه عقليه باطله بالمقدمه النقليه الظنيه أو القطعيه و من الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس فى المنطلق قانون يعصم عن الخطأ فى ماده الفكر أن المشائين إدعوا البداهه فى أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه و إحداث لشخصين آخرين.

و على هذه المقدمه بنوا إثبات الهيولى.

و الاشراقين إدعوا البداهه فى أنه ليس إعداما للشخص الاول و إنما إنعدمت صفه من صفاته و هو الاتصال).

ثم قال: (إذا عرفت ما مهدناه من المقدمه الدقيقه الشريفه، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ و إن تمسكنا بغيرهم

***** [١٧] *****

لم نعصم منه)، إنتهى كلامه.

و المستفاد من كلامه عدم حجيه إدراكات العقل فى غير المحسوسات و ما تكون مباديه

قريبه من الاحساس إذا لم يتوافق عليه العقول.

وقد إستحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائري، قدس سره ، فى أوائل شرح التهذيب، على ما حكى عنه.

قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله: (وتحقيق 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 البديهيات فهى له وحده و هو الحاكم فيها.

و أما النظريات فإن وافقه النقل و حكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده.

و أما لو تعارض هو و النقلى، فلا شك عندنا فى ترجيح النقل و عدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال - - - و هذا أصل يبتنى عليه مسائل كثيره.

ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعه).

أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك.

فليت شعرى إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشئ كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلى على خلافه.

و كذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلى كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟ و ممن وافقهما على ذلك فى الجملة المحدث البحرانى فى مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاما للسيد المتقدم فى هذا المقام و استحسنه، إلا أنه صرح بحججه العقل الفطرى الصحيح و حكم بمطابقته للشرع و مطابقه الشرع له.

ثم قال: (لا مدخل للعقل فى شئ من الاحكام الفقيهيه من عبادات و غيرها و لا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام ، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها).

ثم قال: (نعم يبقى الكلام بالنسبه إلى ما يتوقف على التوقيف، فنقول: إن كان الدليل العقلى المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البدهاه، مثل الواحد نصف

الاثنين، فلا ريب في صحة العمل به.

و إلا فإن لم يعارضه دليل عقلي و لا نقلي فكذلك و إن عارضه دليل عقلي آخر، فإن تأيد أحدهما بنقله كان الترجيح

***** [١٨] *****

للمتأيد بالدليل النقلى و إلا فإشكال.

و إن عارضه دليل نقلى، فإن تأيد ذلك العقلى بدليل نقلى كان الترجيح للعقلى، إلا أن هذا فى الحقيقة تعارض فى النقليات و إلا فالترجيح للنقلى، وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره و خلافا للاكثر.

هذا بالنسبه إلى العقلى بقول مطلق.

أما لو أريد به المعنى الاخص و هو الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام الذى هو حجه من حجج الملك العلام و إن شذ وجوده فى الانام ففى ترجيح النقلى عليه إشكال، إنتهى.

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

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

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

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

مع أن العلم به وجود الصانع إما أن يحصل من هذا العقل الفطرى أو مما دونه من العقلات البديهيه، بل النظريات المنتهيه إلى البداهه.

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

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

و كلما 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 إستحاله تخلف الاثر عن المؤثر.

و لو حصل منه صورہ برهان كانت شبهه فى مقابله البديهه، لكن هذا لا يتأتى فى العقل البديهى من قبيل (الواحد نصف الاثنين) و لا فى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام.

فلا بد فى مواردہما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لان الادله القطعيه النظرية فى النقليات مضبوطة محصوره ليس فيها شئ يصادم العقل البديهى أو الفطرى.

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

***** [١٩] *****

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

فكل حكم لم يكن الحججه واسطه فى تبليغه لم يجب إمتثاله، بل يكون من قبيل (اسكتوا عما سكت الله عنه)، فإن معنى سكوتہ عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه حينئذ.

فالحكم المنكشف بغير واسطه الحججه ملغى فى نظر الشارع و إن كان مطابقا للواقع.

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

و وجه الاستشكال فى تقديم الدليل النقلى على العقلى الفطرى السليم ما ورد من النقل المتواتر على حجيه العقل و أنه

حجه باطنه و أنه مما يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان و نحوها، مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجه من الحجج.

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

و مما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء، ما ذكره السيد الصدر، رحمه الله، فى شرح الوافيه فى جملة كلام له فى حكم ما يستقل به العقل، ما لفظه: (إن المعلوم هو أنه يجب فعل شئ أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهه نقل قول المعصوم، عليه السلام، أو فعله أو تقريره، لا- أنه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب مع حصولهما من أى طريق كان)، إنتهى موضع الحاجه.

قلت: أولا، نمنع مدخله توسط تبليغ الحجه فى وجوب إطاعه حكم الله سبحانه.

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

و دعوى إستفاده ذلك من الاخبار ممنوعه، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعيه بالعقول الناقصه الظنيه، على ما كان متعارفا فى ذلك الزمان من العمل بالاقيسه و الاستحسانات، من غير مراجعه حجج الله بل فى مقابلهم عليهم السلام.

و إلا فإدراك العقل القطعى للحكم المخالف للدليل الثقلى على وجه لا يمكن الجمع بينهما فى غايه

***** [٢٠] *****

الندره بل لا- نعرف وجوده، فلا- ينبغى الاهتمام به فى هذه الاخبار الكثيره، مع أن ظاهرها ينفى حكومه العقل و لو مع عدم المعارض.

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

و أما نفى

الثواب على التصديق مع عدم كون العمل به بدلاله ولى الله، فلو أبقى على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام، مع إقراره بأنه حجه من حجج الملك العلام.

فلا بد من حمله على التصديقات الغير المقبوله، مثل التصديق على المخالفين، لاجل تدينهم بذلك الدين الفاسد، كما هو الغالب فى تصديق المخالف على المخالف.

كما فى تصديقنا على فقراء الشيعة، لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لاعدائه، أو على أن المراد حبط ثواب التصديق، من أجل عدم معرفه لولى الله تعالى أو على غير ذلك.

و ثانيا، سلمنا مدخلية تبليغ الحجه فى وجوب الاطاعه.

لكننا إذا علمنا إجمالاً بأن حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجه مضافا إلى ما ورد من قوله، صَيَّلَى اللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم، فى خطبه حجه الوداع: (معاشر الناس! ما من شئ يقربكم إلى الجنة و يباعدكم عن النار إلا أمرتكم به و ما من شئ يقربكم إلى النار و يباعدكم عن الجنة إلا- و قد نهيتكم عنه) ثم أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل و إما بواسطه مقدمه عقليه، نجزم من ذلك بأن ما إستكشفتناه بعقولنا صادر عن الحجه، صلوات الله عليه، فيكون الاطاعه بواسطه الحجه.

إلا أن يدعى: أن الاخبار المتقدمه و أدله وجوب الرجوع إلى الاثمه، صلوات الله عليهم، تدل على مدخلية تبليغ الحجه و بيانه فى طريق الحكم و أن كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم عليهم السلام و لو بالواسطه، فهو غير واجب الاطاعه.

و حينئذ فلا يجدى مطابقه الحكم المدرك لما صدر عن الحجه عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار.

و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من

باب تعارض النقل الظنى مع العقل القطعى.

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

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

***** [٢١] *****

إدراك نفس الاحكام موجب للوقوع فى الخطأ كثيرا فى نفس الامر و إن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الاخبار الكثيره الوارده، بمضمون (إن دين الله لا يصاب بالعقول) و (إنه لا شئ أبعد عن دين الله من عقول الناس).

و أوضح من ذلك كله روايه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام : (قال: قلت له: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه، كم فيها من الديه؟).

قال: عشر من الابل.

قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاث، قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعا.

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع أربعا فيكون عليه عشرون، كان يبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: إن الذى جاء به شيطان.

قال عليه السلام : مهلا، يا أبان! هذا حكم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَيِّمَ إن المرأه تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف ء يا أبان! إنك أخذتني بالقياس و السنه إذا قيست محق الدين).

و هى و إن كانت ظاهره فى توييح أبان على رد الروايه الظنيه التى سمعها فى العراق بمجرد إستقلال عقله بخلافه أو على تعبجه مما حكم به الامام عليه السلام ، من جهه مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوييح على مراجعه العقل فى

إستنباط الاحكام.

فهو توبيخ على المقدمات المفوضيه إلى مخالفه الواقع.

و قد أشرنا، هنا و فى أول المسأله، إلى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينيه فى المطالب العقليه و الاستعانه بها فى تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه إليه على طريق اللم، لاین أنس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الاحكام التوقيفيه، فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقليه الظنيه، لعدم حصول الظن له منها بالحكم.

و أوجب من ذلك ترك الخوض فى المطالب العقليه النظرية لادراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد.

و قد أشير إلى ذلك عند النهى عن الخوض فى مسأله القضاء و القدر و عند نهى بعض أصحابهم، عليهم السلام، عن المجادله فى المسائل الكلاميه.

لكن الظاهر من بعض تلك الاخبار أن الوجه فى النهى عن الاخير عدم الاطمينان بمهاره الشخص المنهى فى المجادله، فيصير مفحما عند المخالفين و يوجب ذلك و هن المطالب الحقه فى نظر أهل الخلاف.

الامر الثالث: قد إشتهر فى ألسنه المعاصرين أن قطع القطاع لا إخبار به

الامر الثالث: قد إشتهر فى ألسنه المعاصرين أن قطع القطاع لا إخبار به

و لعل الاصل فى ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره، بعد الحكم بأن كثير الشك لا إعتبار بشكه.

قال: (و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو فى ظنه فيلغو إعتبارهما فى حقه) إنتهى.

أقول: أما عدم إعتبار ظن من خرج عن العاده فى ظنه، فلاين أدله إعتبار الظن فى مقام يعتبر فيه مختصه بالظن الحاصل من الاسباب التى يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذى وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوى الشك فى الحكم.

و أما قطع من خرج قطعه عن العاده: فإن أريد بعدم إعتباره

عدم إعتباره فى الاحكام التى يكون القطع موضوعا لها، كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق، لان أدله إعتبار العلم فى هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا، لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشك إرادته غير هذا القسم.

و إن أريد به عدم إعتباره فى مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع: فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك فى أن أحكام الشاك و غير العالم لا تجرى فى حقه.

و كيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنه صلى ثلاثا بالبناء على أنه صلى أربعاً و نحو ذلك.

و إن أريد بذلك وجوب رده عن قطعه و تنزيهه إلى الشك أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه و لو بأن يقال له: (إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع)، لو فرض عدم تفتنه، لقطعه بأن الله يريد

***** [٢٣] *****

الواقع منه و من كل احد، فهو حق.

لكنه يدخل فى باب الارشاد و لا- يختص بالقطاع، بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعيه و الموضوعات الخارجيه المتعلقة بحفظ النفوس و الاعراض، بل الاموال فى الجملة.

و أما فى ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع فى القطاع، كما لا دليل عليه فى غيره.

و لو بنى على وجوب ذلك فى حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى، لم يفرق أيضا بين القطاع و غيره.

و إن أريد بذلك أنه بعد إنكشاف الواقع لا يجزى ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضا

حق في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخله للاعتقاد، فالمأني به المخالف للواقع لا يجزى عن الواقع، سواء القطع وغيره.

و إن كان للاعتقاد مدخل فيه، كما في أمر الشارع بالصلاح إلى ما يعتقد كونها قبله، فإن قضيه هذا كفايه القطع المتعارف، لا قطع القطع، فيجب عليه الاعاده و إن لم تجب على غيره.

ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم إعتبار قطع القطع - بعد تقييده بما إذا علم القطع أو احتمال أن يكون حجيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطاعا بأنه يشترط في حجيه القطع عدم منع الشارع عنه و إن كان العقل أيضا قد يقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتل المنع يحكم بحجيه القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع.

و أنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشئ عدم ترتيب آثار ذلك الشئ عليه مع فرض كون الآثار آثارا له.

و العجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده:

(لا- تعتمد في معرفه أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدي إليه حدسك، بل إقتصر على ما يصل إليك منى بطريق المشافهه و المراسله).

و فساده يظهر مما سبق من أول المسأله إلى هنا.

الامر الرابع: إن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار أم لا؟

إشاره

و الكلام فيه يقع تاره في إعتباره من حيث إثبات التكليف به و أن الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف أم هو كالمجهول رأسا.

و أخرى في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الاجمالي المعتبر فهل يكتفى في إمثاله بالموافقه الاجماليه و لو مع تيسر العلم التفصيلي أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي.

فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكن من

معرفة زيد بالتفصيل ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر.

و الكلام من الجبهه الاولى يقع من جهتين، لان إعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان، الاولى حرمه المخالفه القطعيه و الثانيه وجوب الموافقه القطعيه.

و المتكفل للتكلم في المرتبه الثانيه هي مسأله البراءه و الاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبه الاولى.

المقام الثاني [المقدم] و هو كفايه العلم الاجمالي في الامتثال

و لنقدم الكلام في:

المقام الثاني و هو كفايه العلم الاجمالي في الامتثال

فنقول: مقتضى القاعده جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الاجمالي بإتيان الملكف به.

أما فيما لا- يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الاطاعه ففي غايه الوضوح و أما فيما يحتاج إلى قصد الاطاعه فالظاهر أيضا تحقق الاطاعه إذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

***** [٢٥] *****

و دعوى: (أن العلم بكون المأتى به مقربا معتبر حين الاتيان به و لا يكفي العلم بعده بإتيانه)، ممنوعه، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الاطاعه بغير ذلك أيضا، فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي باداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العباده، بل ظاهر المحكى عن الحلبي، في مسأله الصلاه في الثوبين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي و إن كان ما ذكره من التعميم ممنوعا.

و حينئذ فلا- يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق أو بجبهه القبله أو في ثوب طاهر أن يتوضأ وضوئين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق أو يصلى إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبله أو في ثوبين يقطع بطهاره أحدهما.

لكن الظاهر من صاحب المدارك، قدس سره ،

التأمل بل ترجيح الجواز فى المسأله الاخيره.

و لعله متأمل فى الكل، إذ لا خصوصيه لمسأله الاخيره.

و أما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار، كما إذا أتى بالصلاه مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً، فالظاهر عدم ثبوت إتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلى.

لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك، بل ظاهر كلام السيد الرضى، رحمه الله، فى مسأله الجاهل بوجوب القصر و ظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى، رحمه الله، له ثبوت الاجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها.

هذا كله فى تقديم العلم التفصيلى على الاجمالى.

و هل يلحق بالعلم التفصيلى الظن التفصيلى المعتبر، فيقدم على العلم الاجمالى ام لا؟ التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت إعتباره إلا من جهه (دليل الانسداد) المعروف بين المتأخرين لاثبات حجيّه الظن المطلق، فلا إشكال فى جواز ترك تحصيله و الاخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار و العجب ممن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى عدم صحه عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الاخذ بالاحتياط.

و لعل الشبهه من جهه إعتبار قصد الوجه.

و لا بطلان هذه الشبهه و إثبات صحه عبادته المحتاط محل آخر.

و أما لو توقف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الاخذ به و ترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان: من أ، العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه و عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه

***** [٢٦] *****

على الاحتياط فلم يدل عليه دليل.

و من أن الظاهر أن تكرار العباده إحتياطاً فى الشبهه الحكيمه مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعى و لو كان الظن المطلق خلاف السيره المستمره بين العلماء، مع أن جواز العمل

بالظن إجماعى، فيكفى فى عدم جواز الاحتياط بالتكرار إحتمال عدم جوازه و إعتبار الاعتقاد التفصيلى فى الامتثال.

و الحاصل: أن الامر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلى و لو كان ظنا و بين تحصيل العلم بتحقيق الاطاعه و لو إجمالاً.

فمع قطع النظر عن الدليل الخارجى يكون الثانى مقدا على الاول فى مقام الطاعه، بحكم العقل و العقلاء.

لكن بعد العلم بجواز الاول و الشك فى جواز الثانى فى الشرعيات من جهه منع جماعه من الاصحاب عن ذلك و إطلاقهم إعتبار نيه الوجه، فالاحوط ترك ذلك و إن لم يكن واجبا، لان نيه الوجه لو قلنا بإعتباره فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا-الظن المطلق الذى لم يثبت القائل به جوازه إلا- بعدم وجوب الاحتياط لا بعدم جوازه، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط.

و أما لو كان الظن مما ثبت إعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبنى على إعتبار قصد الوجه.

و حيث قد رجحنا فى مقامه عدم إعتبار نيه الوجه فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن و الاخذ بالاحتياط.

و من هنا يترجح القول بصحة عباده المقلد إذا أخذ بالاحتياط و ترك التقليد، إلا إنه خلاف الاحتياط من جهه وجود القول بالمنع من جماعه.

و إن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضا جواز التكرار بل أولويته على الاخذ بالظن الخاص، ما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم و لو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظنى به و لو كان تفصيلاً.

و أدله الظنون الخاصه إنما دلت على كفايتها عن الواقع، لا تعين العمل بها فى مقام الامتثال.

إلا أن شبهه إعتبار نيه الوجه، كما هو قول جماعه بل المشهور بين المتأخرين، جعل الاحتياط فى

خلاف ذلك، مضافا إلى ما عرفت من مخالفه التكرار للسيره المستمره.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك بعد القطع بكون داعى الامر هو التعبد بالمأمور به.

لا حصوله بأى وجه إتفق، فى أن الداعى هو التعبد بإيجاده و لو فى ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد به خصوصه متميزا عن غيره، فالاصل عدم سقوط الغرض الداعى إلا بالثانى و هذا ليس تقييدا فى دليل تلك العباده حتى يرفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

و حينئذ فلا ينبغى بل لا يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد إرادته التكرار بتحصيل الواقع أولا

***** [٢٧] *****

بظنه المعبر من التقليد أو الاجتهاد بأعمال الظنون الخاصه أو المطلقه و إتيان الواجب مع نيه الوجه، ثم الاتيان بالمحتمل الاخر بقصد القربه من جهه الاحتياط.

و توهم:

(أن هذا قد يخالف الاحتياط من جهه احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربه، فيكون قد أخل فيه بنيه الوجوب)، مدفوع بأن هذا المقدار من المخالفه للاحتياط مما لا بد منه، إذ لو أتى به بنيه الوجوب كان فاسدا قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه فى ظنه المعبر.

و إن شئت قلت: إن نيه الوجه ساقطه فيما يؤتى به من باب الاحتياط، إجماعاً، حتى من القائلين بإعتبار نيه الوجه، لان لازم قولهم بإعتبار نيه الوجه فى مقام الاحتياط عدم مشروعيه الاحتياط و كونه لغواً.

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

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

فقد عرفت أن الكلام فى إعتباره بمعنى وجوب الموافقه القطعيه و عدم كفايه الموافقه الاحتماليه راجع

إلى مسأله البراءه و الاحتياط.

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

ثم الاشتباه فى كل من الثلاثه، إما من جهه الاشتباه فى الخطاب الصادر من الشارع كما فى مثال الظهر و الجمعة و إما من جهه اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما فى المثال الثانى.

***** [٢٨] *****

و الاشتباه فى هذا القسم إما فى المكلف به كما فى الشبهه المحصوره و إما فى المكلف.

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

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

أحدهما: إنك قد عرفت فى أول مسأله إعتبار العلم أن إعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيه و قد يكون من باب الموضوعيه بجعل الشارع.

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

فإن دل على كون العلم التفصيلى داخلا فى الموضوع، كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم

بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلا نجاسته، فلا إشكال في عدم إعتبار العلم الاجمالي بالنجاسه.

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

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

و بالجملة فلا فرق بين هذا العلم التفصيلى و بين غيره من العلوم التفصيليه.

إلا أنه قد ورد فى الشرع مواورد توهم خلاف ذلك.

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الامه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل، من أن يطرح القولان و يرجع إلى مقتضى الاصل، فإن إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفه مقتضى الاصل للحكم الواقعى المعلوم وجوده بين القولين، بل ظاهر كلام الشيخ، رحمه الله، القائل بالتخيير هو التخيير الواقعى المعلوم تفصيلا مخالفته لحكم الله الواقعى فى الواقعه.

و منها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلال-المشتبهين فى 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 فى تمام الجاريه لكون بعض ثمنها ميته، فنعلم تفصيلا بحرمة وطبها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصور.

و منها: حكم بعض بصحة إتمام أحد واجدى المنى فى الثوب المشترك بينهما بالآخر مع أن

***** [٢٩] *****

المأموم يعلم تفصيلا بطلان صلاته من جهه حدثه أو

حدث إمامه.

و منها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداهاها رجلان بحيث يعلم صدق أحدهما و كذب الآخر، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفين من كل منهما مع أنه يعلم تفصيلا عدم إنتقال تمام المال إليه من مالكة الواقعي.

و منها: حكمهم بأنه لو كان لاحد درهم و لآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي، أن لصاحب الاثنين واحدا و نصفاً و للاخر نصفاً، فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفه تفصيليه.

كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلا بعدم إنتقاله من مالكة الواقعي إليه.

و منها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه يغرم للثاني قيمه العين بعد دفعها إلى الاول، فإنه قد يؤدي ذلك إلى إجتماع العين و القيمه عند واحد و بيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم إنتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مثنه مال المقر في الواقع.

و منها: الحكم بإفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثنه على وجه يقضى فيه بالتحالف.

كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جاريه، فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع ثمناً للعبد أو الجاريه و كذا لو اختلفا في كون ثمن الجاريه المعينه عشره دنانير أو مائه درهم، فإن الحكم برد الجاريه مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

و منها: حكم بعضهم بأنه لو قال أحدهما: بعتك الجاريه بمائه و قال الآخر: و هبتني إياها بأنهما يتحالفان و ترد الجاريه إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلا بانتقالها من ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

فلا بد في هذه الموارد من إلتزام أحد أمور على سبيل منع الخلو: أحدها:

كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهه موضوعا للحكم.

بأن يقال: الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طهران في الواقع.

و كذا المانع للصلاه الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص، فالمأموم و الامام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعا في حق الاخر، بأن يقال: إن من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحه عند نفسه، فللاخر أن يترتب عليها آثار الصحه الواقعيه فيجوز له الائتمام و كذا من حل له أخذ الدار، ممن وصل إلى نصفه إذا لم يعلم كذبه في الدعوى بأن إستند إلى بينه أو إقرار أو إعتقاد من القرائن، فإنه يملك هذا النصف في الواقع و كذلك إذا إشتري

***** [٣٠] *****

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

الثالث: أن يلتزم بتقييد الاحكام المذكوره بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفه و المنع مما يستلزم المخالفه تفصيلا، كمسأله إختلاف الامه على قولين و حمل أخذ المبيع في مسألتى التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن أو إنفساخ البيع بالتحالف من أصله أو من حينه و كون أخذ نصف الدرهم مصالحه قهريه.

و عليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد بأحد الامور المذكوره، فإن إعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمه مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

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

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحه وطى المرأه المردده بين من حرم وطئها بالحلف و من وجب وطئها به مع إتحاد زمانى الوجوب

و الحرمة و كالاتزام بإباحه موضوع كلى مردد أمره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعدياً يعتبر فيه قصد الامتثال، فإن المخالفه فى المثالين ليس من حيث العمل، لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمة. فلا قطع بالمخالفه إلا من حيث الاتزام بإباحه الفعل.

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

و بعد ذلك فنقول: أما المخالفه الغير العمليه، فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه معا، سواء كان الاشتباه و التريدي بين حكمين لموضوع واحد كالمثالين المتقدمين، أو بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضع غفله بمائع مردد بين الماء و البول.

أما فى الشبهه الموضوعيه، فلان الاصل فيها إنما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين، فيقال: الاصل عدم تعلق الحلف بوطنى هذه و عدم تعلق الحلف بترك و طيها، فتخرج المرأه بذلك عن موضوع حكمى التحريم و الوجوب، فيحكم بالاباحه لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمة، لا لاجل طرحهما.

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

و أما الشبهه الحكميه، فلان الاصول الجاريه فيها و إن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم

***** [٣١] *****

الواقعى، بل كانت منافيه لنفس الحكم، كأصالة الاباحه مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الاصول فى هذه منافيه لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً - لا - مخرجه عن موضوعه، إلا - أن الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً - لا يترتب عليه أثر إلا وجوب الاطاعه و حرمة المعصيه و المفروض أنه لا يلزم من إعمال الاصول مخالفه عمليه له ليتحقق المعصيه و وجوب الاتزام بالحكم الواقعى مع قطع

النظر عن العمل غير ثابت.

لأن الالتزام بالأحكام الفرعية إنما يجب مقدمه للعمل و ليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات.

و لو فرض ثبوت الدليل عقلا- أو نقلا- على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي كالأصول في الشبهه الموضوعيه مخرجه لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعنى وجوب الاخذ بحكم الله، هذا.

و لكن التحقيق أنه لو ثبت هذا التكليف، أعنى وجوب الاخذ بحكم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الأصول، لكونها موجبه للمخالفه العمليه للخطاب التفصيلي، أعنى وجوب الالتزام بحكم الله و هو غير جائز حتى في الشبهه الموضوعيه، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفه الغير العمليه.

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

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

نعم لو أخذ في ذلك الفعل نيه القربه فالإتيان به لا للوجوب مخالفه عمليه و معصيه لترك الأمور به.

و لذا قيدنا الوجوب و التحريم في صدر المسأله بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبديا.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالا بحكم مردد بين الحكمين و فرضنا إجراء الاصل في نفى الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع و المفروض أيضا عدم مخالفتها في العمل، فلا معصيه و لا قبح، بل و كذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل، لما عرفت من ثبوت

ذلك فى العلم التفصلى.

فملخص الكلم أن المخالفه من حىث الالتمزام لىست مخالفه و مخالفه الاحكام الفرعىه إنما هى فى العمل و لا عبره بالالتمزام و عدمه.

***** [٣٢] *****

و يمكن أن يقرر دليل الجواز أى جواز المخالفه فىه بوجه أخصر: و هو أنه لو وجب الالتمزام:

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

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

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

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

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

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

لكن القياس فى غير محله،

لما تقدم من أن الاصول فى الموضوعات حاكمه على أدله التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأه لاجل البناء بحكم الاصل على عدم تعلق الحلف بترك وطبها، فهى خارجه عن موضوع الحكم بتحريم وطى من حلف على ترك وطبها.

و كذا الحكم بعدم وجوب وطبها لاجل البناء على عدم الحلف على وطبها، فهى خارجه عن موضوع الحكم بوجوب وطى من حلف على وطبها و هذا بخلاف الشبهه الحكميه، فإن الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال و ليس مخرجا لمجرأه عن موضوعه حتى لا ينافيه جعل الشارع.

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

فإذا فرض جواز ذلك، لان العقل و النقل لم يدلأ إلا على حرمة المخالفه العمليه، فليس

***** [٣٣] *****

الطرح من حيث الالتزام مانعا عن إجراء الاصول المتنافيه فى الواقع.

و لا- يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء فى عدم جواز طرح قول الامام، عليه السلام، فى مسأله الاجماع على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلم المعروف من طرح قول الحجبه.

فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الامه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ، رحمه الله، الحكم بالتخيير الواقعى و ظاهر المنقول عن بعض طرحهما و الرجوع إلى الاصل.

و لا ريب أن فى كليهما طرحا للحكم الواقعى، لان التخيير الواقعى كالاصل حكم ثالث.

نعم ظاهرهم فى مسأله دوران الامر بين الوجوب و التحريم الاتفاق على عدم الرجوع إلى الاباحه و إن اختلفوا بين قائل بالتخيير و قائل بتعيين الاخذ بالحرمة.

و الانصاف: أنه لا يخلو عن قوه، لان المخالفه العمليه

التي لا تلزم في المقام هي المخالفه دفعه و في واقعه عن قصد و عمد و أما المخالفه تدريجا و في واقعتين فهي لازمه البتة.

و العقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و عمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفه في واقعتين تدريجا عن قصد إليهما من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعه و حينئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك.

إذ في عدمه إرتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

و تعدد الواقعه إنما يجدى مع الاذن من الشارع عند كل واقعه.

كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولى مجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن احدهما إلى الآخر.

و أما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلا العقاب على إرتكاب ذلك المبغوض.

أما لو إلتزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفه الواقع لو إتفقت.

و يمكن إستفاده الحكم أيضا من فحوى أخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجرى في الشبهه الواحده التي لم تتعدد فيها الواقعه حتى تحصل المخالفه العمليه تدريجا.

فالمانع في الحقيقه هي المخالفه العمليه القطعيه و لو تدريجا مع عدم التعبد بدليل ظاهري، فتأمل جدا.

هذا كله في المخالفه القطعيه للحكم المعلوم إجمالا- من حيث الالتزام، بأن لا- يلتزم به أو يلتزم بعدمه في مرحله الظاهر إذا إقتضت الاصول ذلك.

و أما المخالفه العمليه، فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهه الموضوعيه، كإرتكاب الانائين المشتهين المخالف لقول الشارع: (إجتنب عن النجس)، أو كترك القصر و الاتمام في موارد إشتباه الحكم، لان ذلك معصيه لذلك الخطاب.

لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين و وجوب صلاه الظهر و العصر، مثلا، قصرا أو

***** [٣٤] *****

إتماما.

و كذا لو قال: (أكرم

زيداً) و اشتبه بين شخصين، فإن ترك إكراههما معصيه.

فإن قلت: إذا أجرينا أصله الطهاره فى كل من الانائين و أخرجهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس فى إرتكابهما، بناء على طهاره كل منهما، مخالفه لقول الشارع: (إجتنب عن النجس).

قلت: أصله الطهاره فى كل مهما بالخصوص إنما يوجب جواز إرتكابه من حيث هو. ءه الاناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لانه نجس يقينا، فلا بد إما من إجتناهما تحصيلا للموافقه القطعيه و إما أن يجتنب أحدهما فرارا عن المخالفه القطعيه على الاختلاف المذكور فى محله.

هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع المكلف به الثابت بالادله الاجتهاديه لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع أصله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله: (إجتنب عن النجس)، فافهم.

و إن كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردد بين خطابين كما إذا علمنا بنجاسه هذا المائع أو بحرمة هذه المرأه، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤيه هلال رمضاه، أو بوجوب الصلاه عند ذكر النبى، صلى الله عليه و آله ففى المخالفه القطعيه حينئذ وجوه:

أحدهما: الجواز مطلقا، لان المردد بين الخمر و الاجنبيه لم يقع النهى عنه فى خطاب من الخطابات الشرعيه حتى يحرم إرتكابه و كذا المردد بين الدعاء و الصلاه، فإن الاطاعه و المعصيه عباره عن موافقه الخطابات التفصيليه و مخالفتها.

الثانى: عدم الجواز مطلقا، لان مخالفه الشارع قبيحه عقلا مستحقه للذم عليها و لا يعذر فيها إلا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهه فى الموضوع و الشبهه فى الحكم، فيجوز فى الاولى دون الثانيه، لان المخالفه القطعيه فى الشبهات الموضوعيه فوق حد الاحصاء، بخلاف الشبهات الحكميه، كما يظهر من كلماتهم فى مسائل الاجماع المركب.

و كان

الوجه ما تقدم، من أن الاصول فى الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدله التكليف.

بخلاف الاصول فى الشبهات الحكميه، فإنها منافيه لنفس الحكم الواقعى المعلوم إجمالاً.

وقد عرفت ضعف ذلك و أن مرجع الاخراج الموضوعى إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فىكون الاصل فى الموضوع فى الحقيقه منافيا لنفس الدليل الواقعى إلا أنه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشئيين و بين

***** [٣٥] *****

إختلافه كوجوب الشئ و حرمه آخر.

و الوجه فى ذلك أن الخطابات فى الواجبات الشرعيه بأسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصيه عرفاً، كما لو قال المولى: (إفعل كذا و كذا و كذا)، فإنه بمنزله: (إفعلها جميعاً)، فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منها معينا أو واحد غير معين عنده.

نعم فى وجوب الموافقه القطعيه بالاتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على أن مجرد العلم بالحكم الواقعى يقتضى البرآه اليقينيّه العلميه عنه أو يكتفى بأحدهما حذراً عن المخالفه القطعيه التى هى نفسها مذمومه عند العقلاء و يعد معصيه عندهم و إن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل.

و الاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى ثم الاول ثم الثالث ثم الرابع.

هذا كله فى إشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

و أما الكلام فى إشتباهه من حيث المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه يقع تاره فى الحكم الثابت لموضوع واقعى مردد بين شخصين، كأحكام الجنابه المتعلقة بالجنب المردد بين واجدى المنى و قد يقع فى الحكم الثابت لشخص من جهه تردده بين موضوعين، كحكم الخنى المردد بين الذكر و الاثنى.

أما الكلام فى الاول:

فمحلصه: أن مجرد التكليف بين شخصين لا

يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبره في الاطاعه و المعصيه بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بال غسل و إن ورد من الشارع أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن كلا منهما شاك في توجه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً بمجرد هذا الخطاب الغير الموجه إليه.

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

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

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

***** [٣٦] *****

فإن قلنا إن الدخول و الادخال متحققان بحركه واحده، دخل فى المخالفه المعلومه تفصيلاً و إن تردد بين كونه من جهه الدخول أو الادخال.

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

و إن جعلنا كلا منهما عنواناً مستقلاً دخل فى المخالفه للخطاب المعلوم بالاجمال الذى عرفت فيه الوجوه المتقدمه و كذا من جهه دخول المحمول و إستيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الادخال عليه أو فرض عدمها حيث أنه علم إجمالاً بصدور أحد المحرمين إما دخول المسجد جنباً أو استجار جنباً للدخول فى المسجد.

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

و منها: إقتداء الغير بهما

فى صلاه أو صلاتين.

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابه الواقعيه، كان الاقتداء بهما فى صلاه واحده موجبا للعلم التفصيلى ببطلان الصلاه و الاقتداء بهما فى صلاتين من قبيل إرتكاب الانائين و الاقتداء بأحدهما فى صلاه واحده كإرتكاب أحد الانائين.

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

نعم لا إشكال فى إستيجارهما لكنس المسجد، فضلا عن إستيجار أحدهما، لان صحه الاستيجار تابعه لباحه الدخول لهما، لا للطهاره الواقعيه و المفروض إباحته لهما.

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

و أما الكلام فى الخثى: فيع تاره فى معاملتها مع غيرها من معلوم الذكوريه و الانوثيه أو مجهولهما و حكمهما بالنسبه إلى التكليف المختصه بكل من الفريقين و تاره فى معامله الغير معهما و حكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلق بالمكلف به.

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

***** [٣٧] *****

إلى إحدى الطائفتين، فتجنب عنهما مقدمه.

و قد يتوهم:

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

و التحقيق هو الاول، لانه علم تفصيلا بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتين و مع العلم التفصيلى لا عبره بإجمال الخطاب كما تقدم فى الدخول و الادخال فى المسجد لواجدى المنى مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب

واحد و هو تحريم نظر كل إنسان إلى كل بالغ لا يماثله في الذكوريه و الانوثيه عدا من يحرم نكاحه.

و لكن يمكن أن يقال: إن الكف عن النظر إلى ما عدى مشقه عظيمه فلا يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشبهه الغير المحصوره، أو يقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمه المخالفه القطعيه، لا في وجوب الموافقه القطعيه، فافهم.

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

و أما حكم ستارته في الصلاه، فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

و أما حكم الجهر و الاخفات، فإن قلنا بكون الاخفات في العشائين و الصبح رخصه للمرأة جهر الخشبي بهما و إن قلنا إنه عزيمه لها فالتخير، إن قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاه في حقها.

و قد يقال بالتخير مطلقاً، من جهه ما ورد:

من أن الجاهل في الجهر و الاخفات معذور.

و فيه مضافاً إلى أن النص إنما دل على معذوريه الجاهل بالنسبه إلى لزوم الاعاده لو خالف الواقع و أين هذا من تخيير الجاهل من أول الامر بينهما، بل الجاهل لو جهر أو أخفت مترددا بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم - : أن الظاهر من الجهل في الاخبار غير هذا الجهل.

و أما تخيير قاضى الفريضة المنسيه عن الخمس في ثلاثيه و رباعيه و ثنائيه، فإنما هو بعد و رود النص في الاكتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبه إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

و أما معامله الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأة إليها، لكونها شبهه في

الموضوع و الاصل الاباحه.

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات، إلا- عن نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنى و لذا حكم فى جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين

***** [٣٨] *****

إليها، كتحريم نظرها إليهما.

بل إدعى سبطه الاتفاق على ذلك، فتأمل جدا.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو فى غير النكاح.

و أما التناحك، فيحرم بينه و بين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج إمرأه، لاصاله عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتب أثر الذكوريه من جهه النكاح و وجوب حفظ الفرج إلا- عن الزوجه و ملك اليمين - و لا التزوج برجل، لاصاله عدم كونه إمرأه، كما صرح به الشهيد.

لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنى المشكل زوجاً أو زوجته، فافهم.

هذا تمام الكلام فى إعتبار العلم.

المقصد الثانى فى الظن

المقام الاول:

إمكان التعبد بالظن عقلاً

أما الاول، فاعلم أن المعروف هو إمكانه.

و يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبه، فى إستحاله العمل بالخبر الواحد، عموم المنع لمطلق الظن، فإنه إستدل على مذهبه بوجهين:

(١) - (الاول):

أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد فى الاخبار عن النبى، صَيَّمَى اللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، لجاز التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى و التالى باطل إجماعاً.

(٢) - الثانى: أن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً و بالعكس).

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

و إستدل المشهور على الامكان: بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

و في هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال موقوف على إحاطه العقل جميع الجهات المحسنه و المقبحه و علمه

بانتفائها و هو غير حاصل فيما نحن فيه.

فالاولى أن يقرر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان.

و الجواب عن دليله الاول:

أن الاجماع إنما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع، مع أن عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى، بعد تسليم صحه الملازمه، إنما هو فيما إذا بنى تأسيس الشريعة أصولا و فروعا على العمل بخبر الواحد، لا مثل ما نحن فيه، مما ثبت أصل الدين و جميع فروعها بالادله القطعيه، لكن عرض إختفاؤها في الجملة من جهه العوارض و إخفاء الظالمين للحق.

و أما دليله الثاني: فقد أجيب عنه تاره بالنقض بالامور الكثيره الغير المفيده للعلم، كالفتوى و البيه و اليد، بل القطع أيضا، لانه قد يكون جهلا مركبا و أخرى بالحل بأنه إن أريد تحريم

***** [٤١] *****

الحلال الظاهري أو عكسه فلا نسلم لزومه و إن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهرا فلا نسلم إمتناعه.

و الاولى أن يقال: إنه إن أراد إمتناع التعبد بالخبر في المسأله التي إنسد فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به فضلا عن إمتناعه.

إذ من فرض عدم التمکن مع العلم بالواقع، إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الوقعه و إما أن لا- يكون له فيها حكم، كالبهائم و المجانين.

فعلى الاول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم من الاصول و الامارات الظنيه التي منها الخبر الواحد.

و على الثاني يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي و ترك الواجب الواقعي و قد فر المستدل منهما.

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

تركه.

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

و كيف كان فلا نظن بالمستدل إرادته الامتناع في هذا الفرض، بل الظاهر أنه يدعى الانفتاح، لأنه أسبق من السيد و أتباعه الذين إدعوا إنفتاح باب العلم.

و مما ذكرنا: ظهر أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى، لان المفروض إنسداد باب العلم على المستفتى.

و ليس له شئ أبعد من تحريم الحلال و تحليل الحرام من العمل بقول المفتى، حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادى فالاكثر على عدم جواز العمل بفتوى الغير.

و كذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلا مركبا، فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع.

و إن أراد الامتناع مع إنفتاح باب العلم و التمكن منه في مورد العمل بالخبر، فنقول: إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

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

الثاني: أن يجب العمل به، لاجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الاماره مصلحة راجحه على المصلحه الواقعيه التي تفوت عند مخالفه تلك الاماره للواقع، كأن يحدث في صلاه الجمعه بسبب

***** [٤٢] *****

إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحه على المفسده في فعلها على تقدير حرمتها واقعا.

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الاول، فهو و إن كان في نفسه قبيحا مع فرض إنفتاح باب العلم، لما ذكره المستدل من تحريم الحلال و تحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقه للواقع في نظر الشارع

من الادله القطعيه التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام و الحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الايصال إلى الواقع.

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

فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن عن الواقع.

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

قال فى النهايه فى هذا المقام، تبعا للشيخ، قدس سره ، فى العده: (إن الفعل الشرعى إنما يجب لكونه مصلحه و لا يمتنع أن يكون مصلحه إذا فعلناه و نحن على صفه مخصوصه و كوننا ظانين بصدق الراوى صفه من صفاتنا، فدخلت فى جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحه)، إنتهى موضع الحاجه.

فإن قلت: إن هذا إنما يوجب التصويب، لان المفروض على هذا أن فى صلاه الجمعته التي أخبر بوجوبها مصلحه راجحه على المفسده الواقعيه.

فالمفسده الواقعيه سليمه عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل بوجوبها و بعد الاخبار يضمحل المفسده، لعروض المصلحه الراجحه.

فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسده توجبه، لاین الشرط فى إيجاب المفسده له خلوها عن معارضه المصلحه الراجحه.

فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الاخبار، لا أنه حرام بالفعل و مبغوض واقعا، فالموجود بالفعل فى هذه الواقعه عند الشارع ليس إلا المحبوبيه و الوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسده المعارضه بالمصلحه الراجحه عليه.

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

و التصويب و إن لم ينحصر فى هذا المعنى، إلا أن الظاهر بطلانه أيضا، كما إترف

به العلامة في النهايه في مسأله التصويب و أجاب به صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة بأن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم.

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

**** [٤٣] ****

ذلك تصويبا، كان الجواب به عن ابن قبه من جهه أنه أمر ممكن غير مستحيل و إن لم يكن واقعا، لاجماع أو غيره.
و هذا المقدار يكفى في رده.

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

و حيث إنجر الكلام إلى التبعد بالامارات الغير العلميه، فنقول في توضيح هذا المرام و إن كان خارجا عن محل الكلام:
إن ذلك يتصور على وجهين:

(١) - الاول:

أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التبعد بها إلا الايصال إلى الواقع، فلا مصلحه في سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع.

كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا قول الاعراب موصلا إلى الواقع دائما أو غالبا و الامر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للارشاد.

(٢) - الثانى: أن يكون ذلك لمدخله سلوك الاماره في مصلحه العمل و إن خالف الواقع.

فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق التى هى مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها.

(١) - أما القسم الاول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور: أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الامارات للواقع و إن لم يعلم بذلك المكلف.

(٢) - الثانى: كونها في نظر الشارع غالب المطابقه.

(٣) - الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقه من العلوم الحاصله للمكلف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلا مركبا.

و الوجه

الاول و الثالث يوجبان الامر بسلوك الاماره و لو مع تمكن المكلف من الاسباب المفيده للقطع.

و الثانى لا يصح إلا مع تعذر باب العلم، لان تفويت الواقع على المكلف و لو فى النادر من دون تداركه بشئ قبيح.

و أما القسم الثانى، فهو على وجوه:

(٢ - ١) - أحدها: أن يكون الحكم - مطابقا - تابعا لتلك الاماره، بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الاماره و عدمها حكم، فيكون الاحكام الواقعيه مختصه فى الواقع بالعالمين بها،

***** [٤٤] *****

و الجاهل مع قطع النظر عن قيام أماره عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الاماره تؤدى إليه و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئه.

و قد تواتر به وجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الاخبار و الآثار.

(٢ - ٢) - الثانى: أن يكون الحكم الفعلى تابعا لهذه الاماره، بمعنى: أن الله فى كل واقعه حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لولا قيام الاماره على خلافه، بحيث يكون قيام الاماره المخالفه مانعا عن فعليه ذلك الحكم، لكون مصلحه سلوك هذه الاماره غالبه على مصلحه الواقع.

فالحكم الواقعى فعلى فى حق غير الظان بخلافه و شأنى فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن على خلافه.

و هذا أيضا كالاول فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه، لان الصفه المزاحمه بصفه أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعا.

و الفرق بينه و بين الوجه الاول، بعد اشتراكهما فى عدم ثبوت الحكم الواقعى للظان بخلافه، أن العامل بالاماره المطابقه حكمه حكم العالم و لم يحدث فى حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعا

عن المانع و هو الظن بالخلاف.

(٢ - ٣) الثالث: أن لا يكون للاماره القائمه على الواقعه تأثير فى الفعل الذى تضمنت الاماره حكمه و لا تحدث فيه مصلحه، إلا أن العمل على طبق تلك الاماره و الالتزام به فى مقام العمل على أنه هو الواقع و ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه عليه واقعا يشتمل على مصلحه، [فأوجهه الشارع.

و معنى إيجاب العمل على الاماره وجوب تطبيق العمل عليها، لا وجوب إيجاد عمل على طبقها، إذ قد لا تتضمن الاماره إلزاما على المكلف.

فإذا تضمنت إستحباب شئ أو وجوبه تخييرا أو إباحته وجب عليه إذا أراد الفعل أن يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحه بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما،] و تلك المصلحه لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع، لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم و إلا كان تفويتا لمصلحه الواقع و هو قبيح، كما عرفت فى كلام ابن قبه.

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذى مرجعه إلى المصلحه فى العمل بالاماره و ترتيب أحكام الواقع على مؤداها و بين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الاماره سببا لجعل مؤداها على المكلف؟ مثلا إذا فرضنا قيام الاماره 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 حق هذا

***** [٤٥] *****

الشخص خاليه عن المصلحه الملزمه، فلا صفه تقتضى وجوبها الواقعى، فهنا وجوب واحد واقعا و ظاهرا متعلق بصلاه الجمعه و إن لم يكن فى فعل الجمعه صفه، كان الامر بالعمل بتلك الاماره قبيحا، لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من إدراكه

بالعلم.

فالوجهان مشتركان في إختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الاماره على وجوب صلاه الجمعه.

فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني و هو كون الاماره سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير و إنحصار الحكم في المثال بوجوب صلاه الجمعه و هو التصويب الباطل.

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل، لان مرجع جعل مدلول الاماره في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاه الجمعه هي واجبه عليه واقعا، كالعالم بوجوب صلاه الجمعه، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا إنكشف مخالفه الاماره للواقع فقد إنقلب موضوع الحكم واقعا إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد صلاه القصر حاضرا، إذا قلنا بكفايه السفر في أول الوقت لصحه القصر واقعا.

و معنى الامر بالعمل على طبق الاماره الرخصه في أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحه على تقدير مخالفه الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتي العده و النهايه المتقدمتين.

فإذا أدت إلى وجوب صلاه الجمعه واقعا، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي و تطبيق العمل على وجوبها الواقعي.

فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب و جاز تأخيرها.

فإذا فعلها جاز له فعل النافله و إن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر، لعدم وجوب الظهر عليه فعلا و رخصه في تركهما و إن كان في آخر وقتها حرم تأخيرها و الاشتغال بغيرها.

ثم إن إستمر هذا الحكم الظاهري أعنى الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - وجب كون الحكم الظاهري، لكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع المستلزم لفوت الواقع على المكلف، مشتملا على مصلحه يتدارك بها ما فات لاجله من مصلحه الظهر، لئلا يلزم

تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل العلم به.

و إن لم يستمر بل علم بوجود الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعا و وجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الامر من أول الامر، لاین المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الامرى و إنما عمل على طبقه ما دامت أماره الوجوب قائمه.

فإذا فقدت بإنكشاف وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعة، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى

**** [٤٦] ****

لهذا المعلوم، أعنى وجوب الاتيان بالظهر و نقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها.

فقد تقدم أن مفسده فواته متداركه بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت.

فلو فرضنا العلم بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الاماره اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الاخير لا بد أن يكون لمصلحه يتدارك بها مفسده ترك الظهر.

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

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

إلا- أن يقال: إن غايه ما يلتزم به في المقام هي المصلحه في معذوريه الجاهل مع تمكنه من العلم و لو كانت لتسهيل الامر على المكلفين و لا ينافى ذلك صدق الفوت، فافهم.

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

و ظاهر شيخنا في تمهيد القواعد إستلزام القول

بالتخطئه لعدم الاجزاء.

قال قدس سره : (من فروع مسأله التصويب و التخطئه لزوم الاعاده للصلاه بظن القبلة و عدمه) و إن كان فى تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر.

- فعلم من ذلك أن ما ذكره من وجوب كون فعل الجمعه مشتملا على مصلحه يتدارك به مفسده ترك الواجب و معه يسقط عن الوجوب ممنوع، لان فعل الجمعه قد لا يستلزم الا- ترك الظهر فى بعض أجزاء وقته، فالعمل على الاماره معناه الاذن فى الدخول فيها على قصد الوجوب و الدخول فى التطوع بعد فعلها.

نعم يجب فى الحكم بجواز فعل النافله اشتماله على مصلحه يتدارك به مفسده فعل التطوع فى وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة المأذون فى تركها ظاهرا و الا كان جواز التطوع فى تلك الحال حكما واقعا لا ظاهريا.

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

و بالجملة، فحال الامر بالعمل بالاماره القائم على حكم شرعى حال الامر بالعمل بالاماره القائم على الموضوع الخارجى، كحياه زيد و موت عمرو.

فكما أن الامر بالعمل بالاماره فى الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع و إنما يوجب جعل أحكامه، فترتب عليه الحكم ما دامت الاماره قائمه عليه، فإذا فقدت الاماره و حصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه فى المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الامر، فكذلك حال الامر بالعمل على الاماره القائم على الحكم.

و حاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الاماره حكما واقعا و الحكم بتحقيقه واقعا عند قيام الاماره و بين الحكم واقعا

بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالاماره،

**** [٤٧] ****

كالحكم واقعا بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الاماره.

و أما توهم:

(أن مرجع تدارك مفسده مخالفه الحكم الواقعي، بالمصلحه الثابته فى العمل على طبق مؤدى الاماره إلى تصويب الباطل نظرا إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحه الملزمه التى تكون فى فوتها المفسده).

ففيه: منع كون هذا تصويبا.

كيف و المصوبه يمنعون حكم الله فى الواقع، فلا- يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقا إليه و التعبد بترتيب آثاره فى الظاهر، بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبه.

و أما ما ذكره: (من أن الحكم الواقعي إذا كانت مفسده مخالفته متداركه بمصلحه العمل على طبق الاماره، فلو بقى فى الواقع كان حكما بلا صفه و إلا ثبت إنتفاء الحكم فى الواقع.

و بعبارة أخرى: إذا فرضنا الشئ فى الواقع واجبا و قامت أماره على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالاماره و إن حرم فإن بقى الوجوب لزم إجتماع الحكمين المتضادين و إن إنتفى ثبت إنتفاء الحكم الواقعي).

ففيه: أن المراد بالحكم الواقعي الذى يلزم بقاؤه هو الحكم المتعين المتعلق بالعباد الذى يحكى عنه الاماره و يتعلق به العلم و الظن و أمر السفراء بتبليغه و إن لم يلزم إمتثاله فعلا فى حق من قامت عنده أماره على خلافه.

إلا- أنه يكفى فى كونه حكمه الواقعي أنه لا- يعذر فيه إذا كان عالما به أو جاهل مقصرا و الرخصه فى تركه عقلا كما فى الجاهل القاصر، أو شرعا، كمن قامت عنده أماره معتبره على خلافه.

و مما ذكرنا يظهر حال الاماره على الموضوعات الخارجيه، فإنها من القسم الثالث.

و الحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي هى مدلولات

الخطابات الواقعيه الغير المقيده بعلم المكلفين و لا بعدم قيام الاماره على خلافها، لها آثار عقليه و شرعيه تترتب عليها عند العلم بها أو قيام أماره حكم الشارع بوجود البناء على كون مؤداها هو الواقع. نعم هذه ليست أحكاما فعليها بمجرد وجودها الواقعي.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن ذكره ابن قبه من إستحاله التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الاماره الغير العلميه - ممنوع على إطلاقه و إنما يصح، إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

**** [٤٨] ****

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض: (إيجاب التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الاماره على الله تعالى).

بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبه.

فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم ببقاء التكليف، فحسن.

و إن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع، إذ جعل الطريق بعد إنسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي و هو الظن.

إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره خصوصيه.

و إن أراد حكم صورته الانفتاح: فإن أراد وجوب التعبد العيني، فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً و إن أراد وجوب التعبد به تخيراً، فهو مما لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل به وجود مصلحه في الاماره يتدارك بها مصلحه الواقع التي تفوت بالعمل بالاماره، اللهم إلا- أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أماره هي أقرب من غيرها إلى الواقع أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدليه عن الواقع و إلا فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن، كصوره الانسداد.

المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن في الاحكام الشرعيه

إشاره

المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن في الاحكام الشرعيه

ثم إذا تبين عدم إستحاله

تعبد الشارع بغير العلم و عدم القبح فيه و لا فى تركه، فيقع الكلام فى المقام الثانى فى وقوع التعبد به فى الاحكام الشرعيه مطلقا
أو فى الجملة.

و قبل الخوض فى ذلك لا بد من تأسيس الاصل الذى يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا أو
فى الجملة فنقول: التعبد بالظن، الذى لم يدل دليل على التعبد به، محرم بالادله الاربعه.

و يكفى من الكتاب قوله تعالى: (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون)، دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى
الشارع فهو إفتاء و من السنه قوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فى عداد القضاء من أهل النار: (ورجل قضى بالحق و هو لا يعلم)
و من الاجماع ما إدعاه الفريد البهبهانى، فى بعض رسائله، من كون عدم الجواز بديها عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل
تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى و لو كان عن جهل مع التقصير. نعم، قد يتوهم متوهم أن
الاحتياط من هذا القبيل.

و هو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشئ من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه و بين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه
منه أو رجاء كونه منه.

و شتان ما بينهما، لان العقل يستقل بقبح الاول و حسن الثانى.

و الحاصل: أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبدا به و متدينا به.

***** [٥٠] *****

و أما العمل به من دون تعبد بمقتضاه: فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر أو لم يثبت من دليل
آخر وجوب العمل على خلافه، كما

لو ظن الوجوب و اقتضى الاستصحاب الحرمه، فإن الاتيان بالفعل محرم و إن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه و التدبير به.

و إن لم يكن لرجاء إدراك الواقع، فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه، كان محرما أيضا، لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل، كما فيما ذكر، من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف إستصحاب التحريم و إن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمه و الوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا- على أنه حكم الله المعين جائز.

لكن فى تسميه هذا عملا بالظن مسامحه و كذا فى تسميه الاخذ به من باب الاحتياط.

و بالجمله، فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به و التدبير، سواء إستلزم طرح الاصل أو الدليل الموجود فى مقابله أم لا- و إذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا إستلزم طرح ما يقابله من الاصول و الادله المعلوم وجوب العمل بها، هذا.

و قد يقرر (الاصل) هنا بوجوه آخر: منها: أن الاصل عدم الحجية و عدم وقوع التعبد به و إيجاب العمل به.

وفيه: أن الاصل و إن كان ذلك إلا- أنه لا- يترتب على مقتضاه شئ، فإن حرمه العمل بالظن يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به، ليجتاج فى ذلك إلى الاصل ثم إثبات الحرمه.

و الحاصل: أن أصله عدم الحادث إنما يحتاج إليها فى الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث.

و أما الحكم المرتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفى فيه الشك فيه و لا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الاصل.

و

هذا نظير قاعده الاشتعال الحاكمه بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج فى إجراءاتها إلى إجراء أصاله عدم فراغ الذمه، بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ، فتأمل.

و منها: أن الاصل هى إباحه العمل بالظن، لانها الاصل فى الاشياء.

حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمى.

وفيه: على تقدير النسبه، أولاً، أن إباحه التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى لجواز التعبد و تركه لا إلى بدل.

غايه الامر التخيير بين التعبد بالظن و التعبد بالاصل أو الدليل الموجود هناك فى مقابله الذى يتعين الرجوع إليه لولا الظن.

فغايه الامر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً،

***** [٥١] *****

فلا معنى للإباحه التى هى الاصل فى الاشياء.

و ثانياً، أن أصاله الاباحه إنما هى فيما لا يستقل العقل بقبحه و قد عرفت إستقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع.

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

وفيه: منع الدوران، لان عدم العلم بالوجوب كاف فى ثبوت التحريم، لما عرفت من إطباق الادله الاربعه على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع.

ألا ترى أنه إذا دار الامر بين رجحان عباده و حرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان فى ثبوت حرمتها.

و منها: أن الامر فى المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعيه المعلومه إجمالاً و بين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى، فيرجع إلى الشك فى المكلف به و تردده بين التخيير و التعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى تحصيلاً لليقين بالبراءه، خلافاً لمن لم يوجب ذلك فى مثل المقام.

وفيه: أولاً، أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمه

عقلية للعمل بها و امتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل.

و لا- معنى لتردد العقل فى موضوع حكمه و أن الذى حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه، بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى على ما هو التحقيق و إما أن يحكم بكفايه مطلق الاعتقاد.

و لا- يتصور الاجمال فى موضوع الحكم العقلى، لان التردد فى الموضوع يستلزم التردد فى الحكم و هو لا- يتصور من نفس الحاكم.

و سيجئ الاشاره إلى هذا فى رد من زعم أن نتيجته دليل الانسداد مهمله مجمله، مع عدم دليل الانسداد دليلا عقليا و حكما يستقل به العقل.

و أما ثانيا، فلان العمل بالظن فى مورد مخالفته للاصول و القواعد الذى هو محل الكلام مخالفه قطعيه لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها.

فلا حاجه فى رده إلى مخالفته لقاعده الاشتغال الرجعه إلى قدح المخالفه الاحتماليه للتكليف المتيقن.

مثلا إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضى الوجوب و الظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفه قطعيه لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا- يحتاج إلى تكلف أن التكليف بالواجبات و المحرمات يقينى و لا نعلم كفايه تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعى و أن فى تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفه احتماليه للتكليف المتيقن فلا يجوز.

فهذا أشبه شئ بالاكل عن القفا.

***** [٥٢] *****

فقد تبين مما ذكرنا أن ما ذكرنا فى بيان الاصل هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه.

و حاصله: أن التعبد بالظن مع الشك فى رضاء الشارع بالعمل به فى الشريعة تعبد بالشك و هو باطل عقلا و نقلا.

و أما مجرد العمل على طبقه فهو محرم إذا خالف أصلا من الاصول اللفظيه أو العمليه الداله على

وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الرافع.

فالعامل بالظن قد تجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً أنه حكم الله و كان العمل به مخالفاً لمقتضى الاصول و قد تحقق فيه جهه واحده، كما إذا خالف الاصل و لم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم و لم يخالف مقتضى الاصول و قد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله و لم يخالف أصلاً.

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

و لكن حقيقه العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا إستناد إليه ليس عملاً به.

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

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

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

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

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

ثم إن ما ذكرنا من الحرمة من الجهتين مبنى على ما هو التحقيق، من أن إعتبار الاصول، لفظيه كان أو عمليه، غير مقيد بصوره عدم الظن على خلافها.

و أما إذا قلنا بإشتراط عدم كون الظن عى

خلافها، فلقائل أن يمنع أصله حرمة العمل بالظن مطلقا، لا على وجه الالتزام و لا على غيره.

أما مع عدم تيسر العلم فى المسأله، فلدوران الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى

***** [٥٣] *****

الاصل الموجود فى تلك المسأله على خلاف الظن.

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

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

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

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

ثم إنه ربما يستدل على أصله حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن و قد أطلوا الكلام فى النقض و الابرام فى هذا المقام بما لا ثمره مهمه فى ذكره بعدما عرفت.

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

و إن اريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن و إن لم يكن عن إستناد إليه: فإن أريد حرمة إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفى فى ذلك الادله الواقعيه و إن أريد حرمة إذا خالف الاصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفى فيه أيضا أدله الاصول، بناء على ما هو التحقيق، من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن و إن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون إستناد إليه و تدين به و عدم

مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه و لا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها و لا فى غيرها على حرمه ذلك و لا وجه لحرمة أيضا.

و الظاهر أن مضمون الايات هو التعبد بالظن و التدوين به و قد عرفت أن ضرورى التحريم، فلا- مهم فى إطالة الكلام فى دلالاتها و عدمها.

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

الظنون المعتره

اشاره

منها: الامارات المعموله فى إستنباط الاحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه

الامارات المعموله فى إستنباط الاحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه

اشاره

و هى على قسمين:

القسم الاول:

ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادته المجاز و أصالة العموم و الاطلاق و مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينه الصارفة عن المعنى الذى يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه و كغلبه إستعمال المطلق فى الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حدالوضع و كالقرائن المقاميه التى يعتمدها أهل اللسان فى محاوراتهم، كوقوع الامر 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 عد ذلك منه قبيحا.

و القسم الثانى: ما يعمل لتشخيص أوضاع الالفاظ و تمييز مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن خلافها، كتشخيص أن لفظ (الصعيد) موضوع لمطلق وجه الارض أو التراب الخالص و تعيين أن وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره فى الاباحه المطلقه و أن الشهره فى المجاز المشهور هل توجب إحتياج الحقيقة إلى القرينه الصارفة من الظهور العرضى المسبب من الشهره، نظير إحتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده.

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

و الشك فى الاول مسبب عن الاوضاع اللغويه و العرفيه و فى الثانى عن إعتماذ المتكلم على القرينه و عدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد.

القسم الاول و هو ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

اشاره

فاعتباره فى الجمله مما لا- إشكال فيه و لا- خلاف، لان المفروض كون تلك الامور معتبره عند أهل اللسان فى محاوراتهم المقصود بها التفهيم و من المعلوم بديهه أن طريق محاورات الشارع فى تفهيم

مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم.

و إنما الخلاف و الاشكال وقع فى موضعين:

(١) - أحدهما: جواز العمل بظواهر الكتاب.

(٢) - و الثانى: أن العمل بالظواهر مطلقا فى حق غير المخالط بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا- يحتاج إلى إثبات إنسداد باب العلم فى الاحكام الشرعيه أم لا.

و الخلاف الاول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب إستفاده المطلب منه مستقلا.

و الخلاف الثانى ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان إعتماذ غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفاده من الخطاب بواسطة أصاله عدم القرينه عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى.

و أما الكبرى أعنى كون الحكم عند الشارع فى إستنباط مراداته من خطاباته المقصوده بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان فى الاستفاده فمما لا خلاف فيه و لا إشكال.

* * *

***** [٥٦] *****

أما الكلام فى الخلاف الاول

[تفصيل]

فتفصيله أنه ذهب جماعه من الاخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان أحدهما: الاخبار المتواتره المدعى ظهورها فى المنع عن ذلك مثل النبوى صلى الله عليه و آله :

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعْهُ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

و فى روايه أخرى:

من قال فى القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار.

و فى نبوى ثالث:

(من فسر القرآن برأيه فقد إفتى على الله الكذب).

و عن أبى عبدالله عليه السلام :

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجِرْوَ إِنْ أَخْطَأَ سَقَطَ أَعْدُ مِنَ السَّمَاءِ.

و فى النبوى العامى: (مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ).

و عن مولانا الرضا، عليه السلام ، عن أبيه، عن آبائه، عن

أمير المؤمنين صلوات الله عليهم:

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي من فسر كلامي برأيه و ما عرفنى من شبهنى بخلقى و ما على دينى من إستعمل القياس فى دينى).

و عن تفسير العياشى عن أبى عبدالله عليه السلام: (قال: مَنْ حَكَمَ بِرَأْيِهِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَدْ كَفَرَ وَ مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ.)

***** [٥٧] *****

و عن مجمع البيان: (إنه قد صرح عن النبى صلى الله عليه وآله و عن الائمة القائمين مقامه: أَنَّ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِالْأَثَرِ الصَّحِيحِ وَ النَّصِّ الصَّرِيحِ).

و قوله عليه السلام: لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ

إن الايه يكون أولها فى شئ و آخرها فى شئ و هو كلام متصل ينصرف إلى وجوه).

و فى مرسله شبيب بن أنس عن أبى عبدالله عليه السلام: (إنه قال لابي حنيفه: أنت فقيه أهل العراق؟

قال: نعم.

قال: فبأى شئ تفتيهم؟

قال: بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله

قال: يا أبا حنيفه! تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ من المنسوخ؟

قال: نعم.

قال عليه السلام: يا أبا حنيفه! لَقَدْ ادَّعَيْتَ عِلْمًا وَيْلَكَ مَا جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمْ وَيْلَكَ وَ لَا هُوَ إِلَّا عِنْدَ الْخَاصِّ مِنْ ذُرِّيَّةِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ مَا وَرَّثَكَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِهِ حَرْفًا

• و فى روايه زيد الشحام:

قال:

دَخَلَ قَتَادَةُ بْنُ دِعَامَةَ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ فَقِيهُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ؟

فَقَالَ هَكَذَا يَزْعُمُونَ

فَقَالَ:

بَلِّغْنِي أَنْتَ تَفْسِّرُ الْقُرْآنَ

فَقَالَ:

نَعَمْ

... إلى أن قال:

يَا قَتَادَةَ إِنَّ كُنْتَ قَدْ فَسَّرْتَ

الْقُرْآنَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ وَ إِن كُنْتَ أَخَذْتَهُ مِنَ الرِّجَالِ فَقَدْ هَلَكْتَ وَ أَهْلَكْتَ وَ يَحْكُ يَا قَتَادَةَ إِنَّمَا يَعْرِفُ
الْقُرْآنَ مَنْ حُوطَبَ بِهِ

إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل، في كتاب القضاء، تجاوزها عن حد التواتر.

و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام،
فليس من قبيل المحاورات العرفيه.

و الجواب عن الاستدلال بها أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحه المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و
إرادته خلاف ظاهرها في الاخبار.

إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيرا، فإن أحدا من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشئ بلسانه المتعارف في مخاطبته
له، عربيا أو فارسيا أو غيرهما، فعمل به و امتثله، لم يعد هذا تفسيرا، إذ التفسير كشف القناع.

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

***** [٥٨] *****

العقلى الظنى الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه.

و حينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى: إما حمل اللفظ على خلاف 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:

وَ إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ فِي الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقْفُوا عَلَى مَعْنَاهُ وَ لَمْ يَعْرِفُوا حَقِيقَتَهُ فَوَضَّعُوا لَهُ تَأْوِيلًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ بِآرَائِهِمْ وَ اسْتَعْنُوا
بِذَلِكَ عَنْ مَسْأَلَةِ الْأَوْصِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَيَعْرِفُونَهُمْ.

و إما الحمل على ما يظهر له في بادى الرأى من المعانى العرفيه و اللغويه، من دون تأمل في الادله العقلية و من دون تتبع في
القرائن النقلية،

مثل الآيات الاخر الداله على خلاف هذا المعنى و الاخبار الوارده فى بيان المراد منها و تعيين ناسخها من منسوخها.

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

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

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

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

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

أَنَّهُمْ ضَرَبُوا الْقُرْآنَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ وَ اخْتَجُّوا بِالْمُنْسُوخِ وَ هُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهُ النَّاسِخُ وَ اخْتَجُّوا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ يَقَدِّرُونَ أَنَّهُ الْعَامُّ وَ اخْتَجُّوا بِأَوَّلِ آيَةٍ وَ تَرَكَوا السُّنَّةَ فِي تَأْوِيلِهَا وَ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتِيحُ الْكَلَامَ وَ إِلَى مَا يَخْتِمُهُ وَ لَمْ يَعْرِفُوا مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ إِذْ لَمْ يَأْخُذُوهُ عَنِ أَهْلِهِ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا

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

***** [٥٩] *****

البيت عليه السلام.

ففى روايه سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام : (إن أمر النبی صلى الله عليه و آله مثل القرآن، منه ناسخ و منسوخ و خاص و عام

و محكم و متشابه و قد كان يكون من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الكلام، يكون له وجهان، كلام عام و كلام خاص، مثل القرآن).

و فى روايه أسلم بن مسلم:

«إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ .

هذا كله مع معارضه الاخبار المذكوره بأكثر منها، مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها، مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه و عرض الاخبار المتعارضه بل و مطلق الاخبار عليه، ورد الشروط المخالفه للكتاب فى أبواب العقود و الاخبار الداله قولاً و فعلاً و تقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

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

فعرفه مورد إستفاده الحكم من ظاهر الكتاب.

و قول الصادق، عليه السلام ، فى مقام نهى الدوانقى عن قبول خبر النمام:

إنه فاسق و قال الله: إِنْ جَاءَكُمْ بِتَيِّبَاتٍ فَتَبَيَّنُوا (الايه).

و قوله عليه السلام : لابنه إسماعيل: (إن الله عز و جل يقول: «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم).

و قوله، عليه السلام ، لمن أطال الجُلوسَ فى بيت الخلاء لاستماع الغناء، إعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: (أما سمعت قول الله عز و جل: إِنْ السَّمْعَ وَ البَصَرَ وَ الفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا).

و قوله، عليه السلام ، فى تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: (إنه زوج، قال الله عز و جل: حتى ينكح زوجاً غيره) و فى عدم تحليلها بالعقد المنقطع: إنه تعالى قال: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا).

و تقريره، عليه السلام ، التمسك بقوله تعالى: (وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ)

و أنه نسخ بقوله تعالى (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ .

***** [٦٠] *****

و قوله، عليه السلام : فى روايه عبدا لعللى؁ فى حكم من عثر؁ فوق عظفه؁ فجعلى على إصبعة مراره: (إن هذا و شبهه يعرف من كتاب الله: ما جعل عليكم فى الدين من حرج.

ثم قال: إمسح عليه)؁ فأحال؁ عليه السلام؁ معرفه حكم المسح على إصبعة المغطى بالمراره إلى الكتاب؁ موميا إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال؁ لوجوده فى ظاهر القرآن.

و لا يخفى أن إستفاده الحكم المذكور من ظاهر الايه الشريفه مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق؁ نظرا إلى أن الايه الشريفه إنما تدل على نفى وجوب الحرج؁ أعنى المسح على نفس الاصبغ؁ فيدور الامر فى بادية النظر بين سقوط المسح رأسا و بين بقائه مع سقوط قيد مباشره الماسح للممسوح؁ فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الامام؁ عليه السلام؁ لكن يعلم عند التأمل أن الموجب للحرج هو إعتبار المباشره فى المسح؁ فهو الساقط دون أصل المسح؁ فيصير نفى الحرج دليلا على سقوط إعتبار المباشره فى المسح؁ فيمسح على الاصبغ المغطى.

فإذا أحال الامام؁ عليه السلام؁ إستفاده مثل هذا الحكم إلى الكتاب؁ فكيف يحتاج نفى وجوب الغسل أو الوضوء؁ عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الايه المذكوره؁ أو غير ذلك من الاحكام التى يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن؁ إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

و من ذلك ما ورد من: (أن المصلى أَرْبَعاً فِي السَّفَرِ إِنْ قَرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ الْقَصْرِ وَجِبَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَ إِنْ أَفْلَا).

و فى بعض الروايات (إن قرئت عليه و فسرت له).

و الظاهر و لو بحكم أصاله الاطلاق فى باقى الروايات أن المراد من

تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: (لا جناح عليكم أن تقصروا)، بيان الترخيص في أصل تشريع القصر و كونه مبنيًا على التخفيف، فلا ينافي تعيين القصر على المسافر و عدم صحه الاتمام منه و مثل هذه المخالفه للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهه.

و قد ذكر زراره و محمد بن مسلم للامان، عليه السلام، : (إن الله تعالى قال: (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ و لم يقل: إفعلوا، فأجاب، عليه السلام، بأنه من قبيل قوله تعالى: (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا).

و هذا أيضا يدل على تقرير الامام عليه السلام لهما في التعرض لاستفاده الاحكام من الكتاب

***** [٦١] *****

و الدخل و التصرف في ظواهره.

و من ذلك إستشهاد الامام عليه السلام بآيات كثيره، مثل الاستشهاد لجليه بعض النسوان بقوله تعالى: (وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ و في عدم جواز طلاق العبد بقوله تعالى: (عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ).

و من ذلك الاستشهاد لجليه بعض الحيوانات بقوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا) (الايه).

إلى غير ذلك مما لا يحصى.

الثاني: من وجهى المنع إنا نعلم بطرو التقييد و التخصيص و التجوز في أكثر ظواهر الكتاب.

و ذلك مما يسقطها عن الظهور.

و فيه أولا، النقص بظواهر السنه، فإننا نقطع بطرو مخالفه الظاهر في أكثرها.

و ثانياً، أن هذا لا يوجب السقوط و إنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفه الظاهر.

فإن قلت: العلم الاجمالي به وجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص و لذا لو تردد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفه أحد الظاهرين لظاهر الاخر كما في العامين من وجه و شبههما - وجب التوقف فيه

و لو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهه ربما تورد على من إستدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي به وجود المخصصات.

فإن العلم الاجمالي إما أن يبقى أثره و لو بعد العلم التفصيلي به وجود عده مخصصات و إما أن لا يبقى.

فإن بقي فلا يرتفع بالفحص و إلا فلا مقتضى للفحص.

و تندفع هذا الشبهه: بأن المعلوم إجمالاً هو وجود مخالفات كثيره في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص.

و أما وجود مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم.

فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص و لا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي.

و أما بعد الفحص فإحتمال وجود المخصص في الواقع ينفي بالاصل السالم عن

***** [٦٢] *****

العلم الاجمالي.

و الحاصل: أن المنصف لا يجد فرقاً بين ظاهر الكتاب و السنه، لا قبل الفحص و لا بعده.

ثم إنك قد عرفت أن العمده في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار المانعه عن تفسير القرآن.

إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافيه، في آخر كلامه، أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل.

و العمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل، حيث قال بعد إثبات أن في القرآن محكمات و ظواهر و أنه مما لا يصح إنكاره و ينبغي

النزاع في جواز العمل بالظواهر و أن الحق مع الاخباريين - ما خلاصته: (إن التوضيح يظهر بعد مقدمتين.

الاولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه و لزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام و هو يكون في الاكثر بالقول و دلالة في

الاكثر تكون ظنيه، إذ مدار الافهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينه و على ما يفهمون و إن

كان احتمال التجوز و خفاء القرينه باقيا.

الثانية: أن المتشابه كما يكون فى أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد:

(أنا أستعمل العمومات و كثيرا ما أريد الخصوص من غير قرينه و ربما أخطب أحدا و أريد غيره و نحو ذلك).

فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظن به.

و القرآن من هذا القبيل، لانه نزل على إصطلاح خاص.

لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب و مع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها، كالمقطعات.

ثم قال: - قال سبحانه: (فيه آيات محكمة من أم الكتاب و آخر متشابهات)، الايه، ذم على إتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات: ماهى و كم هى، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولا إلى خلفائه و النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، نهى الناس عن التفسير بالاراء.

و جعلوا الاصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

***** [٦٣] *****

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

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

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

لانا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنص.

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

العام و المخصص و المطلق و المقيد.

لانا نقول: إنا لو خيلنا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب و السنه مع عدم نصب القرينه على خلافها.

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

و لا ريب فى أن غير النص محتاج إلى التفسير.

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

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

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

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

لكن

***** [٦٤] *****

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

ثم إن ما ذكره من عدم العلم

بكون الظواهر من المحكمات و إحتمال كونها من المتشابهات ممنوع: أولاً، بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر، لا لغه و لا عرفاً، بل يصح سلبه عنه.

فالنهي الوارد عن إتباع المتشابه لا يمنع، كما إعترف به فى المقدمه الاولى، من أن مقتضى القاعده وجوب العمل بالظواهر.

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

و دعوى إعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما إعترف به من أصاله حجيه الظواهر، لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

و بالجملة، فالحق ما اعترف به، قدس سره ، من أنا لو خيلنا و أنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب.

و لا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أن خلاف الاخباريين فى ظواهر الكتاب ليس فى الوجه الذى ذكرنا، من إعتبار الظواهر اللفظيه فى الكلمات الصادره لافاده المطلب و إستفادته.

و إنما يكون خلافهم فى أن خطابات الكتاب لم يقصد بها إستفاده المراد من أنفسها، بل بضميمه تفسير أهل الذكر أو أنها ليست بظواهر بعد إحتمال كون محكمها من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

***** [٦٥] *****

و ينبغى التنبيه على أمور

الاول

إنه ربما يتوهم بعض: (أن الخلاف فى إعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آيه متعلقه بالفروع أو الاصول إلا ورد فى بيانها أو فى الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيره، بل إنعقد الاجماع على أكثرها.

مع أن جل آيات الاصول و الفروع، بل كلها، مما تعلق بالحكم فيها بأمر مجمله لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الاخبار)، إنتهى.

«النراقى، مناهج الاحكام، ص ١٥٨».

أقول: و لعله قصر نظره على الايات الوارده فى العبادات، فإن أغلبها من قبيل ما

ذكره وإلا- فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره جدا.

مثل: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و (تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ) و (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) و (لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) و (لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ) و (أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) و (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَيْبٍ فَتَبَيَّنُوا) و (لَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) و (فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ) و (عَبِيدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ) و (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ) و غير ذلك مما لا يحصى.

بل و في العبادات أيضا كثيره، مثل قوله: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ).

و آيات التيمم و الوضوء و الغسل.

و هذا العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة، إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالايه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع.

الثاني

إنه إذا اختلف القراء في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى، كما في قوله تعالى: (حَتَّى

***** [٦٦] *****

يَطْهُرْنَ)، حيث قرء بالتشديد من المتطهر الظاهر في الاغتسال و بالتخفيف من الطهاره الظاهره في النقاء عن الحيض.

فلا- يخلو: إما أن نقول بتواتر القراء ات كلها، كما هو المشهور، خصوصا في ما كان الاختلاف في المادة و إما أن لا نقول، كما هو مذهب جماعه.

فعلى الاول، فهما بمنزله آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الاظهر و مع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف و الرجوع إلى غيرهما.

و على الثاني، فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءه، كما ثبت بالاجماع جواز القراءه بكل قراءه، كان الحكم كما تقدم.

و إلا فلا بد من التوقف في محل التعارض و الرجوع إلى القواعد، مع عدم

المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا، كما هو الظاهر.

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

الثالث

إن وقوع التحريف في القرآن، على القول به، لا يمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك، مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره.

مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره، أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعيه العمليه التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

الرابع

قد يتوهم:

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

وفيه: أن فرض وجود الدليل على حجيه الظواهر موجب لعدم ظهور الايات الناهيه في حرمة العمل بالظواهر، مع أن ظواهر الايات الناهيه لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجيه أنفسها، إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها.

فتأمل.

و بإزاء هذا التوهم توهم:

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

وفيه: ما لا يخفى.

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

و هو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص، سواء كان مخاطبا، كما فى الخطابات الشفاهيه، أم لا، كما فى الناظر فى الكتب المصنفه، لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الائمه الصادره عنهم فى مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبه إلى الكتاب العزيز، بناء على عدم كون خطاباته موجهه إلينا و عدم كونه من باب تأليف المصنفين.

فالظهور اللفظى ليس حجه حيثئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجتيه عند إنسداد باب العلم.

و يمكن توجيه هذا التفصيل: بأن الظهور اللفظى ليس حجه إلا من باب الظن النوعى.

و هو كون اللفظ بنفسه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالمراد.

فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب معه

فى خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه فى خلاف المقصود، كان إما لغفله منه فى الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه و إنما لغفله من المتكلم فى إلقاء الكلام على وجه يفى بالمراد.

و معلوم أن احتمال الغفله من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح فى نفسه مع إنعقاد الاجماع من العقلاء و العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفله فى جميع أمور العقلاء، أقوالهم و أفعالهم.

و أما إذا لم يكن الشخص مقصودا بالفهام، فوقعه فى خلاف المقصود لا ينحصر سببه فى الغفله.

فإننا إذا لم نجد فى آيه أو روايه ما يكون صارفا عن ظاهرها و احتمالنا ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقريته قد خفيت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفله من المتكلم أو منا، إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينه لمن قصد إفهامه، مع أن عدم تحقق الغفله من المتكلم فى محل

***** [٦٨] *****

الكلام مفروض لكونه معصوما.

و ليس إختفاء القرينه علينا مسببا عن غفلتنا عنها، بل لدواعى الاختفاء الخارجه عن مدخلية المتكلم و من ألقى إليه الكلام.

فليس هنا شئ يوجب بنفسه الظن بالمراد، حتى لو فرضنا الفحص.

فإحتمال وجود القرينه حين الخطاب و إختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها و لم نجدها.

إذ لا يحكم العاده و لو ظنا، بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الامور قد إختفت علينا.

بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما إختفى علينا من الاخبار و القرائن أكثر مما ظفرنا بها، مع أننا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصله، لكن القرائن الحاليه و ما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقليه أو النقليه الكليه أو الجزئيه المعلومه عند المخاطب الصارفه لظاهر الكلام

ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث و الفحص.

و لو فرض حصول الظن من الخارج بإرادته الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا إلى الكلام، كما نبهنا عليه في أول المبحث.

و بالجمله، فظواهر الالفاظ حجه، بمعنى عدم الاعتناء بإحتمال إرادته خلافها، إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم في كيفية الافاده أو المخاطب في كيفية الاستفاده، لان إحتمال الغفله مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما إذا كان الاحتمال مسببا عن إختفاء أمور لم تجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا يظهر: أن ما ذكرنا سابقا، من إتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوى و الاقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات، لا ينفع في رد هذا الفصيل، إلا أن يثبت كون أصله عدم القرينه حجه من باب التعبد و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: (أن الغالب إتصال القرائن، فإحتمال إعتقاد المتكلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته)، مردوده: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الاطلاقات مع عدم وجوده في الكلام.

و ليس إلا- لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصله، سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقليه و النقليه الخارجيه أم كانت مقالیه متصله، لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للاخبار أو حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى أو غير ذلك.

فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنه لو حصل الظن لم يكن على إعتباره دليل خاص.

نعم، الظن الحاصل في مقابل إحتمال الغفله الحاصله للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في

جميع أقوالهم و أفعالهم. هذا غاية ما يمكن

***** [٦٩] *****

من التوجيه لهذا التفصيل.

و لكن الانصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد، فإن جميع ما دل من إجماع العلماء و أهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه جار فيما يقصد، لان أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادته ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص في مضان وجودها و لا يفرقون في إستخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه.

فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في إستخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه.

فإذا قرضنا إشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى.

و هذا واضح لمن راجع الامثله العرفيه، هذا حال أهل اللسان في الكلمات الوارده إليهم.

و أما العلماء، فلا- خلاف بينهم في الرجوع إلى أصاله الحقيقه في الالفاظ المجرده عن القرائن الموجه من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الاحكام الجزئيه، كالوصايا الصادره عن الموصى المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه، فإن العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المقصود و كذا في الاقارير، أم كان في الاحكام الكليه، كالاخبار الصادره عن الائمه، عليهم السلام، مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في إستفاده الاحكام 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 الاخبار الصادره عنهم، عليهم السلام ، من قبيل تأليف المصنفين)، واضحه الفساد.

مع أنها لو صحت لجرت فى الكتاب العزيز، فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمره التفصيل المذكور، لان المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذى هو من قبيل تأليف المؤلفين حجه بالخصوص، لا لدخوله فى مطلق الظن.

و إنما كلامه فى إعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبه إلى غيره.

و الحاصل: أن القطع حاصل لكل متتبع فى طريقه فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الاخبار من دون إبتناء ذلك على حجيه الظن المطلق الثابته بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد، مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع و الاخبار المتواتره.

***** [٧٠] *****

و يدل على ذلك أيضا سيره أصحاب الاثمه، عليهم السلام ، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الوارده إليهم من الاثمه الماضين، عليهم السلام ، كما كانوا يعملون بظواهر الاقوال التى سمعوها من إئمتهم، عليهم السلام ، لا- يفرقون بينهما إلا بالفحص و عدمه، كما سيأتى.

و الحاصل: أن الفرق فى حجيه أصاله الحقيقه و عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف للسيره القطعيه من العلماء و أصحاب الاثمه عليهم السلام.

هذا كله، مع أن التوجيه المذكور لذلك التفصيل، لابتنائه على الفرق بين أصاله عدم الغفله و الخطأ فى 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 فى حقهم مطلقا.

فما ذكره من إبتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصصه على شمول الخطاب للغائبين

غير سديد، لان الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهه الناشى عن ظن عدم الغفله و الخطأ، فلا- يجرى فى حق الغائبين و إن قلنا بشمول الخطاب لهم و إن كان هو الحاصل من أصاله عدم القرينه فهو جار فى الغائبين و إن لم يشملهم الخطاب.

و مما يمكن أن يستدل به أيضا زياده على ما مر من اشتراك أدله حجيه الظواهر من إجماعى العلماء و أهل اللسان ما ورد فى الاخبار المتواتره معنى، من الامر بالرجوع إلى الكتاب و عرض الاخبار عليه، فإن هذه الظواهر المتواتره حجه للمشافهين بها، فيشترك غير المشافهين، فيتم المطلوب، كما لا يخفى.

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

فأجاب عنه: بأن روايه الثقلين ظاهره فى ذلك، لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمه، عليهم السلام، كما يقوله الاخباريون.

و حجيه ظاهر روايه الثقلين بالنسبه إلينا مصادره، إذ لا فرق بين ظواهر الكتاب و السنه فى حق غير المشافهين بها).

و توضيح النظر: أن العمده فى حجيه ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواتره الأمره

***** [٧١] *****

بإستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب.

و هذه الاخبار تفيد القطع بعدم إرادته الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها عن الأئمه، عليهم السلام و ليست ظاهره فى ذلك حتى يكون التمسك بظواهرها لغير المشافهين بها مصادره.

و أما خبر الثقلين، فيمكن منع ظهوره إلا- فى وجوب إطاعتها و حرمة مخالفتها و ليس فى مقام إعتبار الظن الحاصل بهما فى تشخيص الاطاعه و المعصيه، فافهم.

ثم إن لصاحب

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

قال: - فى الدليل الرابع من أدله حجيه خبر الواحد، بعد ذكر إنسداد باب العلم فى غير الضرورى من الاحكام، لفقد الاجماع و السنه المتواتره و وضوح كون أصل البراءه لا يفيد غير الظن و كون الكتاب ظنى الدلاله - ما لفظه: لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظواهر مقطوع لا- مضمون و ذلك بضميمه مقدمه خارجيه و هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر و هو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر.

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

لانا نقول: أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهه.

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

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

و قد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالاجماع و نحوه، فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا لسائرهما على الامارات المفيده للظن القوى و خبر الواحد من جملتها.

و مع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم.

و يستوى حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره بالنظر إلى إناطه التكليف به، لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها إلينا و قد تبين خلافه و لظهور إختصاص الاجماع و الضروره الدالين على المشاركه فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورته و وجود الخبر الجامع للشرائط الاتيه المفيده للظن)، إنتهى كلامه.

***** [٧٢] *****

و لا يخفى: أن فى كلامه، قدس سره ، على إجماله و إشتباه المراد منه

كما يظهر من المحشين مواقع النظر و التأمل.

ثم إنك قد عرفت:

أن مناط الحجية و الاعتبار فى دلالة الالفاظ هو الظهور العرفى و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميه المكتتفه بالكلام.

فلا- فرق بين إفادته الظن بالمراد و عدمها و لا- بين وجود الظن الغير المعبر على خلافه و عدمه، لان ما ذكرنا من الحججه على العمل بها جار فى جميع الصور المذكوره.

و ما ربما يظهر من العلماء من التوقف فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع إعترافهم بعدم حجيه الشهره - فليس من جهه مزاحمه الشهره لدلاله الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق، بل من جهه مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناء على أن ما دل من الدليل على حجيه الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور و لذا لا يتأملون فى العمل بطواهر الكتاب و السنه المتواتره الصدور إذا عارضها الشهره.

فالتأمل فى الخبر المخالف للمشهور إنما هو إذا خالفت الشهره نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه.

فلا يتأملون فى عمومه إذا كانت الشهره على التخصيص.

نعم، ربما يجرى على لسان بعض متأخرى المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر إذا لم تفد الظن او إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها.

لكن الانصاف: أنه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كل زمان و لذا عد بعض الاخباريين، كالأصوليين، إستصحاب حكم العام و المطلق حتى يثبت المخصص و المقيد من الاستصحابات المجمع عليها.

و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه، إلا أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعده إجماعيه.

و ربما فصل بعض من المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله إلى: (أن الكلام

إن كان مقرونا بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة و إن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفا، فيعمل على أصالة الحقيقة).

و هذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف، لا

***** [٧٣] *****

في حجية الظهور اللفظي و مرجعه إلى تعيين الظهور العرفي و تمييزه عن موارد الاجمال، فإن اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور إلى الاجمال بشهادة العرف.

و لذا توقف جماعه في المجاز المشهور و العام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده و الجمل المتعدده المتعقبه للاستثناء و الامر و النهي الواردين في مظان الحظر أو الايجاب، إلى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا.

و لم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له، بل ربما يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال و إرتفاع الاجمال لاجل ظهور العام.

و لذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى إنه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطه العموم، فيحكمون بإرادته زيد الجاهل من النهي.

و بإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف و هو: (أن احتمال إرادته خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أماره غير معتبره فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة و إن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة).

و مثل له بما إذا ورد في السنه المتواتره عام و ورد فيها أيضا خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام و لا يوجب الظن بالواقع.

قال - : فلا دليل

على لزوم العمل بالأصل تعبداً.

ثم قال - : و لا- يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقه تعبداً، فإن أكثر المحققين توقفوا فى ما إذا تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح) إنتهى.

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

و أما قياس ذلك على مسأله تعارض الحقيقه المرجوحه مع المجاز الراجح، فعلم فساده مما ذكرنا فى التفصيل المتقدم، من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد إعتمد عليه المتكلم فى إرادته خلاف الحقيقه لا- يعد من الظواهر، بل من المجملات.

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

القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر

كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلانى، كلفظ الصعيد أو صيغه إفعال، أو أن المركب الفلانى، كالجمله الشرطيه، ظاهر بحكم الوضع فى المعنى الفلانى و أن الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقربنه وقوعه فى مقام رفع الحظر - فى مجرد رفع الحظر دون الالتزام و الظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوى أو الانفهام العرفى و الاوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا، لان الثابت المتيقن هى حجيه الظواهر.

و أما حجيه الظن فى أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه، عدا وجوه ذكرها فى إثبات جزئى من هذه المسأله.

و هى حجيه قول اللغويين فى الاوضاع.

فإن المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن إنسداد باب العلم فى الاحكام الشرعيه و إن كانت الحكمه فى إعتبارها إنسداد باب العلم فى غالب مواردھا، فإن الظاهر أن حكمه إعتبار أكثر

الظنون الخاصه، كأصالة الحقيقه التقدم ذكرها و غيرها، إنسداد باب العلم فى غالب مواردنا من العرفيات و الشرعيات.

و المراد بالظن المطلق ما ثبت إعتباره من أجل إنسداد باب العلم به خصوص الاحكام الشرعيه و بالظن الخاص ما ثبت إعتباره، لا لاجل الاضطرار إلى إعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

و كيف كان، فاستدلوا على إعتبار قول اللغويين بإتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى إستعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

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

***** [٧٥] *****

قال الفاضل السبزواري، فيما حكى عنه، فى هذا المقام، ما هذا لفظه: (صححه المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما إختص بصناعتهم، مما إتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان)، إنتهى.

و فيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع إجتماع شرائط الشهاده من العدد و العدالة و نحو ذلك، لا مطلقا.

ألا- ترى أن أكثر علمائنا على إعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم على إعتبار العدد و الظاهر إتفاقهم على إشتراط التعدد و العدالة فى أهل الخبره فى مسأله التقويم و غيرها.

هذا مع أنه لا- يعرف الحقيقه عن المجاز بمجرد قول اللغوى، كما إعترف به المستدل فى بعض كلماته، فلا ينفع فى تشخيص الظواهر.

فالانصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغه مع عدم إجتماع شروط الشهاده: إما فى مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوى واحد أو أزيد له على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغه، كما قد يحصل العلم بالمسأله

الفقيه من إرسال جماعه لها إرسال المسلمات و إما فى مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعى بتحصيل العلم بالمعنى اللغوى، كما إذا أريد تفسير خطبه أو روايه لا تتعلق بتكليف شرعى و إما فى مقام إنسد فيه طريق العلم و لا بد من العمل، فيعمل بالظن بالحكم الشرعى المستند بقول أهل اللغه.

و لا يتوهم:

(أن طرح قول اللغوى الغير المفيد للعلم فى ألفاظ الكتاب و السنه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الاحكام.

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ و ندر - كلفظ الصعيد و نحوه - معلوم من العرف و اللغه، كما لا يخفى.

و المتبع فى الهيئات هى القواعد العربيه المستفاده من الاستقراء القطعى و إتفاق أهل العربيه أو التبادر بضميمه أصاله عدم القرنيه، فإنه قد يثبت به الوضع الاصلى الموجود فى الحقائق، كما فى صيغه (إفعل) أو الجملة الشرطيه أو الوصفيه.

و من هنا يتمسكون فى إثبات مفهوم الوصف بفهم أبى عبيده فى حديث: (لى الواجد) و نحوه غيره من موارد الاستشهاد - بفهم أهل اللسان.

و قد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت فى المجازات المكتنفه بالقرائن المقاميه، كما يدعى أن الامر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينه يتبادر

***** [٧٦] *****

منه مجرد رفع الحظر دون الايجاب و الالزام.

و احتمال كونه لاجل قرينه خاصه يدفع بالاصل، فيثبت به كونه لاجل القرينه العامه و هى الوقوع فى مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوى لصيغه (إفعل) بواسطه القرينه الكليه.

و بالجملة، فالحاجه إلى قول اللغوى الذى لا يحصل العلم بقوله، لقله موارد، لا تصلح سببا للحكم باعتباره لاجل الحاجه.

نعم سيجئ أن كل من عمل بالظن فى مطلق الاحكام الشرعيه الفرعيه يلزمه العمل بالحكم الناشئ من الظن

بقول اللغوى، لكنه لا يحتاج إلى دعوى إنسداد باب العلم فى اللغات، بل العبره عنده بإنسداد باب العلم فى معظم الاحكام.

فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغه و إن فرض إنفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات و سيتضح هذا زياده على هذا إن شاء الله، هذا.

و لكن الانصاف: أن مورد الحاجه إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى فى تفاصيل المعانى بحيث يفهم دخول الافراد المشكوكه أو خروجها و إن كان المعنى فى الجملة معلوما من دون مراجعه قول اللغوى، كما فى ألفاظ الوطن و المفازه و التمر و الفاكهه و الكنز و المعدن و الغوص و غير ذلك من متعلقات الاحكام مما لا- يحصى و إن لم تكن الكثره بحيث يوجب التوقف فيها محذورا.

و لعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضه كاف فى المطلب، فتأمل.

***** [٧٧] *****

و من جمله الظنون الخارجه عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد

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

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

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

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

[الامر] الاول:

إن الادله الخاصه التى أقاموها على حجيه خبر العادل لا تدل إلا على حجيه الاخبار عن حس، لان العمده من تلك الادله هو

الاتفاق الحاصل من عمل القدماء و أصحاب الائمة، عليهم السلام و معلوم عدم شمولها إلا للروايه المصطلحه و كذلك الاخبار الوارده فى العمل بالروايات.

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

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

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

***** [٧٨] *****

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

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

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

و أما الايات، فالعمده فيها من حيث وضوح الدلاله هى آيه النبأ.

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

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

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

فعلمنا

من ذلك أن المقصود من الايه إرادته نفي إحتمال تعمد الكذب عن العادل حين الاخبار دون الفاسق، لان هذا هو الذى يصلح لاناظته بالفسق و العداله حين الاخبار.

و منه تبين عدم دلالة الايه على قبول الشهاده الحدسيه إذا قلنا بدلاله الايه على إعتبار شهاده العدل.

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

و هو خلاف الايه المفصله بين العادل و الفاسق.

غايه الامر وجوبه فى خبر الفاسق من جهتين و فى العادل من جهه واحده.

قلت: إذا ثبت بالايه عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ينفى إحتمال خطائه و غفلته و إشتباهه بأصالة عدم الخطأ فى الحس و هذا أصل عليه إطباق العقلاء و العلماء فى جميع الموارد.

نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ و الاشتباه لم يعبا بخبره، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ و الاشتباه.

و لذا يعتبرون فى الشاهد و الراوى الضبط و إن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع.

إلا أن المنصف يشهد بأن إعتبار هذا فى جميع موارد ليس لدليل خارجى مخصص لعموم آيه

***** [٧٩] *****

النبأ و نحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمه عنه من جهه إحتمال تعمد الكذب، لا تصويبه و عدم تخطئه أو غفلته.

و يؤيد ما ذكرنا أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجيه فتوى الفقيه على العامى بآيه النبأ، مع إستدلالهم عليها بآيتى النفر السؤال.

و الظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الايه و أمثالها من أدله قبول قول

العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد - هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم، بل أطبقوا عليه، كما في الرياض، من عدم إعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس و إن عله في الرياض بما لا يخلو عن نظر، من أن الشهادة من الشهود و هو الحضور.

فالحس مأخوذ في مفهومها.

و الحاصل: أنه لا ينبغي الاشكال في أن الاخبار عن حدس و إجتهد و نظر ليس حجه إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الاحكام الشرعيه و أن الايه ليست عامه لكل خبر و دعوى، خرج ما خرج.

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمد الكذب فيه تقبل شهادته فيه، لان احتمال تعمد الكذب منتف بالفرض و احتمال غفلته و خطائه منفي بالاصل المجمع عليه، مع أنشأته مردوده إجماعاً.

قلت: ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة و الفسق لاناظه الحكم بهما وجوداً و عدماً تعبداً، كما في الشهادة و الفتوى و نحوهما.

بل المراد أن الايه المذكوره لا تدل إلا على مانعيه الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجبهه، فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطائه بأصالة عدم الخطأ المختصه بالاخبار الحسيه.

فالايه لا تدل أيضاً على اشتراط العدالة و مانعيه الفسق في صورته العلم بعدم تعمد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر، فتأمل.

الامر الثاني:

أن الاجماع في مصطلح الخاصه بل العامه، الذين هم الاصل له و هو الاصل لهم، هو إتفاق جميع العلماء في عصر، كما ينادى بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال في التهذيب: (الاجماع هو إتفاق أهل الحل و العقد من أمه محمد صلى الله

عليه وآله).

وقال صاحب غايه البادى فى شرح المبادى، الذى هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامه، قدس سره : (الاجماع فى اصطلاح فقهاء أهل البيت، عليهم السلام، هو إتفاق أمه محمد، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ، على وجه يشتمل على قول المعصوم)، إنتهى.

وقال فى المعالم:

(الاجماع فى الاصطلاح إتفاق خاص و هو إتفاق من يعتبر قوله من الامه)، إنتى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحه بذلك فى تعريف الاجماع و غيرها من المقامات، كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف بإنقراض عصره.

ثم إنه لما كان وجه حجيه الاجماع عند الاماميه إشتماله على قول الامام، عليه السلام، كانت الحجيه دائره مدار وجوده، عليه السلام، فى كل جماعه هو أحدهم و لذا قال السيد المرتضى: (إذا كان عله كون الاجماع حجه كون الامام فيهم، فكل جماعه كثر أو قلت، كان قول الامام فى أقوالها، فإجماعها حجه و إن خلاف الواحد و الاثنين إذا كان الامام أحدهما قطعاً أو تجويزاً يقتضى عدم الاعتداد بقول الباقيين و إن كثر و إن الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ فى الحجيه)، إنتهى.

وقال المحقق فى المعتبر، بعد إناطه حجيه الاجماع بدخول قول الامام عليه السلام : (إنه لو خلا المائه من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجه و لو حصل فى إثنين كان قولهما حجه)، إنتهى.

وقال العلامه، رحمه الله، بعد قوله إن الاجماع عندنا حجه لاشتماله على قول المعصوم - : (و كل جماعه قلت أو كثرت كان قول الامام عليه السلام فى جملة أقوالها فإجماعها حجه لاجله، لا لاجل الاجماع)، إنتهى.

هذا و لكن لا يلزم من كونه حجه تسميته إجماعاً فى الاصطلاح، كما أنه ليس

كل خبر جماعه يفيد العلم متواترا فى الاصطلاح.

و أما ما اشتهر بينهم من أنه لا- يقدر خروج معلوم النسب، واحدا أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدر فى حجه إتفاق الباقي، لا فى تسميته إجماعا، كما علم من فرض المحقق،

***** [٨١] *****

قدس سره ، الامام عليه السلام فى إثنين.

نعم، ظاهر كلمات جماعه يوهى تسميته إجماعا فى الاصطلاح حيث تراهم يدعون الاجماع فى مسأله، ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف فى الحجيه لا فى التسميه.

نعم يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا فى إطلاق الاجماع على إتفاق الجماعه التى علم دخول الامام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجيه فيه و كون وجود المخالف غير مؤثر شيئا و قد شاع هذا التسامح بحث كاد أن ينقلب إصطلاح الخاصه عما وافق إصطلاح العامه إلى ما يعم إتفاق طائفه من الاماميه، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

بل إطلاق لفظ الاجماع بقول مطلق على إجماع الاماميه فقط، مع أنهم بعض الامه لا كلهم، ليس إلا لاجل المسامحه، من جهه أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجيه.

و على أى تقدير فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الامام، عليه السلام ، فى أقوال المجمعين بحيث يكون دلالتة عليه بالتضمن.

فيكون الاخبار عن الاجماع إخبارا عن قول الامام عليه السلام.

و هذا هو الذى يدل عليه كلام المفيد و المرتضى و ابن زهره و المحقق و العلامه و الشهيدين و من تأخر عنهم.

و أما إتفاق من عدا الامام عليه السلام - بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام، عليه السلام ، بقاعده اللطف كما عن الشيخ، رحمه الله، أو التقرير كما عن بعض المتأخرين، أو

بحكم العاده القاضيه بإستحاله توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع فى فهم الحكم الصادر عن الامام عليه السلام - فهذا ليس إجماعاً اصطلاحياً إلا أن ينضم قول الامام عليه السلام المكشوف عنه بإتفاق هؤلاء إلى أقوالهم، فيسمى المجموع إجماعاً، بناء على ما تقدم من المسامحه فى تسميه إتفاق جماعه مشتمل على قول الامام عليه السلم إجماعاً و إن خرج عنه الكثر أو الاكثر.

فالدليل فى الحقيقه هو إتفاق من عدا الامام (ع) و المدلول الحكم الصادر عنه عليه السلام نظير كلام الامام (ع) و معناه.

فالنكته فى التعبير عن الدليل بالاجماع - مع توقفه على ملاحظه إنضمام مذهب الامام، عليه السلام ، الذى هو المدلول إلى الكاشف عنه و تسميه المجموع دليلاً - هو التحفظ على ما جرت سيره أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الادله المعروفه بين الفريقين، أعنى الكتاب و السنه و الاجماع و العقل.

ففى إطلاق الاجماع على هذا مسامحه فى مسامحه و حاصل المسامحتين إطلاق الاجماع على إتفاق

***** [٨٢] *****

طائفه يستحيل بحكم العاده خطأهم و عدم وصولهم إلى حكم الامام عليه السلام.

و الاطلاع على تعريفات الفريقين و إستدلالات الخاصه و أكثر العامه على حجه الاجماع يوجب القطع بخروج هذا الاطلاق عن المصطلح و بنائه على المسامحه لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزله عدمه.

كما عرفت من السيد و الفاضلين، قدست أسرارهم، من أن كل جماعه قلت أو كثرت علم دخول قول الامام، عليه السلام ، فيهم، فإجماعهم حجه.

و يكفيك فى هذا ما سيحى من المحقق الثانى فى تعليق الشرائع من: (دعوى الاجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح فى إنعقاد الاجماع)، مضافاً إلى ما عرفت من إطباق الفريقين

على تعريف الاجماع بإتفاق الكل.

ثم إن المسامحة من الجبهه الاولى أو الثانيه فى إطلاق لفظ الاجماع على هذا من دون قرينه لا ضير فيها، لان العبره فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل.

نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجه عند الكل كان إخفاء القرينه فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليسا.

أما لو لم يكن نقل الاجماع حجه أو كان نقل مطلق الدليل القطعى حجه لم يلزم تدليس أصلا.

و يظهر من ذلك ما فى كلام صاحب المعالم، رحمه الله، حيث أنه بعد أن ذكر أن حجيه الاجماع إنما هى لاشتماله على قول المعصوم و استنهض بكلام المحقق الذى تقدم و استجوده، قال: (والعجب من غفله جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فى دعوى الاجماع عند إحتجاجهم به للمسائل الفقهييه، حتى جعلوه عباره عن إتفاقهم جماعه من الاصحاب، فعدلوا به عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينه جليه و لا دليل لهم على الحجيه يعتد به) إنتهى.

و قد عرفت أن مساهلتهم و تسامحهم فى محله، بعدما كان مناط حجيه الاجماع الاصطلاحى موجودا فى إتفاق جماعه من الاصحاب و عدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الاجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الادله المعروفه بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إن الحاكى للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق أو مضافا إلى المسلمين أو الشيعه أو أهل الحق أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الامام عليه السلام فى المجمعين و قد ينقله مضافا إلى من عدا الامام، عليه السلام.

كقوله: أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو

***** [٨٣] *****

فقهائنا أو فقهاء أهل البيت، عليهم السلام، فإن ظاهر ذلك من عدا الامام عليه

السلام و إن كان إرادته العموم محتمله بمقتضى المعنى اللغوى.

لكنه مرجوح، فإن أضاف الاجماع إلى من عدا الامام عليه السلم فلا إشكال فى عدم حجيه نقله، لانه لم ينقل حجه و إن فرض حصول العلم للنقل بصدور الحكم عن الامام عليه السلام من جهه هذا الاتفاق إلا أنه إنما نقل سبب العلم و لم ينقل المعلوم و هو قول الامام عليه السلام حتى يدخل فى نقل الحجه و حكاية السنه بخبر الواحد.

نعم، لو فرض أن السبب المنقول مما يستلزم عادة موافقه قول الامام، عليه السلام ، أو وجود دليل ظنى معتبر حتى بالنسبه إلينا، أمكن إثبات ذلك السبب المحسوس بخبر العادل و الانتقال منه إلى لازمه.

لكن سيجئ بيان الاشكال فى تحقق ذلك.

و فى حكم الاجماع المضاف إلى من عدا الامام، عليه السلام ، الاجماع المطلق المذكور فى مقابل الخلاف.

كما يقال: خرى الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس إجماعا.

و إنما اختلفوا فى خرى الطير.

أو يقال: إن محل الخلاف هو كذا.

و أما كذا فحكمه كذا إجماعا، فإن معناه فى مثل هذا كونه قولاً واحداً.

و أضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف و أن ظاهر الاصحاب أو قضيه المذهب و شبه ذلك.

و إن أطلق الاجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادته المعنى المصطلح المتقدم و لو مسامحه، لتزليل وجود المخالف منزله العدم، لعدم قدحه فى الحجيه، فظاهطر الحكاية كونها حكاية للسنه، اعنى حكم الامام، عليه السلام ، لما عرفت من أن الاجماع الاصطلاحى متضمن لقول الامام عليه السلام فى الخبر و الحديث.

إلا أن مستند علم الحاكي بقول الامام، عليه السلام ، أحد أمور: أحدها الحس، كما إذا سمع الحكم من الامام، عليه السلام ، فى جملة جماعه

لا يعرف أعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام عليه السلام.

و هذا فى غاية القله، بل نعلم أنه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين للاجماع، كالشيخين و السيدين و غيرهما.

و لذا صرح الشيخ فى العده، فى مقام الرد على السيد حيث أنكر الاجماع من باب وجوب اللطف، بأنه لولا قاعده اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفه موافقه الامام للمجمعين.

(٢) - الثانى قاعده اللطف، على ما ذكره الشيخ فى العده و حكى القول به عن غيره من المتقدمين.

***** [٨٤] *****

و لا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح، على ما ذكره فى محله.

فإذا علم إستاده الحاكى إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته.

و الفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستنده إلى هذه القاعده، لما عرفت من كلامه المتقدم عن العده و ستعرف منها و من غيرها من كتبه.

فدعوى مشاركته للسيد، قدس سره - ، فى إستكشاف قول الامام، عليه السلام ، من تتبع أقوال الامه و إختصاصه بطريق آخر مبنى على وجوب قاعده اللطف - غير ثابتة و إن إدعاها بعض، فإنه، قدس سره ، قال فى العده، - فى حكم ما إذا إختلفت الاماميه على قولين يكون أحد القولين قول الامام، عليه السلام ، على وجه لا- يعرف بنفسه و الباقون كلهم على خلافه - : (إنه متى إتفق ذلك، فإن كان على القول الذى إنفرد به الامام، عليه السلام ، دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا الدلاله على ذلك، لان الموجود من الدليل كاف فى إزاحه التكليف و متى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور أو إظهار من يبين الحق فى تلك المسأله - إلى أن قال - : و

ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أخيراً: (أنه يجوز أن يكون الحق عند الامام، عليه السلام و الاقوال الاخر كلها باطله.

و لا- يجب عليه الظهور، لانا إذا كنا نحن السبب فى إستاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده).

قال: (و هذا عندى غير صحيح، لانه يؤدى إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لانا لا نعلم دخول الامام، عليه السلام ، فيها إلا بالاعتبار الذى بيناه و متى جوزنا إنفراده بالقول و أنه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع)، إنتهى كلامه.

و ذكر فى موضع آخر من العده: (إن هذه الطريقه - يعنى طريقه السيد المتقدمه - غير مرضيه عندى، لانها تؤدى إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً، لجواز أن يكون قول الامام، عليه السلام مخالفا لها و مع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده) إنتهى.

***** [٨٥] *****

و أصرح من ذلك فى إنحصار طريق الاجماع، عند الشيخ، فيما ذكره من قاعده اللطف، ما حكى عن بعض أنه حكاه عن كتاب التهذيب [التمهيد] للشيخ: (أن سيدنا المرتضى، قدس سره ، كان يذكر كثيراً أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيره غير واصله إلينا علمها مودع عند الامام عليه السلام و إن كتمها الناقلون و لا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق - إلى أن قال - : و قد إعرضنا على هذا فى كتاب العده فى أصول الفقه و قلنا: هذا الجواب صحيح لولا- ما نستدل فى أكثر الاحكام على صحته بإجماع الفرقه.

فتمتى جوزنا

أن يكون قول الامام، عليه السلام، خلافا لقولهم و لا- يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الامام (ع) خارجا عن قول من تظاهر بالامامه و مع هذا لا يجب عليه الظهور، لانهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلا)، إنتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقه السيد منحصر في إستلزامها رفع التمسك بالاجماع و لا قادح فيها سوى ذلك و لذا صرح في كتاب الغيبة بأنها قويه تقتضيها الاصول.

فلو كان لمعرفه الاجماع و جواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعده و جوب إظهار الحق عليه لم يبق ما يقدر في طريقه السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها مانعه عن الاستدلال بالاجماع.

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من إشرط في تحقق الاجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر، كفخر الدين و الشهيد و المحقق الثاني.

قال في الايضاح في مسأله ما يدخل في المبيع: (إن من عادة المجتهد:

إذا تغير إجهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولا، لم يبطل ذكر الحكم الاول، بل يذكر ما أدى إليه إجهاده ثانيا في موضع آخر، لبيان عدم إنعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الاول على خلافه و عدم إنعقاد إجماع أهل العصل الثاني على كل واحد منهما.

و أنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للاول، بل معارض لدليله مساو له)، إنتهى.

و قد أكثر في الايضاح من عدم الاعتبار بالخلاف لانقراض عصر المخالف.

***** [٨٦] *****

و ظاهره الانطباق على هذه الطريقه، كما لا يخفى.

و قال في الذكري: (ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بأنه لا قول للميت و لهذا ينعقد الاجماع على خلافه ميتا).

و استدل المحقق الثاني في حاشيه

الشرائع: (على أنه لا قول للميت، بالاجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من إنعقاد الاجماع إعتدادا بقوله و إعتبارا بخلافه.

فإذا مات و انحصر أهل العصر في المخالفين له إنعقد و صار قوله غير منظور إليه و لا يعتد به)، إنتهى.

و حكى عن بعض أنه حكى عن المحقق الداماد أنه، قدس سره قال في بعض كلام له، في تفسير النعمة الباطنه: (إن من فوائد الامام - عجل الله فرجه - أن يكون مستندا لحجيه إجماع أهل الحل و العقد من العلماء على حكم من الاحكام إجماعا بسيطا في أحكامهم الاجماعيه و حجيه إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافيه، فإنه - عجل الله فرجه - لا ينفرد بقول، بل من الرحمه الواجبه في الحكمه الالهيّه أن يكون في المجتهدين المختلفين في 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 بشخصه)، إنتهى.

و كأنه لاجل مراعاة هذا الطريقه إلتجا الشهيد في الذكرى إلى توجيه الاجماعات التي إدعاها جماعه في المسائل الخلافيه مع وجود المخالف فيها بإرادته غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم.

و لو جامع الاجماع وجود الخلاف و لو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكوره مع بعدها أو أكثرها.

(٣) - الثالث من طرق إنكشاف قول الامام عليه السلام لمدعى الاجماع الحدس.

و هذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في إستكشافه.

و هذا على وجهين، أحدهما: أن يحصل له الحدس الضرورى من مباد محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس،

فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعه إتفق له العلم بعدم إجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوما

***** [٨٧] *****

عاده للمطابقه لقول الامام، عليه السلام ، بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقه أيضا.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و إجتهادات كثيره الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيره من نقله الاجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد و استظهرنا ذلك منهم في موارد آخر و سيجئ جمله منها.

* * *

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام، عليه السلام ، لا يخلو من الامور الثلاثه المتقدمه - و هي السماع عن الامام مع عدم معرفته بعينه و إستكشاد قوله من قاعده اللطف و حصول العلم من الحدس و ظهر لك أن الاول هنا غير متحقق عاده لاحد من علمائنا المدعين للاجماع و أن الثاني ليس طريقا للعلم - فلا يسمع دعوى من إستند إليه، فلم يبق مما يصلح أن يكون المستند في الاجماع المتداوله على ألسنه ناقلها إلا الحدس.

و عرفت أن الحدس قد يستند إلى مباد محسوسه ملزومه عاده لمطابقه قول الامام، عليه السلام ، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهره و نظير الحدس الحاصل لمن أخير بالعداله و الشجاعه لمشاهدته آثارهما المحسوسه الموجهه للانتقال إليهما بحكم العاده أو إلى مباد محسوسه موجه لعلم المدعى بمطابقه قول الامام، عليه السلام ، من دون ملازمه عاديه و قد يستند إلى إجتهادات و أنظار.

و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الاخير من الحدس، بل و لا المستند إلى الوجه الثاني و لم يكن هناك ما

يعلم به كون الاخبار مستندا إلى القسم الاول من الحدس، وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع، كسائر الاخبار المعلوم إستنادها إلى الحدس المررد بين الوجوه المذكوره.

فإن قلت: ظاهر لفظ الاجماع إتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالاجماع فقد أخبر بإتفاق الكل و من المعلوم أن حصول العلم بالحكم من إتفاق الكل كالضرورى، فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسه ملزومه لمطابقه قول الامام، عليه السلام، عاده.

فإما أن يجعل الحجه نفس ما استفاده من الاتفاق، نظير الاخبار بالعداله و إما أن يجعل الحجه إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عاده لقول الامام، عليه السلام و يكون نفس المخبر به حينئذ محسوسا، نظير إخبار الشخص بأمر تستلزم العداله أو الشجاعه عاده.

وقد أشار إلى الوجهين بعض الساده الاجله فى شرحه على الوافيه، فإنه قدس سره، لما إعترض على نفسه: ب (أن المعتبر من الاخبار ما إستند إلى إحدى

***** [٨٨] *****

الحواس و المخبر بالاجماع إنما رجع إلى بذل الجهد و مجرد الشك فى دخول مثل ذلك فى الخبر يقتضى منعه).

أجاب عن ذلك: بأن المخبر هنا أيضا يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء و إن جاء العلم بمقاله المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف و غيره.

ثم أورد:

بأن المدار فى حجيه الاجماع على مقاله المعصوم عليه السلام.

فالاخبار إنما هو بها و لا يرجع إلى سمع.

فأجاب عن ذلك: أولا، بأن مدار الحجيه و إن كان ذلك، لكن إستلزام إتفاق كلمه العلماء لمقاله المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحد، لا يحتاج فيه إلى النقل.

و إنما الغرض من النقل ثبوت الاتفاق.

فبعد إعتبار خبر الناقل لوثاقته و رجوعه فى حكايه الاتفاق إلى الحس و السماع كان الاتفاق معلوما و متى ثبت ذلك كشف عن

مقاله المعصوم للملازمه المعلومه لكل أحد.

و ثانيا، أن الرجوع فى حكاية الاجماع إلى نقل مقاله المعصوم لرجوع الناقل فى ذلك إلى الحس، باعتبار أن الاتفاق من آثاره.

و لا كلام فى إعتبار مثل ذلك، كما فى الاخبار بالایمان و الفسق و الشجاعه و الكرم و غيرها من الملكات.

و إنما لا يرجع إلى الاخبار فى العقليات المحضه، فإنه لا يعول عليها و إن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد، لانه و إن لم يرجع إلى الحس فى نفس الاحكام إلا أنه رجوع فى لوازمها و آثارها إليه و هى أدلتها السميحه، فىكون روايه، فلم لا يقبل إذا جاء به الثقه.

و أجاب: بأنه إنما يكفى الرجوع إلى الحس فى الآثار إذا كانت الآثار مستلزمه له عاده و بالجمله إذا أفادت اليقين، كما فى آثار الملكات و آثار مقاله الرئيس و هى مقاله رعيته.

و هذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم.

ثم قال: على أن التحقيق فى الجواب عن السؤال الاول هو الوجه الاول و عليه فلا أثر لهذا السؤال)، إنتهى.

***** [٨٩] *****

قلت إن الظاهر من الاجماع إتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الاعصار، كما يظهر من تعاريفهم و سائر كلماتهم.

و من المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقه أهالى الاعصار المتقدمه و مخالفتهم، لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضرورى بصدور الحكم عن الامام، عليه السلام و لذا قد يتخلف، لاحتمال مخالفه من تقدم عليهم أن أكثرهم.

نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذى لا نقول بجريانه فى المقام، كما قرر فى محله.

مع أن علماء العصر إذا كثروا، كما فى

الاعصار السابقة، يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث يقطع مع سواهم في العصر، إلا- إذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطه بآرائهم في المسأله فيدعى الاجماع، إلا- أن مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقه المعصوم عليه السلام.

فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل و الممكن التحقق له غير مستلزم عادة.

و كيف كان، فإذا ادعى الناقل الاجماع، خصوصا إذا كان ظاهره إتفاق جميع علماء الاعصار أو أكثرهم إلا من شذ - كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين و الشهيدين - إنحصر محمله في وجوه: أحدهما: أن يراد به إتفاق المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من أهل عصره أو مطلقا.

٢ - الثاني:

أن يراد إجماع الكل.

و يستفيد ذلك من إتفاق المعروفين من أهل عصره.

و هذه الاستفادة ليست ضروريه و إن كانت قد تحصل، لان إتفاق أهل عصره، فضلا عن المعروفين منهم، لا يستلزم عادة إتفاق غيرهم و من قبلهم، خصوصا بعد ملاحظه التخلف في كثير من الموارد، لا يسع هذا الرساله لذكر معشارها.

و لو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة.

نعم هي إماره ظنيه على ذلك، لان الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم.

و قد يحصل العلم بضميمه أمارات آخر، لكن الكلام في كونه الاتفاق مستندا إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للحس.

و الحق بذلك ما إذا علم إتفاق الكل من إتفاق جماعه، لحسن ظنه بهم، كما ذكره في أوائل المعبر حيث قال: (و من المقلده من لو طالبته بدليل المسأله إدعى الاجماع، لوجوده في كتب الثلاثه قدست أسرارهم.

و هو جهل إن لم يكن تجاهلا).

فإن في توصيف

المدعى بكونه مقلدا، مع أننا نعلم أنه لا يدعى الاجماع إلا عن علم، إشاره إلى إستناده فى دعواه إلى حسن الظن بهم و أن جزمه فى غير محله، فافهم.

٣ - الثالث:

أن يستفيد إتفاق الكل على الفتوى من إتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو إتفاقهم على مسأله أصوليه نقليه أو عقليه يستلزم القول بها الحكم فى المسأله المفروضه و غير ذلك من الامور المتفق عليها التى يلزم بإعتقاد المدعى من القول بها، مع فرض عدم المعارض، القول بالحكم المعين فى المساله.

و من المعلوم:

أن نسبه هذا الحكم إلى العلماء فى مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعى بإجتهاده:

إحداهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا و دليلا للحكم لولا المانع.

و الثانيه إنتفاء المانع و المعارض.

و من المعلوم أن الاستناد إلى الخبر المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخير الواحد.

ثم إن الظاهر أن الاجماع المتعارضه من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصرين و رجوع المدعى عن الفتوى التى إدعى الاجماع فيها و دعوى الاجماع فى مسائل غير معنونه فى كلام من تقدم على المدعى و فى مسائل قد إشتهر خلافها بعد المدعى، بل فى زمانه، بل فى ماقبله، كل ذلك مبنى على الاستناد فى نسبه القول إلى العلماء على هذا الوجه.

و لا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعى بنفسه أو غيره فى مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك: ما وجه به المحقق دعوى المرتضى و المفيد:

أن من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء من المائعات.

قال: (و أما قول السائل: كيف أضاف المفيد و السيد

ذلك إلى مذهبنا و لا نص فيه، فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف: أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل و ليس في الشرع ما يمنع الأزالة بغير الماء من المائعات - ثم قال - : و أما المفيد، فإنه إدعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروى عن الأئمة، إنتهى.

***** [٩١] *****

فظهر من ذلك أن نسبه السيد، قدس سره ، الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الاصل.

و من ذلك ما عن الشيخ في الخلاف، حيث أنه ذكر، فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل به القتل، بأنه يسقط القود و تكون الديه من بيت المال، قال: (دليلنا إجماع الفرقه، فإنهم رويوا أن ما أخطأت القضاء، ففي بيت مال المسلمين)، إنتهى.

فعلل إنعقاد الاجماع به وجود الروايه عند الاصحاب.

و قال بعد ذلك، فيما إذا تعددت الشهود فيمن أعتقه المريض و عين كل غير ما عينه الاخر و لم يف الثلث بالجميع: (إنه يخرج السابق بالقرعه، - قال - : دليلنا إجماع الفرقه و إخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعه)، إنتهى.

و من هذا القبيل ما عن المفيد في فصوله، حيث أن سئل عن الدليل على أن المطلقه ثلاثا في مجلس واحد يقع منها واحده.

فقال: (الدلاله على ذلك من كتاب الله عز و جل و سنه نبيه، صلى الله عليه و آله و إجماع المسلمين)، ثم إستدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى: (الطلاق مرتان).

ثم بين وجه الدلاله و من السنه قوله صلى الله عليه و آله : (كل ما لم يكن على أمرنا هذا فهو رد) و قال: (ما وافق الكتاب فخذوه و ما

لم يوافق فاطر حوه).

و قد بينا أن المره لا تكون المرتين أبدا و أن الواحده لا تكون ثلاثا، فأوجب السنه إبطال طلاق الثلاث.

و أما إجماع الامه، فهو مطبقون على أن ما خالف الكتاب و السنه فهو باطل.

و قد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب و السنه، فحصل الاجماع على إبطاله، إنتهى.

و حكى عن الحلّى فى السرائر الاستدلال بمثل هذا.

و من ذلك الاجماع الذى إدعاه الحلّى على المضايقه فى قضاء الفوائت فى رسالته المسماه بخلاصه الاستدلال، حيث قال:

(أطبقت عليه الاماميه خلفا عن سلف و عصرا بعد عصر و أجمعت على العمل به و لا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين، فإن

إبنى بابويه و الأشعريين،

***** [٩٢] *****

كسعد بن عبدالله صاحب كتاب الرحمه و سعد بن سعد و محمد بن على بن محبوب صاحب كتاب نواذر الحكمه و القميين

أجمع، كعلى بن إبراهيم بن هاشم و محمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقه، لانهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر

الموثوق برواته و حفظتهم الصدوق ذكر ذلك فى كتاب من لا يحضره الفقيه و خريت هذه الصنائه و رئيس الاعاجم الشيخ

أبوجعفر الطوسى مودع أخبار المضايقه فى كتبه مفت بها.

و المخالف إذا علم بإسمة و نسبه لم يضر خلافه) إنتهى.

و لا- يخفى أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقه مبنى على الحدس و الاجتهاد من وجوه: أحدها: دلالة ذكر الخبر

على عمل الذاكر به.

و هذا و إن كان غالبا إلا أنه لا يوجب القطع، لمشاهده التخلف كثيرا.

الثانى: تماميه دلالة تلك الاخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجيه تأكد الاستحباب.

الثالث: كون رواه تلك الروايات موثوقا بهم عند أولئك، لان وثوق الحلّى بالرواه لا يدل

على وثوق أولئك، مع أن الحلى لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد و إن كانوا ثقات و المفتى إذا إستند فتواه إلى خبر واحد لا يوجب إجتماع أمثاله القطع بالواقع، خصوصا لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

و بالجمله فكيف يمكن أن يقال: إن مثل هذا الاجماع إخبار عن قول الامام، فيدخل فى الخبر الواحد، مع أنه فى الحقيقه إعتقاد على إجتهادات الحلى مع وضوح فساد بعضها، فإن كثيرا ممن ذكر أخبار المضايقه قد ذكر أخبار المواسعه أيضا و أن المفتى إذا علم إستناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهه الدلاله أو المعارضه لا يؤثر فتواه فى الكشف عن قول الامام.

و أوضح حالا فى عدم جواز الاعتماد ما ادعاه الحلى من الاجماع على وجوب فطره الزوجه و لو كانت ناشزه على الزوج.

ورده المحقق بأن أحدا من علماء الاسلام لم يذهب إلى ذلك.

فإن الظاهر أن الحلى إنما اعتمد فى إستكشاف أقوال العلماء على تدوينهم للروايات الداله بإطلاقها على وجوب فطره الزوجه على الزوج، متخيلا أن الحكم معلق على الزوجه من حيث هى زوجة و لم يتفطن

***** [٩٣] *****

لكون الحكم من حيث العيلولة أو وجوب الانفاق.

فكيف يجوز الاعتماد فى مثله على الاخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الامام عليه السلم و يقال إنها سنه محكيه.

و ما أبعد ما بين ما إستند إليه الحلى فى هذا المقام و بين ما ذكره المحقق فى بعض كلماته المحكيه، حيث قال: (إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذى وقع فيه الكلام لا- يقتضى الاجماع على ذلك الفرد، لان المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد، لان الاجماع مأخوذ من قولهم:

أجمع على كذا، إذا عزم

عليه.

فلا يدخل في الاجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه.

كما أنا لا نعلم مذهب عشره من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلاله عموم القرآن و إن كانوا قائلين به)، إنتهى كلامه.

و هو فى غاية المتانه.

لكنك عرفت ما وقع من جماعه من المسامحه فى إطلاق لفظ الاجماع.

و قد حكى فى المعالم عن الشهيد:

(إنه أول كثيرا من الاجماع، لاجل مشاهدته المخالف فى مواردھا، بإرادته الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافى الاجماع، أو بإرادته الاجماع على الروايه و تدوينها فى كتب الحديث) إنتهى.

و عن المحدث المجلسى، قدس سره ، فى كتاب الصلاه من البحار.

، بعد ذكر معنى الاجماع و وجه حجيته عند الاصحاب: (إنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكره فى الاصول.

ثم أخذ فى الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال: - فيغلب على الظن أن مصطلحهم فى الفروع غير ما جروا عليه فلا- الاصول) إنتهى.

و التحقيق أنه لا حاجة إلى إرتكاب التأويل فى لفظ الاجماع لما ذكره الشهيد و لا إلى ما ذكره المحدث المذكور، قدس سره ما، من تغاير مصطلحهم فى الفروع و الاصول، بل الحق أن دعواهم للاجماع فى الفروع مبنى على إستكشاف الآراء و رأى الامام، عليه السلام ، إما من حسن الظن

***** [٩٤] *****

بجماعه من السلف أو من أمور تسلتزم بإجتهدهم إفتاء العلماء بذلك و صدور الحكم عن الامام عليه السلام أيضا.

و ليس فى هذا مخالفه لظاهر لفظ الاجماع حتى يحتاج إلى القرينه و لا تدليس، لان دعوى الاجماع ليس لاجل إعتقاد الغير عليه و جعله دليلا يستريح إليه فى المسأله.

نعم قد يوجب التدليس من جهه نسبه الفتوى إلى العلماء، الظاهره

فى وجدانها فى كلماتهم، لكنه يندفع بأدنى تتبع فى (الفقه)، لىظهر أن مبنى ذلك على إستنباط المذهب، لا على وجدانه مأثورا.

و الحاصل: أن المتتبع فى الاجماع المنقوله يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيره بإستناد دعوى الناقلين للاجماع خصوصا إذا أرادوا به إتفاق علماء جميع الاعصار، كما هو الغالب فى إجماعات المتأخرين - إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعه ممن تقدم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه مع ثبوت الملازمه بإجتهد الناقل و إعتقاده.

و على هذا ينزل الاجماع المتخالفه من العلماء مع إتحاد العصر أو تقارب العصرين و عدم المبالاه كثيرا بإجماع الغير و الخروج عنه للدليل.

و كذا دعوى الاجماع مع وجود المخالف.

فإن ما ذكرنا فى مبنى الاجماع من أصح المحامل لهذه الامور المنافيه لبناء دعوى الاجماع على تتبع الفتاوى فى خصوص المسأله.

و ذكر المحقق السبزوارى فى الذخير، بعد بيان تعسر العلم بالاجماع: (أن مرادهم بالاجماع المنقوله، فى كثير من المسائل بل فى أكثرها، لا- يكون محمولا- على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى إجتهد من الناقل مؤد بحسب القرائن و الامارات التى إعتبرها إلى أن المعصوم، عليه السلام ، موافق فى هذا الحكم، أو مرادهم الشهره أو إتفاق أصحاب الكتب المشهوره، أو غير ذلك من المعانى المحتمله).

ثم قال بعد كلام له: (والذى ظهر لى من تتبع كلام المتأخرين أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجوده عندهم فى حال التأليف، فإذا رأوا إتفاقهم على حكم قالو إنه إجماعى).

ثم إذا إطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور، رجعوا عن الدعوى المذكوره.

و يرشد إلى هذا كثير من القرائن التى لا يناسب هذا المقام تفصيلها)، إنتهى.

***** [٩٥] *****

و حاصل الكلام، من أول ما

ذكرنا إلى هنا، أن الناقل للاجماع إن أحتمل في حقه تتبع فتاوى من إدعى إتفاقهم حتى الامام الذى هو داخل فى المجمعين، فلا إشكال فى حجيته و فى إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط فى حجيته معرفه الامام تفصيلا حين السماع منه.

لكن هذا الفرض مما يعلم بعدم وقوعه و أن المدعى للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا فإن احتمل فى حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين و المفروض أن الظاهر من كلامه هو إتفاق الكل المستلزم عادة لموافقته قول الامام عليه السلام ، فالظاهر حجيته خبره للمنقول إليه، سواء جعلنا المناط فى حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسه المستلزمه ضروره لامر حدسى و هو قول الامام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الامام، لما عرفت من أن الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة، كالخبر الحسى فى وجوب القبول.

و قد تقدم الوجهان فى كلام السيد الكاظمى فى شرح الوافيه.

لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصا إذا أراد الناقل إتفاق علماء جميع الاعصار.

نعم لو فرضنا قله العلماء فى عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى إتفاقهم عن حس، لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقته قول الامام، عليه السلام.

نعم يكشف عن موافقته، بناء على طريقه الشيخ المتقدمه التى لم تثبت عندنا و عند الاكثر.

ثم إذا علم عدم إستناد دعوى إستناد دعوى إتفاق العلماء المتشككين فى الاقطار الذى يكشف عادة عن موافقه الامام عليه السلام إلا- إلى الحدس الناشى عن أحد الامور المتقدمه التى مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهاديه، فلا عبره بنقله، لان الاخبار بقول الامام عليه السلام حدسى غير مستند إلى حس

ملزوم له عادة، ليكون نظير الاخبار بالعدالة المستنده إلى الآثار الحسيه و الاخبار بالاتفاق أيضا حدسى.

نعم يبقى هنا شئ و هو أن هذا المقدار من النسبه المحتمل إستناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجه فيها، لاین ظاهر الحكايه محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف و المعلوم من الصارف هو عدم إستناد الناقل إلى الوجدان و الحس فى نسبه الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم.

و أما إستناد نسبه الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفه فى الفتاوى إلى الوجدان فى كتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا يمنعه عادة و لا عقل.

و ما تقدم من المحقق السبزواری، من إبتناء دعوى الاجماع على ملاحظه الكتب الموجوده عنده

***** [٩٦] *****

حال التأليف، فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه.

و على تقدير فهو ظن لا يقدر فى العمل بظاهر النسبه، فإن نسبه الامر الحسى إلى شخص ظاهر فى إحساس الغير إياه من ذلك الشخص.

و حينئذ فنقل الاجماع غالبا إلا ما شد حجه بالنسبه إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى.

و لا- يقدر فى ذلك أنا نجد الخلاف فى كثير من موارد دعوى الاجماع، إذ من المحتمل إرادته الناقل ما عدا المخالف، فتتبع كتب من عداه و نسب الفتوى إليهم، بل لعله إطلع على رجوع من نجده مخالفًا.

فلا حاجه إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

و هذا المضمون المخبر به عن حس و إن لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقه قول الامام، عليه السلام ، إلا- أنه قد يستلزمه بإنضمام أمارات آخر يحصلها المتتبع أو بإنضمام أقوال المتأخرين من دعوى الاجماع.

مثلا، إذا ادعى الشيخ، قدس سره ، لإجماع على إعتبار طهاره مسجد الجبهه، فلا أقل من إحتمال أن

يكون دعواه مستنده إلى وجدان الحكم في الكتب المعده للفتوى و إن كان بإيراد الروايات التي يفتى المؤلف بمضمونها.

فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجه في المسأله.

فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم.

و فتواهم و إن لم تكن بنفسها مستلزمه، عاده، لموافقه الامام، عليه السلام ، إلا أنا إذا ضمنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى و ضم إلى ذلك أمارات آخر، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم، لاستحاله تخلف هذه جميعها عن قول الامام، عليه السلام.

و بعض هذا المجموع - و هو إتفاق أهل الفتاوى المأثوره عنهم - و إن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فيكون حجه كالمحسوس لنا.

و كما أن مجموع ما يستلزم عاده لصدور الحكم عن الامام، عليه السلام ، إذا أخبر به العادل عن حس قبل منه و عمل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

و توضيحه، بالمشال الخارجى، أن نقول: إن خبر مائه عادل أو ألف مخبر بشئ مع شده إحتياطهم فى مقام الاخبار يستلزم عاده ثبوت المخبر به فى الخارج، فإذا أخبرنا عادل بأنه قد أخبر الف عادل بموت زيد و حضور دفنه، فيكون خبره بإخبار الجماعه بموت زيد حجه، فيثبت به لازمه العادى و هو موت زيد.

و كذلك إذا أخبر العادل بإخبار بعض هؤلاء و حصلنا إخبار الباقي بالسمع منهم.

***** [٩٧] *****

نعم لو كانت الفتاوى المنقوله إجمالاً بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها أو بضميمه أمارات آخر مستلزمه عاده للقطع بقول الامام عليه السلام و إن كانت قد تفيده، لم يكن معنى لحجيه خبر الواحد فى

نقلها تعبداً، لأن معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له و لو بضميمه أمور آخر.

فلو أخبر العادل بأخبار عشرين بموت زيد و فرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم و قد لا يوجب، لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

و بالجمله، فمعنى حجة خبر العادل و جوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقه، أو تضمناً، أو إلتزاماً عقلياً أو عادياً أو شرعياً، دون ما يقارنه أحياناً.

ثم إن ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع، بل يجرى في نقل الاتفاق و شبهه و يجرى في نقل الشهره و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً.

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل و ما حصله المنقول إليه بالوجدان من الامارات و الاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام، عليه السلام، لكن حصل منه القطع به وجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة و فقد المعارض، كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية، بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للاجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقل الاجماع المنقول بالحججه بعد إثبات حجة خبر العادل في المحسوسات، إلا إذا منعنا - كما تقدم سابقاً - عن إستلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً و إن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شيء قد يتفق و لا يوجب ثبوت الملازمه العاديه التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى أن إخبار عشره بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمه عاديه بينهما، بخلاف إخبار ألف

عادل محتاط فى الاخبار.

و بالجمله، يوجد فى الخبر مرتبه تستلزم عاده تحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه و فى الحقيقه ليس هو بنفسه الموجب فى مقام حصول العلم و إلا لم يتخلف.

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائده نقل الاجماع بعض المحققين فى كلام طويل له.

و ما ذكرنا و إن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الاولى نقل عبارته بعينها.

فلعل الناظر يحصل منه غير ما حصلنا، فإننا قد مررنا على العبارة مرورا.

و لا يبعد أن يكون قد إختفى علينا بعض ما له

**** [٩٨] ****

دخل فى مطلبه.

قال قدس سره فى كشف القناع و فى رسالته التى صنفها فى المواسعه و المضايقه ما هذا لفظه: (و ليعلم أن المحقق فى ذلك هو أن الاجماع، الذى نقل بلفظه المستعمل فى معناه المصطلح أو بسائر الالفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنيا على دخول المعصوم بعينه أو ما فى حكمه فى المجمعين، فهو إنما يكون حجه على غير الناقل بإعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم أو عن الدليل القاطع أو مطلق الدليل المعتمد به و حصول الانكشاف للمنقول إليه و التمسك به بعد البناء على قبوله، لا- بإعتبار ما إنكشف منه لناقله بحسب إدعائه.

فهنا مقامان:

الاول حجيته بالاعتبار الاول و هى مبتنيه من جهتى الثبوت و الاثبات على مقدمات: الاولى: دلالة اللفظ على السبب.

و هذه لابد من إعتبارها و هى متحققه ظاهرا فى الالفاظ المتداوله بينهم ما لم يصرف عنها صارف.

و قد يشتهه الحال إذا كان النقل بلفظ الاجماع فى مقام الاستدلال، لكن من المعلوم أن مبناه و مبنى غيره ليس على الكشف الذى يدعيه جهال الصوفيه و

لا- على الوجه الاخير الذى إن وجد فى الاحكام ففى غايه الندره، مع أنه على تقدير بناء الناقل عليه و ثبوته واقعا كاف فى الحجيه.

فإذا إنتفى الامران تعين سائر الاسباب المقرره و أظهرها غالبا عند الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتمد به على إتفاق الكل فى نفس الحكم.

و لذا صرح جماعه منهم بإتحاد معنى الاجماع عند الفريقين و جعلوه مقابلا للشهره.

و ربما بالغوا فى أمرها بأنها 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 النقله و اختلف الحال فى ذلك.

فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر.

و كيف كان، فحيث دل اللفظ و لو بمعونه القرائن على تحقق الاتفاق المعبر كان معتبرا و إلا فلا.

الثانيه: حجيه نقل السبب المذكور و جواز التعويل عليه.

و ذلك لانه ليس إلا

***** [٩٩] *****

كنقل فتاوى العلماء و أقوالهم و عباراتهم الداله عليها لمقلديهم و غيرهم و روايه ما عدا قول المعصوم و نحوه من سائر ما تضمنه الاخبار، كالاِسْؤله التى تعرف منها أجوبته و الاقوال و الافعال التى يعرف منها تقريره و نحوها مما تعلق بها و ما نقل عن سائر الرواه المذكورين فى الاسانيد و غيرها و كنقل الشهره و إتفاق سائر أولى 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، مما كان النقل فيه على وجه الاجمال أو التفصيل و ما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيرا ما ينقلون شيئا مما 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، لا-شتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم و حصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

و ليس شئ من ذلك الوصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع أن هذا الوهم فاسد من أصله، كما قرر في محله - و لا من الامور المتجدده التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي صلى الله عليه و آله و الاثمه عليهم السلام و الصحابه و لا مما ينذر اختصاص معرفته ببعض دون بعض، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به، لما ذكر.

و يدل عليه مع ذلك ما دل على حجيه خبر الثقة العدل بقول مطلق و ما اقتضى كفايه الظن فيما لا غنى عن معرفته و لا طريق إليه غيره غالبا.

إذ من المعلوم شده الحاجه إلى معرفه أقوال علماء الفريقين و آراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا- محييص عنها، كمعرفه المجمع عليه و المشهور و الشاذ من الاخبار و الاقوال و الموافق للعامه أو أكثرهم و المخالف لهم و الثقه و الاوثق و الاورع و الافقه و كمعرفه اللغات و شواهدا المنثور و المنظومه و قواعد العربيه التي عليها يبتنى إستنباط المطالب الشرعيه و فهم معانى الاقارير و الوصايا و سائر العقود و الايقاعات المشتبه و غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

و لا- طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك غالبا سوى النقل الغير الموجب للعلم و الرجوع إلى الكتب المصححه ظاهرا و سائر الامارات الظنيه.

فيلزم جواز العمل بها

***** [١٠٠] *****

و التعويل

عليها فيما ذكر.

فيكون خبر الواحد الثقة حجه معتمدا عليها فيما نحن فيه و لا سيما إذا كان الناقل من الافاضل الاعلام و الاجلاء الكرام، كما هو الغالب، بل هو أولى بالقبول و الاعتماد من أخبار الآحاد في نفس الاحكام و لذا بنى على المسامحة فيه من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثه: حصول إستكشاف الحجه المعتبره من ذلك السبب.

و وجهه أن السبب المنقول بعد حجته كالمحصل فيما يستكشف منه و الاعتماد عليه و قبوله و إن كان من الادله الظنيه باعتبار ظنيه أصله.

و لذا كانت النتيجة في الشكل الاول تابعه في الضروريه و النظرية و العلميه و الظنيه و غيرها لآخس مقدمته مع بداهه إنتاجه.

فينبغي حينئذ أن يراعى حال الناقل حين نقله من جهه ضبطه و تورعه في النقل و بضاعته في العلم و مبلغ نظره و وقوفه على الكتب و الاقوال و إستقصائه لما تشتمت منها و وصوله إلى وقائعها، فإن أحوال العلماء مختلف فيها إختلافا فاحشا.

و كذلك حال الكتب المنقول فيها الاجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع و التدقيق.

و رب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة و قله التحقيق.

و مثله الحال في آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضا في ذلك.

و كذا حال لفظه بحسب وضوح دلالاته على السبب و خفائها و حال ما يدل عليه من جهه متعلقه و زمان نقله لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

و يراعى أيضا وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر الاقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتات من بعض الجهات.

و ربما كان الاولى بالاعتماد بناء على إعتبار السبب، كما لا يخفى فإذا وقع إلتباس فيما يقتضيه و يتناوله كلام الناقل بعد ملاحظه ما ذكر أخذ

بما هو المتيقن أو الظاهر.

ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم و اليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل.

مع أنه لو كان المنقول معلوما لما اكتفى به في الاستكشاف عن ملاحظه سائر الاقوال التي لها دخل فيه، فكيف إذا لم يكن كذلك.

و يلحظ أيضا سائر ما له تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب، كما هو مقتضى الاجتهاد، سواء كان من الامور المعلومه أو المظنونه، و

***** [١٠١] *****

من الاقوال المتقدمه على النقل أو المتأخره أو المقارنه.

و ربما يستغنى المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزيه عليه في التتبع و النظر.

و ربما كان الامر بالعكس و أنه إن تفرد بشئ كان نادارا لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ و سعه و يتبع نظره و تتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره و سواء أدى فكره إلى الموافقه له أو المخالفه، كما هو الشأن في معرفه سائر الادله و غيرها مما تعلق بالمسأله.

فليس الاجماع 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 حجتيه بالدليل العملي و لو بوسائط. ثم لينظر. فإن حصل من ذلك إستكشاف 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 الاجماع أو النقل، فإن توافق الجميع لوحظ كل ما علم على ما فصل و أخذ بالحاصل و إن تخالف لوحظ جميع ما ذكر و أخذ فيما اختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل و زمانه و وجود المعاضد و عدمه و قلته و كثرته.

ثم ليعمل بما هو المحصل و يحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظنى واحد و إن توافق النقل و تعدد الناقل.

و ليس ما ذكرناه مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال إجمالاً، بل يجرى فى نقلها تفصيلاً أيضاً.

و كذلك فى نقل سائر الاشياء التى يبتنى عليها معرفه الاحكام و الحكم فيما إذا وجد المنقول موافقا لما وجد أو مخالفاً مشترك بين الجميع، كما هو ظاهر.

و قد إتضح بما بيناه وجه ما جرت عليه طريقه معظم الاصحاب مع عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد و الاستقلال غالباً، ورده بعدم

***** [١٠٢] *****

الثبوت أو بوجدان الخلاف و نحوهما.

فإنه المتجه على ما قلنا و لا سيما فيما شاع فيه النزاع و الجدل إذ عرفت فيه الاقوال، أو كان من الفروع النادرة التى لا يستقيم فيها دعوى الاجماع، لقله المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التى لا يعتد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله، لمعاصرته أو قصور باعه أو غيرهما مما يأتى بيانه.

فلاحتياج إليه مختص بقليل من المسائل بالنسبه إلى قليل من العلماء و نادر من النقله الافاضل) إنتهى كلامه، رفع مقامه.

لكنك خيرير بأن هذه الفائده للاجماع المنقول كالمعدومه، لان القدر الثابت من الاتفاق باخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقه الامام، عليه السلام و إن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن

أن يحصل العلم بصدور مضمونه.

لكن ليس عله تامه لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين فى كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب و ليس أيضا مما يستلزم عادة وجود الدليل المعبر حتى بالنسبه إلينا، لان إستناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلا، ليس أمرا مخالفا للعادة.

ألا ترى أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسه البئر، بعضهم قد إستند إلى دلالة الاخبار الظاهره فى ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به، لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالتة أو لمعارضته، لاخبار النجاسه و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح.

فإذا ترجح فى نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهاره فلا يضره إتفاق القدماء على النجاسه المستند إلى الامور المختلفه المذكوره.

و بالجملة، فالانصاف - بعد التأمل و ترك المسامحه بإبراز المظنون بصوره القطع، كما هو متعارف محصلى عصرنا - أن إتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر، كما لا يستلزم عادة موافقه الامام، عليه السلام ، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهه أو من جهات شتى.

فلم يبق فى المقام إلا- أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقى العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له و المنقول إليه الذى فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع فى مرحله الظاهر باللازم.

و هو قول الامام أو وجود دليل معتبر الذى هو أيضا يرجع إلى حكم الامام بهذا الحكم الظاهرى المضمون لذلك الدليل، لكنه أيضا مبنى على كون مجموع المنقول من

***** [١٠٣] *****

الاقوال و المحصل من الامارات ملزوما عاديا لقول الامام، عليه السلام ،

أو وجود الدليل المعتبر.

و إلا فلا معنى لتزليل المنقول منزله المحصل بأدله حجيه خبر الواحد، كما عرفت سابقا.

و من ذلك ظهر أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا في مسأله حجيه الاجماع المنقول و لا قولا بحجيته في الجملة من حيث أنه إجماع منقول و إنما يرجع محصله إلى أن الحاكي للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس.

فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازما، بنفسه أو بضميمة أمارات آخر، لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته حجه، لعموم أدله حجيه الخبر في المحسوسات و إلا فلا.

و هذا يقول به كل من يقول بحجيه الخبر الواحد في الجملة.

و قد إترف بجريانه في نقل الشهره و فتاوى آحاد العلماء.

* * *

و من جيمع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول و أن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته و لو قلنا بحجيه خبر الواحد، لان التواتر صفه في الخبر تحصل باخبار جماعه تفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الامر عاده تحقق المخبر به.

فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر باخبار جماعه أفاد له العلم بالواقع.

و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئا، لان المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابت بخبر العادل.

نعم لو أخبر باخبار جماعه يستلزم عاده تحقق المخبر به - بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لاخبار الجماعه.

كأن أخبر مثلا باخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته - كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم و هو إخبار الجماعه، فيثبت اللازم و هو تحقق موت زيد.

إلا أن لازم من يعتمد

على الاجماع المنقول و إن كان إخبار الناقل مستندا إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسه المستلزمه للمخبر به هو القول بحجيه التواتر المنقول.

لكن ليعلم أن معنى قبول نقل التواتر، مثل الاخبار بتواتر موت زيد مثلا، يتصور على وجهين.

الاول:

الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره، أعنى موت زيد.

نظير حجيه الاجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدعى عليها الاجماع.

و هذا هو الذى ذكرنا أن الشرط فى قبول خبر الواحد فيه كون ما أخير به مستلزما عادة لوقوع متعلقه.

الثانى: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك الخبر آثار المتواتر و أحكامه الشرعيه.

كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

***** [١٠٤] *****

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 الاول و أول وجهى الثانى، كما لا ينبغى الاشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس الشخص.

و من هنا يعلم أن الحكم بوجوب القراءة فى الصلاه إن كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعا قرأه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فلا- إشكال فى جواز الاعتماد على إخبار الشهيد، قدس سره ، بتواتر القراءات الثلاث، أعنى قراءة أبى جعفر و أخويه [يعقوب و خلف].

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 باخباره.

و إن كان الحكم معلقا على القرآن المتواتر عند القارى

أو مجتهده، فلا يجدى إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين نظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءه بتلك القراءات مستندا إلى أن الشهيد والعلامه، قدس سره ما، قد ادعى تواترها وأن هذا لا يقصر عن نقل الاجماع وإلى الثالث نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الاردبيلي قدس سره ما، حيث إعترضا على المحقق والشهيد بأن هذا رجوع عن إشتراط التواتر فى القراءه.

و لا يخلو نظرهما عن نظر، فتدبر و الحمد لله و صلى الله على محمد و آله و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

***** [١٠٥] *****

و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهره فى الفتوى الحاصله بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بخلاف، أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهره من حيث الحجية فى الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونها من الظنون الخاصه وإلا فالقول بحجيتها من حيث إفاده المظنه بناء على دليل الانسداد غير بعيد.

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصه أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض، من أن أدله حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقه، لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل.

و هذا خيال ضعيف تخيله بعض فى بعض رسائله و وقع نظيره من الشهيد الثانى فى المسالك، حيث وجه حجية الشيعا الظنى بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهاده العدلين.

و وجه الضعف: أن الاولويه الظنيه أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسك بها فى حجيتها، مع أن الاولويه ممنوعه رأسا، للظن بل العلم بأن المناط و العله فى حجيه الاصل ليس مجرد إفاده الظن.

و أضعف من ذلك تسميه هذه الاولويه فى كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه، مع أنه ما كان إستفاده حكم الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الاصل،

مثل قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف).

الامر الثانى: دلالة مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله على ذلك.

ففى الاولى: (قال زراره: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال: خذ بما إشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر.

***** [١٠٦] *****

قلت: يا سيدى! إنهما معا مشهوران مأثوران عنكم.

قال: خذ بما يقوله أعدلهما)، الخبر.

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور، روايه كان أو فتوى، أو أن إناطه الحكم بالاشتهار تدل على إعتبار الشهره فى نفسها و إن لم تكن فى الروايه.

و فى المقبوله، بعد فرض السائل تساوى الراويين فى العداله، قال عليه السلام :

يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ [مِنْ حُكْمِنَا] وَيُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ إِنَّمَا الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ بَيْنَ رُشْدِهِ فَيَتَّبَعُ وَ أَمْرٌ بَيْنَ غَيْهِ فَيُجْتَنَّبُ وَ أَمْرٌ مُشْكَلٌ يُرَدُّ عِلْمُهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ حَلَالٌ بَيْنٌ وَ حَرَامٌ بَيْنٌ وَ شُبُهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ ارْتَكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَمَّكَ مِنْ حَيْثُ لَمَّا يَعْلَمُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنكُم ... إلى آخر الروايه.

بناء على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور، بقرينه إطلاق المشهور عليه فى قوله: (و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور).

فيكون فى التعليل بقوله: (فإن المجمع عليه)، إلخ، دلالة على أن المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل الشهره فى الروايه.

و مما يؤيد إرادته الشهره من

الاجماع أن المراد لو كان الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الامام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب. و لكن في الاستدلال بالروايتين ما لا- يخفى من الوهن: أما الاولى، فيرد عليها مضافا إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشه في سند الروايات، كالمحدث البحراني - أن المراد بالموصول هو خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور.

ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أى المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر.

لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبيه كل مكان يكون الاجتماع فيه

***** [١٠٧] *****

أكثر بيتا كان أو خانا أو سوقا.

و كذا لو أجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

و الحاصل: أن دعوى العموم في المقام بغير الروايه مما لا- يظن بأدنى التفات، مع أن الشهره الفتوائيه مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسأله.

فقله: (يا سيدى! إنهما معا مشهوران مأثوران)، أوضح شاهد على أن المراد بالشهره الشهره في الروايه الحاصله بكون الروايه مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه.

و هذا مما يمكن إتصاف الروايتين المتعارضين به.

و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبوله و أنه لا- تنافى بين إطلاق المجمع عليه على المشهور و بالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقريته الا-خر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الاجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالا-صوليين و إلا فالمشهور هو الواضح المعروف.

و منه: شهر فلان سيفه و سيف شاهر.

فالمراد أنه يؤخذ بالروايه التى يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم و يترك ما لا يعرفه إلا الشاذ و لا يعرفها الباقي.

فالشاذ مشارك للمشهور في معرفه الروايه المشهوره و المشهور لا يشارك الشاذ في

معرفة الروايه الشاذه.

و لهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل بين الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذى يرد علمه إلى أهله و إلا فلا معنى للاستشهاد
بحديث التثليث.

و مما يضحكم الثكلى فى هذا المقام توجيه قوله: (هما معا مشهوران)، بإمكان إنعقاد الشهره فى عصر على فتوى و فى عصر
آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء و المتأخرين، فتدبر.

***** [١٠٨] *****

ومن جمله الظنون الخارجة بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجملة عند المشهور بل كاد أن يكون إجماعا.

[توضيح]

إعلم أن إثبات الحكم الشرعى بالاخبار المرويه عن الحجج، عليهم السلام ، موقوف على مقدمات ثلاث:

١ - الاولى كون الكلام صادرا عن الحجه.

٢ - الثانيه كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر من تقيه و غيرها.

٣ - الثالثه ثبوت دلالتها على الحكم المدعى.

و هذا يتوقف أولا على تعيين أوضاع ألفاظ الروايه و ثانيا على تعيين المراد منها و أن المراد مقتضى وضعها أو غيره.

فهذه أمور أربعه.

و قد أشرنا إلى كون الجهه الثانيه من (المقدمه الثالثه) من الظنون الخاصه و هو المعبر عنه بالظهور اللفظى و إلى أن الجهه
الاولى منها مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوى من الظنون الخاصه و إن لم نستبعد الحجيه أخيرا.

و أما (المقدمه الثانيه)، فهى أيضا ثابتة بأصاله عدم صدور الروايه لغير داعى بيان الحكم الواقعى.

و هى حجه، لرجوعها إلى القاعده المجمع عليها بين العلماء و العقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه
الواقعى، لا لبيان خلاف مقصوده من تقيه أو خوف و لذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه إذا لم يكن كلامه محفوبا بأماراته.

أما (المقدمه الاولى)، فهى التى عقد لها مسأله حجيه أخبار الآحاد.

فمرجع هذه المسأله إلى أن السنه، أعنى قول الحجه أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد

أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه.

و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الادله.

و لا حاجه إلى تجشم دعوى أن البحث عن دليله الدليل بحث عن أحوال الدليل.

***** [١٠٩] *****

ثم اعلم أن أصل وجوب العمل بالاخبار المدونه فى الكتب المعروفه مما أجمع عليه فى هذه الاعصار، بل لا يبعد كونه ضرورى المذهب.

و إنما الخلاف فى مقامين:

(١) - أحدهما:

كونها مقطوعه الصدور أو غير مقطوعه.

فقد ذهب شذمه من متأخرى الاخباريين، فيما نسب إليهم، إلى كونها قطعيه الصدور.

و هذا قول لا فائده فى بيانه و الجواب عنه إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه.

و قد كتبنا فى سالف الزمان فى رد القول رساله تعرضنا فيها لجميع ما ذكره و بيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمى القاصر.

(٢) - الثانى:

أنها مع عدم قطعيه صدورها معتبره بالخصوص أم لا.

فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن إدريس، قدس الله أسرارهم، المنع.

و ربما نسب إلى المفيد، قدس سره، حيث حكى عنه فى المعارج أنه قال: (إن خبر الواحد القاطع للعذر، هو الذى يقترن إليه دليل يفضى بالنظر إلى العلم و ربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل).

و ربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجئ عند نقل كلامه و كذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه، بل فى الوافيه: (أنه لم يجد القول بالحجيه صريحاً ممن تقدم على العلامه) و هو عجيب.

و أما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون، من جهه أن المعبر منها كل ما فى الكتب الاربعه، كما يحكى عن بعض الاخباريين أيضاً و تبعهم

بعض المعاصرين من الاصوليين بعد إستثناء ما كان مخالفا للمشهور، أو أن المعتبر بعضها و أن المناط في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق، أو عداله الراوى أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الروايه من غير إعتبار صفه فى الراوى، أو غير ذلك من الفصيالات فى الاخبار.

و المقصود هنا بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى.

و لنذكر، أولا، ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدله الجواز فنقول:

***** [١١٠] *****

أما حجه المانعين، فالادله الثلاثه

أما الكتاب

فالأيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم و التعليل المذكور فى آيه النبء، على ما ذكره أمين الاسلام، من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

و أما السنه

فهى أخبار كثيره تدل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور إلا إذا احتف بقرينه معتبره من كتاب او سنه معلومه: مثل ما رواه فى البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى،

قال:

(أَقْرَأَنِي دَاوُدُ بْنُ فَرْقِدِ الْفَارِسِيِّ كِتَابَهُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ جَوَابَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَطِّهِ فَكَتَبَ: نَسَأَلُكَ عَنِ الْعِلْمِ الْمُنْقُولِ إِلَيْنَا عَنْ آبَائِكَ وَ أَجْدَادِكَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ قَدْ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فِيهِ كَيْفَ الْعَمَلِ بِهِ عَلَى اخْتِلَافِهِ؟ ... فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَطِّهِ: مَا عَلِمْتُمْ أَنَّهُ قَوْلُنَا فَالزَّمُوهُ وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرُدُّوهُ إِلَيْنَا.)

و مثله عن مستطرفات السرائر.

و الاخبار الداله على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنه المعلومه، فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينه: مثل ما ورد فى غير واحد من الاخبار أن النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، قال:

(مَا جَاءَكُمْ عَنِّي مِمَّا لَا يُوَافِقُ الْقُرْآنَ فَلَمْ أَقُلْهُ.)

و قول أبى جعفر و أبى عبدالله عليهما السلام:

(لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله).

***** [١١١] *****

و قوله عليه السلام :

(وَ إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَحِّدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَ إِلَّا فَكْفُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ)

و روايه ابن أبي يعفور قال:

(سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ نَتَقُ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا نَتَقُ بِهِ)

قال: إذا ورد

عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به وإلا فالذي جاءكم به أولى به) وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم:

(ما جاءكم من روايه من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به و ما جاءكم من روايه بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به).

وقوله عليه السلام : (ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل).

وقول أبي جعفر عليه السلام : (ما جاءكم عننا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وإن لم تجدوه موافقا فردوه وإن اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا).

وقول الصادق عليه السلام :

(كُلُّ شَيْءٍ مَّزْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ .

وصحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام : (ولا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق الكتاب والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد - لعنه الله دس - في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي. فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا).

والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواتره جدا.

وجه الاستدلال بها: أن من الواضحات أن الاخبار الواردة عنهم، صلوات الله عليهم في مخالفه ظواهر الكتاب والسنة في غايه الكثره.

و المراد من المخالفة للكتاب في تلك الاخبار الناهيه عن الاخذ بمخالفة الكتاب والسنة ليست هي المخالفة على وجه التباين الكلى بحيث يتعذر

أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يبين الكتاب و السنه كليه، إذا لا يصدقهم أحد في ذلك.

فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الائمة، صلوات الله عليهم، في مخالفه ظواهر الكتاب و السنه.

فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب و السنه إلا عرض

***** [١١٢] *****

ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم و أنه إن وجد له قرينه و شاهد معتمد فهو و إلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه و عدم إعتضاده بقرينه معتبره.

ثم إن عدم ذكر الاجماع و دليل العقل من جمله قرائن الخير في هذه الروايات، كما فعله الشيخ في العده، لان مرجعهما إلى الكتاب و السنه، كما يظهر بالتأمل.

و يشير إلى ما ذكرنا، من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب و السنه هو في غير معلوم الصدور، تعليل العرض في بعض الاخبار به وجود الاخبار المكذوبه في أخبار الاماميه.

و أما الاجماع

فقد إدعاه السيد المرتضى، قدس سره ، في مواضع من كلامه و جعله في بعضها بمنزله القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة.

و قد إعترف بذلك الشيخ، على ما يأتي في كلامه، إلا أنه أول معقد الاجماع بإرادته الاخبار التي يرويها المخالفون.

و هو ظاهر المحكى عن الطبرسى في مجمع البيان، قال: (لا يجوز العمل بالظن عند الاماميه إلا في شهاده العدلين و قيم المتلفات و أروش الجنایات)، إنتهى.

و الجواب: أما عن الآيات فبأنها، بعد تسليم دلالتها، عمومات مخصصه بما سيجئ من الادله.

و أما [الجواب] عن الاخبار فعن الروايه الاولى فبأنها خبر واحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد.

و أما أخبار العرض

على الكتاب، فهي و إن كانت متواتره بالمعنى إلا- أنها بين طائفتين، إحداهما ما دل على طرح الخبر الذى يخالف الكتاب و الثانيه ما دل على طرح الخبر الذى لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الاولى، فلا تدل على المنع عن الخبر الذى لا يوجد مضمونه فى الكتاب و السنه.

فإن قلت: ما من واقعه إلا و يمكن إستفاده حكمها من عمومات الكتاب المقتصر فى تخصيصها على السنه القطعيه.

مثل قوله تعالى: (خلق لكم ما فى الارض جميعا).

و قوله تعالى: (إنما حرم عليكم الميتة)، إلخ.

و (كلوا مما غنمتم حلالا طيبا) و (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم

***** [١١٣] *****

العسر) و نحو ذلك فالأخبار المخصصه لها كلها و كثير من عمومات السنه القطعيه مخالفه للكتاب و السنه.

قلت: أولآ إنه لا يعد مخالفه ظاهر العموم، خصوصا مثل هذه العمومات، مخالفه و إلا لعدت الاخبار الصادره يقينا عن الأئمه، عليهم السلام م المخالفه لعمومات الكتاب و السنه مخالفه للكتاب و السنه.

غايه الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها بكتاب الله و سنه نبيه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فتخرج عن عموم أخبار العرض.

مع أن الناظر فى أخبار العرض على الكتاب و السنه يقطع بأنها تأبى عن التخصيص.

و كيف يرتكب التخصيص فى قوله عليه السلام: (كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف) و قوله: (ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل) و قوله عليه السلام: (لا- تقبلوا علينا خلافا القرآن، فإننا إن حدثنا حدثنا بموافقه القرآن و موافقه السنه) و قد صح عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، أنه قال: (ما خالف كتاب الله فليس من حديثى، أو، لم أقله)، مع

أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله.

و مما يدل، على أن المخالفه لثلك العمومات لا تعد مخالفه، لما دل من الاخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه فى الكتاب و السنه النبويه، إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعه لا يوجد حكمها فيهما.

فمن تلك الاخبار: ما عن البصائر و الاحتجاج و غيرهما مرسله عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ أنه قال: (ما وجدتم فى كتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لكم فى تركه و ما لم يكن فى كتاب الله تعالى و كانت فيه سنه منى فلا عذر لكم فى ترك سنتى و ما لم يكن فيه سنه منى).

فما قال أصحابى فقولوا به، فإنما مثل أصحابى فيكم كمثل النجوم، بأياها أخذ اهتدى و بأى أقاويل أصحابى أخذتم إهتديتم و إختلاف أصحابى رحمه لكم.

قيل: يا رسول الله و من أصحابك قال: أهل بيتى، الخبر.

فإنه صريح فى أنه قد يرد من الائمة، عليهم السلام، ما لا يوجد فى الكتاب و السنه.

و منها: ما ورد فى تعارض الروايتين من رد ما لا يوجد فى الكتاب و السنه إلى الائمة، عليهم السلام، مثل ما رواه فى العيون عن أبى الوليد، عن سعد بن محمد بن عبدالله المسمعى، عن

***** [١١٤] *****

الميثمى.

و فيها: (ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله - إلى أن قال: - و ما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله - إلى أن قال - و ما لم تجدوه فى شىء من هذه فردوه إلينا علمه، فنحن أولى بذلك)، الخبر.

و الحاصل:

أن القرائن الداله على أن المراد بمخالفه الكتاب ليس مجرد مخالفه عمومه أو إطلاقه كثيره نظره لمن له أدنى تتبع.

و من هنا ضعف التأمل فى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك الاخبار، بل منعه لاجلها، كما عن الشيخ فى العده، أو لما ذكره المحقق من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الاجماع على إستعماله فيما لا يوجد فيه دلالة و مع الدلاله القرآنيه يسقط وجوب العمل به.

و ثانيا، أنا نتكلم فى الاحكام التى لم يرد فيها عموم من القرآن و السنه، ككثير من أحكام المعاملات، بل العبادات التى لم ترد فيها إلا آيات مجمله أو مطلقه من الكتاب.

إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفه، أما تقييد المطلق فلا يعد فى العرف مخالفه، بل هو مفسر خصوصا على المختار من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد.

فإن قلت: فعلى أى شئ تحمل تلك الاخبار الكثيره الأمره بطرح مخالف الكتاب؟ فإن حملها على طرح مكا يباين الكتاب كليه حمل على فرد نادر بل معدوم، فلا ينبغى لاجله هذا الاهتمام الذى عرفته فى الاخبار.

قلت: هذه الاخبار على قسمين: منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب و السنه عنهم، عليهم السلام و أن المخالف لهما باطل و أنه ليس بحديثهم.

و منها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكى عنهم، عليهم السلام، إذا خالف الكتاب و السنه.

أما الطائفه الاولى، فالاقرب حملها على الاخبار الوارده فى أصول الدين، مثل مسائل الغلو و الجبر و التفويض التى ورد فيها الآيات و الاخبار النبويه.

و هذه الاخبار غير موجوده فى كتبنا الجوامع، لأنها أخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك الاخبار.

***** [١١٥] *****

و أما الثانيه، فيمكن حملها على ما ذكر فى

الاولى و يمكن حملها على صورته تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها و يمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الادله على اعتبار خبر الثقة.

هذا كله فى الطائفة الداله على طرح الاخبار المخالفه للكتاب و السنه.

و اما الطائفة الامرء بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب و السنه.

فالجواب عنها - بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقه لما يوجد فى الكتاب منهم، عليهم السلام ، كما دل عليه روايتا الاحتجاج و العيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الاخبار - انها محموله على ما تقدم فى الطائفة الامرء بطرح الاخبار المخالفه للكتاب و السنه و أن ما دل منها على بطلان ما لم يوافق و كونه زخرفا محمول على الاخبار الوارده فى أصول الدين، مع احتمال كون ذلك من أخبارهم الموافقه للكتاب و السنه على الباطن الذى يعلمونه منها و لهذا كانوا يستشهدون كثيرا بآيات لا- نفهم دلالتها و ما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذى لا- يوجد عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة أو صورته التعارض، كما هو ظاهر غير و احد من الاخبار العلاجيه.

ثم إن الاخبار المذكوره على فرض تسليم دلالتها و إن كانت كثيره إلا أنها لا تقاوم الادله الاتيه، فإنها موجهه للقطع بحجيه خبر الثقة، فلا بد من مخالفه الظاهر فى هذه الاخبار.

و أما الجواب عن الاجماع: الذى إدعاه السيد و الطبرسى، قدس سره ما، فبأنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع.

و الاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضده بدعوى جماعه أخرى الاجماع عليه حجيه خبر الواحد فى الجملة و تحقق الشهره

على خلافها بين القدماء و المتأخرين.

و أما نسبه بعض العامه، كالحاجبي و العضدى، عدم الحجيه إلى الرفضه، فمستنده إلى ما رأوا من السيد من دعوى الاجماع بل ضروره المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعه.

***** [١١٦] *****

و أما المجوزون، فقد إستدلوا على حجته بالادله الاربعه

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات إدعوا دلالتها

منها: قوله تعالى فى سوره الحجرات: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين).

و المحكى فى وجه الاستدلال بها وجهان: أحدهما: أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجئ الفاسق فينتفى عند إنتفائه عملا بمفهوم الشرط.

و اذا لم يجب التثبت عند مجئ غير الفاسق، فاما أن يجب القبول و هو المطلوب، أو الرد و هو باطل، لأنه يقتضى كون العادل أسوء حالا من الفاسق و فساده بين.

الثانى: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق.

و قد إجتمع فيه وصفان، ذاتى و هو كونه خبر واحد و عرضى و هو كونه خبر فاسق.

و مقتضى التثبت هو الثانى، للمناسبه و الاقتران، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الاول للعليه و إلا لوجب الاستناد إليه.

إذ التعليل بالذاتى الصالح للعليه أولى من التعليل بالعرضى، لحصوله قبل حصول العرضى، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضى.

و إذا لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول و هو المطلوب، أو الرد، فيكون حاله أسوء من حال الفاسق و هو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمه الاخيره - و هى أنه إذا لم يجب التثبت و جب القبول، لان الرد مستلزم لكون العادل أسوء حالا من الفاسق - مبنى على ما يترأى من ظهور الامر بالتبين فى الوجوب النفسى، فيكون هنا أمور ثلاثه، الفحص عن الصدق و الكذب و الرد من دون تبين

كذلك. لكنك خبير بأن الامر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطى و أن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل.

فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمه خارجيه و هى كون العادل أسوء حالا من الفاسق.

و الدليل على كون الامر التبين للوجوب الشرطى لا النفسى - مضافا إلى أنه المتبادر عرفا فى أمثال المقام و إلى أن الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسى للتبين فى خبر الفاسق و إنما أوجه من أوجه عند إرادته العمل به، لا مطلقا - هو أن التعليل فى الايه بقوله تعالى: (أن تصيبوا)، لا يصلح أن يكون تعليلا للوجوب النفسى، لان حاصله يرجع إلى أنه: (لثلا تصيبوا قوما بجهاله بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف).

و من المعلوم أن هذا لا يصلح إلا عله لحرمة العمل بدون التبين.

فهذا هو المعلول و مفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين.

مع أن فى الاسويه المذكوره فى كلام الجماعه، بناء على كون وجوب التبين نفسيا، ما لا يخفى، لان الايه على هذا ساكته عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين و بعده، فيجوز اشتراك الفاسق و العادل فى عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعا فى جواز العمل بعد التبين و العلم بالصدق، لان العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض بخبره و التفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل أسوء حال، بل مستلزم لمزيه كامله للعادل على الفاسق، فتأمل.

و كيف كان، فقد أورد على الآيه إيرادات كثيره ربما تبلغ إلى نيف و عشرين، إلا أن كثيرا منها قابله للدفع، فلنذكر، أولا ما لا يمكن

الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما أورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أما ما لا- يمكن الذب عنه فايرادان أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعا إلى إعتبار مفهوم الوصف أعنى الفسق، ففيه: أن المحقق في محله عدم إعتبار المفهوم في الوصف، خصوصا في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما

***** [١١٨] *****

فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب.

و لعل هذا مراد من أجب عن الآيه، كالسيدين و أمين الاسلام و المحقق و العلامه و غيرهم، بأن هذا الاستدلال مبنى على دلائل الخطاب و لانقول به.

و إن كان بإعتبار مفهوم الشرط، كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه، ففيه: أن مفهوم الشرط عدم مجئ الفاسق بالنبا و عدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين.

فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضع حقك زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه.

قال الله سبحانه: و (إذا قرء القرآن فاستمعوا له و أنصتوا)، و: (إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها)، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما يقال: تاره إن عدم مجئ الفاسق يشمل ما لو جاء العادل نبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب و أخرى إن جعل مدلول الآيه هو عدم وجوب التبين فى خبر الفاسق لاجل عدمه، يوجب حمل السالبه على المنتفيه بإنتفاء الموضوع و هو خلاف الظاهر.

وجه الفساد:

أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجئ الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلاله العرفيه أو العقليه إنتفاء الحكم المذكور فى المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند إنتفاء الشرط المذكور فيه.

ففرض

مجئ العادل نبأ عند عدم الشرط - و هو مجئ الفاسق بالنبا - لا يوجب إنتفاء التبين عن خبر العادل الذى جاء به، لانه لم يكن مثبتا فى المنطوق حتى ينفى فى المفهوم.

فالمفهوم فى الايه أمثالها ليس قابلا لغير السالبه بانتفاء الموضوع و ليس هنا قضيه لفظيه سالبه دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع.

الثانى: ما أورده، فى محكى العده و الذريعه و الغنيه و مجمع البيان و المعارج و غيرها، من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل وجوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال إن النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه، فتعارضان فى ماده الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم و إدخال ماده الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لان خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب

***** [١١٩] *****

العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

لانا نقول: ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم، إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل فى عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطيه أو الوصفيه فى ثبوت المفهوم.

فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجملة الشرطيه عن المفهوم أولى من إرتكاب التخصيص فى التعليل.

و إليه أشار فى محكى العده بقوله: (لا نمنع ترك دليل الخطاب

لدليل و التعليل دليل).

و ليس فى ذلك منافاه لما هو الحق و عليه الاكثر، من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفه، لاختصاص ذلك أولا بالمخصص المنفصل.

و لو سلم جريانه فى الكلام الواحد منعناه فى العله و المعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العله فى العموم و الخصوص. فالعله تاره تخصص مورد المعلول و إن كان عاما بحسب اللفظ.

كما فى قول القائل: (لا تأكل الرمان لانه حامض)، فيخصه بالافراد الحامضه.

فيكون عدم التقييد فى الرمان لعلبه الحموضه فيه.

و قد توجب عموم المعلول و إن كان بحسب الدلاله اللفظيه خاصا، كما فى قولن القائل: (لا تشرب الادويه التى يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك إمراه دواء فلا تشربه، لانك لا تأمن ضرره).

فيدل على أن الحكم عام فى كل دواء لا يؤمن ضرره من أى واصف كان و يكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكته خاصه أو عامه لاحظها المتكلم.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النكته فيه التبيه على فسق الوليد، كما نبه عليه فى المعارج.

و هذا الايراد مبنى على أن المراد بالتبين هو التبين العلمى كما هو متقضى إشتقاقه.

و يمكن أن يقال: إن المراد منه ما يعم الظهور العرفى الحاصل من الاطمينان الذى هو مقابل الجهاله.

و هذا و إن كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم - من حيث رجوع الفرق بين الفاسق و العادل فى وجوب التبين إلى أن العادل الواقعى يحصل منه غالبا الاطمينان المذكور بخلاف

***** [١٢٠] *****

الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل الاطمينان من الخارج - لكنك خير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجيه الخبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجيه كل ما يفيد الاطمينان،

كما لا يخفى، فيثبت إعتبار مرتبه خاصه من مطلق الظن.

ثم إن المحكى عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع: بأن المراد بالجهالة السفهه و فعل ما لا يجوز فعله، لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالى: (فتصبخوا على ما فعلتم نادمين).

و لو كان المراد الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى.

و فيه، مضافا إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة: أن الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهه قطعاً، إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها فالايه تدل على المنع عن العمل بغير العلم، لعله هي كونه في معرض المخالفه للواقع.

و أما جواز الاعتماد على الفتوى و الشهاده، فلا يجوز القياس بها، لما تقدم في توجيه كلام ابن قبه، من أن الاقدام على ما فيه مخالفه الواقع أحيانا: قد يحسن لاجل الاضطرار إليه و عدم وجود الاقرب إلى الواقع منه، كما في الفتوى و قد يكون لاجل مصلحه تزيد على مصلحه إدراك الواقع، فراجع.

فالاولى لمن يريد التفصي عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا، من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمينان و بالجهاله الشك أو الظن الابتدائي الزائل بعد الدقه و التأمل، فتأمل.

ففيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسه الفاسق بغيره و إن حصل منه الاطمينان، لان الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات إلى فسقه و عدم مبالاته بالمعصيه و إن كان متحرزا عن الكذب.

و منه: يظهر الجواب عما ربما يقال من: أن العاقل لا يقبل الخبر من دون إطمينان بمضمونه، عادلا كان المخبر أو فاسقا. فلا وجه للامر بتحصيل الاطمينان في الفاسق.

و أما ما أورد على الايه بما هو قابل

للذب عنه فكثير منها: معارضه مفهوم الايه بالايات الناهيه عن العمل بغير العلم و النسبه عموم من وجه، فالمرجع إلى أصاله عدم الحجيه.

و فيه: أن المراد بالنبا في المنطوق ما لا يعلم صدقه و لا كذبه.

فالمفهوم أخص مطلقا من تلك الايات فيتعين تخصيصها، بناء على ما تقرر، من أن ظهور الجمله الشرطيه في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم.

و أما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم، فلما

***** [١٢١] *****

عرفت من منع ظهور الجمله الشرطيه المعله بالتعليل الجارى في صورتى وجود الشرط و إنتفائه في إفاده الانتفاء عند الانتفاء، فراجع.

و ربما يتوهم:

أن للايات الناهيه جهه خصوص، إما من جهه إختصاصها بصوره التمكّن من العلم و إما من جهه إختصاصها بغير البيئه العادله و أمثالها مما خرج عن تلك الايات قطعاً.

و يندفع:

(١) - الاول، بعد منع الاختصاص، بأنه يكفى المستدل كون الخبر حجه بالخصوص عند الانسداد.

(٢) - و الثانى بأن خروج ما خرج من أدله حرمه العمل بالظن لا يوجب جهه عموم في المفهوم، لان المفهوم أيضا دليل خاص، مثل الخاص الذى خصص أدله حرمه العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولا ثم ملاحظه النسبه بين العام بعد ذلك التخصيص و بين الخاص الاخير.

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 الاول أولا، ثم جعل النسبه بينه و بين الخاص الثانى عموما من وجه و هذا أمر واضح نبهنا عليه في (باب التعارض).

و منها: أن مفهوم الايه لو دل على حجيه خبر العادل لدل على حجيه الاجماع

الذى أخبر به السيد المرتضى و أتباعه، قدست أسرارهم، من عدم حجيه خبر العادل، لانهم عدول أخبروا بحكم الامام، عليه السلام ، بعدم حجيه الخبر.

و فساد هذا الايراد أوضح من أن يبين، إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقا فى عدم شمول ايه النبأ للاجماع المنقول و بعد الغض عن أن إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ، قدس سره ، نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الايه.

(١) - أما أولا، فلان دخوله يسلتزم خروجه، لانه خبر العادل فيستحيل دخوله.

و دعوى أنه لا- يعم نفسه مدفوعه بأنه و إن لا يعم نفسه، لقصور دلاله اللفظ عليه، إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضا، للعلم بعدم خصوصيه مخرجه له عن الحكم.

و لذا لو سألتنا السيد عن أنه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه، فيقول: لا.

(٢) - و أما ثانيا، فلو سلمنا جواز دخوله، لكن نقول إنه وقع الاجماع على خروجه من النافين بحجيه الخبر و من المثبتين، فتأمل.

(٣) - و أما ثالثا، فلدوران الامر بين دخوله و خروج ما عداه و بين العكس و لا ريب أن العكس

***** [١٢٢] *****

متعين، لا مجرد قبح إنتهاء التخصيص إلى الواحد، بل لان المقصود من الكلام حينئذ ينحصر فى بيان عدم حجيه خبر العادل.

و لا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجيه خبر العادل قبيح فى الغايه و فضيح إلى النهايه.

كما يعلم من قول القائل: (صدق زيدا فى جميع ما يخبرك)، فأخبرك زيد بألف من الاخبار، ثم أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: (صدق، إلخ) خصوص هذا الخبر.

و قد أجاب بعض من لا تحصيل له: بأن الاجماع المنقول مضمون الاعتبار

و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار.

و منها: أن الایه لا تشمل الاخبار مع الواسطه لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه، فلا يعم الروایات المأثوره عن الائمه، عليهم السلام، لاشتمالها على و سائط.

و ضعف هذا الایراد على ظاهره واضح، لان كل واسطه من الوسائط إنما يخبر خبرا بلا واسطه، فإن الشيخ، قدس سره، إذا قال: (حدثني المفيد، قال: حدثني الصدوق، قال: حدثني أبي، قال: حدثني الصفار، قال: كتبت إلى العسكري، عليه السلام، بكذا)، فإن هناك أخبارا متعدده بتعدد الوسائط.

فخبر الشيخ قوله (حدثني المفيد، إلخ) و هذا خبر بلا واسطه يجب تصديقه.

فإذا حكم بصدقه و ثبت شرعا أن المفيد حدث الشيخ بقوله (حدثني الصدوق)، فهذا الاخبار - أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: (حدثني الصدوق) أيضا خبر عادل و هو المفيد، فنحكم بصدقه و أن الصدوق حدثه.

فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله (حدثني أبي) و الصدوق عادل فيصدق في خبره.

فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقول: (حدثني الصفار)، فنصدقه لانه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري، عليه السلام.

و إذا كان الصفار عادلا و جب تصديقه و الحكم بأن العسكري، عليه السلام، كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الامام عليه السلام يكتب إليه، فيكون المكتوب حجه، فيثبت بخبر كل لاحق أخبار سابقه.

و لهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات، لان كل واسطه مخبر بخبر مستقل هذا.

و لكن قد يشكل الامر: بأن - الایه انما تدل على وجوب تصديق كل مخبر و معنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه على صدقه عليه، فاذا قال المخبر: ان زيدا عدل، فمعنى وجوب تصديقه وجوب ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه على عداله زيد من جواز

الاقتداء به و قبول شهادته و اذا قال المخبر: أخبرني عمرو أن زيدا عادل، فمعنى تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الاثار الشرعيه المترتبه على اخبار عمرو بعداله زيد و من الاثار الشرعيه المترتبه على اخبار عمرو بعداله زيد اذا كان عادلا و ان كان هو وجوب تصديقه في عداله زيد الا ان هذا الحكم الشرعي لاخبار عمرو انما حدث بهذه الايه و ليس من الاثار الشرعيه الثابته للمخبر به مع قطع النظر عن الايه حتى يحكم بمقتضى الايه بترتيبه على اخبار عمرو به.

و الحاصل أن الايه تدل على ترتيب الاثار الشرعيه الثابته للمخبر به الواقعي على اخبار العادل و من المعلوم أن المراد من الاثار غير هذا الاثر الشرعي الثابت بنفس الايه، فاللازم على هذا دلالة الايه على ترتيب جميع آثار المخبر به على الخبر، الا الاثر الشرعي الثابت بهذه الايه للمخبر به اذا كان خيرا.

و بعبارته: اخرى: الايه لاتدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبريه له الا بدلاله الايه على وجوب قبول الخبر، لان الحكم لايشمل الفرد الذي يصير موضوعا له بواسطه ثبوته لفرد آخر.

و من هنا يتجه أن يقال ان أدله قبول الشهاده لاتشمل الشهاده على الشهاده، لان الاصل لايدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهاده الفرع.

- ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خيرا للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبريه إلا به.

و لكن يضعف هذا الاشكال، أولا، بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالاجماع، كالاقرار بالاقرار، فتأمل و إخبار العادل بعداله مخبر، فإن الايه تشمل الاخبار بالعداله بغير إشكال و عدم قبول الشهاده على الشهاده لو سلم ليس من

هذه الجهه.

- و ثانيا، بالحل: و هو أن الممتنع هو توقف فرديه بعض أفراد العام على اثبات الحكم لبعضها الاخر، كما فى قول القائل: كل خبرى صادق أو كاذب، أما توقف العلم ببعض الافراد و انكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الاخر كما فيما نحن فيه، فلا مانع منه.

***** [١٢٣] *****

- و ثانيا، بأن عدم قابليه اللفظ العام لان يدخل فيه الموضوع 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 أن المتكلم لم يلاحظ موضوعا دون آخر.

فيثبت الحكم لذلك الموضوع الموجود بعد تحقق الحكم و إن لم يكن كلام المتكلم قابلا لاراده ذلك الموضوع الغير الثابت إلا بعد الحكم العام.

فاخبار عمرو بعداله زيد فيما لو قال المخبر: أخيرنى عمرو بأن زيدا عادل و إن لم يكن داخلا فى موضوع ذلك الحكم العام و إلا لزم تأخر الموضوع عن الحكم الا أنه معلوم أن هذا الخروج مستند ألى 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 أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعته الموضوع و لا ينفك عن مصاديقه.

فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: لا تعمل باخبار زيد، فإنه لا يجوز أن يعمل به و لو إتكالا على دليل عام يدل على الجواز و يقول إن هذا العام لا يشمل نفسه، لان عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ و عدم قابليته للشمول، لا لتفاوت بينه و بين غيره من

إخبار زيد في نظر المولى.

و قد تقدم في الايراد الثانى من هذه الايرادات ما يوضح لك، فراجع.

و منها: أن العمل بالمفهوم فى الاحكام الشرعيه غير ممكن، لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل فى الاحكام الشرعيه، فيجب تنزيل الايه على الاخبار فى الموضوعات الخارجيه، فإنها هى التى لا يجب التفحص فيها عن المعارض و يجعل المراد من القبول فيها هو القبول فى الجملة، فلا ينافى إعتبار إنضمام عدل آخر إليه.

فلا يقال: إن قبول خبر الواحد فى الموضوعات الخارجيه مطلقا يستلزم قبوله فى الاحكام بالاجماع المركب و الاولويه.

و فيه: أن وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين فى الخبر، فإن الاول يؤكد حجيته خبر العادل و لا ينافيها، لان مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به، كما أوجب العمل بهذا.

و التبين المنافى للحجيه هو التوقف عن العمل و إلتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع و لو كان أصلا من الاصول. فإذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر و إذا وجده أخذ بالارجح منهما و إذا يئس عن التبين توقف عن العمل و رجع إلى ما يقتضيه الاصول العمليه.

فخبر الفاسق و إن إشتراك مع خبر العادل فى عدم جواز العمل بمجرد المجئ إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافى يعمل بالثانى دون الاول.

و مع وجدان المنافى يؤخذ به فى الاول و يؤخذ بالارجح فى الثانى، فتتبع الادله فى الاول لتحصيل المقتضى الشرعى للحكم الى تضمنه خبر الفاسق و فى الثانى لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

***** [١٢٤] *****

و منها: أن مفهوم الايه غير معلول به فى الموضوعات الخارجيه التى منها مورد الايه و هو إخبار الوليد بإرتداد طائفه.

و من المعلوم أنه لا

يكفى فيه خبر العادل الواحد، بل لا أقل من إعتبار العدلين، فلا بد من طرح المفهوم، لعدم جواز إخراج المورد.

و فيه: أن غايه الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبه إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل.

فكل واحد من خبرى العدلين فى البيئه لا يجب التبين فيه.

و أما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد داخل فى منطوق الايه لا- مفهومها و جعل أصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجود التبين إذا كان المخبر به فاسقا و لعدمه إذا كان المخبر به عادلا، لا يلزم منه إلا تقييد الحكم فى طرف المفهوم و إخراج بعض أفراده و هذا ليس من إخراج المورد المستهجن فى شئ.

و منها: ما عن غايه البادى، من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين و هو لا يستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.

و كأن هذا الايراد مبنى على ما تقدم فساده من إرادته وجوب التبين نفسيا و قد عرفت ضعفه و أن المراد وجوب التبين لاجل العمل عند إرادته و ليس التوقف حينئذ واسطه.

و منها: أن المسأله أصوليه، فلا يكتفى فيها بالظن.

و فيه: أن الظهور اللفظى لا- بأس بالتمسك به فى أصول الفقه و الاصول التى لا- يتمسك لها بالظن مطلقا هو أصول الدين لا أصول الفقه و الظن الذى لا يتمسك به فى الاصول مطلقا هو مطلق الظن، لا الظن الخاص.

و منها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعه الله و لو بالصغائر.

فكل من كان كذلك أو احتمال فى حقه ذلك وجب التبين فى خبره و غيره ممن يفيد قوله العلم، لانحصاره فى المعصوم و من هو دونه.

فيكون فى تعليق الحكم بالفسق إشاره إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبره به، لاحتمال فسقه،

لان المراد الفاسق الواقعي لا المعلوم.

فهذا وجه آخر لافاده الايه حرمه إتباع غير العلم، لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الايه، كما تقدم في الايراد الثاني من الايرادين الاولين.

و فيه: أن إرادته مطلق الخارج عن طاعه الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا، فالمراد به إما الكافر، كما هو الشائع إطلاقه في الكتاب، حيث أنه يطلق غالبا في مقابل المؤمن.

و أما الخارج

***** [١٢٥] *****

عن طاعه الله بالمعاصي الكبيره الثابته تحريمها في زمان نزول هذه الايه.

فالمرتكب للصغيره غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق، مضافا إلى قوله تعالى: (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم).

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيره و الكبيره. كما إذا علم منه التوبه من الذنب السابق.

و به يندفع الايراد المذكور، حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيره.

و أما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لان ظاهر قوله: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ)، تحقق الفسق قبل النبأ، لا به، فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به.

هذه جمله مما أوردوه على ظاهر الايه و قد عرفت أن الوارد منها إيرادان و العمده الايراد الاول الذي أوردته جماعه من القدماء و المتأخرين.

ثم إنه استدل بمفهوم الايه على حجيه خبر العادل، كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجيه خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن.

فإذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

و من التبين الظني تحصيل شهره العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه أو على روايته.

و من هنا تمسك بعض بمنطوق

الايه على حجيه الخبر الضعيف المنجبر بالشهره.

و فى حكم الشهره أماره أخرى غير معتبره.

و لو عمم التبين للتبين الاجمالى - و هو تحصيل الظن بصدق مخبره - دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق و شبهه بل الحسن أيضا.

و على ما ذكر فيثبت من آيه النبأ، منطوقا و مفهوما، حجيه الاقسام الاربعه للخبر الصحيح و الحسن و الموثق و الضعيف المحفوف بقريته ظنيه و لكن فيه من الاشكال ما لا يخفى، لان التبين ظاهر فى العلمى.

كيف و لو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به فى خبر الفاسق لغوا، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه، إلا أن يدفع اللغويه بما ذكرنا سابقا، من أن المقصود التنبيه و الارشاد على أن الفاسق لا ينبغى أن

***** [١٢٦] *****

يعتمد عليه و أنه لا يؤمن من كذبه و إن كان المظنون صدقه.

و كيف كان، فماده التبين و لفظ الجهاله و ظاهر التعليل كلها آييه من إرادته مجرد الظن.

نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير و التزلزل بحيث لا يعد فى العرف العمل به تعريضا للوقوع فى الندم. فحينئذ لا يبعد إنجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق فى ذلك كان دالا على حجيه الظن الاطمينانى المذكور و إن لم يكن معه خبر فاسق نظرا إلى أن الظاهر من الايه أن خبر الفاسق وجوده كعدمه و أنه لا بد من تبين الامر من الخارج و العمل على ما يقتضيه التبين الخارجى.

نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات التى يحصل من مجموعها التبين.

فالمقصود الحذر عن الوقوع فى مخالفه الواقع.

فكلما حصل الامن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهره

إذا حصل الاطمينان بصدقه و بين الشهره المجرده إذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها.

و الحاصل: أن الايه تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخله لوجود خبر الفاسق و عدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو الاطمينان أو مطلق الظن.

حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفى فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوى، فلازمه القول بدلاله الايه على حجيه مطلق الظن بالحكم الشرعى و إن لم يكن معه خبر أصلا، فافهم و اغتتم، هذا.

و لكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق و هو الاخبار بالارتداد.

و من جمله الايات: قوله تعالى فى سورة البراءة: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون إعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد. أما وجوب الحذر، فمن وجهين.

***** [١٢٧] *****

(١) - أحدهما: أن لفظه (لعل) بعد إنسلاخها عن معنى الترجى ظاهره فى كون مدخولها محبوبا للمتكلم.

و إذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه، إما لما ذكره فى المعالم، من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضى يجب و مع عدمه لا يحسن و إما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب، لان كل من أجازة فقد أوجبه.

(٢) - الثانى: أن ظاهر الايه وجوب الانذار، لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه (لولا)، فإذا وجب الانذار أفاد وجوب الحذر لوجهين.

(٢ - ١) - أحدهما وقوعه غايه للواجب، فإن الغايه المترتبة على فعل الواجب مما لا

يرضى الأمر بانتفائه، سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما فى قولك: (تب لعلك تفلح و أسلم لعلك تدخل الجنة) و قوله تعالى: (لعله يتذكر).

(٢ - ٢) - الثانى أنه إذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول و إلغى الانذار.

و نظير ذلك ما تمسك به فى المسالك على وجوب قبول قول المرأه و تصديقها فى العده، من قوله تعالى: (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن)، فاستدل بتحريم الكتمان و وجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبه إلى ما فى الارحام.

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد، كما يظهر من صدر الايه و هو قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) و من المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للفقهاء و الانذار، نعم ربما يترتبان عليه، بناء على ما قيل، من أن المراد حصول البصيره فى الدين من مشاهده آيات الله و ظهور أوليائه على أعدائه و سائل ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمه الله و حكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفه الباقية فى المدينه.

فالفقيه و الانذار من قبيل الفائده لا الغايه حتى تجب بوجوب ذبيها.

قلت:

(١) - أولاً، إنه ليس فى صدر الايه دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد و ذكر الايه فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

(٢) - و ثانياً، لو سلم أن المراد النفر إلى الجهاد، لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفه لاجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفه، فيمكن أن يكون التفقه غايه لايجاب النفر على كل طائفه من كل قوم، لا لايجاب أصل النفر.

***** [١٢٨]

(٣) - و ثالثاً، إنه فسر الايه بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد، كما يظهر من قوله: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً) و أمر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي، صلى الله عليه و آله و لا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

و الحاصل: أن ظهور الايه فى وجوب التفقه و الانذار مما لا ينكر، فلا محيص عن حمل الايه عليه و إن لزم مخالفه الظاهر فى سياق الايه أو بعض ألفاظها.

و مما يدل على ظهور الايه فى وجوب التفقه و الانذار إستشهاد الامام بها على وجوبه فى أخبار كثيرة.

منها: ما عن الفضل بن شاذان فى عله عن الرضا، عليه السلام، فى حديث، قال: (إنما أمروا بالحج لعله الوفاده إلى الله و طلب الزيادة و الخروج عن كل ما اقترب العبد - إلى أن قال: - و لاجل ما فيه من التفقه و نقل اخبار الائمة، عليهم السلام، إلى كل صفح و ناحيه.

كما قال الله عز و جل: فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة، الايه).

و منها: ما ذكره فى ديباجه المعالم، من روايه على بن حمزه، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: تفقهوا فى الدين، فإن من لم يتفقه منكم فى الدين فهو أعرابى، إن الله عز و جل يقول: لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ).

و منها: ما رواه فى الكافى، فى باب ما يجب على الناس عند مضى.

الامام، عليه السلام، عن صحيحه يعقوب بن شعيب: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ :

إِذَا حَدَّثَ عَلَى الْإِمَامِ حَدَّثَ كَيْفَ يَصْنَعُ النَّاسُ؟

قَالَ:

... هُمْ فِي عُدْرِ

مَا دَامُوا فِي الطَّلَبِ وَهُؤُلَاءِ الَّذِينَ يَنْتَظِرُونَهُمْ فِي عُذْرٍ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ أَصْحَابُهُمْ.

و منها: صحيحه عبدالاعلى قال: (سألت أبا عبدالله، عليه السلام، عن قول العامه إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.

قال: حق والله.

قُلْتُ فَإِنَّ إِمَامًا هَلَكَ وَ رَجُلٌ بِخُرَاسَانَ لَا يَعْلَمُ مَنْ وَصِيُّهُ لَمْ يَسْعُهُ ذَلِكَ؟

قال:

لَا يَسْعُهُ إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا مَاتَ وَقَعَتْ حُجَّتُهُ [وَصِيَّتِهِ] عَلَى مَنْ هُوَ مَعَهُ فِي الْبَلَدِ وَ حَقُّ النَّفْرِ عَلَى مَنْ لَيْسَ بِحَضْرَتِهِ إِذَا بَلَغَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ - فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ [لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ]

***** [١٢٩] *****

و منها: صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام و فيها:

قُلْتُ أَفَيَسَعُ النَّاسَ إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ أَلَّا يَعْرِفُوا الَّذِي بَعْدَهُ؟

فَقَالَ أَمَّا أَهْلُ هَذِهِ الْبُلْدَةِ فَلَمَّا - يَعْنِي أَهْلَ الْمَدِينَةِ - وَ أَمَّا غَيْرُهَا مِنَ الْبُلْدَانِ فَيَقْدِرُ مَسِيرُهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ

و منها: صحيحه البنزطى المرويه فى قرب الاسناد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام.

و منها: روايه عبدالمؤمن الانصارى الوارده فى جواب من سأل عن قوله صلى الله عليه وآله : اِخْتِلافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ.

قال: إذا كان إختلافهم رحمه فإتفاقهم عذاب! ليس هذا يراد، إنما يراد الإختلاف فى طلب العلم، على ما قال الله عز و جل: فلو لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، الحديث منقول بالمعنى و لا يحضرنى ألفاظه.

و جميع هذا هو السر فى إستدلال أصحابنا بالايه الشريفه على وجوب تحصيل العلم و كونه كفاييا.

هذا غايه ما قيل أو يقال

فى توجيه الاستدلال بالاىه الشريفه.

(١) - الاول:

أنه لا- يستفاد من الكلام إلا- مطلوبه الحذر عقيب الانذار بما يتفقون فى الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا.

فالايه مسوقه لبيان مطلوبه الانذار بما يتفقون و مطلوبه العمل من المنذرين بما أنذروا.

و هذا لا ينافى إعتبار العلم فى العمل.

و لهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم.

فليس فى هذه الايه تخصيص للادله الناهيه عن العمل بما لم يعلم.

و لذا إستشهد الامام، فيما سمعت من الاخبار المتقدمه، على وجوب النفر فى معرفه الامام، عليه السلام و إنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الامامه لا تثبت إلا بالعلم.

(٢) - الثانى:

أن التفقه الواجب ليس إلا معرفه الامور الواقعيه من الدين، فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها. فالحذر لا يجب إلا عقيب الانذار بها. فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الانذار هل وقع بالامور الدينيه الواقعيه أو بغيرها خطأ أو تعمدًا من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر حينئذ.

فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذر صدق المنذر فى إنذاره بالاحكام الواقعيه. فهو نظير

***** [١٣٠] *****

قول القائل: أخير فلانا بأوامرى، لعله يمثلها.

فهذه الايه نظير ما ورد من الامر بنقل الروايات، فإن المقصود من هذا الكلام ليس إلا وجوب العمل بالامور الواقعيه، لا وجوب تصديقه فيما يحكى و لو لم يعلم مطابقتها للواقع.

و لا يعد هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظنى الصادر من المخاطب فى الامر الكذائى.

و نظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس و وجوب تبليغه إليهم، فإن المقصود منه إهداء الناس إلى الحق الواقعي، لا- إنشاء

حکم ظاهری لهم بقبول کل ما

يخبرون به و إن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثم الفرق بين هذا الايراد و سابقه: أن هذا الايراد مبنى على أن الايه ناطقه بإختصاص مقصود المتكلم بالحدذر عن الامور الواقعيه المستلزم لعدم وجوبه إلا بعد إحراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي.

و أما الايراد السابق فهو مبنى على سكوت الايه عن التعرض لكون الحدذر واجبا على الاطلاق أو بشرط حصول العلم.

(٣) - الثالث:

لو سلمنا دلالة الايه على وجوب الحدذر مطلقا عند إنذار المنذر و لو لم يفد العلم، لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث أنه خبر، لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف.

فإنشاء التخويف مأخوذ فيه و الحدذر هو التخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى إلى العمل بمقتضاه فعلا و من المعلوم أن التخويف لا- يجب إلا- على الوعاظ فى مقام الايعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب و الحرمة، كما يوعده على شرب الخمر و فعل الزنا و ترك الصلاة، أو على المرشدين فى مقام إرشاد الجهال.

فالتخوف لا يجب إلا على المتعظ و المسترشد.

و من المعلوم أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الامرين.

توضيح ذلك أن المنذر إما أن ينذر و يخوف على وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول الخبر بإجتهاده و إما أن ينذر و يخوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجبه.

(١) - فالاول:

كأن يقول: يا أيها الناس! إتقوا الله فى شرب العصير، فإن شربه يوجب المؤاخذه.

و الثانى: كأن يقول: فى مقام التخويف قال الامام عليه السلام: من شرب العصير فكأنما شرب الخمر.

أما الانذار على الوجه الاول، فلا يجب الحدذر عقيبها إلا على المقلدين لهذا المفتى.

(٢) - و أما الثانى، فله جهتان:

إحداهما جهه تخويف و إيعاد و الثانيه جهه حكايه قول الامام عليه السلام.

و من المعلوم أن الجبهه الاولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكاياه، فهى ليست حجه إلا- على من هو مقلد له، إذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه.

***** [١٣١] *****

و أما الجبهه الثانيه فهى التى تنفع المجتهد الآخر الذى يسمع منه هذه الحكاياه، لكن وظيفته مجرد تصديقه فى صدور هذا الكلم عن الامام عليه السلام.

و أما أن مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهه، فهو ما ليس فهم المنذر حجه فيه بالنسبه إلى هذا المجتهد.

فالايه الداله على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصه بمن يجب عليه اتباع المنذر فى مضمون الحكايه و هو المقلد له، للاجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره.

إنما الكلام فى أنه هل يجب عليه تصديق غيره فى الالفاظ الاصوات التى يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا و الايه لا تدل على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

فالحق: أن الاستدلال بالايه على وجوب الاجتهاد كفايه و وجوب التقليد على العوام أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

و ذكر شيخنا البهائى، قدس سره ، فى أول أربعينه: (أن الاستدلال بالنبوى المشهور:

(مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا، بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا)، على حجه الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الايه).

و كان فيه إشاره إلى ضعف الاستدلال بها، لان الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدا، كما سيجى إن شاء الله عند ذكر الاخبار.

و لكن ظاهر الروايه المتقدمه عن علل الفضل يدفع هذا الايراد، لكنها من الآحاد، فلا ينفع فى صرف الايه من ظاهرها فى مسأله حجه الآحاد مع

إمكان منع دلالتها على المدعى، لأن الغالب تعدد من يخرج إلى الحج من كل صقع، بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي، عن الامام، عليه السلام و حينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم. فإطلاق الروايه منزل على الغالب).

و من جمله الايات التي استدلت بها جماعه، تبعا للشيخ في العده على حجه الخبر، قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ، الايه.

و التقريب فيه: نظير ما بيناه في آيه النفر، من أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار.

***** [١٣٢] *****

و يرد عليها: ما ذكرنا من الايرادين الاولين في آيه النفر، من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و إن لم يحصل العلم عقيب الاظهار أو إختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر 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 حجه قول المظهر تعبدا و وجوب العمل بقوله و إن لم يطابق الحق.

و يشهد لما ذكرنا: أن مورد الايه كتمان اليهود لعلامات النبي، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، بعد ما بين الله لهم ذلك في التوراه و معلوم أن آيات النبوه لا يكتفى فيها بالظن.

نعم لو وجب الاظهار على من لا يفيد قوله العلم غالبا أمكن جعل ذلك دليلا على أن المقصود العمل بقوله و إن لم يفسد العلم، لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

و من هنا يمكن الاستدلال بما تقدم - من آيه تحريم كتمان ما في الارحام على النساء - على وجوب تصديقهن و

بآيه وجوب إقامه الشهاده على وجوب قبولها بعد الاقامه، مع إمكان كون وجوب الاظهار لاجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

و من جمله الآيات التى استدلت بها بعض المعاصرين قوله تعالى: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ .

بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و إلا لغى وجوب السؤال.

و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له، لان خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعا.

فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عما سمعه عن الامام، عليه السلام، فى خصوص الواقعة، فأجاب بانى سمعته يقول كذا، وجب القبول، بحكم الايه.

فيجب قبول قوله ابتداء: (إنى سمعت الامام عليه السلام يقول كذا)، لان حجيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

و يرد عليه: أن الاستدلال إن كان بظاهر الايه، فظاهرها بمقتضى السياق إرادته علماء أهل الكتاب، كما عن ابن عباس و مجاهد و الحسن و قتاده.

فإن المذكور فى سوره النحل: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ) و فى سوره الانبياء: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا

***** [١٣٣] *****

تَعْلَمُونَ) و إن كان مع قطع النظر عن سياقها.

ففيه:

(١) - أولا،

أنه ورد فى الاخبار المتسفيضة أن أهل الذكر هم الائمة، عليه السلام.

و قد عقد فى أصول الكافى بابا لذلك و قد أرسله فى المجمع عن على عليه السلام.

و رد بعض مشايخنا هذه الاخبار بضعف السند، بناء على اشتراك بعض الروات فى بعضها و ضعف بعضها فى

الباقى و فيه نظر، لان روايتين منها صحيحتان و هما روايتا محمد بن مسلم و الوشاء، فلاحظ و روايه أبى بكر الحضرمى حسنه أو موثقه. نعم ثلاث روايات آخر منها لا تخلو من ضعف و لا تقدرح قطعاً.

(٢) - و ثانياً:

أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم و وجوب تحصيل العلم، لا- وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً، كما يقال فى العرف: سل إن كنت جاهلاً.

و يؤيده أن الايه وارده فى أصول الدين و علامات النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، التى لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

(٣) - و ثالثاً:

لو سلم حملة على إرادته و وجوب السؤال للتعبد بالجواب، لا لحصول العلم منه، قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الامام، عليه السلام و إلا لدل على حجيه قول كل عالم بشئ و لو من طريق السمع و البصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره.

و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادته التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به و يعدون من أهل العلم فى مثله.

فينحصر مدلول الايه فى التقليد و لذا تمسك به جماعه على وجوب التقليد على العامى.

و بما ذكرنا يندفع ما يتوهم من (أنا نفرض الراوى من أهل العلم).

فإذا وجب قبول روايته و جب قبول روايه من ليس من أهل العلم بالاجماع المركب).

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الالفاظ التى سمعها من الامام، عليه السلام و التعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم.

ألا ترى أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم، أو الاطباء، لا يحتمل

أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات و المبصرات الخارجيه من قيام زيد و تكلم عمرو و غير ذلك.

***** [١٣٤] *****

و من جمله الايات، قوله تعالى فى سورة البرائه: (وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ).

مدح الله - عز و جل - رسوله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره.

فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا.

و يزيد فى تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه فى فروع الكافى، فى الحسن بإبراهيم بن هاشم، أنه كان لاسماعيل بن أبى عبدالله دنائير و أراد رجل من قریش أن يخرج بها إلى اليمن.

فقال له أبو عبدالله عليه السلام :

أ مَا بَلَغَكَ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ؟

قال: سمعت الناس يقولون.

فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ

يَقُولُ يُصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يُصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ فَإِذَا شَهِدَ عِنْدَكَ الْمُؤْمِنُونَ فَصَدِّقْهُمْ

و يرد عليه:

(١) - أولاً، أن المراد بالاذن سريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه. فمدحه، عليه السلام ، بذلك، لحسن ظنه بالمؤمنين و عدم إتهامهم.

(٢) - و ثانياً: أن المراد من التصديق فى الايه ليس جعل المخبر به واقعا و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس.

إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو إرتداده، فقلته النبى أو جلده، لم يكن فى سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصا مع عدم صدور الفعل منه فى الواقع.

نعم يكون خيرا للمخبر من حيث متابعه قوله

و إن كان منافقا موزيا للنبي، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، على ما يقتضيه الخطاب في (لكم).

فثبوت الخبر لكل من المخبر و المخبر عنه لا- يكون إلا- إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه و عدم تكذيبه و طرح قوله رأسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه.

فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر، لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية إسماعيل المتقدمه.

و يؤيد هذا المعنى: ما عن تفسير العياشى عن الصادق، عليه السلام، من أنه يصدق المؤمنين،

***** [١٣٥] *****

لانه صلى الله عليه و آله كان رؤوفا رحيفا بالمؤمنين.

فإن تعليل التصديق بالرأفة و الرحمة على كافة المؤمنين ينافى إرادته قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره و إن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لا بد عن تكذيب أحدهما و هو منماف لكونه أذن خير و رؤوفا رحيفا لجميع المؤمنين. فتعين إرادته التصديق بالمعنى الذى ذكرنا.

و يؤيد أيضا: ما عن القمى، رحمه الله، فى سبب نزول الآية: (أنه نم منافق على النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فأخبره الله ذلك، فأحضره النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و سأله، فحلف: أنه لم يكن شئ مما ينم عليه، فقبل منه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ.

فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و يقول: إنه يقبل كل ما يسمع.

أخبره الله إنى أنم عليه و أنقل أخباره، فقبل. فأخبرته أنى لم أفعل، فقبل.

فرده الله - تعالى - بقوله لنييه صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

(قل أذن خير لكم).

و من المعلوم:

أن تصديقه، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا.

و هذا التفسير صريح في أن المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد، فيكون الايمان لهم على حسب إيمانهم و يشهد بتغاير معنى الايمان في الموضوعين، مضافا إلى تكرار لفظه، تعديته في الاول بالباء و في الثانى باللام، فافهم.

و أما توجيه الروايه فيحتاج إلى بيان معنى التصديق، فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشئ فلتصديقه معنيان.

(١) - أحدهما:

ما يقتضيه أدله تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن، فإن الاخبار، من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين، صحيحه ما كان مباحا و فاسده ما كان نقيضه، كالكذب و الغيبه و نحوهما، فحمل الاخبار على الصادق حمل على أحسنه.

(٢) - و الثانى:

هو حمل إخباره، من حيث أنه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها، على كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه.

و الحاصل أن المعنى الثانى هو الذى يراد من العمل بخبر العادل.

و أما المعنى الاول، فهو الذى يقتضيه أدله حمل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن.

و هو ظاهر الاخبار الوارده فى: أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا يتهمه، خصوصا مثل قوله عليه السلام:

***** [١٣٦] *****

يَا مُحَمَّدُ كَذَّبَ سَمْعَكَ وَ بَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ - فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَ قَالَ لَكَ قَوْلًا فَصَدَّقْهُ وَ كَذَّبْهُمْ الْخَبْرَ).

فإن تكذيب القسامه، مع كونهم أيضا مؤمنين، لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم.

لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهاده المؤمن على

المؤمن و إن أنكر المشهود عليه.

و أنت إذا تأملت هذه الرواية و لاحظتها مع الرواية المتقدمه فى حكاية إسماعيل، لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا.

و إن آيت إلا- عن ظهور خبر إسماعيل فى وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع، فنقول: إن الاستعانه بها على دلالة الايه خروج عن الاستدلال بالكتاب إلى السنه و المقصود هو الاول.

غايه الامر كون هذه الروايه فى عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

ثم إن هذه الايات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجيه الخبر إنما تدل، بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آيه النبأ، على حجيه خبر العادل الواقعى أو من أخبر عدل واقعى بعدالته.

بل يمكن إنصراف المفهوم بحكم الغلبه إلى صورته إفاده خبر العادل الظن الاطمينانى بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعداله.

فيصير حاصل مدلول الايات إعتبار خبر العادل الواقعى بشرط إفادته الظن الاطمينانى و الوثوق، بل هذا أيضا منصرف سائر الآيات و إن لم يكن إنصرافا موجبا لظهور عدم إرادته غيره، حتى يعارض المنطوق.

***** [١٣٧] *****

و أما السنه فطوائف من الاخبار

منها: ما ورد فى الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى.

مثل مقبوله عمر بن حنظله، حيث يقول: (الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث).

و موردها و إن كان فى الحاكمين إلا- أن ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين إستند إليهما الحاكمان.

و مثل روايه عوالى اللثالى المرويه عن العلامه المرفوعه إلى زراره: قَالَ:

... يَا تَى عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ فَبِأَيِّهِمَا آخُذُ

قَالَ:

يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَ دَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ

قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا مَعًا مَشْهُورَانِ

قَالَ:

خُذْ [بِقَوْلِ] أَغْدِلِيهِمَا عِنْدَكَ وَ أَوْثِقِيهِمَا

فِي نَفْسِكَ

و مثل روايه ابن أبي الجهم عن الرضا، عليه السلام ، قلت:

يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَّةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ

فَقَالَ إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمَوَّسَعْ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ

و روايه الحارث بن المغيرة عن الصادق، عليه السلام ، قال:

(إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَ كُلُّهُمُ ثِقَّةٌ فَمَوَّسَعْ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ) وَ غيرها من الاخبار.

***** [١٣٨] *****

و الظاهر: أن دلالتها على إعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحه.

إلا أنه لا إطلاق لها، لان السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلا منهما حجه يتعين العمل بها لولا المعارض، كما يشهد به السؤال بلفظ (أى) الداله على السؤال عن المعين مع العلم بالمبهم.

فهو كما إذا سئل عن تعارض الشهود أو أئمه الصلاة، فأجاب ببيان المرجح، فإنه لا يدل إلا على أن المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض.

نعم روايه ابن المغيرة تدل على إعتبار خبر كل ثقه.

و بعد ملاحظه ذكر الاوثقيه و الاعدليه فى المقبوله و المرفوعه يصير الحاصل من المجموع إعتبار خبر الثقة، بل العادل.

لكن الانصاف: أن ظاهر مساق الروايه أن الغرض من العدالة حصول الوثاقه، فيكون العبره بها.

و منها: ما دل على إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم، عليهم السلام ، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى و الروايه.

مثل إرجاعه، عليه السلام ، إلى زراره، بقوله عليه السلام :

(إِذَا أَرَدْتَ حَدِيثَنَا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ) (مشيرا إلى زراره).

و قوله، عليه السلام ، فى روايه أخرى: (و أما ما رواه زراره عن أبى، عليه السلام ، فلا يجوز رده) و قوله، عليه السلام لابن أبى

يعفور - بعد السؤال عن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسأله: (فما يمنعك عن الثقفى؟) -

يعنى محمد بن مسلم - فإنه سمع من ابى أحاديث و كاعنده و جيهها).

و قوله، عليه السلام ، فيما عن الكشى لسلمه بن أبى حبيبه:

(أنت أبان بن تغلب فإنه قد سمع منى حديثاً كثيراً، فما روى لك عنى فارو عنى).

و قوله، عليه السلام ، لشعيب العرقوفى بعد السؤال عن يرجع إليه: (عليك بالأسدى يعنى أبابصير).

و قوله عليه السلام ، لعلى ابن المسيب بعد السؤال عن يأخذ عنه معالم الدين:

***** [١٣٩] *****

(عليك بزكريا بن آدم [القمي] المأمون على الدين و الدنى).

و قوله عليه السلام ، لما قال له عبدالعزيز بن المهتدى: (ربما أحتاج و لست ألقاك فى كل وقت، أفيونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دينى؟ قال: نعم) و ظاهر هذه الروايه أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوى.

فسأل عن وثاقه يونس، ليرتب عليه أخذ المعالم منه.

و يؤيده فى إناطه و جوب القبول بالوثاقه ما ورد فى العمرى و ابنه اللذين هما من النواب و السفراء.

ففى الكافى فى باب النهى عن التسميه: (عن الحميرى عن أحمد بن إسحاق.

قال: سألت أبابالحسن، عليه السلام و قلت له: من أعامل أو عمم آخذ و قول من أقبل؟

فقال عليه السلام له - العمرى ثقى فيما أدى إليك عنى فعدى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون).

و أخبرنا أحمد بن إسحق أنه سأل أبابمحمد، عليه السلام ، عن مثل ذلك، فقال له:

(العمرى و ابنه ثقان فما أديا إليك فعنى يؤديان و ما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقان المأمونان الخبر).

و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الاولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

منها: ما دل على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى أهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه.

مثل قول الحجه - عجل الله فرجه - لاسحاق بن يعقوب، على ما فى كتاب الغيبه للشيخ و إكمال الدين، للصدوق و الاحتجاج للطبرسى:

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ).

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع إلى الرواه، أعنى الاستفتاء

***** [١٤٠] *****

منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته، عليه السلام، يدل على وجوب قبول خبرهم.

و مثل الروايه المحكيه عن العده من قوله عليه السلام :

(إِذَا نَزَلَتْ بِكُمْ حَادِثَةٌ لَا تَجِدُونَ حُكْمَهَا فِيمَا رَوَوْا عَنَّا فَانظُرُوا إِلَى مَا رَوَوْهُ عَنِّي ع). .

دل على الاخذ بروايات الشيعة و روايات العامه مع عدم وجود المعارض من روايه الخاصه.

و مثل ما فى الاحتجاج عن تفسير العسكرى، عليه السلام، - فى قوله تعالى: (وَ مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ)، الايه - من أنه قال رجل للصادق عليه السلام :

(فَإِذَا كَانَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ مِنَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى لَا يَعْرِفُونَ الْكِتَابَ إِلَّا بِمَا يَسْمَعُونَهُ مِنْ عُلَمَائِهِمْ لَا سَبِيلَ لَهُمْ إِلَى غَيْرِهِ فَكَيْفَ ذَمَّهُمْ بِتَقْلِيدِهِمْ وَ الْقَبُولِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ؟ وَ هَلْ عَوَامُّ الْيَهُودِ إِلَّا كَعَوَامِّنَا يُقَلِّدُونَ عُلَمَاءَهُمْ؟

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ عَوَامِّنَا وَ عُلَمَائِنَا وَ عَوَامِّ الْيَهُودِ وَ عُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَةٍ وَ تَسْوِيَةٌ مِنْ جِهَةٍ أَمَّا مَنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ذَمَّ عَوَامَّنَا بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَاءَهُمْ كَمَا ذَمَّ عَوَامَّهُمْ وَ أَمَّا مَنْ حَيْثُ افْتَرَقُوا فَلَا

قَالَ بَيْنَ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ ع إِنَّ عَوَامَّ الْيَهُودِ كَانُوا قَدْ عَرَفُوا

عَلِمَاءَهُمْ بِالْكَذِبِ الصَّرِيحِ وَ بِأَكْلِ الْحَرَامِ وَ الرِّشَاءِ وَ بِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ عَنْ وَاجِبِهَا بِالشَّفَاعَاتِ وَ النَّسَابَاتِ وَ الْمُصَانَعَاتِ وَ عَرَفُوهُمْ
بِالتَّعَصُّبِ الشَّدِيدِ الَّذِي يُفَارِقُونَ بِهِ أَذْيَانَهُمْ وَ أَنْفَهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا أَزَالُوا حُقُوقَ مَنْ تَعَصَّبُوا عَلَيْهِ وَ أَعْطَوْا مَا لَا يَسْتَحِقُّهُ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ
مِنْ أَمْوَالِ غَيْرِهِمْ وَ ظَلَمُوهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ وَ عَرَفُوهُمْ يُقَارِفُونَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ اضْطَرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَى أَنْ مَنْ فَعَلَ مَا يَفْعَلُونَهُ فَهُوَ
فَاسِقٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَدَّقَ عَلَى اللَّهِ وَ لَا عَلَى الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَ بَيْنَ اللَّهِ

فَإِذْ لَكَ ذَمُّهُمْ لَمَّا قَلَدُوا مَنْ قَدْ عَرَفُوهُ وَ مَنْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَمَّا يَجُوزُ قَبُولَ خَبْرِهِ وَ لَمَّا تَصَدَّقَتْهُ وَ لَمَّا الْعَمَلُ بِمَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِمْ عَمَّنْ لَمْ
يُشَاهِدُوهُ وَ وَجَبَ عَلَيْهِمُ النَّظَرُ بِأَنْفُسِهِمْ فِي أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ إِذْ كَانَتْ دَلَائِلُهُ أَوْضَحَ مِنْ

***** [١٤١] *****

أَنْ تَخْفَى وَ أَشْهَرَ مِنْ أَنْ لَا تَظْهَرَ لَهُمْ

وَ كَذَلِكَ عَوَامُّ أُمَّتِنَا إِذَا عَرَفُوا مِنْ فُقَهَائِهِمُ الْفِسْقَ الظَّاهِرَ وَ الْعَصِيَّةَ الشَّدِيدَةَ وَ التَّكَالِبَ عَلَى حُطَامِ الدُّنْيَا وَ حَرَامِهَا وَ إِهْلَاكَ مَنْ
يَتَعَصَّبُونَ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ لِإِصْلَاحِ أَمْرِهِ مُسْتَحَقًّا وَ التَّرْفُوفِ بِالْبِرِّ وَ الْإِحْسَانِ عَلَى مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَ إِنْ كَانَ لِلْإِذْلَالِ وَ الْإِهَانَةِ مُسْتَحَقًّا

فَمَنْ قَلَدَ مِنْ عَوَامِّنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ الْفُقَهَاءِ فَهُمْ مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالتَّقْلِيدِ لِفَسَقِهِ فُقَهَائِهِمْ

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضَ
فُقَهَاءِ الشِّيْعَةِ لَا جَمِيعَهُمْ

فَأَمَّا مَنْ رَكِبَ مِنَ الْفَبَائِحِ وَ الْفَوَاحِشِ مَرَكَبَ فَسَقِهِ فُقَهَاءِ الْعَامَّةِ فَلَا تَقْبَلُوا مِنْهُمْ عَنَّا شَيْئًا وَ لَا كَرَامَةً وَ إِنَّمَا كَثُرَ التَّحْلِيْطُ فِيْمَا يَتَحَمَّلُ
عَنَّا أَهْلَ

الْمَيْتِ لِتَدْلِكَ لِأَنَّ الْفَسَادَ يَتَحَمَّلُونَ عَنَّا فَيَحْرِفُونَهُ بِأَسِيرِهِ لِجَهْلِهِمْ وَ يَضْمُونَ الْأَشْيَاءَ عَلَى غَيْرِ وُجُوهِهَا لِقَلِّهِ مَعْرِفَتِهِمْ وَ آخَرِينَ
يَتَعَمَّدُونَ الْكُذْبَ عَلَيْنَا لِيَجْرُوا مِنْ عَرَضِ الدُّنْيَا مَا هُوَ زَادُهُمْ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ

وَ مِنْهُمْ قَوْمٌ نَصَابٌ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى الْقَدْحِ فِينَا فَيَتَعَلَّمُونَ بَعْضَ عُلُومِنَا الصَّحِيحَةِ فَيَتَوَجَّهُونَ بِهِ عِنْدَ شِيعَتِنَا وَ يَنْتَقِصُونَ بِنَا عِنْدَ أَعْدَائِنَا
ثُمَّ يَضَيِّفُونَ إِلَيْهِ أَضْعَافَهُ وَ أَضْعَافَ أَضْعَافِهِ مِنَ الْأَكْذَابِ عَلَيْنَا الَّتِي نَحْنُ بُرَاءٌ مِنْهَا فَيَقْبَلُهُ الْمُسْتَسْلِمُونَ مِنْ شِيعَتِنَا عَلَى أَنَّهُ مِنْ
عُلُومِنَا فَضَلُّوا

وَ أولئك وَ هُمُ أَضْرُّ عَلَى ضُعْفَاءِ شِيعَتِنَا مِنْ جَيْشِ يَزِيدَ عَلَيْهِ اللَّغْنَةُ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، إنتهى.

دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و إن كان ظاهره إعتبار العدالة
بل ما فوقها.

لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز من الكذب، فافهم.

و مثل ما عن أبي الحسن، عليه السلام، فيما كتبه جوابا عن السؤال عن نعتهم عليه في الدين، قال: (اعتمدا في دينكما على كل
مسن في حبنا كثير القدم في أمرنا).

***** [١٤٢] *****

و قوله عليه السلام، في روايه أخرى:

(لَا تَأْخُذَنَّ مَعَالِمَ دِينِكَ عَنْ غَيْرِ شِيعَتِنَا فَإِنَّكَ إِنْ تَعَدَّيْتَهُمْ أَخَذْتَ دِينَكَ عَنِ الْخَائِنِينَ الَّذِينَ خَانُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ خَانُوا أَمَانَتَهُمْ
إِنَّهُمْ أَوْثَمْنَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَلا فَحَرَّفُوهُ وَ بَدَّلُوهُ، الحديث.

و ظاهرهما و إن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للروايه بعد التأمل، كما تقدم في سابقتهما.

و مثل ما في كتاب الغيبه، بسنده الصحيح إلى عبدالله الكوفي خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن
كتب الشلمعاني.

فقال الشيخ: (أقول فيها ما قاله العسكري، عليه السلام، في كتب

بنى فضال، حيث قالوا له: ما نضع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأو).

فإنه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بنى فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم.

و لهذا إن الشيخ الجليل المذكور الذى لا يظن به القول فى الدين بغير السماع من الامام عليه السلام : قال: (أقول فى كتب الشلمغانى ما قاله العسكرى، عليه السلام ، فى كتب بنى فضال). مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

و مثل ما ورد مستفيضا فى المحاسن و غيره: (حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضه.

و فى بعضها: يأخذ صادق عن صادق).

و مثل ما فى الوسائل عن الكشى، من أنه ورد توقيع على القاسم بن العلى.

و فيه: (إنه لا عذر لاحد من موالىنا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا أنا نفاوضهم سرنا و نحمله إليهم).

و مثل مرفوعه الكنانى عن الصادق، عليه السلام ، فى تفسير قوله تعالى: (و من يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب).

قال:

(هُؤُلَاءِ قَوْمٌ مِنْ شَيْعَتِنَا ضَعْفَاءُ لَيْسَ عِنْدَهُمْ مَا يَتَحَمَّلُونَ بِهِ إِلَيْنَا فَيَسْمَعُونَ حَدِيثَنَا وَ يَقْتَسِبُونَ مِنْ عِلْمِنَا فَيُرْحَلُ قَوْمٌ فَوْقَهُمْ وَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ وَ يُتَعَبُونَ أَبْدَانَهُمْ حَتَّى يَدْخُلُوا عَلَيْنَا فَيَسْمَعُوا حَدِيثَنَا فَيَنْقُلُوهُ إِلَيْهِمْ فَيَعِيَهُ هُؤُلَاءِ وَ يُضِيعُهُ هُؤُلَاءِ فَأُولَئِكَ

***** [١٤٣] *****

الَّذِينَ يَجْعَلُ اللَّهُ عَزَّ ذِكْرُهُ لَهُمْ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُونَ).

دل على جواز العمل بالخبر و إن نقله من يضيعه و لا يعمل به.

و منها: الاخبار الكثيره التى يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد و إن كان فى دلاله كل

واحد على ذلك نظر.

مثل النبوى المستفيض بل المتواتر: (إنه من حفظ على أمتى أربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة).

قال شيخنا البهائى، قدس سره ، فى أول أربعينه: (إن دلالة هذا الخبر على حججه خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آيه النفر).

و مثل الاخبار الكثيره الوارده فى الترغيب فى الروايه و الحث عليها و إبلاغ ما فى كتب الشيعه، مثل ما ورد فى شأن الكتب التى دفنوها لشده التقيه.

فقال عليه السلام : (حدثوا بها فإنها حق) و مثل ما ورد فى مذاكره الحديث و الامر بكتابتها.

مثل قوله للراوى: (اكتب و بث علمك فى بنى عمك، فإنه يأتى زمان هرج، لا يأنسون إلا بكتبهم).

و ما ورد فى ترخيص النقل بالمعنى.

و ما ورد مستفيضا، بل متواترا، من قولهم عليهم السلام : (إعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا).

و ما ورد من قولهم عليهم السلام : (لكل رجل منا من يكذب عليه).

و قوله صلى الله عليه و آله : (ستكثر بعدى القاله و إن من كذب على فليتبوء مقعده من النار).

و قول أبى عبدالله عليه السلام :

(إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ كَذَابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا).

و قوله عليه السلام : (إن الناس أولعوا الكذب علينا، كأن الله إفترض عليهم و لا يريد منهم غيره).

و قوله عليه السلام : (لكل منا من يكذب عليه) فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذابه و الاحتفاف

***** [١٤٤] *****

بالقربنه القطعيه فى غايه القله.

إلى غير ذلك من الاخبار التى يستفاد من مجموعها رضاء الاثمه، عليهم السلام ، بالعمل بالخبر و إن لم يفد القطع.

و قد إدعى فى الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقه، إلا أن القدر

المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا- يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال.

كما دلا عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فى الاخبار المتقدمه و هى ايضا منصرف إطلاق غيرها.

و أما العدالة، فأكثر الاخبار المتقدمه خاليه عنها، بل فى كثير منها التصريح بخلافه، مثل روايه العقده الأمره بالاخذ بما رووه عن على، عليه السلام و الوارده فى كتب بنى فضال و مرفوعه الكنانى و تاليها.

نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة أو على أخذ الفتوى، جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

و فى روايه بنى فضال شهاده على هذا الجمع، مع أن التعليل للنهى فى ذيل الروايه بأنهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على إنتفاء النهى عند إنتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه، فإن الغير الامامى الثقة، مثل ابن فضال و ابن بكير، ليسوا خائنين فى نقل الروايه و سيأتى توضيحه عند ذكر الاجماع إن شاء الله.

***** [١٤٥] *****

و أما الاجماع، فتقريره من وجوه

و أما الاجماع، فتقريره من وجوه: أحدها الاجماع على حجيه خبر الواحد فى مقابل السيد و أتباعه و طريق تحصيله أحد وجهين، على سبيل منع الخلو.

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الامام، عليه السلام، بالحكم أو عن وجود نص معتبر فى المسأله.

ولا- يعتنى بخلاف السيد و أتباعه، إما لكونهم معلومى النسب، كما ذكر الشيخ فى العده و إما للاطلاع على أن ذلك لشبهه حصلت لهم، كما ذكره علامه فى النهايه و يمكن أن يستفاد من العده أيضا و

إما لعدم إعتبار إتفاق الكل فى الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس.

و الثانى: تتبع الاجماع المنقوله فى ذلك: فمنها: ما حكى عن الشيخ، قدس سره ، فى العده فى هذا المقام حيث قال: (و أما ما اخترته من المذهب، فهو أن خبر الواحد إذا كان و اردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامه - و كان ذلك مرويا عن النبى، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، أو عن أحد الائمة، عليهم السلام و كان ممن لا يطعن فى روايته و يكون سديدا فى نقله و لم يكن هناك قرينه تدل على صحه ما تضمنه الخبر.

لانه إذا كان هناك قرينه تدل على صحه ذلك، كان الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم، كما تقدمت القرائن - جاز العمل به.

و الذى يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقه، فأنى وجدتها مجمعه على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعون، حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشئ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟

***** [١٤٦] *****

فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقه لا ينكر حديثه، سكتوا و سلموا الامر و قبلوا قوله.

هذه عادتهم و سجيتهم من عهد النبى، صلى الله عليه و آله و من بعده من الائمة، صلوات الله عليهم، إلى زمان جعفر بن محمد، عليه السلام ، الذى إنتشر عنه العلم و كثرت الروايه من جهته.

فلولا أن العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك، لان إجماعهم فيه معصوم و لا يجوز عليه الغلط و السهو.

و الذى يكشف عن ذلك: أنه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم فى الشريعة لم

يعملوا به أصلاً.

و إذا شذ واحد منهم و عمل به فى بعض المسائل و إستعمله على وجه المحاجه لخصمه و إن لم يكن إعتقاده، ردوا قوله و أنكروا عليه و تبرأوا من قوله حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملاً بالقياس.

فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك و قد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقه المحقه على العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس.

فإن جاز إدعاء أحدهما جاز إدعاء الآخر.

قيل له: المعلوم من حالها الذى لا ينكر أنهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذى يرويه مخالفوهم فى الاعتقاد و يختصون بطريقه، فأما ما كان رواته منهم و طريقه أصحابهم، فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك و بينا الفرق بين ذلك و بين القياس و أنه لو كان معلوما حظر العمل بالخبر الواحد لجرى العلم بحظر القياس و قد علم خلاف ذلك.

فإن قيل: إليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم فى أن خبر الواحد لا يعمل به و يدفعونهم عن صحه ذلك، حتى أن منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً و منهم من يقول: لا يجوز ذلك سمعاً، لأن الشرع لم يرد به.

و ما رأينا أحداً تكلم فى جواز ذلك و لا صنف فيه كتاباً و لا أملى فيه مسأله، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟ قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لاخبار الآحاد، إنما تكلموا من خالفهم

***** [١٤٧] *****

فى الاعتقاد و دفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنه للاحكام التى يروون خلافها.

و ذلك صحيح على

ما قدمناه و لم نجدهم إختلفوا فى ما بينهم و أنكروا بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا فى مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها.

فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لمكان الأدلة الموجبه للعلم و الاخبار المتواتره بخلافه.

على أن الذين أشير إليهم فى السؤال أقوالهم متميزه بين اقوال الطائفه المحقه و قد علمنا أنه لم يكونوا أئمه معصومين.

و كل قول قد علم قائله و عرف نسبه و تميز من أقاويل سائر الفرقه المحقه لم يعتد بذلك القول، لان قول الطائفه إنما كان حجه من حيث كان فيهم معصوم.

فإذا كان القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل فى باقى الاقوال و وجب المصير إليه على ما بينته فى الاجماع، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ثم أورد على نفسه: بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد و الشرع ورد به، فما الذى يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفه المحقه و بين ما يرويه أصحاب الحديث من العامه.

ثم أجاب عن ذلك: بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغى أن يستعمل بحسب ما قرره الشريعة و الشارع يرى العمل بخبر طائفه خاصه فليس لنا التعدى إلى غيرها. على أن العدالة شرط فى الخبر بلا خلاف و من خالف الحق لم يثبت عدالته، بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه: بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق من جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب: أولاً بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متعارضان، فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخير، فإذا اختار كلا منهما إنسان لزم كون الحق فى جهتين.

و أيد ذلك: بأنه قد سئل الصادق، عليه السلام، عن إختلاف أصحابه فى المواقيت

و غيرها، فقال عليه السلام : (أنا خالفت بينهم).

قال بعد ذلك:

***** [١٤٨] *****

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الاخبار و نحن نعلم أن رواتها، كما رووها، رووا أيضا أخبار الجبر و التفريضة و غير ذلك من الغلو و التناسخ و غير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم:

ليس كل الثقات نقل حديث الجبر و التشبيه و لو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقدا لما تضمنه الخبر.

و لا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك.

و نحن لم نعتمد على مجرد نقلهم، بل إعتما دنا على العمل الصادر من جهتهم و ارتفاع النزاع فيما بينهم.

و أما مجرد الرواية فلا حجيه فيه على حال.

فان قيل: كيف تعولون على هذه الروايات و أكثر رواتها المجبره و المشبهه و المقلده و الغلاه و الواقفيه و الفطحيه و غير هؤلاء، من فرق الشيعه المخالفه للاعتقاد الصحيح و من شرط خبر الواحد أن يكون روايه عدلا عند من أوجب العمل به و إن عولت على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم علموا 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 ههنا إلى جمله من القول فيه.

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهم و أما ما يرويه قوم من المقلده فالصحيح الذي أعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئا في الاصل معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق و لا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشار

إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلده، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة، كما يقوله جماعه أهل العدل في كثير من أهل الاسواق و العامه.

و ليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغى أن يكونوا غير عالمين، لان إيراد الحجج و المناظره صناعه ليس يقف حصول المعرفه على حصولها.

كما قلنا في أصحاب الجملة.

و ليس لاحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لانهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الائمه أو صحه النبوه. قالوا رويانا كذا و يروون في ذلك كله الاخبار و ليس هذا طريق أصحاب الجملة.

و ذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة و قد حصل لهم المعارف بالله. غير أنهم لما تعذر

***** [١٤٩] *****

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 المعرفه بالله و إنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين.

و هم عالمون على الجملة، كما قررنا فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير و لا التضليل.

و أما الفرق الذين أشار إليهم، من الواقفيه و الفطحيه و غير ذلك فعن ذلك جوابان).

ثم ذكر الجوابين - و حاصل أحدهما كفايه الوثاقه في العمل بالخبر.

و لهذا قبل خبر ابن بكير و بنى فضال و بنى سماعه و حاصل الثانى أنا لانعمل برواياتهم إلا إذا إنضم إليها روايه غيرهم.

و مثل الجواب الاخير 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، لان روايتهم لاخبار الجبر و التشبيه لا تدل على ذهابهم إليه.

ثم قال:

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردھا، بل إنما علموا بها لقرائن إقترنت بها دلّتهم على صحتها و لاجلھا عملوا بها و لو تجردت لما عملوا بها و إذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم:

القرائن التي تقترن بالخبر و تدل على صحته أشياء مخصوصه نذكرها فيما بعد من الكتاب و السنه و الاجماع و التواتر و نحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي إستعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى، لوجودها في كتبهم و تصانيفهم و فتاواهم و ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن، لعدم ذكر ذلك في صريحه و فحواه أو دليله و معناه و لا في السنه المتواتره، لعدم ذكر ذلك في أكثر الاحكام، بل وجودها في مسائل معدوده و لا في إجماع، 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 مدعى لما يعلم من نفسه ضده و نقيضه.

و من قال عند ذلك: إني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الاخبار و أكثر الاحكام و لا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به.

و هذا يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولا على ما يعلم

***** [١٥٠] *****

ضروره من الشرع خلافه)، إنتهى.

ثم أخذ في الاستدلال ثانيا على جواز العمل بهذه الاخبار: بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيره في جميع أبواب الفقه و كل منهم يستدل ببعض هذه الاخبار و لم

يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه و قطع الموده عنه، فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثا على ذلك: بأن الطائفه وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه الاخبار و بيان أحوالهم من حيث العداله و الفسق و الموافقه فى المذهب و المخالفه و بيان من يعتمد على حديثه و من لا يعتمد و إستثنوا الرجال من جمله ما رووه فى التصانيف و هذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه. فلولا جواز العمل بروايه من سلم عن الطعن لم يكن فائده لذلك كله). إنتهى المقصود من كلامه، زاد الله فى علو مقامه).

و قد أتى فى الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار فى جمله كلامه إلى دليل الانسداد و أنه لو إقتصر على الادله العلميه و عمل بأصل البراءه فى غيرها لزم ما علم ضروره من الشرع خلافه.

فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم فى دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الاخبار المجرده عن القرينه، قال فى المعالم، على ما حكى عنه: (و الانصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ و أمثاله مخالفتهم للسيد، قدس سره، إذ كانت أخبار الاصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصوم، عليه السلام و إستفاده الاحكام منه و كانت القرائن المعاضده لها متيسره، كما اشار إليه السيد، قدس سره و لم يعلم أنه اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

و تفتن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه، قال فى المعارج: (ذهب شيخنا أبو جعفر، قدس سره، إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواه أصحابنا.

لكن لفظه و إن كان مطلقا فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقا،

بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة، عليهم السلام و دونها الاصحاب، لا أن كل خبر يرويه

***** [١٥١] *****

عدل إمامي يجب العمل به. هذا هو الذي تبين لي من كلامه و يدعى إجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار.

حتى لو رواها غير الامامي و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به)، إنتهى.

قال، بعد نقل هذا عن المحقق: (وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه)، إنتهى كلام صاحب المعالم.

و أنت خبير بأن ما ذكره في وجه الجمع، من تيسر القرائن و عدم إعتمادهم على الخبر المجرد، قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمه ببداهه بطلانه، حيث قال: (إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محاله، فأن 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 الاسترابادي في محكى الفوائد المدنيه: (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).

إنتهى كلامه.

و قال بعض من تأخر عنه من الاخباريين في رسالته، بعدما استحسن ما ذكره صاحب المعالم:

(و لقد أحسن النظر و فهم طريقه الشيخ و السيد، قدس سره ما، من كلام المحقق، قدس سره ، كما هو حقه.

و الذي يظهر منه أنه لم ير عده الاصول للشيخ و إنما فهم ذلك مما نقله المحقق، قدس سره و لو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا و كم له من تحقيق

أبان من غفلات المتأخرين، كوالده و غيره و فيما ذكره كفايه لمن طلب الحق و عرفه.

و قد تقدم كلام الشيخ و هو صريح فيما فهمه 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 الامامى و لم يتأمل بقيه الكلام، كما تأمله المحقق، ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الاخبار التى روتها الاصحاب و اجتمعوا على جواز العمل بها.

و ذلك مما يوجب العلم بصحتها، لا ان كل خبر يرويه عدم إمامى يجب العمل

***** [١٥٢] *****

به و إلا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجيه و أصحاب الائمة، صلوات الله عليهم - مع قدرتهم على أخذ اصول الدين و فروعه منهم - عليهم السلام - بطريق اليقين: أن يعولوا فيهما على أخبار الآحاد المجرده.

مع أن مذهب العلامة و غيره أنه لا بد فى أصول الدين من الدليل القطعى و أن المقلد فى ذلك خارج عن ربه الاسلام.

و للعلامة و غيره كثير من هذا الغفلات لالفه أذهانهم بأصول العامه.

و من تتبع كتب القدماء و عرف أحوالهم، قطع بأن الاخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون فى عقائدهم إلا على الاخبار المتواتره أو الآحاد المحفوفه بالقرائن المفيده للعلم.

و أما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء و الافتاء و الله الهادى)، إنتهى كلامه.

أقول: أما دعوى دلالة كلام الشيخ فى العده على عمله بالاخبار المحفوفه بالقرائن العلميه دون المجرده عنها و أنه ليس مخالفا للسيد، قدس سره ما، فهو كمصادمه الضروره، فإن فى العبارة المتقدمه من العده و غيرها مما لم نذكرها، مواضع تدل على مخالفه السيد، نعم يوافق فى العمل بهذه

إلا- أن السيد يدعى تواترها له و احتفافها بالقرينه المفيده للعلم، كما صرح به فى محكى كلامه، فى جواب المسائل التباينات، من: (أن أكثر أخبارنا المرويه فى كتبنا معلومه مقطوع على صحتها، إما بالتواتر أو بأماره و علامه تدل على صحتها و صدق روايتها، فهى موجه للعلم مفيده للقطع و إن وجدناها فى الكتب مودعه بسند مخصوص من طريق الأحاد)، إنتهى.

و الشيخ يأبى عن إحتفافها بها، كما عرفت من كلامه السابق فى جواب ما أورده على نفسه، بقوله: (فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردا، بل إنما عملوا بها لقرائن إقترنت بها دلتهم على صحتها)، إلى آخر ما ذكره.

و مجرد عمل السيد و الشيخ بخبر خاص - لدعوى الاول تواتره و الثانى كون خبر الواحد حجه - لا يلزم منه توافقهما فى مسأله حجه خبر الواحد.

فإن الخلاف فيها يثمر فى خبر يدعى السيد تواتره و لا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعترف و فى خبر يراه الشيخ جامعا و لم يحصل تواتره للسيد، إذ ليس جميع ما دون فى الكتب متواترا عند السيد و لا جامعا لشرائط الحجيه عند الشيخ.

***** [١٥٣] *****

ثم إن إجماع الاصحاب الذى إدعاه الشيخ على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينه لصحتها بحيث تفيد العلم حتى كون حصول الاجماع للشيخ قرينه عامه لجميع هذه الاخبار.

كيف و قد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين و لو فرض كون الاجماع على العمل قرينه، لكنه غير حاصل فى كل خبر بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص و كذا ذاك و ذاك مما اجمع على العمل به، كما لا يخفى.

بل المراد الاجماع على الرجوع إليها

و العمل بها بعد حصول الوثوق من الراوى أو من القرائن.

و لذا إستثنى القميون كثيرا من رجال نواذر الحكمة، مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها و استثنى ابن الوليد من روايات العبيدى ما يرويه عن يونس، مع كونها فى الكتب المشهورة.

و الحاصل أن معنى الاجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الاجماع [على العمل] بكل خبر منها.

ثم إن ما ذكره - من تمكن أصحاب الائمة، عليهم السلام، من أخذ الاصول و الفروع بطريق اليقين - دعوى ممنوعه واضحه المنع.

و أقل ما يشهد عليها ما علم بالعين و الاثر من إختلاف أصحابهم - صلوات الله عليهم - فى الاصول و الفروع و لذا شكى غير واحد من أصحاب الائمة، عليهم السلام، إليهم إختلاف أصحابهم، فأجابوهم تاره بأنهم، عليهم السلام، قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم، كما فى روايه حريز و زراره و أبى أيوب الخزاز و أخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين، كما فى روايه فيض بن المختار: (قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام :

جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ مَا هَذَا الْاِخْتِلَافُ الَّذِي بَيْنَ شِيعَتِكُمْ؟

قَالَ:

وَ أُمِّي الْاِخْتِلَافِ يَا فَيْضُ!

قلت له الفَيْضُ إِنِّي لَمَأْجِلِسُ فِي حَلَقِهِمْ بِالْكُوفَةِ فَأَكَادُ أَنْ أَشُكَّ فِي اِخْتِلَافِهِمْ فِي حَدِيثِهِمْ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَى الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ فَيُوقِفَنِي مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَا تَشْتَرِيحُ إِلَيْهِ نَفْسِي

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجَلٌ هُوَ كَمَا ذَكَرْتَ يَا فَيْضُ إِنَّ النَّاسَ أُولِعُوا بِالْكَذِبِ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ لَا يُرِيدُ مِنْهُمْ غَيْرَهُ وَ إِنِّي أَحَدْتُ أَحَدَهُمْ بِالْحَدِيثِ فَلَا يَخْرُجُ مِنْ عِنْدِي حَتَّى يَتَأَوَّلَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَطْلُبُونَ بِحَدِيثِنَا وَ بَحْبُنَا مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا يَطْلُبُونَ الدُّنْيَا

وَ كُلُّ يُحِبُّ أَنْ يُدْعَى رَأْسًا).

و قريب منها: روايه داود بن سرحان و إستثناء القميين كثيرا من رجال نوادر الحكمة معروف،

***** [١٥٤] *****

و قصه ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: (قد دستت في كتبكم أربعة آلاف حديث) مذكوره في الرجال.

و كذا ما ذكره يونس بن عبدالرحمن، من أنه أحاديث كثيره من أصحاب الصادقين، عليهما السلام ثم عرضها على أبي الحسن الرضا، عليه السلام، فانكر منها أحاديث كثيره، إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

و أما ما ذكره - من عدم الاخباريين في عقائدهم إلا- على الاخبار المتواتره و الآحاد العلميه - ففيه: أن الاظهر في مذهب الاخباريين ما ذكره العلامة، من أن الاخباريين لم يعولوا في أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد.

و لعلمهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلده، أنهم إذا سئلوا عن التوحيد و صفات الائمة و النبوه، قالوا: روينا كذا و أنهم يروون في ذلك الاخبار.

و كيف كان، فدعوى دلالة كلام الشيخ في العده على موافقه السيد، في غاية الفساد.

لكنها غير بعيدة ممن يدعى قطعيه صدور أخبار الكتب الاربعه، لانه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الاخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه، فكيف يرضى للشيخ و من تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا بالاخبار المجرده عن القرينه.

و أما صاحب المعالم، قدس سره، فعذره أنه لم يحضره عده الشيخ حين كتابه هذا الموضوع، كما حكى عن بعض حواشيه و اعترف به هذا الرجل.

و أما المحقق، قدس سره، فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقا و إنما منع من دلالته على الايجاب الكلى و هو أن كل خبر يرويه

عدل إمامى يعمل به و خص مدلوله بهذه الاخبار التى دونها الاصحاب و جعله موافقا لما إختاره فى المعتبر من التفصيل فى أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الاقوال فيها و هو: (أن ما قبله الاصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض الاصحاب عنه أو شذ يجب طرحه) إنتهى.

و الانصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجيه خبر العدل الامامى أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لان الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونه فى كتب الاصحاب على حجيه مطلق خبر العدل الامامى، بناء منه على أن الوجه فى عملهم بها كونها أخبار عدول.

و كذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الاماميه و إلا فلم يأخذه فى عنوان مختاره و لم يشترط كون الخبر مما رواه الاصحاب و عملوا به،

***** [١٥٥] *****

فراجع كلام الشيخ و تأمله و الله العالم و هو الهادى إلى الصواب.

ثم إنه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد و دعوى الشيخ، مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب فى العمل بخبر الواحد.

فكم من مسأله فرعيه وقع الاختلاف بينهما فى دعوى الاجماع فيها.

مع أن المسأله الفرعيه أولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما، لان المسائل الفرعيه معنونه فى الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص.

نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظه قواعد الاصحاب و المسائل الاصوليه لم تكن معنونه فى كتبهم.

إنما المعلوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار و طرحوا أخبارا.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا أو محفوفا عندهم، بخلاف ما طرحوا، على ما يدعيه السيد، قدس سره، على ما صرح به فى كلامه المتقدم، من أن الاخبار المودعه فى

الكتب بطريق الآحاد متواتره أو محفوظه.

و نص فى مقام آخر على أن معظم الاحكام يعلم بالضروره و الاخبار المعلومه.

و يحتمل كون الفارق بين ما عملوا و ما طرحوا مع اشتراكهما فى عدم التواتر و الاحتفاف فقد شرط العمل فى أحدهما دون الآخر على ما يدعيه الشيخ، قدس سره ، على ما صرح به فى كلامه المتقدم، من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترائها بالقرائن.

نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بأنهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد.

و لعل الوجه فيه: ما اشار إليه الشيخ فى كلامه المتقدم بقوله: (إنهم منعوا من الاخبار التى رواها المخالفون فى المسائل التى روى أصحاب خلافها).

و استبعد هذا صاحب المعالم فى حاشيه منه على هامش المعالم، بعدما حكاه عن الشيخ: (بأن الاعتراف بانكار عمل الاماميه بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم، لان اشتراط العدالة عندهم و إنتفاءها فى غيرهم كاف فى الاضرار عنها، فلا وجه للمبالغه فى نفي العمل بخبر يروونه)، إنتهى.

و فيه: أنه يمكن أن يكون إظهار هذا المذهب للتجنن به فى مقام لا- يمكنهم التصريح بفسق الراوى، فاحتالوا فى ذلك بأننا لا نعمل إلا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر أو بالقرائن و لا دليل عندنا على العمل بالخبر الظنى و إن كان راويه غير مطعون.

و فى عبارته الشيخ المتقدمه إشاره

***** [١٥٦] *****

إلى ذلك حيث خص إنكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصوره المناظره مع خصومهم.

و الحاصل: أن الاجماع الذى ادعاه السيد، قدس سره ، قولى و ما إدعاه الشيخ، قدس سره ، إجماع عملى و الجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتف بالقرينه عندهم و بحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال

فى دفع الروايات الوارده فىما لا ىرضونه من المطالب.

و الحمل الثانى مخالف لظاهر القول و الحمل الاول لىس مخالفا لظاهر العمل، لان العمل مجمل من أجل الجهه التى وقع عليها.

إلا أن الانصاف: أن القرائن تشهد بفساد الحمل الاول، كما سياتى.

فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع، إما على ما ذكرنا، من إرادته دفع أخبار المخالفين التى لا يمكنهم ردها بفسق الراوى و إما على ما ذكره الشيخ، من كونهم جماعه معلومى النسب لا يقدر مخالفتهم بالاجماع.

و يمكن الجمع بينهما بوجه آخر: و هو أن مراد السيد، قدس سره، من العلم الذى إدعاه فى صدق الاخبار هو مجرد الاطمينان، فإن المحكى عنه، قدس سره، فى تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس.

و هو الذى ادعى بعض الاخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأسا.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التى ذكرها أولا- و هى موافقه الكتاب أو السنه أو الاجماع أو دليل العقل.

و مراد السيد من القرائن التى إدعى فى عبارته المتقدمه إحتفاف أكثر الاخبار بها هى الامور الموجبه للوثوق بالراوى أو بالروايه بمعنى سكون النفس بهما و ركونها إليهما.

و حينئذ فىحمل إنكار الاماميه للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبدا، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

و الانصاف: أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الاجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس و لو بمجرد وثاقه الراوى و كونه سديدا فى نقله لم يطعن فى روايته.

و لعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ و السيد، قدس سره ما، خصوصا مع

ملاحظه تصريح السيد، قدس سره ، فى كلامه بأن أكثر الاخبار متواتره أو محفوظه و تصريح الشيخ، قدس سره ، فى كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

و ممن نقل الاجماع على حجيه أخبار الآحاد:

السيد الجليل رضى الدين ابن طاووس، حيث قال فى جملة كلام له يطعن فيه على السيد، قدس سره ، : (ولا يكاد تعجبنى ينقضى كيف إشتهه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد

***** [١٥٧] *****

فى الامور الشرعيه و من إطلع على التواريخ و الاخبار و شاهد عمل ذوى الاعتبار، وجد المسلمين و المرتضى و علماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهه عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسى فى كتاب العده و غيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة و غيرهم من المصنفين)، إنتهى.

و فيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضا إدعى الاجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد.

و ممن نقل الاجماع أيضا العلامة، رحمه الله، فى النهايه حيث قال: (إن الاخباريين منهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعها إلا على أخبار الآحاد و الاصوليين منهم، كأبى جعفر الطوسى عمل بها و لم ينكره سوى المرتضى و أتباعه، لشبهه حصلت لهم)، إنتهى.

و ممن إدعاه أيضا المحدث المجلسى، قدس سره ، فى بعض رسائله، حيث إدعى تواتر الاخبار و عمل الشيعة فى جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامة، قدس سره ، من الاخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق و شيخه، قدس سره ما، حيث أثبتا السهو للنبي، صلى الله عليه و آله و الائمه، عليهم السلام ، لبعض أخبار الآحاد و زعموا أن نفيه عنهم، عليهم السلام ، أول درجه فى الغلو و يكون ما تقدم فى كلام الشيخ من

المقلده الذين إذا سئلوا عن التوحيد و صفات النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ و الائمه عليهم السلام قالوا: روينا كذا و رووا في ذلك الاخبار.

و قد نسب الشيخ، قدس سره ، في هذا المقام من العده العمل بأخبار الآحاد في أصول الدين إلى بعض غفله أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهه التي ادعى العلامه، قدس سره ، حصولها للسيد و أتباعه هو زعم الاخبار التي عمل بها الاصحاب و دونها في كتبهم محفوفه عندهم بالقرائن، أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجيه أخبار الآحاد أراد بها مطلق الاخبار، حتى الاخبار الوارده من طرق أصحابنا مع وثاقه الراوى، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسأله لاجل شبهه حصلت له، فخالف المتفق عليه بين الاصحاب.

ثم إن دعوى الاجماع على العمل بأخبار الآحاد و إن لم يطلع عليها صريحه في كلام غير الشيخ

***** [١٥٨] *****

و ابن طاووس و العلامه و المجلسي، قدست أسرارهم، إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونه بقرائن تدل على صحتها و صدقها، فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينه و يدخل في المحفوف بالقرينه و بهذا الاعتبار يتمسك بها على حجيه الاخبار.

بل السيد، قدس سره ، قد اعترف في بعض كلامه المحكى، كما يظهر منه، بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعى أنه لما كان من المعلوم عدم علمهم بالاخبار المجرده، كعدم علمهم بالقياس، فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفه.

قال في الموصليات، على ما حكى عنه في محكى السرائر: (إن قيل: أليس شيوخ هذا الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعيه على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم و جعلوها العمده و الحججه في الاحكام حتى

رووا عن أئمتهم، عليهم السلام ، فيما يجئ مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامه و هذا يناقض ما قدمتموه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الامور المعلومه المشهوره المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه و ملتبس و مجمل و قد علم كل موافق و مخالف أن الشيعة الاماميه تبطل القياس فى الشريعة حيث لا يودى إلى العلم و كذلك نقول فى أخبار الآحاد)، إنتهى المحكى عنه.

و هذا الكلام، كما ترى، يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه، قدس سره ، إدعى معلوميه خلافه من مذهب الاماميه، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع و نحن نأخذ بما ذكره أولاً، لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً، لعدم ثبوته إلا من قبله.

و كفى بذلك موهناً، بخلاف الاجماع المدعى من الشيخ و العلامة، فإنه معتضد بقرائن كثيره تدل على صدق مضمونها و أن الاصحاب عملوا بالخبر الغير العلمى فى الجملة: فمن تلك القرائن: ما إدعاه الكشى من إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه.

فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً، بمعنى علمهم به، لا- القطع بصدوره، إذ الاجماعه وقع على التصحيح، لا على الصحة، مع أن الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عباره عن الوثوق و الركون، لا القطع و اليقين.

***** [١٥٩] *****

و منها: دعوى النجاشى أن مراسيل ابن أبى عمير مقبوله عند الاصحاب.

و هذه عباره تدل على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن أبى عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم أنه لا يروى أو لا يرسل إلا عن ثقه.

فولا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول

مراسيل ابن أبى عمير الذى لا يروى إلا عن الثقة و الاتفاق المذكور قد إدعاه الشهيد فى الذكرى أيضا.

و عن كاشف الرموز تلميذ المحقق: أن الاصحاب عملوا بمراسيل البنظى.

و منها: ما ذكره ابن إدريس فى رساله خلاصه الاستدلال التى صنفها فى مسأله فوريه القضاء، فى مقام دعوى الاجماع على المضايقه و أنها مما أطبقت عليه الاماميه إلا- نفر يسير من الخراسانيين، قال فى مقام تقريب الاجماع: (إن ابنى بابويه و الاشعريين، كسعد به عبدالله و سعيد بن سعد و محمد بن على بن محبوب و القميين أجمع، كعلى بن إبراهيم و محمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالاخبار المتضمنه للمضايقه، لانهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته) إنتهى.

فقد استدل على مذهب الاماميه بذكرهم لاخبار المضايقه و ذهابهم إلى العمل بروايه الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقه.

و ليت شعرى إذا علم ابن إدريس أن مذهب هؤلاء - الذين هم أصحاب الائمه، عليهم السلام و يحصل العلم بقول الامام، عليه السلام، من إتفاقهم - و جوب العمل بروايه الثقة و أنه لا يحل ترك العمل بها، فكيف تبع السيد فى مسأله خبر الواحد، إلا أن يدعى أن المراد بالثقه من يفيد قوله القطع - و فيه ما لا يخفى - أو يكون مراده و مراد السيد، قدس سره ما، من الخبر العلمى ما يفيد الوثوق و الاطمينان، لا ما يوجب اليقين، على ما ذكرناه سابقا فى الجمع بين كلامى السيد و الشيخ، قدس سره ما.

و منها: ما ذكره المحقق فى المعبر، فى مسأله خبر الواحد، حيث قال: (أفرط الحشويه فى العمل بخبر الواحد حتى إنقادوا لكل خبر و ما فطنوا لما تحته من

التناقض، فإن من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه و آله : (ستكثر بعدى القاله على) و قول الصادق عليه السلام : (إن لكل رجل منا رجلا يكذب

**** [١٦٠] ****

عليه) و إقتصر بعضهم عن هذا الافراط فقال: (كل سليم السند يعلم به).

و ما علم أن الكاذب قد يصدق و لم يتنبه على أن ذلك طعن فى علماء الشيعة و قدح فى المذهب، إذ ما من مصنف إلا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

و أفرط آخرون فى طريق رد الخبر حتى أحالوا إستعماله عقلا.

و اقتصر آخرون، فلم يروا العقل مانعا، لكن الشرع لم يأذن فى العمل به.

و كل هذه الاقوال منحرفه عن السنن.

و التوسط أقرب، فما قبله الاصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به و ما أعرض عنه الاصحاب أو شذ يجب إطرأحه) إنتهى.

و هو - كما ترى - ينادى بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل.

و ليس المراد عملهم بخبر المجروح و العدل إذا أفاد العلم بصدقه، لان كلامه فى الخبر الغير العلمى و هو الذى أحال قوم إستعماله عقلا و منعه آخرون شرعا.

و منها: ما ذكره الشهيد فى الذكرى و المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى، من أن الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ أبى الحسن على بن بابويه عند إعواز النصوص تنزيلا لفتاواه منزله رواياته.

و لو لا عمل الاصحاح برواياته الغير العلميه لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

و منها: ما ذكره المجلسى فى البحار فى تأويل بعض الاخبار التى تقدم ذكرها فى دليل السيد و أتباعه مما دل على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور، من: (أن عمل أصحاب الأئمه، عليهم السلام

، بالخبر الغير العلمى متواتر بالمعنى).

و لا يخفى: أن شهاده مثل هذا المحدث الخبير الغواص فى بحار أنوار أخبار الائمه الاطهار بعمل أصحاب الائمه، عليهم السلام ، بالخبر الغير العلمى و دعواه حصول القطع له بذلك من جهه التواتر، لا- يقصر عن دعوى الشيخ و العلامه الاجماع على العمل بأخبار الآحاد.

و سيأتى أن المحدث الحر العاملى فى الفصول المهمه إدعى أيضا تواتر الاخبار بذلك.

و منها: ما ذكره شيخنا البهائى فى مشرق الشمسين من: (أن الصحيح عند القدماء ما كان محفوظا بما يوجب ركون النفس إليه).

***** [١٦١] *****

و ذكر فيما يوجب الوثوق أمورا لا- تفيد إلا- الظن و معلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به و ليس هذا مثل الصحيح عند المتأخرين فى أنه قد لا يعمل به، لاعراض الاصحاب عنه أو لخلل آخر.

فالمراد أن المقبول عندهم ما تركن إليه النفس و تثق به.

هذا ما حضرني من كلمات الاصحاب، الظاهره فى دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمى فى الجملة، المؤيده لما إدعاه الشيخ و العلامه.

و إذا ضمنت إلى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم، عدا السيد و أتباعه، من زمان الصدوق إلى زماننا هذا، إلى حجية الخبر الغير العلمى، حتى أن الصدوق تابع فى التصحيح و الرد لشيخه ابن الوليد و أن ما صححه فهو صحيح و أن ما رده فهو مردود، كما صرح به فى صلاه الغدير فى الخبر الذى رواه فى العيون عن كتاب الرحمه، ثم ضمنت إلى ذلك ظهور عباره أهل الرجال فى تراجم كثير من الرواه فى كون العمل بالخبر الغير العلمى مسلما عندهم، مثل قولهم:

فلان لا يعتمد على ما ينفرد به و فلان مسكون فى روايته و فلان

صحيح الحديث و الطعن فى بعض بأنه يعتمد الضعفاء و المراسيل، إلى غير ذلك و ضمنت إلى ذلك ما يظهر من بعض أسؤله الروايات السابقه، من أن العمل بالخبر الغير العلمى كان مفروغا عنه عند الرواه - تعلم علما يقينا صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفه.

و الانصاف: أنه لم يحصل فى مسأله يدعى فيها الاجماع من الاجماع المنقوله و الشهره العظيمه القطعيه و الامارات الكثيره الداله على العمل ما حصل فى هذه المسأله، فالشاك فى تحقق الاجماع فى هذه المسأله، لا أراه يحصل له الاجماع فى مسأله من المسائل الفقهيّه، اللهم إلا فى ضروريات المذهب.

لكن الانصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان، لا مطلق الظن و لعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفا.

بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد، قدس سره ، من خبر غير مراد الشيخ، قدس سره.

قال الفاضل القزوينى فى لسان الخواص، على ما حكى عنه: (إن هذه الكلمه، أعنى خبر الواحد، على ما يستفاد من تتبع كلماتهم، يستعمل فى ثلاثه معان:

(١) - أحدهما الشاذ النادر الذى لم يعمل به أحد، أو ندر من يعمل به و يقابله ما

***** [١٦٢] *****

عمل به كثيرون.

(٢) - الثانى: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الاصول المعموله عند جميع خواص الطائفه، فيشمل الاول و مقابله.

(٣) - الثالث: ما يقابل المتواتر القطعى الصدور و هذا يشمل الاولين و ما يقابلهما).

ثم ذكر ما حاصله:

(١) - (إن ما نقل إجماع الشيعه على إنكاره هو الاول

(٢) - و ما انفرد السيد، قدس سره، برده هو الثانى.

(٣) - و أما الثالث: فلم يتحقق من أحد نفيه على الاطلاق)، إنتهى.

و هو كلام حسن.

و أحسن منه

ما قدمناه، من أن المراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطميناني، كما يشهد به التفسير المحكى عنه للعلم:

بأنه ما اقتضى سكون النفس و الله العالم.

(٢) - الثاني: من وجوه تقرير الاجماع أن يدعى الاجماع، حتى من السيد و أتباعه، على وجوب العمل 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 الحاجة إلى خبر الواحد المجرد.

كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه، بقوله: (فإن قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أى شئ تعولون فى الفقه كله).

فأجاب بما حاصله: إن معظم الفقه يعلم بالضروره و الاجماع و الاخبار العلميه.

و ما يبقى من المسائل الخلافيه يرجع فيها إلى التخيير).

وقد اعترف السيد، رحمه الله، فى بعض كلامه على ما فى المعالم، بل و كذا الحلّى فى بعض كلامه، على ما هو بيالى: بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

(٣) - الثالث:

من وجوه تقرير الاجماع إستقرار سيره المسلمين طرا على إستفاده الاحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين الامام، عليه السلام ، أو المجتهد.

أترى أن المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجه تتوقف فيما يحيكه زوحها من المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير

***** [١٦٣] *****

العلمى؟ و هذا مما لا شك فيه و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الانصاف.

نعم المتيقن من ذلك صورته حصول الاطمينان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف.

وقد حكى إعتراض السيد، قدس سره ، على نفسه: ب (أنه لا خلاف بين

الامه فى أن من و كل و كىلا أو إستتاب صديقا فى إبتىاع أمه أو عقد على إمرأه فى بلدته أو فى بلاد نائيه - فحمل إليه الجاربه وزف إليه المرأه و أخبره أنه أزاح العله فى ثمن الجاربه و مهر المرأه و أنه اشترى هذه و عقد على تلك: - إن له و طئها و الانتفاع بها فى كل ما يسوغ للمالك و الزوج.

و هذه سبيله مع زوجته و أمته إذ أخبرته بطهرها و حيضها و يرد الكتاب على المرأه بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج و على الرجل بموت إمرأته، فيتزوج أختها.

و كذا لا- خلاف بين الامه فى أن للعالم أن يفتى و للعامى أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعه الاسلام و أنه مذهبه).

فأجاب بما حاصله: (إنه إن كان الغرض من هذه الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه، فلا محيص و إن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد فى التحليل و التحريم، فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علميه من إجماع و غيره على أنحاء مختلفه، فى بعضها لا يقبل إلا إخبار أربعة و فى بعضها لا يقبل إلا عدلان و فى بعضها يكفى قول العدل الواحد و فى بعضها يكفى خبر الفاسق و الذمى، كما فى الوكيل و مبتاع الامه و الزوجه فى الحيض و الطهر.

و كيف يقاس على ذلك روايه الاخبار فى الاحكام).

أقول: المعترض، حيث إدعى الاجماع على العمل فى الموارد المذكوره، فقد لحن الخصم طريق إزمائه و الرد عليه بأن هذه الموارد للاجماع و لو إدعى إستقرار سيره المسلمين على العمل فى الموارد المذكوره و إن لم يطلعوا على

كون ذلك إجماعا عند العلماء كان أبعد عن الرد، فتأمل.

(٤) - الرابع: [من وجوه تقرير الاجماع]

إستقرار طريقه العقلاء طرا على الرجوع إلى خبر الثقة فى أمورهم العاديه و منها الاوامر الجاربه من الموالى إلى العبيد.

***** [١٦٤] *****

فقول: إن الشارع إن إكتفى بذلك منهم فى الاحكام الشرعيه فهو و إلا و جب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الاحكام الشرعيه، كما ردع فى مواضع خاصه.

و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك، لاین اللازم فى باب الاطاعه و المعصيه الاخذ بما يعد طاعه فى العرف و ترك ما يعد معصيه، كذلك.

فإن قلت: يكفى فى ردعهم الايات المتكاثره و الاخبار المتظافره بل المتواتره على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت إنحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين و أن الايات و الاخبار راجعه إلى أحدهما.

الاول:

أن العمل بالظن و التعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالادله الاربعه.

و الثانى أن فيه طرحا لادله الاصول العمليه و اللفظيه التى إعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

و شئ من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلهما مركزا فى ذهن العقلاء، لان حرمة التشريع ثابت عندهم و الاصول العمليه و اللفظيه معتبره عندهم، مع عدم الدليل على الخلاف.

و مع ذلك نجد بناء هم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان.

و السر فى ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد إستقرار سيره العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء التشريع، مع بناء هم على سلوكه فى مقام الاطاعه و المعصيه، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه و ترك ما أخبر بحرمة لا يعد مشرعا، بل لا يشكون

فى كونه مطيعا و لذا يعولون

عليه في أوامرهم العرفيه من الموالى إلى العبيد، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالاحكام الشرعيه.

و أما الاصول المقابله للخبر، فلا- دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لان الاصول التي مدركها حكم العقل، لا الاخبار، لقصورها عن إفاده إعتبارها، كالبراءه و الاحتياط و التخير، لا إشكال في عدم جريانها في مقابل خبر الثقة، بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامها العرفيه، لان نسبه العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكوره إلى الاحكام الشرعيه و العرفيه سواء.

و أما الاستصحاب، فإن أخذ من العقل فلا- إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام و إن أخذ من الاخبار فغايه الامر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين.

و أما الاصول اللفظيه، كالاطلاق و العموم، فليس بناء أهل اللسان على إعتبارها حتى في

***** [١٦٥] *****

مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها، فتأمل.

(٥) - الخامس:

[من وجوه تقرير الاجماع] ما ذكره العلامة في النهايه من إجماع الصحابه على العمل بخبر الواحد من غير نكير و قد ذكر في النهايه مواضع كثيره عمل فيها الصحابه بخبر الواحد.

و هذا الوجه لا يخلو من تأمل، لانه إن أريد من الصحابه العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأى الحجه، عليه السلام، فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الاحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام عليه السلام له و إن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق، فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام، عليه السلام، لعدم إرتداعهم برده في ذلك اليوم.

و لعل هذا مراد السيد، قدس سره، حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرين الذين يتحشم التصريح بخلافهم و

إمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم.

إلا ان يقال: إنه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام بل ولا أتباعه من الصحابه النكير على العاملين، إظهارا للحق و إن لم يظنوا الارتداع، إذ ليست هذه المسأله بأعظم من مسأله الخلافه التى أنكرها عليهم من أنكر، لاطهار الحق و دفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا.

السادس: [من وجوه تقرير الاجماع] دعوى الاجماع من الاماميه، حتى السيد و أتباعه، على وجوب الرجوع إلى هذه الاخبار الموجوده فى أيدينا المودعه فى أصول الشيعه و كتبهم.

و لعل هذا هو الذى فهمه بعض من عباره الشيخ المتقدمه عن العده، فحكم بعدم مخالفه الشيخ للسيد، قدس سره ما.

وفيه:

(١) - أولا:

أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب، فهو مما علم خلافه بالعيان و إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها فى الجملة على إختلاف العاملين فى شروط العمل حتى يجوز أن يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر، فهذا لا- ينفعنا إلا- فى حجه ما علم إتفاق الفرقه على العمل به بالخصوص و ليس يوجد ذلك فى الاخبار إلا نادرا. خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ، كالصدوق و الشيخ، بعض الاخبار المودعه فى الكتب المعتره، بضعف السند أو بمخالفه الاجماع أو نحوها.

(٢) - و أما ثانيا:

فلان ما ذكره من الاتفاق لا ينفع، حتى فى الخبر الذى علم إتفاق الفرقه على قبوله و العمل به، لان الشرط فى الاتفاق العملى أن يكون وجه عمل المجمعين معلوما.

ألا ترى أنه لو

***** [١٦٦] *****

إتفق جماعه يعلم برضاء الامام، عليه السلام ، بعملهم على النظر إلى إمراه، لكن يعلم أو يحتمل أن يكون وجه

نظرهم كونها زوج، لبعضهم و أما لآخر و بنتا لثالث و أم زوجه لرابع و بنت زوجه لخامس و هكذا.

فهل يجوز لغيرهم ممن لا- محرميه بينها و بينه أن ينظر إليها من جهه إتفاق الجماعه الكشاف عن رضاء الامام، عليه السلام ، بل لو رأى شخص الامام، عليه السلام ، ينظر إلى امرأه، فهل يجوز لعاقل التأسى به؟ و ليس هذا كله إلا من جهه أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذى يقع عليه، فلا- بد فى الاتفاق العملى من العلم بالجهه و الحيثيه التى إتفق المجمعون على إيقاع الفعل من هذه الجهه و الحيثيه.

و مرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع فى الحكم الشرعى المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجمعين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينه و بعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجيه هذا الظن، فإذا لم يحصل لنا العلم بصدوره و لا العلم بحجيه الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن، أو إحتملنا خطأه، فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجمعين.

***** [١٦٧] *****

الرابع دليل العقل

الرابع دليل العقل و هو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجيه خبر الواحد و بعضها يثبت حجيه الظن مطلقاً أو فى الجملة فيدخل فيه الخبر.

أما الاول [وهو حجيه خبر الواحد] فتقريره من وجوه أولها: ما اعتمده سابقاً و هو أن لا شك للمتتبع فى أحوال الرواه المذكوره فى تراجمهم فى كون أكثر الاخبار بل جلها، إلا ما شذ و ندر، صادرة عن الأئمه، عليهم السلام و هذا يظهر بعد التأمل فى كيفية ورودها إلينا و كيفية إهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدمهم،

فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم و عدم الاكتفاء بأخذ الروايه من كتاب و إيداعها فى تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين.

فقد حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: (جئت إلى الحسن بن على الوشاء و سألته أن يخرج إلى كتابا لعلاء بن رزين و كتاب لابان بن عثمان الاحمر، فأخرجهما.

فقلت: أحب أن أسمعها.

فقال لى: رحمك الله، ما أعجلك اذهب، فاكتبهما و أسمع من بعد.

فقلت له: لا آمن الحدثان.

فقال: لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإنى قد أدركت فى هذا المسجد مائه شيخ، كل يقول: حدثنى جعفر بن محمد، عليهما السلام).

***** [١٦٨] *****

و عن حمدويه، عن أيوب بن نوح: (أنه دفع إليه دفترافيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإنى كتبت عن محمد بن سنان و لكن لا أروى لكم عنه شيئا، فإنه قال قبل موته: كل ما حدثتكم به فليس بسماع و لا بروايه و إنما وجدته).

فانظر كيف إحتاطوا فى الروايه لم يسمع من الثقات و إنما وجد فى الكتب.

و كفاك شاهدا أن على بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه و إنما يرويها عن أخويه أحمد و محمد عن أبيه.

و اعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثر معرفه بالروايات، فقرأها على أخويه ثانيا و الحاصل: أن الظاهر إنحصار 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 إطمينانهم بالوسائط و شده

و ثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث و رده، كما إتفق للصدوق بالنسبه إلى شيخه ابن الوليد، قدس سره ما.

و ربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق.

و لذا حكى عن جماعه منهم التحرز عن الروايه عن يروى من الضعفاء و يعتمد المراسيل و إن كان ثقه في نفسه.

كما إتفق بالنسبه إلى البرقى.

بل يتحرزون عن الروايه عن يروى بعمل بالقياس، مع أن عمله لا دخل له بروايته، كما إتفق بالنسبه إلى الاسكافى، حيث ذكر في

ترجمته أنه كان يرى القياس، فترك رواياته لاجل ذلك.

و كانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعديل عنه و إن كانت كتبه و رواياته حال الاستقامه، حتى أذن لهم الامام، عليه

السلام ، أو نائبه.

كما سألوا العسكري، عليه السلام ، عن كتب بنى فضال و قالوا: إن بيوتنا منها ملاء، فأذن عليه السلام لهم.

و سألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن عزاقر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة، حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

و الحاصل: أن الامارات الكاشفه عن إهتمام أصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنه المتأخره

***** [١٦٩] *****

عن إزمان الرضا، عليه السلام ، أكثر من أن تحصي و يظهر للمتتبع.

و الداعى إلى شدة الاهتمام - مضافا إلى كون تلك الروايات أساس الدين و بها قوام شريعته سيد المرسلين، صلى الله عليه و آله

و لهذا قال الامام، عليه السلام ، في شأن جماعه من الرواه: (لولا هؤلاء لاندست آثار النبوه) و أن الناس لا يرضون بنقل ما لا

يوثق به في كتبهم المؤلفه في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني بل و لا

دنيوى، فكيف فى كتبهم المؤلفه، لرجوع من يأتى إليها فى أمور الدين، على ما أخبرهم الامام، عليه السلام، بأنه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم و على ما ذكره الكلينى، قدس سره، فى ديباجه الكافى من كون كتابه مرجعا لجميع من يأتى بعد ذلك - ما تنبهوا له و نبههم عليه الاثمه - عليهم السلام - من أن الكذابه كانوا يدسون الاخبار المكذوبه فى كتب أصحاب الاثمه، عليهم السلام، كما يظهر من الروايات الكثيره: منها: أنه عرض يونس بن عبدالرحمن على سيدنا أبى الحسن الرضا، عليه السلام، كتب جماعه من أصحاب الباقر و الصادق، عليهما السلام، فأنكر منها أحاديث كثيره أن تكون من أحاديث أبى عبدالله عليه السلام.

قَالَ:

إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَّبَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَنَّ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ وَ كَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

و منها:

(عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ كَانَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ يَتَعَمَّدُ الْكَذِبَ عَلَى أَبِي عٍ وَيَأْخُذُ كُتُبَ أَصْحَابِهِ وَ كَانَ أَصْحَابُهُ الْمُسْتَبْرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِي يَأْخُذُونَ الْكُتُبَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي فَيَدْفَعُونَهَا إِلَى الْمُغِيرَةَ فَكَانَ يَدُسُّ فِيهَا الْكُفْرَ وَ الزُّنْدَقَةَ وَ يُسْنِدُهَا إِلَى أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامِ)، الحديث.

و روايه الفيض بن المختار المتقدمه فى ذيل كلام الشيخ.

إلى غير ذلك من الروايات.

و ظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالا من الاخبار الكثيره من وجود الكذابين و وضع الحديث،

***** [١٧٠] *****

فهو إنما كان قبل زمان مقابله الحديث و تدوين علمى الحديث و الرجال بين أصحاب الاثمه، عليهم السلام، مع أن العلم به وجود الاخبار المكذوبه إنما ينافى دعوى

القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الاخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها.

و لا ينافى ذلك ما نحن بصدده، من دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها، بل هذه دعوى بديهيه.

و المقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التبع من منع هذا العلم الاجمالي.

ثم إن هذا العلم الاجمالي إنما هو متعلق بالاخبار المخالفه للاصل المجرده عن القرينه و إلا- فالعلم به وجود مطلق الصادر لا ينفع.

فإذا ثبت العلم الاجمالي به وجود الاخبار الصادره، فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لان تحصيل الواقع الذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن فى تعيينه، توصلنا إلى العمل بالاخبار الصادره.

* * *

بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقه للواقع من المتعارضين.

و الجواب عنه: أولاً، أن وجوب العمل بالاخبار الصادره إنما هو لاجل وجوب إمتثال أحكام الله الواقعى المدلول عليها بتلك الاخبار.

فالعمل بالخبر الصادر عن الامام، عليه السلام، إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعى.

و حينئذ نقول: إن العلم الاجمالي ليس مختصاً بهذه الاخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيره عن الائمه، عليهم السلام، لوجود تكاليف كثيره و حينئذ فاللازم أولاً، الاحتياط و مع تعذره أو تعسره أو قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعى التكليفى عن الحججه، عليه السلام، سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهره أو غيرهما.

فهذا الدليل لا يفيد حججه خصوص الخبر و إنما يفيد حججه كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحججه و إن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور

كثير من هذه الاخبار التي بأيدينا.

و أما صدور الاحكام المخالفه للاصول غير مضمون هذه الاخبار فهو غير معلوم لنا و لا مظنون.

قلت:

(١) - أولاً:

العلم الاجمالي و إن كان حاصلًا في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلا- أن العلم الاجمالي حاصل أيضا في مجموع ما بأيدينا من الاخبار و من الامارات الاخر المجرده عن الخبر التي بأيدينا المفيده للظن بصدور الحكم عن الامام، عليه السلام و ليست هذا الامارات خارجه عن أطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي في المجموع مستندا إلى

***** [١٧١] *****

بعضها و هي الاخبار و لذا لو فرضنا عزل طائفه من هذه الاخبار و ضممننا إلى الباقي مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالي بحاله.

فهنا علم إجمالي حاصل في الاخبار و علم إجمالي حاصل بملاحظه مجموع الاخبار و سائر الامارات المجرده عن الخبر.

فالواجب مراعاة العلم الاجمالي الثاني و عدم الاقتصار على مراعاة الاول.

نظير ذلك: ما إذا علمنا إجمالا به وجود شياه محرمة في قطع غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر و علمنا أيضا به وجود شياه محرمة في خصوص طائفه خاصه من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا- هذه علم إجمالا به وجود الحرام فيها أيضا.

و الكاشف عن ثبوت العلم الاجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقا، من أنه لو عزلنا من هذه الطائفه الخاصه التي علم به وجود الحرام فيها قطعه توجب إنتفاء العلم الاجمالي فيها و ضممننا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الاجمالي به وجود الحرام فيها أيضا.

و حينئذ فلا بد من أن نجرى حكم العلم الاجمالي في تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنه لو بطل وجوب الاحتياط.

ما نحن فيه من هذا القبيل.

و دعوى أن سائر الامارات المجرده لا-مدخل لها فى العلم الاجمالى و أن هنا إجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار، خلاف الانصاف.

(٢) - و ثانيا:

إن اللانزم من ذلك العلم الاجمالى هو العمل بالظن فى مضمون تلك الاخبار، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو بإعتبار كون مضمونه حكم الله الذى يجب العمل به.

و حينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهه الشهره يؤخذ به و كل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مظنون الصدور.

فالعبره بظن مطابقه الخبر للواقع، لا بظن الصدور.

(٣) - و ثالثا:

إن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف، لانه الذى يجب العمل به.

و أما الاخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعينها.

و كذلك لا يثبت به حجيه الاخبار على وجه ينهض لصفه ظواهر الكتاب و السنه القطعيه.

و الحاصل: أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا متبعا 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 كلها، فانتظر، الثانى: ما ذكره فى

الوافيه، مستدلا على حجيه الخبر الموجود فى الكتب المعتمده للشيعه، كالكتب

***** [١٧٢] *****

الاربعه، مع عمل جمع به، من غير رد ظاهر، بوجوه، قال:

(١) - (الاول):

أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالاصول الضروريه، كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الانكحه و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعى، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها

هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد.

و من أنكر فإنما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان)، إنتهى.

و يرد عليه: أولاً أن العلم الاجمالي حاصل به وجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذكره و مجرد وجود العلم الاجمالي فى تلك الطائفة الخاصه لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الاجمالي، كما عرفت فى الجواب الاول عن الوجه الاول.

و إلا لما أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصه و دعوى العلم الاجمالي فى الباقي، كأخبار العدول مثلاً.

فبالايمون حيثنذ إما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شئ أو شرطيته و إما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه، إلا أن يقال: إن المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكره من الشروط.

(٢) - و ثانياً، أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الداله على الشرائط و الاجزاء دون الاخبار الداله على عدمهما، خصوصاً إذا إقتضى الاصل الشرطيه و الجزئيه.

(٣) - الثالث: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين فى حاشيته على المعالم لاثبات حجيه الظن الحاصل من الخبر، لا مطلقاً و قد لخصناه لطوله.

و ملخصه: (أن وجوب العمل بالكتاب و السنه ثابت بالاجماع، بل الضروره و الاخبار المتواتره و بقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبه إلينا ثابت بالادلّه المذكوره).

و حيثنذ فإن أمكن الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما بحكم أو الظن الخاص به، فهو و إلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما).

هذا حاصله و قد أطال، قدس سره ، فى النقص و الابرام بذكر الايرادات و الاجوبه على هذا المطلب.

و يرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عباره أخرى عن دليل الانسداد الذى ذكره لحجيه الظن

الجملة أو مطلقاً و ذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة أو فعله أو تقريره. فإذا وجب علينا الرجوع إلى مدلول الكتاب و السنة و لم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع بإعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لآحدهما، فإذا ظننا أن مؤدى الشهره أو معقد الاجماع المنقول مدلول للكتاب أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره وجب الاخذ به.

و لا إختصاص للحجيه بما يظن كونه مدلولاً لآحد هذه الثلاثة من جهه حكاية آحدها التى تسمى خبراً و حديثاً فى الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من أماره لا يظن كونها مدلولاً لآحد الثلاثة.

كما إذا ظن بالاولويه العقليه أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله و لم يظن بصدوره عن الحجة أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام، إذ رب حكم واقعى لم يصدر عنهم و بقى مخزوناً عندهم لمصلحه من المصالح.

لكن هذا نادر جداً، للعلم العادى بأن هذه المسائل العامه البلوى قد صدر حكمها فى الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً. فكل ما ظن أماره بحكم الله تعالى، فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

و الحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة و يدل على إعتباره ما دل على إعتبار الكتاب و السنة الظنيه.

فإن قلت: المراد بالسنة الاخبار و الاحاديث.

و المراد أنه يجب الرجوع إلى الاخبار المحكيه عنهم، فإن تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو و إلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة فى الاصطلاح عباره عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره، لا حكاية آحدها،

يرد عليه: أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكيه المفيده للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجج و هو الاجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب.

و أما الرجوع إلى الاخبار المحكيه التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجج، فلم يثبت ذلك بالاجماع و الضروره من الدين التي إدعاها المستدل، فإن غايه الامر دعوى إجماع الاماميه عليه في الجملة، كما إدعاه الشيخ و العلامه في مقابل السيد و أتباعه قدست أسرارهم.

و أما دعوى الضروره من الدين و الاخبار المتواتره، كما إدعاها المستدل، فليست في محلها.

و لعل هذه الدعوى قرينه على أن مراده من السنه نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

***** [١٧٤] *****

نعم لو إدعى الضروره على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلميه لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية.

يرد عليه: أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهه العلم، بمطابقه كثير منها للتكاليف الواقعيه التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجيه الظن و مفاده ليس إلا حجيه كل أماره كاشفه عن التكليف الواقعي.

و إن أرد لزومه من جهه خصوص العلم الاجمالي بصدور أكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت به غير الخبر الظنى من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجيه خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الاول الذي قدمناه و قدمنا الجواب عنه، فراجع.

هذا تمام الكلام في الأدله التي أقاموها على حجيه الخبر و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.

و الانصاف: أن الدال منها لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمينان بمؤداه

و هو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القداماء.

و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد الذى لا ينافى حصول مسمى الرجحان، كما نشاهد فى الظنون الحاصله بعد التروى فى شوك الصلاه، فافهم.

و ليكن على ذكر منك، لينفعك فيما بعد.

***** [١٧٥] *****

الثانى حجيه مطلق الظن

[إشاره]

فلنشرع فى الادله التى اقاموها على حجيه الظن من غير خصوصيه للخبر يقتضيها نفس الدليل و إن إقتضاها أمر آخر و هو كون الخبر مطلقا أو خصوص قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل إذا فرض أنه لا يثبت إلا الظن فى الجملة و لا يثبت كليه.

و هى أربعه:

[الدليل] الاول

أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظهر للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.

أم الصغرى، فلان الظن بالوجوب ظن بإستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بإستحقاق العقاب على الفعل، أو لاین الظن بالوجوب ظن به وجود المفسده فى الترك، كما أن الظن بالحرمة ظن بالمفسده فى الفعل، بناء على قول (العديله) بتبعيه الاحكام للمصالح و المفساد و قد جعل فى النهايه كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب.

و أجب عنه بوجوه: أحدهما: ما عن الحاجبى و تبعه غيره، من منع الكبرى و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقيح العقلين إحتياط مستحسن، لا واجب.

و هو فاسد لان الحكم المذكور حكم إزامى أطبق العقلاء على الالتزام به فى جميع أمورهم و ذم من خالفه.

و لذا إستدل به المتكلمون فى وجوب شكر المنعم الذى هو مبنى وجوب معرفه الله تعالى و لو لاه لم يثبت وجوب النظر فى المعجزه و لم يكن لله على غير الناظر حجه.

و لذا خصوا النزاع فى الحظر و الاباحه فى غير المستقلات العقليه بما كان مشتملا على منفعه و خاليا عن إماره المفسده، فإن هذا التقييد يكشف عن أن ما فيه أماره المضرة لا نزاع فى قبحه.

بل الاقوى، كما صرح به الشيخ فى العده فى مسأله الاباحه و الحظر و السيد فى الغنيه، وجوب

دفع الضررالمحتمل.

و ببالى أنه تمسك فى

***** [١٧٦] *****

العهده بعد العقل بقوله تعالى: (ولا تلقوا، إلخ).

ثم إن ما ذكره من إبتناء الكبرى على التحسين و التقييح العقليين غير ظاهر، لاین تحريم تعريض النفس للمهالك و المضار الدنيويه و الاخرويه مما دل عليه الكتاب و السنه، مثل التعليل فى آيه النبأ و قوله تعالى: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) و قوله تعالى: (فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، بناء على أن المراد العذاب و الفتنة الدنيويان.

و قوله تعالى: (وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) و قوله تعالى: (وَ يُحِذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) و قوله تعالى: (أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ)، إلى غير ذلك.

نعم، التمسك فى سند الكبرى بالادله الشرعيه يخرج الدليل المذكور عن الادله العقليه.

لكن الظاهر ان مراد الحاجبى منع أصل الكبرى، لا مجرد إستقلال العقل بلزومه.

و لا يبعد عن الحاجبى أن يشته عليه حكم العقل الالزامى بغيره، بعد أن إشتهه عليه أصل حكم العقل بالحسن و القبح.

و المكابره فى الاول ليس بأعظم منها فى الثانى.

ثانيها:

ما يظهر من العده و الغنيه و غيرهما، من أن الحكم المذكور مختص بالامور الدنيويه، فلا يجرى فى الاخرويه مثل العقاب.

و هذا كسابقه فى الضعف، فإن المعيار هو التضرر، مع أن المضار الاخرويه أعظم، اللهم إلا أن يريد المجيب ما سيجى، من أن العقاب مأمون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به، بخلاف المضار الدنيويه التابعه لنفس الفعل أو الترك علم حرمة أو لم يعلم، أو يريد أن المضار الغير الدنيويه و إن لم تكن خصوص العقاب، مما دل العقل و النقل على وجوب إعلامها على الحكيم و هو

الباعث له على التكليف و البعثه.

لكن هذا الجواب راجع إلى منع الصغرى، لا الكبرى.

ثالثها: النقض بالامارات التي قام الدليل القطعى على عدم إعتبارها، كخبر الفاسق و القياس على مذهب الاماميه.

و أجب عنه تاره بعدم إلتزام حرمة العمل بالظن عند إنسداد باب العلم و أخرى بأن الشارع إذا ألغى ظنا تبين أن فى العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به.

***** [١٧٧] *****

و يضعف الاول:

بأن دعوى: (وجوب العمل بكل ظن فى كل مسأله إنسد فيها باب العلم و إن لم ينسد فى غيرها)، الظاهر أنه خلاف مذهب الشيعة، لا أقل من كونه مخالفا لاجماعاتهم المستفيضه بل المتواتره، كما يعلم مما ذكره فى القياس.

و الثانى:

بأن إتيان الفعل حذرا من ترتب الضرر على تركه، أو تركه حذرا من التضمر بفعله، لا يتصور فيه ضرر أصلا، لانه من الاحتياط الذى إستقل العقل بحسنه و إن كانت الاماره مما ورد النهى عن إعتباره.

نعم متابعه الاماره المفيده للظن بذلك الضرر و جعل مؤداها حكم الشارع و الإلتزام به و التدين به، ربما كان ضرره أعظم من الضرر المظنون، فإن العقل مستقل بقبحه و وجود المفسده فيه و إستحقاق العقاب عليه، لانه تشريع.

لكن هذا لا يختص بما علم إلغاؤه، بل هو جار فى كل ما لم يعلم إعتباره.

توضيحه: أنا قدمنا لك فى تأسيس الاصل فى العمل بالمظنه: أن كل ظن لم يقم على إعتباره دليل قطعى، سواء قام دليل على إعتباره أم لا، فالعمل به، بمعنى التدين بمؤداه و جعله حكما شرعيا، تشريع محرم دل على حرمة الادله الاربعه.

و أما العمل به - بمعنى إتيان ما ظن وجوبه مثلا أو ترك ما ظن حرمة من دون أن يتشرع بذلك - فلا

قبح فيه، إذا لم يدل دليل من الاصول و القواعد المعتمره يقينا على خلاف مؤدى هذا الظن بأن يدل على تحريم ما ظن وجوبه أو وجوب ما ظن تحريمه.

فإن أراد أن الامارات التى يقطع بعدم حجيتها، كالقياس و شبهه، يكون فى العمل بها، بمعنى التدين بمؤداها و جعله حكما شرعيا، ضرر أعظم من الضرر المظنون، فلا- إختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون، لان كل ظن لم يقم على إعتباره دليل قاطع يكون فى العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم أعنى التشريع.

و إن أراد ثبوت الضرر فى العمل بها، بمعنى إتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع فى مضره ترك الواجب و ترك ما ظن حرمة لذلك، كما يقتضيه قاعده دفع الضرر، فلا ريب فى إستقلال العقل و بدهاه حكمه بعدم الضرر فى ذلك أصلا و إن كان ذلك فى الظن القياسى.

و حينئذ فالاولى لهذا المجيب أن يبذل دعوى الضرر فى العمل بتلك الامارات 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 سيجئ تمام الكلام عند التكلم فى الظنون المنهى عنها بالخصوص و بيان كيفية

***** [١٧٨] *****

عدم شمول أدله حجية الظن لها إن شاء الله تعالى.

فالاولى أن يجاب عن هذا الدليل: بأنه إن اريد من الضرر المظنون العقاب، فالصغرى ممنوعه، لان إستحقاق العقاب على الفعل أو الترك كإستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الوقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل، كما فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو

مركبا، بل إستحقاق الثواب و العقاب إنما هو على تحقق الاطاعه و المعصيه اللتين لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظن المعتر بهما.

و أما الظن المشكوك كالاعتبار فهو كالشك، بل هو هو، بعد ملاحظه ان من الظنون ما أمر الشارع بإلغائه و يحتمل أن يكون المفروض منها.

اللهم إلا- أن يقال: أن الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمة، إنما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم.

و أما مع الظن بالوجوب أو التحريم، فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة و لا إجماع أيضا على أصالة البراءة فى موضوع النزاع. و يرد:

أنه لا- يكفى المستدل منع إستقلال العقل عدم ثبوت الاجماع، بل لا بد له من إثبات أن مجرد الوجوب و التحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به. فإذا لم يثبت ذلك بشرع و لا عقل لم يكن العقاب مظنونا، فالصغرى غير ثابتة و منه يعلم فساد ما ربما يتوهم أن قاعده دفع الضرر يكفى للدليل على ثبوت الاستحقاق.

وجه الفساد أن هذه القاعده موقوفه على ثبوت الصغرى و هى الظن بالعقاب.

نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم، توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز فى صورته الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه.

لكنه رجوع عن الاعتراف بإستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب و التحريم المشكوكين.

و إن اريد من الضرر المظنون المفسده المظنونه، ففيه: أيضا منع الصغرى، فإننا و إن لم نقل بتغير المصالح و المفاسد بمجرد الجهل، إلا أنا لا نظن بترتب المفسده بمجرد إرتكاب ما ظن حرمة

لعدم كون فعل الحرام عله تامه لترتب المفسده، حتى مع القطع بثبوت الحرمة، لاحتمال تداركها بمصلحه فعل آخر لا يعلمه المكلف أو يعلمه بإعلام الشارع، نظير الكفار و التوبه و غيرهما من الحسنات اللاتي يذهبن السيئات.

***** [١٧٩] *****

و يرد عليه: أن الظن بثبوت مقتضى المفسده مع الشك في وجود المانع كاف في وجوب الدفع، كما في صورته القطع بثبوت المقتضى مع الشك في وجود المانع، فإن احتمال وجود المانع للضرر أو وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن به وجود مقتضى الضرر أم القطع به، بل أكثر موارد إلتزام العقلاء التحرز عن المضار المظنون، كسلوك الطرق المخوفه و شرب الادويه المخوفه و نحو ذلك من موارد الظن بمقتضى الضرر دون العله التامه له.

بل المدار - في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها و المضار المقصود دفعها - على المقتضيات دون العله التامه، لان الموانع و المزاحمات مما لا تحصي و لا يحاط بها.

و أضعف من هذا الجواب ما يقال: إن في نهى الشارع عن العمل بالظن كليه إلا- ما خرج، ترخيصا في ترك مراعاة الضرر المظنون و لذا لا يجب مراعاته إجماعا في القياس.

و وجه الضعف ما ثبت سابقا من أن عمومات حرمة العمل بالظن أو بما عدا العلم إنما يدل على حرمة، من حيث انه لا يغنى عن الواقع و لا يدل على حرمة العمل به في مقام إحراز الواقع و الاحتياط لاجله و الحذر عن مخالفته.

فالاولى أن يقال: إن الضرر و إن كان مضمونا، إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلى البراءة و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أو جب القطع

أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون و إلا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن إلغاء المفسده.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أنه متى ظن بوجود شئ و أن الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه إلا أنه إختفى علينا ذلك الطلب، أو حرم علينا فعلا كذلك، فالعقل مستقل بوجود فعل الاول و ترك الثانى.

لأنه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسده ترك الواجب المطلق الواقعى و المحبوب المنجز النفس الامرى و يظن في فعل الثانى الوقوع في مفسده الحرام الواقعى و المبغوض النفس الامرى، إلا أنه لو صرح الشارع بالرخصه في ترك العمل في هذه الصوره كشف ذلك عن مصلحه بتدارك بها ذلك الضرر المظنون.

و لذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة إذا حصل الظن من القياس و على جواز مخالفه الظن في الشبهات الموضوعيه حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيه.

ثم إنه لا- فرق بين أن يحصل القطعه بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر، كما عرفت من الظن القياسى بالوجوب و التحريم و من حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهه الموضوعيه و بين أن يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن، كما في الظن الذى ظن كونه منهيا

***** [١٨٠] *****

عنه عند الشارع، فإنه يجوز ترك مراعاته، لأن المظنون تدارك ضرر مخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب أو فعل مظنون الحرمة، فافهم.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن أصل البراءة و الاستصحاب إن قام عليهما الدليل القطعى، بحيث يدل على وجوب الرجوع إليهما في صورته عدم العلم و لو مع وجود الظن الغير المعبر، فلا إشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر و فى أنه لا يجب

الترك أو الفعل بمجرد ظن الوجوب أو الحرمة، لما عرفت من أن ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون إلا لمصلحه يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا.

و إن منعنا عن قيام الدليل القطعى على الاصول و قلنا: إن الدليل القطعى لم يثبت على إعتبار الاستصحاب، خصوصا فى الاحكام الشرعيه و خصوصا مع الظن بالخلاف.

و كذلك الدليل لم يثبت على الرجوع إلى البراءة حتى مع الظن بالتكليف، لاین العمده فى دليل البراءة الاجماع و العقل المختصان بصوره عدم الظن بالتكليف، فنقول: لا أقل من ثبوت بعض الاخبار الظنيه على الاستصحاب و البراءة عند عدم العلم الشامل لصوره الظن، فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا فى ترك مراعاة ظن الضرر و هذا القدر يكفى فى عدم الظن بالضرر.

و توهم:

(ان تلك الاخبار الظنيه لا تعاض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون)، مدفوع بأن الفرض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام فى مظان الضرر إلا عن مصلحه يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته، فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل. فلا وجه لاطراح الاخبار الظنيه الداله على هذا الحكم الغير المنافى لحكم العقل. ثم إن مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن إذا طابق الاحتياط لا من حيث هو.

و حينئذ فإذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب، كما فى صوره الشك فى المكلف به، فلا وجه للعمل بالظن حينئذ.

و دعوى الاجماع المركب و عدم القول بالفصل واضحه الفساد، ضروره أن العمل فى الصوره الاولى لم يكن بالظن من حيث هو، بل من حيث كونه إحتياطاً و هذه الحثيه نافية للعمل بالظن فى الصوره الثانيه. فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كليه و عدم العلم بالظن رأساً.

**** [١٨١]

[الدليل] الثاني

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

و ربما يجاب عنه: بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح، إذ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ به حسن عقلا.

وفيه: أن المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح.

مثلا إذا ظن عدم وجوب شئ و كان وجوبه مرجوحا، فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرعا للراجح في العمل، لان الاتيان لا ينافي عدم الوجوب و إن أريد الاتيان بقصد الوجوب المنافي لعدم الوجوب.

ففيه: أن الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط، فإن الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب، لا بقصده.

و قد يجاب أيضا: بأن ذلك فرع وجوب الترجيح، بمعنى أن الامر إذا دار بين ترجيح المرجوح و ترجيح الراجح، كان الاول قبيحا و أما إذا لم يثبت وجوب الترجيح فلا مرجح للمرجوح و لا للراجح.

وفيه: أن التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح، كترجيح المرجوح فتأمل جدا فالاولى: الجواب، أولا، بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع أو الضروره.

و ثانيا بالحل.

و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط.

فإن العقل قاطع بأن الغرض إذا تعلق بالذهاب إلى بغداد و تردد الامر بين طريقين، أحدهما مظنون الايصال و الاخر موهومه.

فترجيح الموهوم قبيح، لانه نقض للغرض.

و أما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط، فلا- يجب الاخذ بالراجح، بل اللازم في الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة و في الثاني الاخذ بمقتضى الاحتياط.

فإثبات القبح موقوف على إبطال الرجوع إلى البراءة في موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيهما.

و معلوم أن العقل قاض حينئذ بقبح ترجيح المرجوح،

بل ترك ترجيح الراجح على المرجوح فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الاتي المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع إلى البراءة و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التي لا- يتردد الامر بين الاخذ بالراجح و الاخذ بالمرجوح إلا بعد إبطالها.

***** [١٨٢] *****

[الدليل الثالث]

ما حكاه الاستاد عن أستاذه السيد الطباطبائي، قدس سره ما من أنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان 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، لانه عسر أكيد و حرج شديد.

فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و إنتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا.

و فيه: أنه راجع إلى دليل الانسداد الاتي، إذ ما من مقدمه من مقدمات ذلك الدليل إلا و يحتاج إليها في إتمام هذا الدليل، فراجع و تأمل حتى يظهر لك حقيقه الحال.

مع أن العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضا كالمضنونات لا يلزم منه حرج قطعا، 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 غايه الضعف و السقوط.

***** [١٨٣] *****

[الدليل الرابع]

[إشاره]

هو الدليل المعروف بدليل الانسداد و هو مركب من مقدمات

(١) - المقدمه الاولى: إنسداد باب العلم و الظن الخاص في معظم المسائل الفقهييه.

(٢) - [المقدمه] الثانيه: أنه لا يجوز لنا إهمال الاحكام المشتبهه و ترك التعرض لامثالها، بنحو من أنحاء إمتثال الجاهل العاجز عن العلم التفصيلي، بأن يقتصر في الاطاعه على التكاليف القليله المعلومه تفصيلا، أو بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص

الشارع و نجعل أنفسنا فى تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال و البهائم، أو ممن حكمه فيها الرجوع إلى أصله العدم.

الثالثة: أنه إذا وجب التعرض لامثالها فليس إمتثالها بالطرق الشرعيه المقرره للجاهل، من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بالامثال أو الاخذ فى كل مسأله بالاصل المتبع شرعا فى نفس تلك المسأله مع قطع النظر عن ملاحظتها منضمه إلى غيرها من المجهولات، أو الاخذ بفتوى العالم بتلك المسأله و تقليده فيها.

(٤) - الرابعه: أنه إذا بطل الرجوع فى الامثال إلى الطرق الشرعيه المذكوره، لعدم الوجوب فى بعضها و عدم الجواز فى الاخر و المفروض عدم سقوط الامثال بمقتضى المقدمه الثانيه، فلا- تعين بحكم العقل المستقل يجوز بحكم العقل الرجوع الامثال الضنى و الموافقه الضنيه للواقع و لا- يجوز العدول عنه إلى الموافقه الوهميه، بأن يؤخذ بالطرف المرجوح و لا- إلى الامثال الاحتمالى و الموافقه الشكويه، بأن يعتمد على أحد طرفى المسأله من دون تحصيل الظن فيها أو يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا للامثال من دون إفادته للظن أصلا.

فيحصل من جميع تلك المقدمات وجوب الامثال الظنى و الرجوع إلى الظن.

المقدمه الاولى: و هى إنسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهيه

المقدمه الاولى: و هى إنسداد باب العلم و الظن الخاص فى معظم المسائل الفقهيه

فهى بالنسبه إلى إنسداد باب العلم فى الاغلب غير محتاجه إلى الاثبات، ضروره قله ما يوجب العلم التفصيلى بالمسأله على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى أعمال أماره غير علميه.

و أما بالنسبه إلى إنسداد باب الظن الخاص، فهى مبنيه على أن لا يثبت من الادله المتقدمه لحجيه الخبر الواحد حجيه مقدار منه يفى - بضميمه الادله العلميه و باقى الظنون الخاصه - بإثبات معظم الاحكام الشرعيه بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل الخاليه عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصه إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعه من البراءه أو

الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير.

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 الظاهر المصرح به فى كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمه يكفى فى حجيه الظن المطلق، للاجماع عليه على تقدير إنسداد باب العلم و الظن الخاص.

و لذا لم يذكر صاحب المعالم و صاحب الوافيه فى إثبات حجيه الظن الخبرى غير إنسداد باب العلم.

و أما الاحتمالات الآتية فى ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد إنسداد باب العلم و الظن الخاص إلى شئ آخر غير الظن، فإنما هى أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين.

أولهم، فيما أعلم، المحقق جمال الدين الخوانسارى، حيث أورد على دليل الانسداد بإحتمال الرجوع إلى البراءة و إحتمال الرجوع إلى الاحتياط.

و زاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر.

المقدمه الثانيه: وعى عدم جواز إهمال الوقائع المشتببه على كثرتها

المقدمه الثانيه: وعى عدم جواز إهمال الوقائع المشتببه على كثرتها

و ترك التعرض لامثالها بنحو من نحاء

فيدل عليه وجوه:

الاول:

الاجماع القطعى على أن المرجع على تقدير إنسداد باب العلم و عدم ثبوت الدليل على حجيه أخبار الآحاد بالخصوص ليس هى البراءة و إجراء أصاله العدم فى كل حكم، بل لا بد من التعرض لامثال الاحكام المجهوله بوجه ما.

و هذا الحم و إن لم يصرح به أحد من قدمائنا بل المتأخرين فى هذا المقام، إلا أنه معلوم للمتتبع فى طريقه الاصحاب بل علماء الاسلام طرا.

فرب مسأله غير معنونه يعلم إتفاقهم فيها من ملاحظه كلماتهم فى نظائرها.

أترى أن علماء نا العاملين بالاخبار التى بأيدينا لو لم يقيم عندهم دليل خاص على إعتبارها كانوا يطرحونها و

يستريحون في مواردنا إلى أصله العدم، حاشا ثم حاشا.

مع أنهم كثيرا ما يذكرون أن الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم.

وقد حكى عن السيد في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم، بل قد ادعى في المختلف في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك.

الثاني: أن الرجوع في جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيره، المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين، بمعنى أن المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهوله جاعلا لها كالمعدومه يكاد يعد خارجا عن الدين، لقله المعلومات التي أخذ بها و كثره المجهولات التي أعرض عنها.

و هذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات إلى كثره المجهولات، كما يقطع ببطلان الرجوع

***** [١٨٦] *****

إلى نفي الحكم و عدم الالتزام بحكم أصلا لو فرض - و العياذ بالله - إنسداد باب العلم و الظن الخاص في جميع الاحكام و إنطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومه.

فيكشف ببطلان الرجوع إلى البراءة عن وجوب التعرض لامثال تلك المجهولات و لو على غير وجه العلم و الظن الخاص، لا أن يكون تعذر العلم و الظن الخاص منشأ للحكم بإرتفاع التكليف بالمجهولات، كما توهمه بعض من تصدى للإيراد على كل واحده واحده من مقدمات الانسداد.

نعم هذا إنما يستقيم في حكم واحد أو أحكام قليلة لم يوجد عليه دليل علمي أو ظني معتبر، كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الأدلة و الامارات في أغلب الاحكام.

أما إذا صار معظم الفقه أو كله مجهولا، فلا يجوز أن يسلك فيه هذا المنهج.

و الحاصل: أن طرح أكثر الاحكام الفرعيه بنفسه محذور مفروغ عن بطلانه، كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهوله و قد 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 النبي: (فلو جاز رد هذه الاخبار الواقعه في هذا الباب لجاز رد جميع الاخبار و فيه إبطال للدين و الشريعه)، إنتهى.

و منه السيد، قدس سره ، حيث أورد على نفسه في المنع عن العمل بخبر الواحد و قال: (فإن قلت: إذا سدتم طريق العمل بأخبار الآحاد، فعلى أى شئ تعولون في الفقه كله؟ فأجاب، بما حاصله: دعوى إنفتاح باب العلم في الاحكام).

و لا يخفى: أنه لو جاز طرح الاحكام المجهوله و لم يكن شيئاً منكراً، لم يكن وجه للايراد المذكور، إذ الفقه حينئذ ليس إلا عبارته عن الاحكام التي قام عليها الدليل و المرجح و كان فيه معول و لم يكن وقع أيضاً للجواب بدعوى الانفتاح الرجعه إلى دعوى عدم الحاجه إلى أخبار الآحاد.

بل المناسب حينئذ الجواب: بأن عدم المعول في أكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر الواحد.

و الحاصل: أن ظاهر السؤال و الجواب المذكورين التسالم و التصالح على أنه لو فرض الحاجه إلى اخبار الآحاد، لعدم المعول في أكثر الفقه، لزم العمل عليها و إن لم يقيم عليه دليل بالخصوص، فإن

***** [١٨٧] *****

نفس الحاجه إليها هي أعظم دليل، بناء على عدم جواز طرح الاحكام.

و من هنا ذكر السيد صدر الدين في شرح الوافيه أن السيد قد إصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين.

و منهم الشيخ، قدس سره ، في العده حيث أنه، بعد دعوى الاجماع على حجيته أخبار الآحاد، قال، ما حاصله: إنه لو إدعى أحد أن عمل الاماميه بهذه الاخبار كان لاجل قرائن إنضمت إليها، كان معولاً على ما

يعلم من الضروره خلافه.

ثم قال: و من قال إنى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه أن يترك أكثر الاخبار و أكثر الاحكام و لا يحكم فيها بشئ ورد الشرع به و هذا حد يرغب أهل العلم عنه و من صار إليه لا يحسن مكالمته، لانه يكون معولا على ما يعلم ضروره من الشرع خلافه)، إنتهى.

و لعمري، إنك يكفى مثل هذا الكلام من الشيخ فى قطع توهم جواز الرجوع إلى البراءه عند فرض فقد العلم و الظن الخاص فى أكثر الاحكام.

و منهم المحقق فى المعبر حيث قال - فى مسأله خمس الغوص فى رد من نفاه، مستدلا بأنه لو كان لنقل بالسنة: - قلنا: أما تواترا فممنوع و إلا لبطل كثير من الاحكام)، إنتهى.

و منهم العلامة فى نهج المسترشدين، فى مسأله إثبات عصمه الامام، حيث ذكر أنه، عليه السلام، لا بد أن يكون حافظا للاحكام.

و استدل بأن الكتاب و السنه لا يدلن على التفاصيل - إلى أن قال: - و البراءه الاصلية ترفع جميع الاحكام.

و منهم بعض أصحابنا فى رسالته المعموله فى علم الكلام المسماه بعصر المنجود، حيث استدل على عصمه الامام، عليه السلام، بأنه حافظ للشريعة، لعدم إحاطه الكتاب و السنه به - إلى أن قال: - (و القياس باطل و البراءه الاصلية ترفع جميع الاحكام)، إنتهى.

و منهم الفاضل المقداد فى شرح الباب الحادى عشر، إلا أنه قال: (إن الرجوع إلى البراءه الاصلية يرفع أكثر الاحكام).

و الظاهر أن مراد العلامة و صاحب الرساله، قدس سره ما، من جميع الاحكام ما عدا المستنبط

***** [١٨٨] *****

من الادله العلميه، لان كثيرا من الاحكام ضروريه لا ترفع بالاصل و لا يشك فيها

حتى يحتاج إلى الامام عليه السلام.

و منهم المحقق الخوانسارى، فيما حكى عنه السيد الصدر فى شرح الوافيه، من أن رجح الاكتفاء فى تعديل الراوى بعدل، مستدلاً، بعد مفهوم آيه النبأ، بأن إعتبار التعدد يوجب خلو أكثر الاحكام عن الدليل.

و منهم صاحب الوافيه، حيث تقدم عنه الاستدلال على حجيه أخبار الآحاد، بأننا نقطع مع طرح أخبار الآحاد - فى مثل الصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و المتاجر و الانكحه و غيرها - بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور.

و هذه عبارته اخرى عن الخروج عن الدين الذى عبر به جماعه من مشايخنا.

و منهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجيه أخبار الآحاد بأنه لو لم يعمل بها بطل التكليف و بطلانه ظاهر.

و منهم المحدث البحرانى صاحب الحدائق - حيث ذكر فى مسأله ثبوت الربا فى الحنطه بالشعير خلاف الحلّى فى ذلك و قوله بكونهما جنسين و أن الاخبار الوارده فى إتحداهما آحاد لا توجب علما و لا عملا - قال فى رده:

(إن الواجب عليه مع رد هذه الاخبار و نحوها من أخبار الشريعه هو الخروج عن هذا الدين إلى دين آخر)، إنتهى.

و منهم العضدى، تبعاً للحاجبى، حيث حكى عن بعضهم الاستدلال على حجيه خبر الواحد بأنه لولاها لخلت أكثر الوقائع عن المدرك. ثم إنه و إن ذكر فى الجواب عنه أنا نمنع الخلو عن المدرك، لأن الاصل من المدارك. لكن هذا الجواب من العامه القائلين بعدم إتيان النبى، **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ**، بأحكام جميع الوقائع و لو كان المجيب من الاماميه القائلين بإكمال الشريعه و بيان جميع الاحكام لم يجب بذلك.

و بالجمله، فالظاهر أن خلو أكثر الاحكام عن المدرك المستلزم

للرجوع فيها إلى نفي الحكم و عدم الالتزام فى معظم الفقه بحكم تكليفى كأنه أمر مفروغ البطلان و الغرض من جميع ذلك الرد على بعض من تصدى لرد هذه المقدمه و لم يأت بشئ عدا ما قرع سماع كل أحد من أدله البراءه و عدم ثبوت التكليف إلا بعد البيان و لم يتفطن بأن مجراها فى

***** [١٨٩] *****

غير ما نحن فيه، فهل يرى من نفسه إجراءها و لو فرضنا و العياذ بالله، إرتفاع العلم بجميع الاحكام.

بل نقول: لو فرضنا أن مقلدا دخل عليه وقت الصلاه و لم يعلم من الصلاه عدا ما تعلم من أبويه بظن الصحه إحتمال الفساد عنده إحتمالا- ضعيفا و لم يتمكن من أزيد من ذلك، فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلاه فى هذه الحاله، أو أنه يأتى بها على حسب ظنه الحاصل من قول أبويه و المفروض أن قول أبويه مما لم يدل عليه دليل شرعى.

فإذا لم تجد من نفسك الرخصه فى تجويز ترك الصلاه لهذا الشخص، فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام فى نفي الالتزام بشئ منها، عدا القليل المعلوم أو المظنون بالظن الخاص و ترك ما عداه و لو كان مظنونا بظن لم يقيم على إعتباره دليل خاص.

بل الانصاف: أنه لو فرض و العياذ بالله، فقد الظن المطلق فى معظم الاحكام، كان الواجب الرجوع إلى الامتثال الاحتمالى بالترام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعيه.

الثالث: أنه لو سلمنا أن الرجوع إلى البراءه لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور البديهي و هو الخروج عن الدين، فنقول: إنه لا دليل على الرجوع إلى البراءه من جهه العلم الاجمالي به وجود الواجبات و المحرمات، فإن أدلتها مختصه بغير هذه الصوره و نحن

نعلم إجمالاً أن في المظنونات واجبات كثيرة و محرمات كثيرة.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق كان مبني على لزوم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين و هو محذور مستقل و إن قلنا بجواز العمل بالاصل في صوره لزوم مطلق المخالفه القطعيه.

و هذا الوجه مبني على أن مطلق المخالفه القطعيه غير جائز و أصل البراءه في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالي إلى حد الشبهه الغير المحصوره و قد ثبت في مسأله البراءه أن مجراها الشك في اصل التكليف، لا الشك في تعيينه مع القطع بثبوت أصله، كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: إذا فرضنا أن ظن المجتهد أدى في جميع الوقائع إلى ما يوافق البراءه، فما تصنع؟ قلت: أولاً، إنه مستحيل، لأن العلم الاجمالي به وجود الواجبات و المحرمات الكثيره في جملة الوقائع المشتبهه يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شىء من الوقائع المحتمله للوجوب و عدم حرمه شىء من الوقائع المحتمله للتحریم، لأن الظن بالسالبه الكليه يناقض العلم بالموجبه الجزئيه، فالظن بأنه لا شخص من العلماء بفاسق، يناقض العلم إجمالاً بأن بعض العلماء فاسق.

***** [١٩٠] *****

و ثانياً، إنه على تقدير الامكان غير واقع، لأن الاماراتالتي يحصل للمجتهد منها الظن في الوقائع لا تخلو عن الاخبار المتضمن كثير منها لاثبات التكليف وجوباً و تحريماً.

فحصول الظن بعدم التكليف في جميع الوقائع أمر يعلم عادة بعدم وقوعه.

و ثالثاً، لو سلمنا وقوعه، لكن لا يجوز حينئذ العمل بعدم التكليف في جميع الوقائع لاجل العلم الاجمالي المفروض، فلا بد حينئذ من التبعض بين مراتب الظن بالقوه و الضعف، فيعمل في موارد الظن الضعيف بنفى التكليف بمقتضى الاحتياط و في موارد

الظن القوي بنفى التكليف بمتقضى البراءة.

و لو فرض التسويه فى القوه و الضعف كان الحكم كما لو لم يكن ظن فى شئ من تلك الوقائع من التخيير إن لم يتيسر لهذا الشخص الاحتياط و إن تيسر الاحتياط تعين الاحتياط فى حق نفسه و إن لم يجز لغيره تقليده و لكن الظاهر أن ذلك مجرد فرض غير واقع، لان الامارات كثير منها مثبتة للتكليف، فراجع كتب الاخبار.

ثم إنه قد يرد الرجوع إلى أصله البراءة تبعاً لصاحب المعالم و شيخنا البهائى فى الزبده بأن إعتبارها من باب الظن و الظن منتف فى مقابل الخبر و نحوه من أمارات الظن.

و فيه: منع كون البراءة من باب الظن. كيف؟ و لو كانت كذلك لم يكن دليل على إعتبارها، بل هو من باب حكم العقل القطعى بقبح التكليف من دون بيان.

و ذكر المحقق القمى، رحمه الله، فى منع حكم العقل المذكور: (أن حكم العقل إما أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى.

فإن كان الاول، فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعياً أول الكلام، كما لا يخفى على من لاحظ أدله المثبتين و النافين من العقل و النقل. سلمنا كونه قطعياً فى الجملة، لكن المسلم إنما هو قبل ورود الشرع.

و أما بعد ورود الشرع، فالعلم بأن فيه أحكاماً إجمالية على سبيل اليقين يثبنا عن الحكم بالعدم قطعاً، كما لا يخفى.

سلمنا ذلك و لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح على خلافه.

و إن اراد الحكم الظنى، سواء كان بسبب كونه بذاته مفيداً للظن أو من جهة إستصحاب الحالة السابقه، فهو أيضاً ظن مستفاد من ظاهر الكتاب و الاخبار التى لم يثبت حجيتها بالخصوص، مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع،

ثم بعد ورود الخبر

***** [١٩١] *****

الصحيح، إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

و فيه: أن حكم العقل بقبح المواخذه من دون البيان حكم قطعى، لا إختصاص له بحال دون حال.

فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع و لم يقع فيه خلاف بين العقلاء و إنما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات و الاخبار التى ذكروها.

و أما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون إن قام دليل قطعى على إعتباره كان داخلا فى البيان و لا كلام فى عدم جريان البراءه معه و إلا فوجوده كعدمه غير مؤثر فى الحكم العقلى.

و الحاصل: أنه لا ريب لاحد، فضلا عن أنه لا خلاف، فى أنه على تقدير عدم بيان التكليف بالدليل العام أو الخاص، فالاصل البراءه و حينئذ فاللازم إقامه الدليل على كون الظن المقابل بيانا.

و بما ذكرنا ظهر صحه دعوى الاجماع على أصاله البراءه فى المقام، لانه إذا فرض عدم الدليل على إعتبار الظن المقابل صدق قطعاً عدم البيان، فتجرى البراءه.

و ظهر فساد دفع أصل البراءه بأن المستند فيها إن كان هو الاجماع فهو مفقود فى محل البحث و إن كان هو العقل فمورده صورته عدم الدليل و لا نسلم عدم الدليل مع وجود الخبر.

و هذا الكلام، خصوصا فقره الاخير منه، مما يضحك الثكلى، فإن عدم ثبوت كون الخبر دليلا يكفى فى تحقق مصداق القطع بعدم الدليل الذى هو مجرى البراءه.

و اعلم:

أن الاعتراض على مقدمات دليل الانسداد بعدم إستلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع إلى البراءه و إن كان قد أشار إليه صاحب المعالم و صاحب الزبده و أجابا عنه بما تقدم مع رده،

من أن أصاله البراءه لا- يقاوم الظن الحاصل من خبر الواحد، إلا- أن أول من شيد ال-اعتراض به و حرره، لا من باب الظن، هو المحقق المدقق جمال الدين، قدس سره ، فى حاشيته، حيث قال: (يرد على الدليل المذكور أن إنسداد باب العلم بالاحكام الشرعيه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره، لجواز أن لا يجوز العمل بالظن).

فكل حكم حصل العلم به من ضروره أو إجماع نحكم به و ما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصاله البراءه، لا لكونها مفيده للظن و لا للإجماع على وجوب التمسك بها، بل لان العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به، أو بظن يقوم

***** [١٩٢] *****

على إعتباره دليل يفيد العلم.

ففيما إنتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءه الذمه عنه و عدم جواز العقاب على تركه، لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الاحاد بخلافها، بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا و لا يكفى الظن به.

و يؤكده ما ورد من النهى عن إتباع الظن.

و على هذا ففى ما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين و كان لنا مندوحوه عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل، إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور.

و أما فيما لم يكن مندوحوه عنه، كالجهر بالتسميه و الاخفات بها فى الصلاه الاخفاته التى قال بوجوب كل منهما قوم و لا يمكن لنا ترك التسميه، فلا- محيص لنا عن الاتيان بأحدهما، فنحكم بالتخير فيها، لثبوت وجوب أصل التسميه و عدم ثبوت وجوب الجهر و الاخفات، فلا حرج لنا فى شئ منهما و على هذا فلا يتم

الدليل المذكور، لانا لا نعمل بالظن أصلاً، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

و قد عرفت أن المحقق القمى، قدس سره ، أجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد، فالحق رده بالوجوه الثلاثة المتقدمه.

ثم إن ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع إلى البراءه لا- يجرى فى جميع الفقه، إذ قد يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين.

كما إذا شك فى صحه بيع المعاطاه فتبايع بها إثنان، فإنه لا مجرى هنا للبراءه، لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه و كذا فى الثمن و لا- معنى للتخيير أيضاً، لان كلا منهما يختار مصلحته و تخيير الحاكم هنا لا دليل عليه، مع أن الكلام فى حكم الواقعه، لا فى علاج الخصومه، اللهم إلا أن يتمسك فى أمثاله بأصالة عدم ترتب الاثر، بناء على أن أصالة العدم من الادله الشرعيه.

فلو أبدل فى الايراد أصالة البراءه بأصالة العدم كان أشمل.

و يمكن أن يكون هذا الاصل - يعنى أصل الفساد و عدم التملك و أمثاله - داخلاً فى المستثنى، فى قوله: (لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم أو بظن يقوم على إعتباره دليل يفيد العلم)، بناء على أن

***** [١٩٣] *****

أصل العدم من الظنون الخاصه التى قام على إعتبارها الاجماع و السيره، إلا أن يمنع قيامهما على إعتباره عند إشتباه الحكم الشرعى مع وجود الظن على خلافه.

و إعتباره من باب الاستصحاب مع إبتناؤه على حجيه الاستصحاب فى الحكم الشرعى رجوع إلى الظن العقلى أو الظن الحاصل من أخبار الآحاد الداله على الاستصحاب.

الله إلا أن يدعى تواترها و لو إجمالاً، بمعنى حصول العلم بصدور بعضها إجمالاً، فيخرج عن خبر الآحاد و لا يخلو عن تأمل.

و كيف كان ففى الاجوبه المتقدمه

و لا أقل من الوجه الاخير غنى و كفايه إن شاء الله تعالى.

المقدمه الثالثه: فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال

المقدمه الثالثه: فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال

بالطرق المقرره للجاهل من الاحتياط

أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك المسأله أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها فنقول: إن كلا من هذه الامور الثلاثه و إن كان طريقا شرعيا فى الجمله لامتثال الحكم المجهول، إلا أن منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى.

أما الاحتياط، فهو و إن كان مقتضى الاصل و القاعده العقليه و النقليه عند ثبوت العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات، إلا أنه فى المقام - أعنى صورته إنسداد باب العلم فى معظم المسائل الفقهييه - غير واجب لوجهين:

(١) - أحدهما:

الاجماع القطعى على عدم وجوبه فى المقام، لا- بمعنى أن أحدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط فى كل الفقه أو جلّه، حتى يرد عليه: أن عدم إلتزامهم به إنما هو لوجود المدارك المعتميره عندهم للاحكام، فلا يقاس عليهم من لا يجد مدركا فى المسأله، بل بالمعنى الذى تقدم نظيره فى الاجماع على عدم الرجوع إلى البراءه.

و حاصله: دعوى الاجماع القطعى على المرجع فى الشريعه - على تقدير إنسداد باب العلم فى معظم الاحكام و عدم ثبوت حجيّه أخبار الآحاد رأسا أو باستثناء قليل هو فى جنب الباقي كالمعدوم - ليس هو الاحتياط فى الدين و الالترام بفعل كل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك.

و صدق هذا الدعوى مما يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظه قله الملوّمات، مضافا إلى ما يستفاد من أكثر كلمات العلماء المتقدمه فى بطلان الرجوع إلى البراءه و عدم التكليف

فى المحهولات؁ فإنها واضحه الدلاله فى أن بطلان الاحتياط كالبراءه مفروغ عنه؁ فراجع.

***** [١٩٥] *****

(٢) - الثانى:

لزوم العسر الشديء و الحرج الاكيد فى إلتزامه؁ لكثره ما يحتمل موهوما وجوبه؁ خصوصا فى أبواب الطهاره و الصلاه. فمراعاته مما يوجب الحرج و المثل لا يحتاج إليه.

فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط - فيما لم ينعقد عليه إجماع قطعى أو خبر متواتر - على الإلتزام بالاحتياط فى جميع أموره يوما و ليله؁ لوجد صدق ما ادعيناه.

هذا كله بالنسبه إلى نفس العمل بالاحتياط.

و أما تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده و تعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصيه و علاج تعارض الاحتياطات و ترجيح الاحتياط الناشى عن الاحتمال القوى على الاحتياط الناشى عن الاحتمال الضعيف؁ فهو أمر مستغرق لاوقات المجتهد و المقلد؁ فيقع الناس من جهه تعليم هذه الموارد و تعلمها فى حرج يحل بنظام معاشهم و معادهم.

توضيح ذلك:

أن الاحتياط فى مسأله التطهير بالماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر ترك التطهير به؁ لكن قد يعارضه فى الموارد الشخصيه احتياطات أخر؁ بعضها اقوى 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 فى الاول هو الطهاره من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهه أخرى كما إذا كان قد أصابه ما لم ينعقد الاجماع على طهارته و فى الثانى هو الجميع بين الطهاره المائيه و الترابيه إن لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه و فى 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 فى ترك الطهاره

بالماء المستعمل مع كون الاحتياط فى كثير من الموارد إستعماله فقط أو الجمع بينه و بين غيره و بالجمله. فتعليم موارد الاحتياط الشخصيه و تعلمها، فضلا عن العمل بها، أمر يكاد يلحق بالمتعذر و يظهر ذلك بالتأمل فى الوقائع الاتفاقيه.

فإن قلت: لا يجب على المقلد متابعه هذا الشخص الذى أدى نظره إلى إنسداد باب العلم فى معظم المسائل و وجوب الاحتياط، بل يقلد غيره.

قلت، مع أن لنا أن نفرض انحصار المجتهد فى هذا الشخص: إن كلامنا فى حكم الله سبحانه بحسب إعتقاد هذا المجتهد الذى اعتقد إنسداد باب العلم و عدم الدليل على ظن خاص يكتفى به فى تحصيل غالب الاحكام و إن من يدعى وجود الدليل على ذلك فإنما نشأ إعتقاده مما ينبغى الركون إليه و يكون الركون إليه جازما فى غير محله.

***** [١٩٦] *****

فالكلام فى أن حكم الله تعالى على تقدير إنسداد باب العلم و عدم نصب الطريق الخاص لا يمكن أن يكون هو الاحتياط بالنسبه إلى العباد، للزوم الحرج البالغ حد إختلال النظام.

و لا يخفى أنه لا وجه لدفع هذا الكلام بأن العوام يقلدون مجتهدا غير هذا، قائلا بعدم إنسداد باب العلم أو بنصب الطرق الظنيه الوافيه بأغلب الاحكام، فلا يلزم عليهم حرج و ضيق.

ثم إن هذا كله، مع كون المسأله فى نفسها مما يمكن فيه الاحتياط و لو بتكرار العمل فى العبادات.

أما مع عدم إمكان الاحتياط - كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كل واحد منهما إلى صرفه عليه فى الحال و كما فى المرافعات - فى مناص عن العمل بالظن.

و قد يورد على إبطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالإشاره إلى بعضها: منها: النقض بما لو

أدى إجتهد المجتهد و عمله بالظن إلى فتوى يوجب الحرج، كوجوب الترتيب بين الحاضره و الفائته لمن عليه فوائت كثيره، أو وجوب الغسل على مريض أجنب متعمدا و إن أصابه من المرض ما أصابه، كما هو قول بعض أصحابنا.

و كذا لو فرضنا أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور كثيره يحصل العسر لمراعاتها و بالجمله فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب الاعراض عنها و فيما نحن فيه إذا إقتضى القاعده رعايه الاحتياط لم يرفع اليد عنها، للزوم العسر.

و الجواب: أن ما ذكر في غايه الفساد.

لأن مرجعه إن كان منع نهوض أدله 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 أن منعه في غايه السقوط، لدلاله الاخبار المتواتره معنى عليه، مضافا إلى دلاله ظاهر الكتاب.

و الحاصل: أن قاعده نفى الحرج مما ثبتت بالادله الثلاثه بل الاربعه في مثل مقام، لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب إختلال نظام أمر الملكف، نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعده ظنيه تقبل الخروج عنها بالادله الخاصه المحكمه و إن لم تكن قطعيه.

و أما القواعد و العمومات المثبتة للتكليف فلا إشكال بل لا خلاف في حكومه أدله نفى الحرج عليها.

فليس الوجه في التقديم كون النسبه بينهما عموما من وجه، فيرجع إلى أصاله البراءه، كما قيل، أو إلى المرجحات الخارجيه المعاضده لقاعده نفى الحرج، كما زعم، بل لأن أدله نفى العسر بمدلولها اللفظى حاكمه على العمومات المثبتة للتكليف، فهى بالذات مقدمه عليها و هذا هو السر

***** [١٩٧] *****

في عدم ملاحظه الفقهاء المرجح الخارجى، بل يقدمونها من غير مرجح خارجى نعم جعل بعض متأخرى

المتأخرين عمل الفقهاء بها فى الموارد من المرجحات لتلك القاعده، زعما منه أن عملهم لمرجح توقيفى إطلعوا عليه و اختفى علينا و لم يشعر أن وجه التقديم كونها حاكمه على العمومات.

و مما يوضح ما ذكرنا - و يدعو إلى التأمل فى وجه التقديم المذكور فى محله و يوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها و بين سائل العمومات فيجب الرجوع إلى الاصول أو المرجحات - هو ما رواه عبدالاعلى، مولى آل سام، فى: من عشر، فانقطع ظفره، فجعل عليه مراره، فكيف يصنع بالوضوء؟ فقال عليه السلام: (يعرف هذا و أشبهاهه من كتاب الله: ما جعل عليكم فى الدين من حرج.

إمسح عليه).

فإن فى إحاله الامام، عليه السلام، لحكم هذه الواقعه إلى عموم نفى الحرج - و بيان أنه ينبغى أن يعلم منه أن الحكم فى هذه الواقعه المسح فوق المراره، مع معارضه العموم المذكور بالعمومات الموجبه للمسح على البشره - دلالة واضحه على حكمه عمومات نفى الحرج بأنفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير حاجه إلى ملاحظه تعارض و ترجيح فى البين، فافهم و إن كان مرجع ما ذكره إلى أن إلتزام العسر إذا دل عليه الدليل لا بأس به.

كما فى ما ذكر من المثال و الفرض.

ففيه: ما عرفت، من أنه لا- يخصص تلك العمومات إلا- ما يكون أخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك العمومات الكثيره الوارده فى الكتاب و السنه.

و المفروض أنه ليس فى المقام إلا قاعده الاحتياط التى قد رفع اليد لاجل العسر فى موارد كثيره: مثل الشبهه الغير المحصوره و ما لو علم أن عليه فوائت لا يحصى عددها و غير ذلك.

بل أدله نفى العسر بالنسبه

إلى قاعده الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبه إلى الاصل.

فتقديمها عليها أوضح من تقديمها على العمومات الاجتهاديه.

و أما ما ذكره - من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب بعض ما يوجب العسر كالترتيب فى الفوائت أو الغسل فى المثالين - فظهر مما ذكرنا، من أن قاعده نفي العسر فى غير مورد الاختلال قابله للتخصيص.

***** [١٩٨] *****

و أما ما ذكره من فرض أداء ظن المجتهد إلى وجوب امور يلزم من فعلها الحرج.

فيرد عليه:

أولاً، منع إمكانه، لانا علمنا بأدله نفي الحرج أن الواجبات الشرعيه فى الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف و مع هذا العلم الاجمالى يمتنع الظن التفصيلى بوجوب أمور فى الشريعه يوجب إرتكابها العسر، على مر نظيره فى الايراد على دفع الرجوع إلى البراءه.

و ثانياً، سلمنا إمكان ذلك، إما لكون الظنون الحاصله فى السائل الفرعيه كلها او بعضها ظنوناً نوعيه لا تنافى العلم الاجمالى بمخالفه البعض للواقع، أو بناء على أن المستفاد من أدله نفي العسر ليس هو القطع و لا الظن الشخصى بانتفاء العسر، بل غايته الظن النوعى الحاصل من العمومات بذلك، فلا ينافى الظن الشخصى التفصيلى فى المسائل الفرعيه على الخلاف و إما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافى بين الظنون التفصيليه الشخصيه و العمل الاجمالى بخلافها.

كما فى الظن الحاصل من الغلبه مع العلم الاجمالى به وجود الفرد النادر على الخلاف.

لكن نمنع وقوع ذلك، لان الظنون الحاصله للمجتهد، بناء على مذهب الاماميه من عدم إعتبار الظن القياسى و أشباهه، ظنون حاصله من أمارات مضبوطه محصوره، كأقسام الخبر و الشهره و الاستقراء و الاجماع المنقول و الاولويه الاعتباريه و نظائرها.

و من المعلوم للمتبع فيها أن مؤدياتها لا تفضى إلى الحرج، لكثره ما

يخالف الاحتياط فيها، كما لا يخفى على من لاحظها و سبرها سيرا إجماليا.

و ثالثا، سلمنا إمكانه و وقوعه، لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي إلى إختلال النظام، حتى لا يمكن إخراجها من عمومات نفى العسر، فنعمل بها في مقابله عمومات نفى العسر و نخصصها بها، لما عرفت من قبولها التخصيص في غير مورد الإختلال و ليس هذا كرا على ما فر منه، حيث أنا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر.

فإذا أدى إليه فلا وجه للعمل به، لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد إختلال النظام من جهة لزوم مراعاة الاحتمالات الموهومه و المشكوكه.

و أما الظنون المطابقه لمقتضى الاحتياط، فلا بد من العمل بها، سواء عملنا بالظن أم عملنا بالاحتياط.

و حينئذ ليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهاديه في فرض المعترض من جهة العمل بالظن، بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط.

فلو عمل بالاحتياط وجب عليه أن يضيف إلى تلك الظنون الاحتمالات الموهومه و المشكوكه المطابقه للاحتياط.

و منها: أنه يقع التعارض بين الادله الداله على حرمة العمل بالظن و العمومات النافيه للخرج.

و الاول أكثر، فيبقى أصاله الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف الكثيره سليمه عن المزاحم.

***** [١٩٩] *****

و فيه: ما لا يخفى، لما عرفت في تأسيس الاصل، من أن العمل بالظن ليس فيه إذا لم يكن بقصد التشريع و الالتزام شرعا بمؤداه حرمة ذاتيه و إنما يحرم إذا أدى إلى مخالفه الواقع من وجوب أو تحريم.

فالنافى للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس إلا قاعده الاحتياط الأمره بإحراز الاحتمالات الموهومه و ترك العمل بالظنون المقابله لتلك الاحتمالات و قد فرضنا أن قاعده الاحتياط ساقطه بأدله نفى العسر.

ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتيه للعمل بالظن و

لو لم يكن على جهة التشريع، لكن عرفت سابقا عدم معارضه عمومات نفى العسر بشئ من العمومات المثبتة للتكليف المتعسر.

و منها: أن الادله النافيه للعسر إنما تنفى وجوده في الشريعه بحسب أصل الشرع أولا و بالذات، في تنافى وقوعه بسبب عارض لا يسند إلى الشارع و لذا لو نذر المكلف أمورا عسره، كالاخذ بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومه و كصوم الدهر أو إحياء بعض الليالي أو المشى إلى الحج أو الزيارات، لم يمنع تعسرها عن إنعقاد نذرها، لان الالتزام بها إنما جاء من قبل المكلف و كذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحه الاجاره و وجوب الوفاء بها.

و حينئذ فنقول: لا-ريب أن وجوب الاحتياط بإتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمة، إنما هو من جهة إختفاء الاحكام الشرعيه المسبب عن الكلفين المقصرين في محافظه الآثار الصادره عن الشارع المبينه للاحكام و المميزه للحلال عن الحرام.

و هذا السبب و إن لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخله أكثر المكلفين في ذلك، إلا أن التكليف بالعسر ليس قبيحا عقليا حتى يقبح أن يكلف به من لم يكن سببا له و يختص عدم قبحه بمن صار التعسر من سوء إختياره، بل هو أمر منفي بالادله الشرعيه السمعيه.

و ظاهرها أن المنفى هو جعل الاحكام الشرعيه أولا و بالذات على وجه يوجب العسر على المكلف، فلا ينافى عروض التعسر لامثالها من جهة تقصير المقصرين في ضبطها و حفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامثال حينئذ أكثر بمراتب.

ألا ترى أن الاجتهاد الواجب على المكلفين و لو كفايه، من الامور الشاقه جدا، خصوصا في هذه الازمنه.

فهل السبب فيه إلا تقصير المقصرين

الموجبين لاختفاء آثار الشريعة و هل يفرق فى نفى العسر بين الوجوب الكفائى و العينى.

و الجواب: عن هذا الوجه أن أدله نفى العسر، سيما البالغ منه حد إختلال النظام و الاضرار بأموال المعاش و المعاد، لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يسند عرفا إلى الشارع.

و هو الذى أريد بقولهم عليهم السلام: (ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر) و بين ما يكون مسندا إلى غيره.

و وجوب

***** [٢٠٠] *****

صوم الدهر على نادره إذا كان فيه مشقه لا يتحمل عاده ممنوع و كذا أمثالها من المشى إلى بيت الله جل ذكره و إحياء الليالى و غيرهما.

مع إمكان أن يقال بأن ما ألزمه المكلف على نفسه من المشاق خارج عن العمومات، لا ما كان السبب فيه نفس المكلف.

يفرق بين الجنابه متممدا فلا يجب الغسل مع المشقه و بين إجاره النفس للمشاق، لان الحم فى الاول تأسيس من الشارع و فى الثانى إمضاء لما ألزمه المكلف على نفسه.

فتأمل.

و أما الاجتهاد الواجب كفايه عند إنسداد باب العلم، فمع أنه شئ يقضى بوجوبه الادله القطعيه، فلا ينظر إلى تعسره و تيسره. فهو ليس أمرا حرجا، خصوصا بالنسبه إلى أهله، فإن مزاوله العلوم لاهلها ليس بأشق من أكثر المشاغل الصعبه التى يتحملها الناس لمعاشهم و كيف كان فلا يقاس عليه.

و أما عمل العباد بالاحتياط و مراقبه ما هو أحوط الامرين أو الامور فى الوقائع الشخصيه إذا دار الامر فيها بين الاحتياطات التمعاضه، فإن هذا دونه خرط القتاد، إذ أوقات المجتهد لا تفى بتميز موارد الاحتياطات، ثم إرشاد المقلدين إلى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، عند تعارضها فى الموارد الشخصيه التى تتفق للمقلدين.

كما مثلنا لك سابقا فى الماء المستعمل فى رفع

و قد يرد الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكرنا من الاجماع و الحرج منها: أنه لا- دليل على وجوب الاحتياط و أن الاحتياط أمر مستحب إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبه.

و فيه: أنه إن أريد أنه لا- دليل على وجوبه فى كل واقعه إذا لوحظت مع قطع النظر عن العلم الاجمالى به وجود التكليف بينها و بين الوقائع الاخر فهم مسلم، بمعنى أن كل واقعه ليست مما يقتضى الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها، إن رجع إلى التكليف، - كما فى شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال - لم يجب فيها الاحتياط و إن رجع إلى تعيين المكلف به، كالشك فى القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه و كالشك فى مدخله شئ فى العبادات، بناء على وجوب الاحتياط فيما شك فى مدخلته و جب فيها الاحتياط، لكن وجوب الاحتياط فى ما نحن فيه فى الوقائع المجهوله من جهه العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات فيها و إن كان الشك فى نفس الوقعه شكاً فى التكليف.

و لذا ذكرنا سابقاً أن الاحتياط هو مقتضى القاعده الاولى عند إنسداد باب العلم.

نعم من لا يوجب الاحتياط حتى مع العلم الاجمالى بالتكليف فهو يستريح عن كلفه الجواب عن الاحتياط.

و منها: أن العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط، لان مذهب جماعه من العلماء بل المشهور بينهم إعتبار معرفه الوجه بمعنى تمييز الواجب عن المستحب إجتهداً أو تقليداً.

قال فى الارشاد، فى أوائل الصلاه: (يجب معرفه واجب أفعال الصلاه من مندوبها و إيقاع كل منهما على وجهه).

و حينئذ ففى الاحتياط إخلال بمعرفه الوجه التى أفتى جماعه بوجوبها و باطلاق بطلان عبادته تارك طريقى الاجتهاد و التقليد.

و فيه: أولاً،

أن معرفه الوجه مما يمكن، للمتأمل فى الأدله و فى إطلاقات العبارات و فى سيره

***** [٢٠٢] *****

المسلمين و فى سيره النبى، صلى الله عليه و آله و الائمه، عليهم السلام، مع الناس، الجزم بعدم إعتبارها، حتى مع التمكن من المعرفه العلميه.

ولذا ذكر المحقق، قدس سره، كما فى محكى المدارك فى باب الموضوع: (أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري) و تمام الكلام فى غير هذا المقام.

و ثانيا، لو سلمنا وجوب المعرفه أو احتمال وجوبها الموجب للاحتياط، فإنما هو مع التمكن من المعرفه العلميه.

أما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا.

لأن إعتبار معرفه الوجه إن كان لتوقف نيه الوجه عليها، فلا- يخفى أنه لا- يجدى المعرفه الظنيه فى نيه الوجه، فإن مجرد الظن بوجوب شئ لا يتأتى معه القصد إليه لوجوبه، إذ لا بد من الجزم بالنيه.

و لو إكتفى بمجرد الظن بالوجوب و لو لم يكن نيه حقيقه فهو مما لا يفى بوجوبه ما ذكره فى إشتراط نيه الوجه.

نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به، تحقق معه نيه الوجه الظاهري على سبيل الجزم.

لكن الكلام بعد فى وجوب العمل بالظن.

فالتحقيق: أن الظن بالوجه إذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاة نيه الوجه معه أصلا.

و إن كان إعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصيلي المطلوب عقلا أو شرعا عليه - و لذا أجمعوا ظاهرا على عدم كفايه الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي بأن يتمكن من الصلاه إلى القبلة فى مكان و يصلى فى مكان آخر غير معلوم القبلة إلى أربع جهات أو يصلى فى ثوبين مشتهين أو أكثر، مرتين أو أكثر، مع إمكان

صلاه واحده فى ثوب معلوم الطهاره، إلى غير ذلك - ففیه: إن ذلك إنما هو مع التمكن من العلم التفصیلى.

و أما مع عدم التمكن منه، كما فى ما نحن فیه، فلا دلیل على ترجیح الامتثال التفصیلى الظنى على الامتثال الاجمالى العلمى، إذ لا- دلیل على ترجیح صلاه واحده فى مكان إلى جهه مظنونه على الصلاه المكرره فى مكان مشتبه الجهه، بل بناء العقلاء فى إطاعتهم العرفیه على ترجیح العلم الاجمالى على الظن التفصیلى.

و بالجمله، فعدم جواز الاحتیاط مع التمكن من تحصیل الظن مما لم یقم له وجه.

فإن كان ولا- بد من إثبات العمل بالظن فهو بعد تجویز الاحتیاط و الاعتراف برجحانه و كونه مستحبا، بل لا یبعد ترجیح الاحتیاط على تحصیل الظن الخاص الذى قام الدلیل علیه بالخصوص، فتأمل.

نعم الاحتیاط مع التمكن من العلم التفصیلى فى العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه، كما أشرنا إليه فى أول الرساله، فى مسأله إعتبار العلم الاجمالى و أنه كالتفصیلى من جمیع الجهات أم لا، فراجع.

***** [٢٠٣] *****

و مما ذكرنا ظهر أن القائل بإنسداد باب العلم و إنحصار المناص فى مطلق الظن لیس له أن يتأمل فى صحه عبادته تارك طریقى الاجتهاد و التقليد إذا أخذ بالاحتیاط، لانه لم یبطل عند انسداد باب العلم إلا وجوب الاحتیاط، لا جوازه أو رجحان.

فلاخذ بالظن عنده و ترك الاحتیاط عنده من باب الترخیص و دفع العسر و الحرج، لا من باب العزیمه.

ثالثا، سلمنا تقديم الامتثال التفصیلى و لو كان ظنیا، على الاجمالى و لو كان علمیا، لكن الجمع ممكن بین تحصیل الظن فى المسأله و معرفه الوجه ظنا و القصد إليه على وجه الاعتقاد الظنى و العمل على الاحتیاط.

مثلا،

إذا حصل الظن بوجوب القصر فى ذهاب أربعة فراسخ، فىأتى بالقصر بالنيه الظنيه الوجوبيه و يأتى بالاتمام بقصد القربه إحتياطاً أو بقصد الندب.

و كذلك إذا حصل الظن بعدم وجوب السوره فى الصلاه، فىنوى الصلاه الخاليه عن السوره على وجه الوجوب، ثم يأتى بالسوره قربه إلى الله تعالى للاحتياط.

و رابعاً، لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إن الظن إذا لم يثبت حجتيه فقد كان اللازم يمقتضى العلم الاجمالي به وجود الواجبات و المحرمات فى الوقائع المشتببه هو الاحتياط، كما عرفت سابقاً.

فإذا وجب الاحتياط حصل معرفه وجه العباده و هو الوجوب و تأتى نيه الوجه الظاهري كما تأتى فى جميع الموارد التى يفتى فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط و إستصحاب الأشتغال فتأمل.

فتحصل مما ذكرنا أن العمده فى رد الاحتياط هى ما تقدم من الاجماع و لزوم العسر دون غيرهما.

اللهم إلا أن يقال: إن هناك شيئاً ينبغى أن ينبه عليه: و هو أن نفى الاحتياط بالاجما و العسر لا يثبت إلا أنه لا يجب مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها و مشكوكها و موهومها.

و يندفع العسر بترخيص موافقه الظنون المخالفه للاحتياط كلاً أو بعضاً، بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومه، لانها الاولى بالاهمال.

و إذا ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط فى مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر، يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار.

لما تقرر فى مسأله الاحتياط، من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر، تعين مراعاة الاحتياط فى باقى المحتملات و لم يسقط وجوب الاحتياط رأساً.

توضيح ما ذكرنا: أنا نفرض المشتبهات التى علم إجمالاً به وجود الواجبات الكثيره فيها بين مظنونات

الوجوب و مشكوكات الوجوب و موهومات الوجوب و كان الاتيان بالكل عسرا أو قام

***** [٢٠٤] *****

الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الجميع تعين ترك الاحتياط و إهماله فى موهومات الوجوب.

بمعنى أنه إذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان.

و ليس هذا معنى حجية الظن، لادن الفرق - بين المعنى المذكور و هو أن مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به و بين حجية الظن بمعنى كونه فى الشريعة معيارا لامتنال التكليف الواقعيه نفيًا و إثباتًا.

و بعبارة أخرى: الفرق بين تبعض الاحتياط فى الموارد المشتبهه و بين جعل الظن فيها حجه - هو أن الظن إذا كان حجه فى الشرع، كان الحكم فى واقعه الخاليه عنه الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعه من دون إلتفات إلى العلم الاجمالى به وجود التكاليف الكثيره بين المشتبهات، إذ حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلى و الظن الخاص بالوقائع، فيكون الوقائع بين معلومه الوجوب تفصيلا أو ما هو بمنزله المعلوم و بين مشكوكه الوجوب رأسًا.

و أما إذا لم يكن الظن حجه - بل كان غايه الامر، بعد قيام الاجماع و نفي الحرج على عدم لزوم الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه التى علم إجمالًا به وجود التكاليف بينها، عدم وجوب الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه، لان ملاحظه الاحتياط فى موهومات الوجوب خلاف الاجماع و موجب للعسر - كان اللازم فى واقعه الخاليه عن الظن الرجوع إلى ما يقتضيه العلم الاجمالى المذكور من الاحتياط، لان سقوط الاحتياط فى سلسله الموهومات لا يقتضى سقوطه فى المشكوكات، لاندفاع الحرج بذلك.

و حاصل ذلك: أن مقتضى القاعده العقليه و النقليه لزوم الامتنال العلمى التفصيلى للاحكام و التكاليف المعلومه إجمالًا.

و مع تعذره يتعين الامتنال

العلمى الاجمالى و هو الاحتياط المطلق.

و مع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظنى فى الكل و بين الامتثال العلمى الاجمالى فى البعض و الظنى فى الباقي كان الثانى هو المتعين عقلا و نقلا.

ففيما نحن فيه إذا تعذر الاحتياط الكلى و دار الامر بين إلغائه بالمره و الاكتفاء بالاطاعه الظنيه و بين إعماله فى المشكوكات و المظنونات و إلغائه فى الموهومات كان الثانى هو المتعين.

و دعوى لزوم الحرج أيضا من الاحتياط فى المشكوكات، خلاف الانصاف لقله المشكوكات، لاین الغالب حصول الظن إما بالجوب و إما بالعدم.

اللهم إلا أن يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات أيضا.

و حاصله: دعوى أن الشارع لا يريد الامتثال العلمى الاجمالى فى التكليف الواقعيه المشتبهه بين الوقائع.

فيكون حاصل دعوى الاجماع دعوى إنعقاده على أنه لا يجب شرعا الاطاعه العلميه الاجماليه فى

***** [٢٠٥] *****

الوقائع المشتبهه مطلقا، لا فى الكل و لا فى البعض.

و حينئذ تعين الانتقال إلى الاطاعه الظنيه.

لكن الانصاف: أن دعواه مشكله جدا و ان كان تحققه مظنونا بالظن القوى، لكنه لا ينفع ما لم ينته إلى حد العلم.

فإن قلت: إذا ظن بعدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات، فقد ظن بأن المرجع فى كل مورد منها إلى ما يقتضيه الاصل الجارى فى ذلك المورد، فيصير الاصول مظنونه الاعتبار فى المسائل المشكوكه.

فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع فيها على المكلف و كفايه الرجوع إلى الاصول.

و سيجئ أنه لا فرق فى الظن الثابت حجتيه بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع و بين الظن المتعلق بكون شئ طريقا إلى الواقع و كون العمل به مجزيا عن الواقع و بدلا عنه و لو تخلف عن الواقع.

قلت: مرجع الاجماع، قطعيا كان أو ظنيا، على

الرجوع فى المشكوكات إلى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية فى المسائل التى إنسد فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول.

و مرجع هذا إلى دعوى الاجماع على حجيه الظن بعد الانسداد.

[قلت: مساله إعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسألة.

بيان ذلك أنه لو قلنا ببطلان لزوم الاحتياط فى الشريعة رأساً من جهة إشتباه التكاليف الواقعية فيها و عدم لزوم الامتثال العلمى الاجمالي حتى فى المشكوكات و كفايه الامتثال الظنى فى جميع تلك الوقاعات المشتبهه، لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع و بين حصول الظن بقيام شئ من الامور التعبدية مقام الواقع فى حصول البراهه الظنيه عن الواقع و الظن بسقوط الواقع فى الواقع أو فى حكم الشارع و بحسب جعله.

أما لو لم يثبت ذلك، بل كان غايه ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط بإحراز الاحتمالات الموهومه للزم العسر، كان اللازم جواز العمل على خلاف الاحتياط فى الوقائع المظنون عدم وجوبها أو عدم تحريمها.

و أما الوقائع المشكوك وجوبها أو تحريمها فهى باقيه على طبق مقتضى الاصل من الاحتياط اللازم المراعاة، بل الوقائع المظنون وجوبها أو تحريمها يحكم فيها بلزوم الفعل أو الترك من جهة كونها من احتمالات الواجبات و المحرمات الواقعية.

و حينئذ فإذا قام ما يظن كونه طريقاً على عدم وجوب أحد الموارد المشكوك وجوبها، فلا يقاس

***** [٢٠٦] *****

بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهه فى ترك الاحتياط، بل اللازم هو العمل بالاحتياط، لانه من الموارد المشكوكه و الظن بطريقه ما قام عليه لم يخرج عن كونه مشكوكاً.

و أنت خبير بأن جميع موارد الطرق المظنونه التى يراد إثبات إعتبار الظن بالطريق فيها إنما هى من المشكوكات، إذ لو كان

نفس المورد مظنوننا مع ظن الطريق القائم عليه لم يحتج إلى إعمال الظن بالطريق و لو كان مظنوننا، بخلاف الطريق التعبدى المظنون كونه طريقا، لتعارض الظن الحاصل من الطريق و الظن الحاصل فى المورد على خلاف الطريق.

و سيجئ الكلام فى حكمه على تقدير إعتبار الظن بالطريق.

و الحاصل: أن إعتبار الظن بالطريق و كونه بالظن فى الواقع مبنى على القطع ببطان الاحتياط رأسا، بمعنى أن الشارع لم يرد منا فى مقام إمتثال الاحكام المشتبهه الامتثال العلمى الاجمالى حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفايه الامتثال الظنى لانه المتعين بعد الامتثال العلمى بقسميه من التفصيلى و الاجمالى.

فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفايه الامتثال الظنى بين الظن بأداء الواقع و الظن بمتابعه طريق جعله الشارع مجزيا عن الواقع و سيجئ تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى. ز].

فإن قلت: إذا لم يقم فى موارد الشك ما ظن طريقته، لم يجب الاحتياط فى ذلك المورد من جهه كونه أحد احتمالات الواجبات أو المحرمات الواقعيه و إن حكم بوجوب الاحتياط من جهه إقتضاء القاعده فى نفس المسأله.

كما لو كان الشك فيه فى المكلف به.

و هذا إجماع من العلماء، حيث لم يحتط احد منهم فى مورد الشك من جهه احتمال كونه من الواجبات و المحرمات الواقعيه و إن إحتاط الاخباريون فى الشبهه التحريميه من جهه مجرد احتمال التحريم.

فإذا كان عدم وجوب الاحتياط إجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقته على عدم الوجوب، فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولويه القطعيه.

قلت: العلماء إنما لم يذهبوا إلى الاحتياط فى موارد الشك، لعدم العلم الاجمالى لهم بالتكاليف، بل الوقائع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا أو مظنون لهم بالظن الخاص و بين مشكوك

التكليف رأساً.

و لا يجب الاحتياط فى ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم فى الشبهه الوجوبيه.

و الحاصل: أن موضوع عمل العلماء بإنفتاح باب العلم أو الظن الخاص مغاير لموضوع عمل القائلين بالانسداد.

و قد نبهنا على ذلك غير مره فى بطلان التمسك لى بطلان البراءه و الاحتياط بمخالفتها لعمل العلماء، فراجع.

***** [٢٠٧] *****

و يحصل مما ذكر إشكال آخر أيضا من جهة أن نفى الاحتياط بلزوم العسر لا- يوجب كون الظن حجه ناهضه لتخصيص العمومات الثابته بالظنون الخاصه و مخالفه سائر الظواهر الموجوده فيها.

و دعوى: (أن باب العلم و الظن الخاص إذا فرض إنسداده سقط عمومات الكتاب و السنه المتواتره و خبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالى بمخالفه ظواهر أكثرها لمراد المتكلم، فلا يبقى ظاهر ههنا على حاله حتى يكون الظن الموجود على خلافه من باب المخصص و المقيد)، مجازفه، إذ لا علم و لا ظن بطرو مخالفه الظاهره فى غير الخطابات التى علم إجمالها بالخصوص.

مثل: أقيموا الصلاه و لله على الناس حج البيت و شبههما.

و أما كثير من العمومات التى لا نعلم بإجمال كل منها، فلا يعلم و لا يظن بثبوت المجمل بينها، لاجل طرو التخصيص فى بعضها و سيجى بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجه المقدمات إن شاء الله. هذا كله حال الاحتياط فى جميع الوقائع.

و أما الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الاصل فى تلك الوقعه، من غير إلتفات إلى العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات بين الوقائع، بأن يلاحظ نفس الوقعه: فإن كان فيها حكم سابق يحتمل بقاءه إستصحاب، كالماء المتغير بعد زوال التغير.

و إلا فإن كان الشك فى أصل التكليف، كشرب التتن، أجرى البراءه و إن كان الشك

فى تعيين المكلف به، مثل القصر و الاتمام:

فإن أمكن الاحتياط و جب و إلا- تخير، كما إذا كان الشك فى تعيين التكليف الالزامى، كما إذا دار الامر بين الوجوب و التحريم.

فيرد هذا الوجه أن العلم الاجمالى به وجود الواجبات و المحرمات يمنع عن إجراء البراءة و الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط، بل و كذا العلم الاجمالى به وجود غير الواجبات و المحرمات فى الاستصحابات المطابقه للاحتياط يمنع من العمل بالاستصحابات من حيث أنها إستصحابات و إن كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط، فتأمل، لكن الاحتياط فى جميع ذلك يوجب العسر.

و بالجملة، فالعمل بالاصول النافيه للتكليف فى موارد مستلزم للمخالفة القطعيه الكثيره و بالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للحرص و هذا لكثرة المشتبهات فى المقامين، كما لا يخفى على المتأمل.

و أما رجوع هذا الجاهل الذى إنسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها، فهو باطل لوجهين: أحدهما الاجماع القطعى.

و الثانى أن الجاهل الذى وظيفته الرجوع

***** [٢٠٨] *****

إلى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص.

و أما الجاهل الذى يبذل الجهد و شاهد مستند العالم و غلطه فى إستاده إليه و اعتقاده عنه، فلا دليل على حجية فتواه بالنسبه إليه و ليست فتواه من الطرق المقرره لهذا الجاهل.

فإن من يخطئ القائل بحجيه خبر الواحد فى فهم دلالة آيه النبأ عليها، كيف يجوز له متابعتة؟ و أى مزيه له عليه؟ حتى يجب رجوع هذا إليه و لا يجب العكس.

و هذا هو الوجه فيما أجمع عليه العلماء، من أن المجتهد إذا لم يجد دليلا- فى المسألة على التكليف كان حكمه الرجوع إلى البراءة، لا إلى من يعتقد وجود دليل على التكليف.

الحاصل: أن إعتقاد مجتهد ليس حجه على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد و أدله وجوب رجوع الجاهل إلى العالم يراد بها العالم الذى يختفى منشأ علمه على ذلك الجاهل، لا مجرد المعتقد بالحكم.

و لا فرق بين المجتهدين المعتقدين المختلفين فى الاعتقاد و بين المجتهدين اللذين أحدهما اعتقد الحكم عن دلالة و الاخر إعتقد بفساد تلك الدلالة، فلم يحصل له إعتقاد.

و هذا شئ مطرد فى باب مطلق رجوع الجاهل إلى العالم، شاهدا كان أو مفتيا أو غيرهما.

المقدمه الرابعه فى أنه إذا وجب التعرض لامتثال

المقدمه الرابعه فى أنه إذا وجب التعرض لامتثال

الواقع فى مسأله واحده أو فى مسائل

و لم يمكن الرجوع فيها إلى الاصول و لم يجب أو لم يجز الاحتياط، تعين العمل فيها بمطلق الظن و لعله لذلك يجب العمل بالظن فى الضرر و العدالة و أمثالهما. إذا تمهدت هذه المقدمات فنقول: قد ثبت وجوب العمل بالظن فيما نحن فيه.

و محصلها: أنه إذا ثبت إنسداد باب العلم و الظن الخاص كما هو مقتضى المقدمه الاولى و ثبت وجوب إمتثال [الاحكام المشتببه و عدم جواز إهمالها بالمره كما هو مقتضى المقدمه الثانيه و ثبت عدم وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط و عدم جواز الرجوع فيه إلى الاصول الشرعيه كما هو مقتضى المقدمه الثالثه: تعين بحكم العقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها، إذ ليس بعد الامتثال العلمى و الظنى بالظن الخاص المعتبر فى الشريعه إمتثال مقدم على الامتثال الظنى.

توضيح ذلك: أنه إذا وجب عقلا أو شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعى فله مراتب أربع:

(١) - الاولى: الامتثال العلمى التفصيلى و هو أن ياتى 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.

(٢) - الثانيه: الامتثال العلمى الاجمالى و هو يحصل بالاحتياط.

(٣) - الثالثه: الامتثال الظنى و هو أن يأتى بما يظن أنه المكلف به.

(٤) - الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كالتعبد بأحد طرفى المسأله من الوجوب و التحريم أو التعبد

***** [٢١٠] *****

ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط أو عدم إمكانه.

و هذه المراتب مترتبه لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها إلى لاحقها إلا مع تعذرنا، على إشكال فى الاولين تقدم فى أول الكتاب.

و حينئذ فإذا تعذرت المرتبه الاولى و لم يجب الثانيه تعينت الثالثه و لا يجوز الاكتفاء بالرابعه.

فاندفع بذلك: ما زعمه بعض من تصدى لرد دليل الانسداد بأنه لا يلزم من إبطال الرجوع إلى البراءه و وجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل بالظن، لجواز أن يكون المرجع شيئاً آخر لا نعلمه، مثل القرعه و التقليد أو غيرهما مما لا نعلمه. فعلى المستدل سد باب هذه الاحتمالات و المانع يكفيه الاحتمال.

توضيح الاندفاع - بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع إلى القرعه و ما بعدها - أن مجرد احتمال كون شئ غير الظن طريقاً شرعياً لا يوجب العدول عن الظن إليه، لان الاخذ بمقابل المظنون قبيح فى مقام إمتثال الواقع و إن قام عليه ما يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، إذ مجرد الاحتمال لا يجدى فى طرح الطرف المظنون، فإن العدول عن الظن إلى الوهم و الشك قبيح.

و الحاصل: أنه كما لا يحتاج الامتثال العلمى إلى جعل جاعل، فكذلك الامتثال الظنى بعد تعذر الامتثال العلمى و فرض عدم سقوط الامتثال.

و اندفع بما ذكرنا أيضاً ما ربما يتوهم

من التنافى بين إلتزام بقاء التكاليف فى الوقائع المجهوله الحكم و عدم إرتفاعه بالجهل و بين إلتزام العمل بالظن نظرا إلى أن التكاليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدى غير الاحتياط و إحراز الواقع فى إمتثاله.

توضيح الاندفاع: أن المراد من بقاء التكاليف بالواقع نظير إلتزام بقاء التكاليف فيما تردد الامر بين محذورين من حيث الحكم أو من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط، فإن الحكم بالتخير لا ينافى إلتزام بقاء التكاليف.

فيقال: إن الاخذ بأحدهما لا يجدى فى إمتثال الواقع، لان المراد ببقاء التكاليف عدم السقوط رأسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات، كلا، بل العقل يستقل بإستحقاق العقاب عند الترك رأسا، نظير جميع الوقائع المشتببه.

فما نحن فيه نظير إشتباه الواجب بين الظهر و الجمعه فى يوم الجمعه بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم إمكان الاحتياط أو كونه عسرا قد نص الشارع على نفيه مع وجود الظن بأحدهما، فإنه يدور الامر بين العمل بالظن و التخير و العمل بالموهوم.

فإن إيجاب العمل بكل من الثلاثه و إن لم يحرز به الواقع، إلا- أن العمل بالظن أقرب إلى الواقع من العمل بالموهوم و التخير فيجب عقلا،

***** [٢١١] *****

فافهم و لا فرق فى قبح طرح الطرف الراجح و الاخذط بالمرجوح بين أن يقوم على المرجوح ما يحتمل أن يكون طريقا معتبرا شرعا و بين أن لا يقوم، لان العدول عن الظن إلى الوهم قبيح و لو بإحتمال كون الطرف الموهوم واجب الاخذ شرعا، حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا.

نعم لو قام على الطرف الموهوم ما يظن كونه طريقا معتبرا شرعيا و دار الامر بين تحصيل الظن بالواقع و بين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعى، ففيه كلام سيأتى

إن شاء الله تعالى.

و الحاصل: أنه - بعد ما ثبت بحكم المقدمه الثانيه وجوب التعرض لامتثال المجهولات بنحو من الانحاء و حرمة إهمالها و فرضها كالمعدوم و ثبت بحكم المقدمه الثالثه عدم وجوب امتثال المجهولات بالاحتياط و عدم جواز الرجوع فى امتثالها إلى الاصول الجاربه فى نفس تلك المسائل و لا إلى فتوى من يدعى إنفتاح باب العلم بها - تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها و موافقته و لا يجوز قبل تحصيل الظن الاكتفاء بالآخذ بأحد طرفى المسأله و لا بعد تحصيل الظن الآخذ 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، لعدم خروجه عن الامتثال الشكى أو الوهمى.

هذا خلاصه الكلام فى مقدمات دليل الانسداد المنتجه لوجوب العمل بالظن فى الجملة.

امور ينبغى التنبيه عليها

الامر الاول:

لا فرق فى الامتثال الظنى بين الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى

إنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره و وجوب الامتثال الظنى للاحكام المجهوله، فاعلم أنه لا فرق فى الامتثال الظنى بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى، كأن يحصل من شهره القدماء الظن بنجاسه العصير العنبى و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى، كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن، كالقرعه مثلا.

فإذا ظن حجيه القرعه حصل الامتثال الظنى فى مورد القرعه و إن لم يحصل ظن بالحكم الواقعى، إلا أنه حصل ظن ببراءه ذمه المكلف فى الواقعه الخاصه و ليس الواقع بما هو واقع مقصودا للمكلف إلا من حيث كون تحققه مبرءا للذمه.

فكما أنه لا فرق فى مقام التمكن من العلم

بين تحصيل العلم بنفس الواقع و بين تحصيل العلم بموافقه طريق علم كون سلوكه مبرء اللذمه فى نظر الشارع، فكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع و بين الظن ببراءه الذمه فى نظر الشارع و قد خالف فى هذا التعميم فريقان.

أحدهما: من يرى أن مقدمات دليل الانسداد لا تثبت إلا إعتبار الظن و حجته فى كون الشئ طريقا شرعيا مبرء اللذمه فى نظر الشارع و لا- تثبت إعتباره فى نفس الحكم الفرعى، زعما منهم عدم نهوض المقدمات المذكوره لاثبات حجيه الظن فى نفس الاحكام الفرعيه، إما مطلقا أو بعد العلم الاجمالى بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعيه.

الثانى: مقابل هذا و هو من يرى أن المقدمات المذكوره لا تثبت إلا إعتبار الظن فى نفس الاحكام الفرعيه.

أما الظن بكون الشئ طريقا مبرء اللذمه فهو ظن فى المسأله الاصوليه لم يثبت إعتباره فيها من دليل الانسداد، لجريانها فى المسائل الفرعيه دون الاصوليه.

و أما الطائفه الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين.

***** [٢١٣] *****

(١) - أحدهما - و هو الذى إقتصر عليه بعضهم - ما لفظه: (إنا كما نقطع بأنا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره و لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه أو قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طرقا مخصوصه و كلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها فى معرفتها.

و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد و هو القطع بأنا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه.

و حيث أنه لا سبيل غالبا

إلى تعيينها بالقطع و لا بطريق نقطع عن السمع بقيامه بالخصوص أو قيام طريقه، كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره.

فلا ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته، لأنه أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع مما عداه).

و فيه: أولاً، إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصه للاحكام الواقعيه و آفيه بها.

كيف؟ و إلا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رائعه النهار، لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها، لاحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفه صلواته الخمس.

و احتمال إختفائها مع ذلك - لعروض دواعي الاختفاء، إذ ليس الحاجه إلى معرفه الطريق أكثر من الحاجه إلى معرفه المرجع بعد النبي، صلى الله عليه و آله - مدفوع بالفرق بينهما، كما لا يخفى.

و كيف كان، فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام و إرجاع إمتثالها إلى ما يحكم به العقلاء و جرى عليه ديديهم في إمتثال أحكام الملوك و الموالى مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص للاحكام، من الرجوع إلى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم أو بإجتماع جماعه من أصحابه على عمل خاص أو الرجوع إلى الظن الاطمينانى

***** [٢١٤] *****

الذى يسكن إليه النفس و يطلق عليه العلم عرفاً و لو تسامحا، في إلقاء احتمال الخلاف.

و هو الذى يحتمل حمل كلام السيد عليه، حيث إدعى إفتاح باب العلم، هذا حال المجتهد.

و أما المقلد، فلا كلام في نصب الطريق الخاص له و هو فتوى مجتهده، مع احتمال عدم النصب في حقه أيضاً، فيكون رجوعه إلى المجتهد من باب الرجوع إلى أهل الخبره المركز 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 إمتثال الاحكام إلى ما هو المتعارف بينهم في إمتثال أحكامهم العرفيه من الرجوع إلى العلم او الظن الاطمينانى.

فإذا فقدنا تعيين الرجوع ايضا بحكم العقلاء إلى الظن الغير الاطمينانى، كما أنه لو فقد - و العياذ بالله - الامارات المفيده لمطلق الظن، لتعين الامتثال باخذ أحد طرفى الاحتمال فرارا عن المخالفه القطعيه و الاعراض عن التكليف الالهيه الواقعيه.

فظهر مما ذكرنا إندفاع ما يقال من أن منع نصب الطريق لا يجامع القول ببقاء الاحكام الواقعيه، إذ بقاء التكليف من دون نصب طريق إليها ظاهر البطلان.

توضيح الاندفاع: أن التكليف إنما يقبح مع عدم ثبوت الطريق رأسا و لو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن، مع عدم الطريق الخاص أو مع ثبوته و عدم رضاء الشارع بسلوكه و إلا فلا يقبح التكليف مع عدم الطريق الخاص و حكم العقل بمطلق الظن و رضاء الشارع به.

و لهذا إعترف هذا المستدل على أن الشارع لم ينصب طريقا خاصا يرجع إليه عند إنسداد باب العلم فى تعيين الطرق الخاصه الشرعيه مع بقاء التكليف بها.

و ربما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق بان المعلوم من سيره العلماء فى إستنباطهم هو إتفاقهم على طريق خاص و إن إختلفوا فى تعيينه.

و هو ممنوع:

(١) - أولا بأن جماعه من أصحابنا، كالسيد رحمه الله و بعض من تقدم عليه و تأخر عنه، منعوا نصب الطريق الخاص رأسا بل أحاله بعضهم.

(٢) - و ثانيا، لو أغمضنا عن مخالفه السيد و أتباعه، لكن مجرد قول كل من العلماء بحجيه طريق خاص حسب ما أدى إليه نظره

لا يوجب العلم الاجمالي بأن بعض هذه الطرق منصوبه، لجواز خطأ كل واحد فيما أدى إليه نظره.

و إختلاف الفتاوى فى الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك، إلا إذا كان إختلافهم راجعا إلى التعيين على وجه ينبئ عن إتفاقهم على قدر مشترك.

نظير الاخبار المختلفه فى الوقائع المختلفه، فإنها لا توجب تواتر القدر المشترك، إلا إذا علم من

***** [٢١٥] *****

أخبارهم كون الاختلاف راجعا إلى التعيين.

وقد حقق ذلك فى باب التواتر الاجمالي و الاجماع المركب و ربما يجعل تحقق الاجماع على المنع عن العمل بالقياس و شبهه و لو مع إنسداد باب العلم كاشفا عن أن المرجع إنما هو طريق خاص.

و ينتقض:

(١) - أولا، بأنه مستلزم لكون المرجع فى تعيين الطريق أيضا طريقا خاصا للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس.

و يحل:

(٢) - ثانيا، بأن مرجع هذا الاشكال الاتى فى خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد، فيدفع بأخذ الوجوه الاتيه.

فإن قلت: ثبوت الطريق إجمالا- مما لا مجال لانكاره، حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق، فإن غايه الامر أنه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضى به الشارع.

فنصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل و التقرير معلوم.

قلت: هذه مغالطه، فإن مطلق الظن ليس طريقا فى عرض الطرق المجعوله حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن أو طريقا آخر مجعولا، بل الطريق العقلى بالنسبه إلى الطريق الجعلى كالأصل بالنسبه إلى الدليل.

إن وجد الطريق الجعلى لم يحكم العقل بكون الظن طريقا، لان الظن بالواقع لا يعمل به فى مقابله القطع ببراءه الذمه و إن لم يوجد كان طريقا، لان احتمال البراءه لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت إليه مع الظن بالواقع.

فمجرد عدم ثبوت الطريق الجعلى، كما فى ما

نحن فيه، كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا.

و على كل حال فتردد الامر بين مطلق الظن و طريق خاص آخر مما لا معنى له.

(٢) - و ثانيا، سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم.

بيان ذلك: أن ما حكم بطريقته لعله قسم من الاخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا- قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثرة القرائن و لا ريب فى ندره هذا القسم فى هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيه الشرعيه أو الشيع مع إفادته الظن الفعلى بالحكم.

و يمكن دعوى ندره هذا القسم فى هذا الزمان، إذ غايه الامر أن نجد الراوى فى الكتب الرجاليه محكى التعديل بوسائط عديده، من مثل الكشى و النجاشى و غيرهما و من المعلوم أن مثل هذا لا تعد بينه شرعيه و لذا لا يقبل مثله فى الحقوق.

و دعوى حجيه مثل ذلك بالاجماع ممنوعه، بل المسلم أن الخبر المعدل بمثل هذا حجه بالاتفاق.

لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على

***** [٢١٦] *****

حجيه خبر الواحد أن مثل هذا الاتفاق العملى لا- يجدى فى الكشف عن قول الحجه، مع أن مثل هذا الخبر فى غايه القله، خصوصا إذا إنضم إليه إفاده الظن الفعلى.

(٣) - و ثالثا: سلمنا نصب الطريق و وجوده فى جمله ما بأيدينا من الطرق الظنيه، من أقسام الخبر و الاجماع المنقول و الشهره و ظهور الاجماع و الاستقراء و الاولويه الظنيه، إلا أن اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه.

فإن و فى بغالب الاحكام اقتصر عليه و إلا فالمتيقن من الباقي.

مثلا، الخبر

الصحيح و الاجماع المنقول متيقن بالنسبه إلى الشهره و ما بعدها من الامارات، إذ لم يقل أحد بحجيه الشهره و ما بعدها دون الخبر الصحيح و الاجماع المنقول.

فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن و وجوب الرجوع فى المشكوك إلى أصاله حرمة العمل.

نعم لو احتيج إلى العمل بإحدى أمارتين و احتمال نصب كل منهما، صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجئ من الجواب.

(٤) - و رابعا لو سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لانه مقدم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامتثال العلمى على الظنى، اللهم إلا أن يدل دليل على عدم وجوبه و هو فى المقام مفقود.

و دعوى: (أن الامر دائر بين الواجب و الحرام، لان العمل بما ليس طريقا حرام)، مدفوعه: بأن العمل بما ليس طريقا إذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم و العمل بكل ما يحتمل الطريقيه رجاء أن يكون هذا هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع.

نعم، قد عرفت أن حرمة مع عدم قصد التشريع إنما هى من جهة أن فيه طرحا للاصول المعتمده من دون حجه شرعيه.

و هذا أيضا غير لازم فى المقام، لان مورد العمل بالطريق المحتمل إن كان الاصول على طبقه فلا مخالفه و إن كان مخالفا للاصول: فإن كان مخالفا للاستصحاب النافى للتكليف فلا إشكال، لعدم حجيه الاستصحابات بعد العلم الاجمالى بأن بعض الامارات الموجوده على خلافها معتبره عند الشارع و إن كان مخالفا للاحتياط، فحيثئذ يعمل بالاحتياط فى المسأله الفرعيه و كذا لو كان مخالفا للاستصحاب المثبت للتكليف.

فحاصل الامر يرجع إلى العمل بالاحتياط فى المسأله اصوليه، أعنى نصب الطريق إذا لم يعارضه الاحتياط فى المسأله

الفرعيه. فالعمل مطلقا على الاحتياط.

اللهم إلا- أن يقال إنه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسأله، كالشك في الجزئيه و في موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف و النافيه له بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل في بعضها على

***** [٢١٧] *****

خلاف الحاله السابقه، إذ يصير حينئذ كالشبهه المحصوره، فتأمل.

(٥) - و خامسا، سلمنا العلم الاجمالي به وجود الطريق المجعول و عدم المتيقن و عدم وجوب الاحتياط.

لكن نقول: إن ذلك لا- يوجب تعيين العمل بالظن في مسأله تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له، كما يجوز العمل بالظن في المسأله الفرعيه.

و ذلك، لأن الطريق المعلوم نصبه إجمالا- إن كان منصوبا حتى إنفتاح باب العلم، فيكون هو في عرض الواقع مبرءا للذمه، بشرط العلم به، كالواقع المعلوم.

مثلا، إذا فرضنا حججه الخبر مع الانفتاح، تخير المكلف بين إمتثال ما علم كونه حكما واقعا بتحصيل العلم به و بين إمتثال مؤدى الطريق المجعول الذي علمه بمنزله الواقع. فكل من الواقع و مؤدى الطريق مبرء مع العلم به.

فإذا إنسد باب العلم التفصيلي بأحدهما تعين الآخر و إذا باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن.

فلا فرق بين الظن بالواقع و الظن بمؤدى الطريق، في كون كل واحد منهما إمتثالا ظنيا.

و إن كان ذلك الطريق منصوبا عند إنسد باب العلم بالواقع، فنقول: إن تقديمه حينئذ على العمل بالظن إنما هو مع العلم به و تمييزه عن غيره، إذ حينئذ يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم، إذ فيه عدول عن الامتثال القطعي إلى الظني، فكذا مع العلم الاجمالي، بناء على أن الامتثال التفصيلي مقدم على الاجمالي أو لان الاحتياط يوجب الحرج المؤدى إلى

الاختلال.

أما مع إنسداد باب العلم بهذا الطريق و عدم تميزه عن غيره إلا بإعمال مطلق الظن، فالعقل لا يحكم بتقديم إحراز الطريق بمطلق الظن على إحراز الواقع بمطلق الظن.

و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبىء عنه قوله.

و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق.

و سيأتى مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: نحن نرى أنه إذ عين الشارع طريقاً للواقع عند إنسداد باب العلم به، ثم إنسد باب العلم بذلك الطريق، كان البناء على العمل بالظن فى الطريق دون نفس الواقع.

ألا ترى أن المقلد يعمل بالظن فى تعيين المجتهد لا فى نفس الحكم الواقعى و القاضى يعمل بالظن فى تحصيل الطرق المنصوبه لقطع المرافعات، لا فى تحصيل الحق الواقعى بين المتخاصمين

***** [٢١٨] *****

قلت: فرق بين ما نحن فيه و بين المثالين، فإن الظنون الحاصله للمقلد و القاضى فى المثالين بالنسبه إلى نفس الواقع أمور غير مضبوطة كثيره المخالفه للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها، كالتقياس، بخلاف ظنونهما المعموله فى تعيين الطريق، فإنها حاصله من أمارات منضبطه غالبه المطابقه لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها.

فالمثال المطابق لما نحن فيه أن يكون الظنون المعموله فى تعيين الطريق بعينها هى المعموله فى تحصيل الواقع، لا يوجد بينهما فرق من جهه العلم الاجمالى بكثره مخالفه إحداهما للواقع و لا من جهه منع الشارع عن إحداهما بالخصوص.

كما أنا لو فرضنا أن الظنون المعموله فى نصب الطريق على العكس فى المثالين كان المتعين العمل بالظن فى نفس الواقع دون

الطريق.

فما ذكرنا، من العمل على الظن، سواء تعالتق بالطريق أن بنفس الواقع، فإنما هو مع مساواتهما من جميع الجهات.

فإننا لو فرضنا أن المقلد يقدر على أعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الاحكام الشرعيه مع قدره الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن، لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد، بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي.

و كذا القاضى إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به و إذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمه يأخذ به.

فإنما هو لاجل قدرته على الاجتهاد فى مسأله الطريق بأعمال الظنون و بذل الجهد فى المعارضات و دفعها.

بخلاف الظن بحقيه أحد المتخاصمين، فإنه مما يصعب الاجتهاد و بذل الوسع فى فهم الحق من المتخاصمين، لعدم إنضباط الامارات فى الوقائع الشخصيه و عدم قدره المجتهد على الاحاطه بها حتى يأخذ بالاحرى.

و كما أن المقلد عاجز عن الاجتهاد فى المسأله الكليه، كذلك القاضى عاجز عن الاجتهاد فى الوقائع الشخصيه، فتأمل.

هذا، مع إمكان أن يقال: إن مسأله عمل القاضى بالظن فى الطريق مغايره لمسألتنا، من جهة أن الشارع لم يلاحظ الواقع فى نصب الطريق و أعرض عنه و جعل مدار قطع الخصومه على الطرق التعبيديه، مثل الاقرار و البيئه و اليمين و النكول و القرعه و شبهه ا، بخلاف الطرق المنصوبه للمجتهد على الاحكام الواقعيه، فإن الظاهر أن مبناها على الكشف الغالبى عن الواقع و وجه تخصيصها من بين سائر الامارات كونها أغلب مطابقه للواقع و كون غيرها غير غالب المطابقه، بل غالب المخالفه.

كما ينبى عنه ما ورد فى العمل بالعقول فى دين الله: (و إنه ليس شىء أبعد عن دين الله من عقول

الرجال و إن ما يفسده أكثر مما يصلحه و إن الدين يمحق بالقياس،

***** [٢١٩] *****

و نحو ذلك).

ولا ريب أن المقصود من نصب الطريق إذا كان غلبه الوصول إلى الواقع لخصوصيه فيها من بين سائر الامارات، ثم إنسد باب العلم بذلك الطريق المنسوب و التجا إلى أعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجوب الاوفق منها بالواقع، فلا فرق بين أعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق و بين أعمالها في نفس الحكم الواقعي.

بل الظاهر أن أعمالها في نفس الواقع أولى لاحراز المصلحه الاولى التي هي أحق بالمراعاة من مصلحه نصب الطريق، فإن غايه ما في نصب الطريق من المصلحه ما به يتدارك المفسده المترتبه على مخالفه الواقع اللازمه من العمل بذلك الطريق، لا إدراك المصلحه الواقعيه.

و لهذا إتفق العقل و النقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنسوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نيه الوجه إتفاقا، بل الحق ذلك فيها أيضا، كما مرت الاشاره إليه في إبطال وجوب الاحتياط.

فإن قلت: العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال الظاهري و الواقعي، لان الفرض إفاده الطريق للظن بالواقع، بخلاف غير ما ظن طريقته، فإنه ظن بالواقع و ليس ظنا بتحقق الامتثال في الظاهر، بل الامتثال الظاهري مشكوك أو موهوم بحسب احتمال إعتبار ذلك الظن.

قلت: أولاً إن هذا خروج عن الفرض، لان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن في الطريق و إن لم يكن الطريق مفيدا للظن به أصلا.

نعم قد إتفق في الخارج أن الامور التي يعلم به وجود الطريق فيها إجمالا مفيده للظان شخصا أو نوعا، لا أن مناط الاستدلال إتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع.

و ثانيا، إن

هذا يرجع إلى ترجيح بعض الامارات الظنيه على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا دون الاخر، بعد الاعتراف بأن مؤدى دليل الانسداد حجيه الظن بالواقع لا بالطريق.

و سيجئ الكلام فى أن نتيجه دليل الانسداد على تقدير إفادته إعتبار الظن بنفس الحكم كليه بحيث لا يرجح بعض الظنون على بعض أو مهمله بحيث يجب الترجيح بين الظنون، ثم التعميم مع فقد المرجح؟ و الاستدلال المذكور مبنى على إنكار ذلك كله و أن دليل الانسداد جار فى مسأله تعيين

***** [٢٢٠] *****

الطريق و هى المسأله الاصوليه، لا فى نفس الاحكام الواقعيه الفرعيه، بناء منه على أن الاحكام الواقعيه بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا إلا بشرط قيام تلك الطرق عليها. فالمكلف به فى الحقيقه مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعيه من حيث هى.

و قد عرفت مما ذكرنا أن نصب هذه الطرق ليس إلا لاجل كشفها الغالبى عن الواقع و مطابقتها له.

فإذا دار الامر بين إعمال الظن فى تعيينها أو فى تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول.

ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف، بل لاجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و إعتبار مساعدتها فى إرادته الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع، لا قيدها له.

و الحاصل: أنه فرق بين أن يكون مرجع نصب هذه الطرق إلى قول الشارع: (لا أريد منه الواقع إلا ما ساعد عليه ذلك الطريق)، فينحصر التكليف الفعلى حينئذ فى مؤديات الطرق و لازمه إهمال ما لم يؤد إليه الطريق من الواقع، سواء إنفتح باب العلم بالطريق أم إنسد و بين أن يكون التكليف الفعلى بالواقع باقيا على حاله، إلا

أن الشارع حكم بوجوب البناء على كونت مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق واقع جعلى.

فإذا إنسد طريق العلم إليه و دار الامر بين الظن بالواقع الحقيقى و بين الظن بما جعله الشارع واقعا، فلا ترجيح، إذ الترجيح مبنى على إغماض الشارع عن الواقع.

و بذلك ظهر ما فى قول بعضهم من: (أن التسويه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق إنما تحسن لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل و الطريق المقرر مستقلا، لقيام الظن بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر.

و أما لو كان أحد التكليفين منوطا بالآخر مقيدا له، فمجرد حصول الظن بأحدهما دون حصول الظن بالآخر المقيد له لا يقتضى الحكم بالبراءه.

و حصول البراءه فى صورته العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الامرين به، نظرا إلى أداء الواقع و كونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا إلى الواقع فى العقل و الشرع.

فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى ذلك فيه أيضا، لكنه ليس كذلك، فلذا لا يحكم بالبراءه معه) إنتهى.

***** [٢٢١] *****

الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول و بعض الوجوه الاخر، قال: (لا-ريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعيه و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعيه فى الجملة و أن الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم المكلف بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط التكليف عنا، سواء حصل العلم منه بأداء الواقع أولا، حسب ما مر تفصيل القول فيه.

و حينئذ، فنقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم الشارع فلا إشكال فى وجوبه و حصول البراءه به و إن إنسد علينا

سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءه في حكمه.

إذ هو الاقرب إلى العلم به، فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد إنسداد سبيل العلم به و القطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع، كما يدعيه القائل بأصاله حجيه الظن.

و بينهما بون بعيد، إذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجه بقيام دليل ظنى على حجيته، سواء حصل منه الظن بالواقع أولا.

و في الوجه الثانى لا يلزم حصول الظن بالبراءه في حكم الشارع، إذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن بإكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل، سيما بعد النهى عن إتباع الظن.

فإذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل، حسب ما عرفت، يلزم إعتبار أمر آخر يظن معه رضى المكلف بالعمل به.

و ليس ذلك إلا الدليل الظنى الدال على حجيته.

فكل طريق قام دليل ظنى على حجيته و إعتباره عند الشارع، يكون حجه دون ما لم يقم عليه ذلك، إنتهى بألفاظه.

و أشار بقوله: (حسب ما مر تفصيل القول فيه)، إلى ما ذكره سابقا في مقدمات هذا المطلب، حيث قال - في المقدمة الرابعه من تلك المقدمات - :

***** [٢٢٢] *****

(إن المناط في وجوب الاخذ بالعلم و تحصيل اليقين من الدليل: هل هو اليقين بمصادفه الاحكام الواقعيه الاوليه إلا أن يقول دليل على الاكتفاء بغيره؟ أو أن الواجب أول هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام و أداء الاعمال على وجه أراده الشارع منا في الظاهر و حكم معه قطعاً بتفريغ ذمتنا، بملاحظه الطرق المقرره لمعرفتها مما جعلها وسيله للوصول إليها، سواء علم مطابقتها للواقع أو ظن ذلك، أو لم يحصل به شئ منهما؟ وجهان.

الذى يقتضيه التحقيق هو

الثانى، فإنه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه و دلت الادله المتقدمه على إعتباره.

و لو حصل العلم بها على الوجه المذكور، لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما فى الواقع و لم يقض شئ من الادله الشرعيه بوجوب تحصيل شئ آخر وراء ذلك، بل الادله الشرعيه قائمه على خلاف ذلك، إذ لم يبين الشرعيه من أول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعيه على سبيل القطع و اليقين و لم يقع التكليف به حين إنفتاح سبيل العلم بالواقع.

و فى ملاحظه طريقه السلف من زمن النبى، صلى الله عليه و آله و الائمه، عليهم السلام، كفايه فى ذلك، إذ لم يوجب النبى - صلى الله عليه و آله - على جميع من فى بلده من الرجال و النسوان السماع منه فى تبليغ الاحكام، أو حصول التواتر لآحادهم بالنسبه إلى آحاد الاحكام، أو قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد الكذب أو الغلط فى الفهم أو فى سماع اللفظ بالنظر إلى الجميع، بل لو سمعوه من الثقه إكتفوا به)، إنتهى.

ثم شرع فى إبطال دعوى حصول العلم بقول الثقه مطلقا - إلى أن قال - : (فتحصل مما قرناه أن العلم الذى هو مناط التكليف أولا- هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر لمعرفتها و الوصول إليها و الواجب بالنسبه إلى العمل هو أدائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه فى حكم الشرع، سواء حصل العلم بأدائه على طبق الواقع أو على طبق الطريق المقرر من الشارع و إن لم يعلم أو لم يظن بمطابقتها للواقع.

***** [٢٢٣] *****

و بعبارة أخرى، لا بد من المعرفه بالتكليف و أداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منته إلى اليقين،

من غير فرق بين الوجهين و لا- ترتيب بينهما نعم، لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب إمكانه، إذ هو طريق إلى الواقع بحكم العقل من غير توقف لا يصاله إلى الواقع على بيان الشرع، بخلاف غيره من الطرق المقرره)، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ما ذكره في مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع على ما هو عليه و بين العلم بأدائه من الطريق المقرر مما لا إشكال فيه.

نعم ما جزم به - من أن المناط في تحصيل العلم أولا- هو العلم بتفريغ الذمه دون أداء الواقع على ما هو عليه - فيه: أن تفريغ الذمه عما إشتغلت به إما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعيه و إما بفعل ما حكم حكما جعليا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعوله، فتفريغ الذمه بهذا على مذهب المخطئه من حيث أنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع، لا- من حيث أنه شئ مستقل في مقابل المراد الواقعي، فضلا عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم و اليقين.

و الحاصل: أن مضمون الاوامر الواقعيه المتعلقه بأفعال المكلفين مراد واقعي حقيقى.

و مضمون الاوامر الظاهريه المتعلقه بالعمل بالطرق المقرره ذلك المراد الواقعي، لكن على سبيل الجعل، لا الحقيقه.

و قد إترف المحقق المذكور، حيث عبر عنه بأداء الواقع من الطريق المجعول.

فأداء كل من الواقع الحقيقى و الواقع الجعلى لا يكون بنفسه إمتثالا و إطاعه للامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به.

نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالادائين مما لا يعتبر في سقوطه قصد الاطاعه و الامتثال، كان مجرد كل منهما مسقطا للامر من دون إمتثال.

و أما

الامتثال للامر بهما فلا يحصل إلا مع العلم.

ثم إن هذين الامرين مع التمكن من إمتثالهما يكون المكلف مخيرا فى إمتثال أيهما، بمعنى أن المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه و ينتفى موضوع الامر الاخر، إذ المفروض كونه ظاهريا قد أخذ فى موضوعه عدم العلم بالواقع و بين ترك تحصيل الواقع و إمتثال الامر الظاهرى.

هذا مع التمكن من إمتثالهما.

و أما لو تعذر عليه إمتثال أحدهما تعين عليه إمتثال الاخر، كما لو عجز عن تحصيل العلم

***** [٢٢٤] *****

بالواقع و تمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له، أو إنعكس الامر بأن تمكن من العلم و إنسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به و لو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم بهما بحكم العقل.

فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى فى مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقا من حكم العقل و النقل بأولويه إحراز الواقع.

هذا فى الطريق المجعول فى عرض العلم بأن أذن فى سلوكه مع التمكن من العلم.

و أما إذا نصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم، فهو أيضا كذلك، ضروره أن القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعه الواقعيه عند تعذره هى الاطاعه الظاهريه المتوقفه على العلم بسلوك الطريق المجعول، لا على مجرد سلوكه.

و الحاصل: أن سلوك الطريق المجعول مطلقا أو عند تعذر العلم فى مقابل العمل بالواقع.

فكما أن العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا- يوجب إمتثالا- و إنما يوجب فراغ الذمه من المأمور به واقعا لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال، فكذلك سلوك الطريق المجعول مطلقا.

فكل منهما موجب لبراءه الذمه واقعا و إن لم يعلم بحصوله، بل و

لو إعتقد عدم حصوله.

و أما العلم بالفراغ المعتبر فى الاطاعه، فلا يتحقق فى شئ منهما إلا بعد العلم أو الظن القائم مقامه.

فالحكم - بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمه، بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بفراغ الذمه، إلا إذا ثبت حججه ذاك الظن و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته - تحكم صرف.

و منشأ ما ذكره، قدس سره ، تخيل أن نفس سلوك الطريق الشرعى المجعول، فى مقابل سلوك الطريق العقلى الغير المجعول.

و هو العلم بالواقع الذى هو سبب تام لبراءه الذمه، فىكون هو أيضا كذلك، فىكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءه.

بخلاف الظن بالواقع، لان نفس أداء الواقع ليس سببا تاما للبراءه، حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءه.

فقد قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى.

و أنت خبير بأن الطريق الشرعى لا يتصف بالطريقه فعلا إلا بعد العلم به تفصيلا و إلا فسلوكه، أعنى مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع، لغو صرف.

و لذلك أطلنا الكلام فى أن سلوك الطريق المجعول فى مقابل العمل بالواقع، لا فى مقابل العلم بالعمل بالواقع.

***** [٢٢٥] *****

و يلزم من ذلك كون كل من العلم و الظن المتعلق بأحدهما فى مقابل المتعلق بالآخر.

فدعوى: (أن الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ، بخلاف الظن بإتيان الواقع)، فاسده.

هذا كله، مع ما علمت سابقا فى رد الوجه الاول مع إمكان منع جعل الشارع طريقا إلى الاحكام.

و إنما إقتصر على الطرق المنجعله عند العقلاء و هو العلم ثم على الظن الاطمينانى.

ثم إنك حيث عرفت أن مآل هذا القول إلى أخذ نتيجته دليل الانسداد بالنسبه إلى المسائل الاصوليه و هى حججه الامارات المحتمله للحججه، لا بالنسبه إلى نفس

الفروع، فاعلم أن في مقابله قولاً آخر لغير واحد من مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم و هو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصوليه، أعنى حجيه الامارات المحتمله.

و هذا هو القول الذى ذكرنا فى أول التنبيه: أنه ذهب إليه فريق.

و سيأتى الكلام فيه عند التكلم فى حجيه الظن المتعلق بالمسائل الاصوليه إن شاء الله تعالى.

ثم إعلم:

أن بعض من لا- خبره له، لما لم يفهم من دليل الانسداد إلا- ما تلقن من لسان بعض مشايخه و ظاهر عبارته كتاب القوانين، رد القول الذى ذكرناه أولاً عن بعض المعاصرين، من حجيه الظن فى الطريق، لا فى نفس الاحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم أنهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلميه أصوليه أو فقهيه كصاحب القوانين و بين من يخصصه بالمسائل الفرعيه.

فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب.

و يدفعه: أن المسألة ليست من التوقيفيات التى يدخلها الاجماع المركب، مع أن دعواه فى مثل هذه المسائل المستحدثه بشيعة جدا، بل المسألة عقليه.

فإذا فرض إستقلال العقل بلزوم العمل بالظن فى مسأله تعيين الطرق، فلا معنى لرده بالاجماع المركب.

فلا سبيل إلى رده إلا بمنع جريان حكم العقل و جريان مقدمات الانسداد فى خصوصها، كما عرفته منا، أو فيها فى ضمن مطلق الاحكام الشرعيه، كما فعله غير واحد من مشايخنا.

الامر الثانى: نتيجته دليل الانسداد قضيه مهمله أو كل

اشاره

الامر الثانى: نتيجته دليل الانسداد قضيه مهمله أو كليه

و هو أهم الامور فى هذا الباب، أن نتيجته دليل الانسداد:

هل هى قضيه مهمله من حيث أسباب الظن، فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجه للظن إلا بعد ثبوت معمم، من لزوم ترجيح بلا مرجح، أو إجماع مركب، أو غير ذلك، أو قضيه كليه لا تحتاج فى التعميم إلى شئ؟ و

على التقدير الاول، فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض أم لم يثبت و على التقدير الثانى، أعنى كون القضية كليه، فكيف توجهه خروج القياس، مع أن الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

فهنا مقامات:

المقام الاول:

فى كون نتيجته دليل الانسداد مهمله أو

المقام الاول:

فى كون نتيجته دليل الانسداد مهمله أو معينه

و التحقيق أنه لا إشكال فى أن المقدمات السابقه التى حاصلها بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم و عدم وجوب الاحتياط و عدم جواز الرجوع إلى القاعده التى يقتضيها المقام إذا جرت فى مسأله تعين وجوب العمل بأى ظن حصل فى تلك المسأله من أى سبب.

و هذا الظن كالعلم فى عدم الفرق فى إعتباره بين الاسباب و الموارد و الاشخاص و هذا ثابت بالاجماع و بالعقل.

و قد سلك هذا المسلك صاحب القوانين، حيث أنه أبطل البراءه فى كل مسأله من غير ملاحظه لزوم الخروج عن الدين و أبطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج.

و يظهر أيضا من صاحبه المعالم و الزبده، بناء على إقتضاء ما ذكره لاثبات حجيه خبر الواحد للعمل بمطلق

***** [٢٢٧] *****

الظن، فلاحظ.

لكنك قد عرفت مما سبق أنه لا دليل على بطلان جريان أصاله البراءه و أصاله الاحتياط و الاستصحاب المطابق لاحدهما فى كل مورد مورد من موارد بالخصوص.

إنما الممنوع جريانها فى جميع المسائل، للزوم المخالفه القطعيه الكثيره و لزوم الحرج عن الاحتياط.

و هذا المقدار لا- يثبت إلا- وجوب العمل بالظن فى الجملة، من دون تعميم بحسب الاسباب و لا بحسب الموارد و لا بحسب مرتبه الظن.

و حينئذ فنقول: إنه إما أن يقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن، بأن يقال: إن بقاء

العلم بأن الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها وإهمالها، مع عدم إيجاب الاحتياط علينا و عدم بيان طريق مجعول فيها - يكشف عن أن الظن جائز العمل و أن العمل به ماض عند الشارع و أنه لا يعاقبنا على ترك واجب إذا ظن بعدم وجوبه و لا بفعل محرم إذا ظن بعدم تحريمه.

فحجبه الظن على هذا التقرير تعبد شرعى كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين أمور كلها باطله سواه، فالاستدلال عليه من باب الاستدلال على تعيين أحد طرفي المنفصله أو أطرافها بنفى الباقي، فيقال: أن الشارع إما أن أعرض عن هذه التكاليف المعلومه إجمالاً، أو أراد الامتثال بها على العلم، أو أراد الامتثال المعلوم إجمالاً، أو أراد إمتثالها من طريق خاص تعبدى، أو أراد إمتثالها الظنى.

و ما عدا الاخير باطل، فتعين هو.

و أما أن يقرر على وجه يكون العقل منشأ للحكم بوجوب الامتثال الظنى، بمعنى حسن المعاقبه على تركه و قبح المطالبه بأزيد منه، كما يحكم بوجوب تحصيل العلم و عدم كفايه الظن عند التمكن من تحصيل العلم.

فهذا الحكم العقلى ليس من مجعولات الشارع، إذ كما أن نفس وجوب الاطاعه و حرمة المعصيه بعد تحقق الامر و النهى من الشارع ليس من الاحكام المجعوله للشارع، بل شئ يستقل به العقل لا على وجه الكشف، فكذلك كيفيه الاطاعه و أنه يكفى فيها الظن بتحصيل مراد الشارع فى مقام و يعتبر فيها العلم بتحصيل المراد فى مقام آخر إما تفصيلاً أو إجمالاً.

و توهم:

(أنه يلزم على هذا إنفكاك حكم العقل عن حكم الشارع)، مدفوع: بما قررنا فى محله، من أن التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابليه المورد لهما.

أما لو كان قابلاً لحكم العقل

دون الشرع فلا، كما فى الاطاعه و المعصيه، فإنهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب و التحريم الشرعيين بأن يريد فعل الاولى و ترك الثانيه بإرادته مستقله غير إرادته فعل المأمور به و ترك المنهى

***** [٢٢٨] *****

عنه الحاصله بالامر و النهى، حتى أنه لو صرح بوجوب الاطاعه و تحريم المعصيه، كان الامر و النهى للارشاد لا التكليف، إذ لا يترتب على مخالفه هذا الامر و النهى إلا ما يترتب على ذات المأمور به و المنهى عنه، أعنى نفس الاطاعه و المعصيه.

و هذا نفس دليل الارشاد، 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 فعلاً أو تركاً من الثواب و العقاب.

ثم إن هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل، إذ على الاول يدعى الاجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه و على الثانى يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق فى باب الاطاعه و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره و لا بين محرماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الاسباب و مرتبه الظن.

فنقول: أما التقرير الثانى، فهو يقتضى التعميم و الكليه من حيث الاسباب، إذ العقل لا يفرق فى باب الاطاعه الظنيه بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجبهه نظير العلم لا يقصد منه إلا الانكشاف.

و أما من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفه فلا- تعميم فى النتيجة، إذ لا- يلزم من بطلان كليه العمل بالاصول التى هى طرق شرعيه الخروج عنها بالكليه، بل يمكن الفرق فى مواردنا بين الظن القوى البالغ حد سكون النفس فى

مقابلها فيؤخذ به و بين ما دونه فيؤخذ بها.

و أما التقرير الاول، فالاهمال فيه ثابت من جهة الاسباب و من جهة المرتبه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني و أن التقرير على جه الكشف فاسد.

أما أولاً، فلان المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع الظن، مطلقاً أو بشرط حصوله من اسباب خاصه، حجه، لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلاً.

بل عرفت في الوجه الاول من الايراد على القول باعتبار الظن في الطريق أن ذلك غير بعيد.

و هو أيضاً طريق العقلاء في التكاليف العرفيه، حيث يعملون بالظن 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 المؤاخذة على مخالفه الواقع الذى يؤدي إليه الامتثال الظنى، إلا أن يقال: إن مجرد إمكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح في إهمال النتيجة و إجمالها، فتأمل.

و أما ثانياً، فلانه إذا بنى على كشف المقدمات المذكوره عن جعل الظن على وجه الاهمال و الاجمال صح المنع الذى اورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل و قد أشرنا إلى سابقاً.

و حاصله:

***** [٢٢٩] *****

أنه كما يحتمل أن يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن أو الظن في الجملة المتردد بين الكل و البعض المردد بين الابعاض، كذلك يحتمل أن يكون قد جعل لنا شيئاً آخر حجه من دون إعتبار إفادته الظن، لانه أمر ممكن غير مستحيل.

و المفروض عدم إستقلال العقل بحكم في هذا المقام.

فمن أين يثبت جعل الشارع الظن في الجملة دون شئ آخر و لم يكن لهذا المنع دفع أصلاً، إلا

أن يدعى الاجماع على عدم نصب شئ آخر غير الظن فى الجملة، فتأمل.

و أما ثالثا، فلانه لو صح كون النتيجة مهمله مجمله لم ينفع أصلا إن بقيت على إجمالها و إن عينت فإما أن تعين فى ضمن كل الاسباب و إما أن تعين فى ضمن بعضها المعين و سيجئ عدم تماميه شئ من هذين إلا بضميمه الاجماع، فيرجع الامر بالآخره إلى دعوى الاجماع على حجيه مطلق الظن بعد الانسداد.

فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمه بين تلك المقدمات الشرعيه و نتيجتها عقليه.

و هذا جار فى جميع الادله السمعيه، كما لا يخفى.

***** [٢٣٠] *****

المقام الثانى: فى أنه على أحد التقريرين السابقين ه

المقام الثانى: فى أنه على أحد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب أو المرتبه

أم فنقول: أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجيه الظن فى الجملة، فقد عرفت أن الاهمال بحسب الاسباب و بحسب المرتبه.

و يذكر للتعميم من جهتها وجوه.

الاول [من طرق التعميم] عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم، لبطان الترجيح بلا مرجح و الاجماع على بطلان التخيير و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحا و إبطاله.

و ليعلم أنه لا بد أن يكون المعين و المرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به إلى الاصول محذور و إلا فوجوده لا يجدى.

إذا تمهد هذا فنقول: ما يصلح أن يكون معينا أو مرجحا أحد أمور ثلاثه:

الاول:

من هذه الامور كون بعض الظنون متيقنا بالنسبه إلى الباقي، بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقي، للشك فى حجيته.

و بعباره أخرى: يقتصر فى القضييه المهمله المخالفه للاصل على المتيقن و إهمال النتيجة حينئذ من

حيث الكم فقط، لتردده بين الاقل المعين و الاكثر.

و لا يتوهم:

(أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصه، للقطع التفصيلي بحجتيه)، لاندفاعه: بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجتيه بغير دليل الانسداد، فتأمل.

الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض، فتعين العمل عليه، للزوم الاقتصار في مخالفه الاحتياط اللازم في كل واحد من محتملات التكاليف الواقعيه من الواجبات و المحرمات على القدر.

المتيقن.

و هو ما كان الاحتمال الموافق للاحتياط فيه في غايه البعد، فإنه كلما ضعف الاحتمال

***** [٢٣١] *****

الموافق للاحتياط كان إرتكابه أهون.

الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجيه.

فإنه في مقام دوران الامر بينه و بين غيره يكون أولى من غيره، إما لكونه أقرب إلى الحجيه من غيره و معلوم أن القضييه المهمله المجهله تحمل، بعد صرفها إلى البعض بحكم العقل، على ما هو أقرب محتملاتها إلى الواقع و إما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع، لأن المفروض رجحان مطابقته للواقع، لأن المفروض كونه من الامارات المفيده للظن بالواقع و رجحان كونه بدلا عن الواقع.

لان المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع، بحيث يتدارك مصلحه الواقع على تقدير مخالفته له، فإحتمال مخالفه هذه الاماره للواقع و لبدله موهوم في موهوم.

بخلاف إحتمال مخالفه سائر الامارات للواقع، لانها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع.

و نظير ذلك: ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمى عليه، فدار الامر بين دوائين، أحدهما يظن كونه ذلك الدواء و على تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه في جميع الخواص.

و الاخر يظن أنه ذلك الدواء، لكن لا يظن أنه على تقدير المخالفه بدل عنه و معلوم بالضرورة أن العمل بالاول أولى.

ثم إن البعض المظنون الحجيه قد يعلم بالتفصيل،

كما إذا ظن حجيه الخبر المزكى رواته بعدل واحد او حجيه الاجماع المنقول و قد يعلم إجمالاً وجوده بين أمارات.

فالعامل بهذه الامارات أرجح من غيرها الخارج من محتملات ذلك المظنون الاعتبار.

و هذا كما لو ظن عدم حجيه بعض الامارات، كالأولويه و الشهره و الاستقراء و فتوى الجماعه الموجه للظن.

فإننا إذا فرضنا نتيجة دليل الانسداد مجمله مردده بين هذه الامور و غيرها و فرضنا الظن بعدم حجيه هذه، لزم من ذلك الظن بأن الحججه فى غيرها و إن كان مرددا بين أبعاض ذلك الغير، فكان الاخذ بالغير أولى من الاخذ بها، لعين ما تقدم و إن لم يكن بين أبعاض ذلك الغير مرجح، فافهم. هذه غايه ما يمكن ان يقال فى ترجيح بعض الظنون على بعض.

لكن نقول: إن المسلم من هذه فى الترجيح لا ينفع و الذى ينفع غير مسلم كونه مرجحاً.

توضيح ذلك: هو أن (المرجح الاول) - و هو تيقن البعض بالنسبه إلى الباقي - و إن كان من المرجحات، بل لا- يقال له المرجح، لكونه معلوم الحجيه تفصيلاً و غيره مشكوك الحجيه، فيبقى تحت الاصل، لكنه لا ينفع، لقلته و عدم كفايته، لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذى زكى جميع رواته بعدلين و لم يعمل فى تصحيح رجاله و لا فى تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من

***** [٢٣٢] *****

سائر الامارات الاخر و لم يوهن لمعارضته شئ منها و كان معمولاً به عند الاصحاب كلا أو جلا و مفيداً للظن الاطمينانى بالصدور، إذ لا- ريب أنه كلما إنتفى أحد هذه الامور الخمسه فى خبر، احتمل كون غيره حججه دونه، فلا يكون متيقن الحجيه على كل تقدير.

و أما عدم كفايه هذا الخبر لندرته

فهو واضح، مع أنه لو كان بنفسه كثيرا كافيا، لكن يعلم إجمالا به وجود مخصصا كثيره و مقيدات له فى الامارات الاخر، فىكون نظير ظواهر الكتاب فى عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها، إلا أن يؤخذ بعد الحاجه إلى التعدى منها بما هو متيقن بالاضافه إلى ما بقى، فتأمل.

و أما (المرجح الثانى) و هو كون بعضها أقوى ظنا من الباقي، ففيه: أن ضبط مرتبه خاصه له متعسر أو متعذر، لان القوه و الضعف أضافيان و ليس تعارض القوى مع الضعيف هنا فى متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف و يبقى فى الاماره الاخرى.

نعم يوجد مرتبه خاصه و هو الظن الاطمينانى الملحق بالعلم حكما، بل موضوعا، لكنه نادر التحقق.

مع أن كون القوه معينه للقضيه المجمله محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع فى حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره. كما هو المشاهد فى الظنون الخاصه، فإنها ليست على الاطلاق أقوى من غيرها بالبديهه.

و ما تقدم فى تقريب مرجحيه القوه إنما هو مع كون إيجاب العمل بالظن عند إنسداد باب العلم من منشآت العقل و أحكامه.

و أما على تقدير كشف مقدمات الانسداد - عن أن الشارع جعل الظن حجه فى الجمله و تردد أمره فى أنظارنا بين الكل و الابعاض - فلا يلزم من كونه بعضها أقوى كونه هو المجعول حجه، لانا قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف و طرح الاقوى فى موارد كثيره.

و أما (المرجح الثالث) - و هو الظن بإعتبار بعض فىؤخذ به لاحد الوجهين المتقدمين - ففيه، مع أن الوجه الثانى لا يفيد لزوم التقديم، بل أولويته: أن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف، فى

أن مداره على الاقرب إلى الواقع.

و حينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجتيه أقوى ظنا بمراتب من الظن الذي ظن بحجتيه، فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني، فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظه الموارد الخاصه و عدم وجود ضابطه كليه بحيث يوخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار.

نعم لو فرض تساوى أبعاض الظنون دائما من حيث القوه و الضعف، كان ذلك المرجح بنفسه منضبطا.

و لكن الفرض مستبعد بل مستحيل. مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجيه، بل بما يظن حجتيه بظن قد ظن حجتيه، لأنه أبعد عن مخالفه الواقع و بدله بناء على

***** [٢٣٣] *****

التقرير المتقدم و أما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره.

ففيه: أولا- أنه لا- أماره تفيد الظن بحجيه أماره على الاطلاق، فإن أكثر ما أقيم حجيه الادله من الامارات الظنيه المبحوث عنها الخبر الصحيح و معلوم عند المنصف أن شيئا مما ذكره لحجتيه لا يوجب الظن بها على الاطلاق.

و ثانيا، أنه لا دليل على إعتبار مطلق الظن في مسأله تعيين هذا الظن المجمل.

ثم أنه قد توهم غير واحد أنه ليس المراد إعتبار مطلق الظن و حجتيه في مسأله تعيين القضييه المهمله و إنما المقصود ترجيح بعضها على بعض.

فقال بعضهم في توضيح لزوم الاخذ بمظنون الاعتبار، بعد الاعتراف بأنه ليس المقصود هنا إثبات حجيه الظنون المظنونه الاعتبار بالامارات الظنيه القائمه عليها، ليكون الاتكال في حجيتها على مجرد الظن: (إن الدليل العقلي المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور و الحاصل من تلك الامارات الظنيه هو ترجيح بعض الظنون على البعض، فيمنع ذلك من إرجاع القضييه المهمله إلى الكليه، بل يقتصر في مفاد القضييه

المهملة على تلك الجملة.

فالظن المفروض إنما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك و عدم صرفه إلى سائر الظنون نظرا إلى حصول القوه بالنسبه إليها، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فإذا قطع العقل بحجيه الظن بالقضيه المهمله، ثم وجد الحجيه متساويه بالنظر إلى الجميع حكم بحجيه الكل.

و أما إذا وجدها مختلفه و كان جمله منها أقرب إلى الحجيه من الباقي نظرا إلى الظن بحجيتها دون الباقي، فلا- محاله يقدم المظنون على المشكوك و المشكوك على الموهوم فى مقام الحيره و الجهاله، فليس الظن مثبتا لحجيه ذلك الظن و إنما هو قاض بتقديم جانب الحجيه فى تلك الظنون، فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور.

ثم اعترض: على نفسه، بأن صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين ثم ما ذكر و إلا كان إتكالا على الظن و الحاصل أنه لا قطع لصرف الدليل إلى تلك الظنون.

***** [٢٣٤] *****

ثم أجاب: بأن الاتكال ليس على الظن بحجيتها و لا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها، بل التعويل على القطع بالترجيح.

و توضحيه: أن قضيه دليل الانسداد حجيه الظن على سبيل الاهمال، فيدور الامر بين القول بحجيه الجمع و البعض، ثم الامر فى البعض يدور بين المظنون و غيره و قضيه العقل فى الدوران بين الكل و البعض هو الاقتصار على البعض أخذا بالمتيقن.

و لذا قال علماء الميزان: إن المهملة فى قوه الجزئيه: و لو لم يتعين البعض فى المقام و دارت الحجيه بينه و بين سائر الابعاض من غير تفاوت فى نظر العقل، لزم الحكم بحجيه الكل، لبطان الترجيح من غير مرجح و أما لو كانت حجيه البعض مما فيه الكفايه مظنونه به خصوصه بخلاف الباقي، كان

ذلك أقرب إلى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل. فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره، فإن الرجحان حينئذ قطعى وجدانى.

و الترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجح ظنى و إن كان ظناً بحجيه تلك الظنون.

فإن كون المرجح ظنياً لا يقتضى كون الترجيح ظنياً و هو ظاهر، إنتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: قد عرفت سابقاً أن مقدمات دليل الانسداد، إما أن تجعل كاشفه عن كون الظن فى الجملة حجه علينا بحكم الشارع، كما يشعر به قوله: (كان بعض الظنون أقرب إلى الحجية من الباقي) و إما أن تجعل منشأً لحكم العقل بتعيين إطاعه الله سبحانه حين الانسداد على وجه الظن، كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوه لتلك الجملة، لانضمام الظن بحجيتها إلى الظن بالواقع.

فعلى الاول، إذا كان الظن المذكور مردداً بين الكل و البعض اقتصر على البعض، كما ذكره، لانه القدر المتيقن.

و أما إذا تردد ذلك البعض بين الأبعاض، فالمعين لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون إلا بما يقطع بحجيته، كما أنه إذا احتل فى الواقعه الوجوب و الحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرد الظن به، إلا بعد إثبات حجيه ذلك الظن.

بل التحقيق: أن المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعين لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع بإعتباره عقلاً أو نقلاً و إلا فأصالة عدم إعتبار الظن لا فرق فى مجراها بين جعلها دليلاً و جعله مرجحاً.

هذا مع أن الظن المفروض إنما قام على حجيه بعض الظنون فى الواقعه من حيث الخصوص،

***** [٢٣٥] *****

لا على تعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد، فتأمل.

و أما على الثانى، فالعقل إنما يحكم بوجوب الاطاعه على الوجه الاقرب إلى الواقع.

فإذا فرضنا أن مشكوك الاعترار يحصل منه ظن بالواقع أقوى مما

يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول أولى بالحجيه فى نظر العقل.

و لذا قال صاحب المعالم:

(إن العقل قاض بأن الظن إذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوه و الضعف، فالعدول عن القوى منها إلى الضعيف قبيح)،
إنتهى.

نعم لو كان قيام الظن على حجيه بعضها مما يوجب قوتها فى نظر العقل، لانها جامعها لادراك الواقع أو بدله على سبيل الظن
بخلافه، رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقا و ذكرنا ما فيه.

و حاصل الكلام يرجع إلى أن الظن بالاعتبار إنما يكون صارفا للقضيه إلى ما قام عليه من الظنون إذا حصل القطع بحجيته فى
تعيين الاحتمالات أو صار موجبا لكون الاطاعه بمقتضاها أتم، لجمعها بين الظن بالواقع و الظن بالبدل.

و الاول موقوف على حجيه مطلق الظن.

و الثانى لا إطراد له، لانه قد يعارضها قوه المشكوك الاعتبار.

و ربما إلتزم بالاول بعض من أنكر حجيه مطلق الظن و أورده إلزاما على القائلين بمطلق الظن، فقال كما يقولون: (يجب علينا فى
كل واقعه البناء على حكم و لعدم كونه معلوما لنا يجب فى تعيينه العمل بالظن، فكذا نقول، بعد ما وجب علينا العمل بالظن و لن
نعلم تعيينه: يجب علينا فى تعيين هذا الظن العمل بالظن).

ثم إعترض على نفسه، بما حاصله: (إن وجوب العمل بمظنون الحجيه لا ينفى غيره).

- فقال: - قلنا: نعم و لكن لا- يكون حينئذ دليل على حجيه ظن آخر، إذ بعد ثبوت حجيه الظن المظنون الحجيه يفتح باب
الاحكام و لا يجرى دليلك فيه و يبقى تحت أصاله عدم الحجيه).

و فيه: أنه إذا التزم، بإقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح، العمل بمطلق الظن فى الفروع دخل الظن المشكوك
الاعتبار و موهومه، فلا مورد للترجيح

و التعيين حتى يعين بمطلق

***** [٢٣٦] *****

الظن لان الحاجه إلى التعيين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن.

و بعبارة أخرى: إما أن يكون مطلق الظن حجه و إما لا.

فعلى الاول لا مورد للتعين و الترجيح و على الثانى لا يجوز الترجيح بمطلق الظن.

فالترجیح بمطلق الظن ساقط على كل تقدير.

و ليس للمعترض القلب بأنه إن ثبت حجيه مطلق الظن تعين ترجيح مضمون الاعتبار به، إذ على تقدير ثبوت حجيه مطلق الظن لا تعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن.

ثم إن لهذا المعترض كلاما فى ترجيح مضمون الاعتبار بمطلق الظن - لا من حيث حجيه مطلق الظن حتى يقال: إن بعد ثبوتها لا مورد للترجیح - لا بأس بالاشارة إليه و إلى ما وقع من الخلط و الغفله منه فى المراد بالترجیح هنا.

فقال، معترضا على القائل بما قدمنا، من أن ترجيح أحد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال، بقوله: (إن هذا القائل خلط بين ترجيح الشئ و تعيينه و لم يعرف الفرق بينهما).

و لبيان هذا المطلب نقدم مقدمه، ثم نجيب عن كلامه و هى أنه لا ريب فى بطلان الترجيح بلا مرجح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل و العرف و العاده، بل يقولون بامتناعه الذاتى كالترجیح بلا مرجح.

و المراد بالترجیح بلا مرجح هو سكون النفس إلى أحد الطرفين و الميل إليه من غير مرجح و إن لم يحكم بتعيينه وجوبا و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر وراء ذلك.

ثم أوضح ذلك بأمثله: منها أنه لو دار أمر العبد فى أحكام السلطان المرسله إليه بين أمور و كان بعضها مضمونا بظن لم يعلم حجيته من طرف السلطان، صح له ترجيح المضمون و لا يجوز له الحكم بلزوم ذلك.

و منها أنه

لو أقدم على أحد طعامان أحدهما ألد من الآخر فاختره عليه لم يرتكب ترجيحاً بلا مرجح وإن لم يلزم أكل الألد و لكن لو حكم بلزوم الأكل لا بد من تحقق دليل عليه و لا يكفي مجرد الألدية.

نعم لو كان أحدهما مضراً صح الحكم باللزوم.

ثم قال: و بالجمله، فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح، فالمرجح غير الدليل و الأول يكون فى مقام الميل و العمل و الثانى يكون فى مقام التصديق و الحكم.

ثم قال: أن ليس المراد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجته و انه الذى يجب العمل به بعد إنسداد باب العلم.

بل مراده أنه - بعد ما وجب على المكلف،

***** [٢٣٧] *****

لانسداد باب العلم و بقاء التكليف، العمل بالظن و لا يعلم أى ظن لو عمل بالظن المظنون حجته - أى نقض يلزم عليه.

فإن قلت: ترجيح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا و إن كان غيره، فبينه حتى ننظر)، إنتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنه ليس المراد من أصل دليل الانسداد إلا وجوب العمل بالظن، فإذا فرض أن هذا الواجب تردد بين ظنون، فلا غرض إلا فى تعيينه، بحيث يحكم بأن هذا هو الذى يجب العمل به شرعا، حتى يبنى المجتهد عليه فى مقام العمل و يلتزم بمؤداه على أنه حكم شرعى عزمى من الشارع.

و أما دواعى إرتكاب بعض الظنون دون بعض فهى مختلفه غير منضبطه: فقد يكون الداعى إلى الاختيار موجودا فى موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض و قد يكون فى مظنون الاعتبار.

فليس الكلام إلا- فى أن الظن بحجيه بعض الظنون هل يوجب الأخذ بتلك الظنون شرعا، بحيث يكون الأخذ بغيره لداع من الدواعى معاقبا عند الله فى ترك ما هو وظيفته

من سلوك الطريق.

و بعبارة أخرى: هل يجوز شرعا أن يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار أم لا يجوز؟ إن قلت: لا يجوز شرعا.

قلنا: فما الدليل الشرعى بعد جواز العمل بالظن فى الجملة على أن تلك المهملة غير هذه الجزئية.

و إن قلت: يجوز، لكن بدل عن مظنون الاعتبار، لا جمعا بينهما، فهذا هو التخيير الذى التزم المعمم ببطلانه.

و إن قلت: يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم.

فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا إلى إرادته أحد الطرفين، بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشارع.

و من المعلوم أن هذا الحكم الوجوبى لا يكون إلا عن حجة شرعية، فلو كان هى مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض، فقد لزم العمل بمطلق الظن عند إشتباه الحكم الشرعى.

فإذا جاز ذلك فى هذا المقام لم لا يجوز فى سائر المقامات؟ فلم قلت إن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن فى الجملة؟ و بعبارة أخرى: لو إقتضى إنسداد باب العلم فى الاحكام تعيين الاحكام المجهوله بمطلق الظن، فلم منعتم إفاده ذلك الدليل إلا لاثبات حجية الظن فى الجملة و إن إقتضى تعيين الاحكام بالظن فى الجملة لم يوجب إنسداد باب العلم فى تعيين الظن فى الجملة الذى وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل فى تعيينه بمطلق الظن.

و حاصل الكلام:

أن المراد من المرجح هنا هو المعين و الدليل الملزم من جانب الشارع ليس إلا.

***** [٢٣٨] *****

فإن كان فى المقام شئ غير الظن فليذكر و إن كان مجرد الظن فلم تثبت حجية مطلق الظن.

فثبت من جميع ذلك أن الكلام ليس فى المرجح للفعل، بل المطلوب المرجح للحكم بأن الشارع أوجب بعد الانسداد العمل بهذا دون ذلك.

و مما ذكرنا: يظهر ما فى آخر كلام البعض المتقدم ذكره

فى توضيح مطلبه، من أن كون المرجح ظنيا لا يقتضى كون الترجيح ظنيا.

فإننا نقول: إن كون المرجح قطعيا لا يقتضى ذلك، بل إن قام دليل على إعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا و إلا فليس ظنيا أيضا.

ثم إن ما ذكره الاخير فى مقدمته، من أن الترجيح بلا مرجح قبيح، بل محال، يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح فى اليجاد و التكوين و بينه فى مقام الالزام و التكليف. فإن الاول محال، لا قبيح و الثانى قبيح، لا محال.

فبالاضراب فى كلامه عن القبيح إلى الاستحاله لا مورد له، فافهم.

فثبت مما ذكرنا أن تعيين الظن فى الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم.

و فى حكمه ما لو عين بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجيه ما سواه، كالأولويه و الاستقراء بل الشهره، حيث أن المشهور على عدم إعتبارها، بل لا- يبعد دخول الاولين تحت القياس المنهى عنه، بل النهى عن العمل بالاولى منهما وارد فى قضيه (أبان) المتضمنه لحكم ديه أصابع المرأه.

فإنه يظن بذلك أن الظن المعبر بحكم الانسداد فى ما عدا هذه الثلاثه.

و قد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم إستقامه تعيين القضيه المهمله بالظن.

و نزيد هنا أن دعوى حصول الظن على عدم إعتبار هذه الامور ممنوعه، لان مستند الشهره على عدم إعتبارها ليس إلا عدم الدليل عند المشهور على إعتبارها، فيبقى تحت الاصل، لا لكونها منهيها عنها بالخصوص، كالقياس.

و مثل هذه الشهره المستنده إلى الاصل لا يوجب الظن بالواقع.

و أما دعوى كون الاولين قياسا، فنكذبه بعمل غير واحد من أصحابنا عليهما.

بل الاولويه قد عمل بها غير واحد من أهل الظنون الخاصه فى بعض الموارد.

و منه يظهر الوهن فى دلالة قضيه (أبان) على

حرمه العمل عليها بالخصوص، فلا يبقى ظن من الروايه بحرمه العمل عليها بالخصوص.

و لو فرض ذلك دخل الاولويه فى ما قام الدليل على عدم إعتباره، لان الظن الحاصل من روايه أبان متيقن الاعتبار بالنسبه إلى الاولويه، فحجيتها مع عدم حجيه الخبر الدال على المنع عنها غير محتمله، فتأمل.

***** [٢٣٩] *****

ثم بعدما عرفت من عدم إستقامه تعيين القضيه المهمله بمطلق الظن، فاعلم:

أنه قد يصح تعيينها بالظن فى مواضع: أحدها: أن يكون الظن القائم على حجيه بعض الظنون من المتيقن إعتباره بعد الانسداد، إما مطلقا، كما إذا قام فرد من الخبر الصحيح المتيقن إعتباره من بين سائر الاخبار و سائر الامارات على حجيه بعض ما دونه، فإنه يصير حينئذ متيقن الاعتبار، لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على إعتباره و إما بالاضافه إلى ما قام على إعتباره إذا ثبت حجيه ذلك الظن القائم.

كما لو قام الاجماع المنقول على حجيه الاستقراء مثلا، فإنه يصير بعد إثبات حجيه الاجماع المنقول على بعض الوجوه ظنا معتبرا.

و يلحق به ما هو متيقن بالنسبه إليه كالشهرة، إذا كانت متيقنه الاعتبار بالنسبه إلى الاستقراء بحيث لا يحتمل إعتباره دونها.

لكن هذا مبنى على عدم الفرق فى حجيه الظن بين كونه فى المسائل الفرعيه و كونه فى المسائل الاصوليه و إلا- فلو قلنا إن الظن فى الجملة، الذى قضى به مقدمات دليل الانسداد، إنما هو المتعلق بالمسائل الفرعيه دون غيرها، فالقدر المتيقن إنما هو متيقن بالنسبه إلى الفروع، لا غير.

و ما ذكرنا سابقا، من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعى و بين تعلقه بما جعل طريقا إليه، إنما هو بناء على ما هو

التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومه العقل دون

كشفه عن جعل الشارع و القدر المتيقن مبنى على الكشف، كما سيجئ. إلا أن يدعى أن القدر المتيقن فى الفروع هو متيقن فى المسائل الاصوليه أيضا.

الثانى: أن يكون الظن القائم على حجيه ظن متحدا لا تعدد فيه، كما إذا كان مظنون الاعتبار منحصرًا فيما قام أماره واحده على حجيته، فإنه يعمل به فى تعيين المتبع و إن كان أضعف الظنون، لأنه إذا إنسد باب العلم فى مسأله تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد و لم يجر الرجوع فيها إلى الاصول حتى الاحتياط، كما سيجئ، تعيين الرجوع إلى الظن الموجود فى المسأله، فيؤخذ به، لما عرفت من أن كل مسأله إنسد فيها باب العلم و فرض عدم صحه الرجوع فيها إلى مقتضى الاصول، تعيين بحكم العقل العمل بأى ظن وجد فى تلك المسأله.

الثالث: أن يتعدد الظنون فى مسأله تعيين المتبع بعد الانسداد بحيث يقوم كل واحد منها على إعتبار طائفه من الامارات كافيه فى الفقه.

لكن يكون هذه الظنون القائمه كلها فى مرتبه لا يكون إعتبار بعضها مضمونا.

فحينئذ إذا وجب بحكم مقدمات الانسداد فى مسأله تعيين المتبع الرجوع فيها إلى الظن فى الجملة و المفروض تساوى الظنون الموجوده فى تلك المسأله و عدم المرجح لبعضها،

***** [٢٤٠] *****

وجب الاخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع و تعسر ضبط البعض الذى لا يلزم العسر من الاحتياط فيه.

ثم على تقدير صحه تقرير الانسداد على وجه الكشف، فالذى ينبغى أن يقال: أن اللازم على هذا، أولاً هو الاقتصار على المتيقن من الظنون.

و هل يلحق به كل ما قام المتيقن على إعتباره؟ وجهان، أقواهما العدم، كما تقدم، إذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف العقل بواسطه مقدمات الانسداد إلا عن إعتبار الظن

فى الجملة فى الفروع دون الاصول و الظن بحججه الاماره الفلانيه ظن بالمسأله الاصوليه.

نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومه العقل أنه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعى أو بحججه طريق.

ثم إن كان القدر المتيقن كافيا فى الفقه، بمعنى أنه لا يلزم من العمل بالاصول فى مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات، فهو و إلا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الباقية الثابته بالنسبه إلى غيرها.

فإن كفى فى الفقه بالمعنى الذى ذكرنا فهو و إلا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبه و هكذا.

ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين الامارات أو عدم كفايه ما هو القدر المتيقن مطلقا أو بالنسبه: فإن لم يكن على شئ منها أماره، فاللازم الاخذ بالكل، لبطلان التخيير بالاجماع و بطلان طرح الكل بالفرض و فقد المرجح، فتعين الجمع.

و إن قام على بعضها أماره: فإن كانت أماره واحده، كما إذا قامت الشهره على حججه جملة من الامارات، كان اللازم الاخذ بها، لتعيين الرجوع إلى الشهره فى تعيين المتبع من بين الظنون و إن كانت امارات متعدده قامت كل واحده منها على حججه ظن مع الحاجه إلى جميع تلك الظنون فى الفقه و عدم كفايه بعضها عمل بها.

و لا فرق حيثئذ بين تساوى تلك الامارات القائمه من حيث الظن بالاعتبار و عدم و بين تفارتهما فى ذلك.

و أما لو قامت كل واحده منها على مقدار من الامارات كاف فى الفقه: فإن لم تتفاوت الامارات القائمه فى الظن بالاعتبار و جب الاخذ بالكل، كالاماره الواحده لفقد المرجح و إن تفاوتت: فما قام متيقن أو مظنون الاعتبار على إعتباره يصير معينا لغيره، كما إذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار

على حجيه أماره غير مظنون الاعتبار و قامت تلك الاماره، فإنها تتعين بذلك.

***** [٢٤١] *****

هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا.

و أما، على ما هو المختار من كونه حاكما، فسيجئ الكلام فيه بعد الفراغ عن المعممات التي ذكرها لتعميم النتيجة، إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك، فاللزام على المجتهد أن يتأمل في الامارات، حتى يعرف المتيقن منها حقيقه أو بالاضافه إلى غيرها و يحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائم على حجيه تلك الامارات و يميز بين تلك الامارات القائم من حيث التساوى و التفاوت من حيث الظن بحجيه بعضها من أماره أخرى و يعرف كفايه ما أحرز إعتباره من تلك الامارات و عدم كفايته في الفقه.

و هذا يحتاج إلى سير مسائل الفقه إجمالا حتى يعرف أن القدر المتيقن من الاخبار، مثلا، لا يكفي في الفقه بحيث يرجع، في موارد خلت عن هذا الخبر، إلى الاصول التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد.

فأنه إذا انضم إليه قسم آخر من الخبر، لكونه متيقنا إضافيا، أو لكونه مظنون الاعتبار بظن متبع، هل يكفي أم لا؟ فليس له الفتوى على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفايه ما أحرزه من جهه اليقين أو الظن المتبع.

وقفنا الله للاجتهاد الذي هو أشد من طول الجهاد، بحق محمد و آله الامجاد.

الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه حيث إعترفوا - بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه - و موهومه بأن مقتضى القاعده بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم يتسرى إلى الموهوم.

لكن الظنون المظنونه الاعتبار غير كافيه، إما بأنفسها، بناء على إنحصارها في الاخبار الصحيحه بتزكيه عدلين

و إما لاجل العلم الاجمالي بمخالفه كثير من ظواهرها للمعاني الظاهره منها و وجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكه الاعتبار.

فلا- يجوز التمسك بتلك الظواهر، للعلم الاجمالي المذكور، فيكون حالها حال ظاهر الكتاب و السنه المتواتره في عدم الوفاء بمعظم الاحكام.

فلا بد من التسرى، بمقتضى قاعده الانسداد و لزوم المحذور من الرجوع إلى الاصول، إلى الظنون المشكوكه الاعتبار التي دلت على إرادته خلاف الظاهر في ظواهر مضمون الاعتبار، فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مضمون الاعتبار و مقيد لاطلاقاته و قرائن لمجازاته.

فإذا وجب العلم بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار، ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضه لظواهر الامارات المظنونه الاعتبار، بالاجماع على عدم الفرق بين أفراد مشكوك

***** [٢٤٢] *****

الاعتبار.

فإن أحدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح و بين خبر حسن آخر غير معارض لخبر صحيح، بل بالاولويه القطعيه.

لانه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضه لظاهر مضمون الاعتبار، فالعمل بما ليس له معارض أولي.

ثم نقول: إن في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيره تعلم إجمالاً- بعدم إرادته المعاني الظاهره و الكاشف عن ذلك ظنا هي الامارات الموهومه الاعتبار، فنعلم بتلك الامارات، ثم نعمل بباقي أفراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب.

حيث أن أحدا لم يفرق بين الشهره المعارضه للخبر الحسن بالعموم و الخصوص و بين غير المعارض له، بل بالاولويه، كما عرفت.

أقول: الانصاف: أن التعميم بهذا الطريق أضعف من التخصيص بمضمون الاعتبار، لان هذا المعمم قد جمع ضعف القولين، حيث إترف بأن مقتضى القاعده، لولا عدم الكفايه، الاقتصار على مضمون الاعتبار.

و قد عرفت أنه لا دليل على إعتبر مطلق الظن بالاعتبار إلا إذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند إنسداد باب

العلم.

و أما ما ذكره من التعميم لعدم الكفايه.

ففيه: أولا، أنه مبنى على زعم كون مضمون الاعتبار منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكيه عدلين.

و ليس كذلك، بل الامارات الظنيه من الشهره و منا دل على إعتبار قول الثقه، مضافا إلى ما استفيد من سيره القدمات في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات و في تشخيص أحوال الرواه، توجب الظن القوي بحجيه الخبر الصحيح بتزكيه عدل واحد و الخبر الموثق و الضعيف المنجبر بالشهره من حيث الروايه.

و من المعلوم كفايه ذلك و عدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارات إلى الاصول.

و ثانيا، أن العلم الاجمالي الذي إدعاه يرجع حاصله إلى العلم بمطابقه بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهه كشفها عن المرادات في مضمونات الاعتبار.

و من المعلوم أن العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدى إلى ما ليس فيه هذه العله، أعنى مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفه عن مرادات مضمونات الاعتبار، فإن العلم الاجمالي به وجود شهرات متعدده مقيده لاطلاقات الاخبار أو مخصصه لعموماتها لا يوجب التعدى إلى الشهرة الغير المزاحمه للاخبار بتقييد أو تخصيص، فضلا عن التسرى إلى الاستقراء و الاولويه.

و دعوى الاجماع لا يخفى ما فيها، لان الحكم بالحجيه في القسم الاول لعله غير مطرده في القسم الثاني حكم عقلي.

فعلم بعدم تعرض الامام - عليه السلام - له قولا و لا فعلا، إلا من باب تقرير

***** [٢٤٣] *****

حكم العقل.

و المفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العله و هي وجود العلم الاجمالي.

و من ذلك: يعرف الكلام في دعوى الاولويه، فإن المناط في العمل بالقسم الاول إذا كان هو العمل الاجمالي، فكيف يتعدى إلى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه أولى.

و كأن

متوهم الاجماع رأى أن أحدا من العلماء لم يفرق بين أفراد الخير الحسن أو أفراد الشهرة و لم يعلم أن الوجه عندهم ثبوت الدليل عليهما مطلقا أو نفيه كذلك، لانهم أهل الظنون الخاصة، بل لو ادعى الاجماع - على أن كل من عمل بجمله من الاخبار الحسان أو الشهرة لاجل العلم الاجمالي بمطابقه بعضها للواقع، لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي - كان في محله.

الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا، طاب ثراه، من قاعده الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد العمل بالظن في الجمله.

فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن.

و منع جريان قاعده الاشتغال هنا - لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل - فقد عرفت الجواب عنه في بعض أجوبه الدليل الاول من أدله إعتبار الظن بالطريق.

و لكن فيه: أن قاعده الاشتغال في مسأله العمل بالظن معارضه في بعض الموارد بقاعده الاشتغال في المسأله الفرعيه.

كما إذا اقتضى الاحتياط في الفروع وجوب السوره و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعده الاحتياط في الفروع و قراءه السوره لاحتمال وجوبها.

ولا- ينافيه الاحتياط في المسأله الاصوليه، لان الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال - و هو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب - معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب و يكفى فيه أنه يقع الفعل لا على وجه الوجوب و لا تنافى بين الاحتياط بفعل السوره لاحتمال الوجوب و كونه لا على وجه الوجوب الواقعي.

و توضيح ذلك: أن معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه.

فإذا فرضنا أنه يدل على عدم وجوب شيء، فليس معنى وجوب العمل

به إلا أنه لا يتعين عليه ذلك الفعل.

فإذا إختار فعل ذلك فيجب أن يقع الفعل لا على وجه الوجوب، كما لو لم يكن هذا الظن و كان غير واجب بمقتضى الاصل.

لا أنه يجب أن يقع على وجه عدم الوجوب، إذ لا يعتبر فى الافعال الغير الواجبه قصد عدم الوجوب.

نعم يجب التشرع و التدین بعدم الوجوب، سواء فعله أو

***** [٢٤٤] *****

ترکه من باب وجوب التدین بجميع ما علم من الشرع.

و حيثئذ فإذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب أمور، فمعنى وجوب ملاحظه ذلك الظن المجمع المعلوم إجمالاً وجوبه أن لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب.

كما لو لم يكن هذه الظنون و كان هذه الامور مباحه بحكم الاصل و لذا يستحب الاحتياط و إتيان الفعل، لاحتمال أنه واجب.

ثم إذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب أحد هذه الاشياء على وجه يجب الاحتياط و الجمع بين تلك الامور.

فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل واحد منها لاحتمال أن يكون هو الواجب.

و ما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه من وجوب أن يكون فعله لا على وجه الوجوب باق بحاله.

لان الاحتياط فى الجميع لا يقتضى إتيان كل منها بعنوان الوجوب الواقعى، بل بعنوان أنه محتمل الوجوب.

و الظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم إتيانه على الوجه.

كما أنه لو فرضنا ظناً معتبراً معلوماً بالتفصيل، كظاهر الكتاب، دل على عدم وجوب شئ لم يناف مؤداه لاستحباب الاتيان بهذا الشئ لاحتمال الوجوب، هذا.

و أما ما قرع سمعك - من تقديم قاعده الاحتياط فى المسأله الاصوليه على الاحتياط فى المسأله الفرعيه أو تعارضهما - فليس فى مثل المقام.

بل مثال الاول منهما ما إذا كان العمل بالاحتياط

فى المسأله الاصوليه مزىل للشك الموجب للاحتياط فى المسأله الفرعيه.

كما إذا تردد الواجب بين القصر و الاتمام و دل على أحدهما أماره من الامارات التى يعلم إجمالاً بوجود العمل ببعضها، فإنه إذا قلنا بوجود العمل بهذه الامارات يصير حجه معينه لاحدى الصلاتين.

إلا أن الاحتياط فى المسأله الاصوليه إنما يقتضى إتيانها لا نفي غيرها.

فالصلاه الاخرى حكمها حكم السوره فى عدم جواز إتيانها على وجه الوجوب.

فلا تنافى وجوب إتيانها، لاحتمال الوجوب، فيصير نظير ما نحن فيه.

و أما الثانى و هو مورد المعارضه - فهو كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شئ من بين أشياء و دلت على وجوب كل منها أمارات نعلم إجمالاً بحجيه إحداهما، فإن مقتضى هذا وجوب الاتيان بالجميع و مقتضى ذلك ترك الجميع، فافهم.

و أما دعوى (أنه إذا ثبت وجوب العمل بكل ظن فى مقابل غير الاحتياط من الاصول وجب العمل به فى مقابل الاحتياط للاجماع المركب)، فقد عرفت شناعته.

فإن قلت: إذا عملنا فى مقابل الاحتياط بكل ظن يقتضى التكليف و عملنا فى مورد الاحتياط

***** [٢٤٥] *****

بالاحتياط لزم العسر و الحرج، إذ يجمع حينئذ بين كل مظنون الوجوب و كل مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب مع كونه مطابقاً للاحتياط اللازم.

فإذا فرض لزوم العسر من مراعاة الاحتياطين معا فى الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط فى مقابل الظن.

فإذا فرض هذا الظن مجعلاً لزم العمل بكل ظن مما يقتضى الظن بالتكليف احتياطاً.

و أما الظنون المخالفه للاحتياط اللازم فيعمل بها فراراً عن لزوم العسر.

قلت: دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها، فما المعمم؟ فيرجع الامر إلى أن قاعده الاشتغال لا ينفع و لا يثمر فى الظنون المخالفه للاحتياط، لانك عرفت أنه لا يثبت وجوب التسرى إليها فضلاً عن التعميم فيها،

لان التسرى إليها كان للزوم العسر، فافهم.

هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجملة.

وقد عرفت أن التحقيق خلاف هذا التقرير و عرفت أيضا ما ينبغى سلوكه على تقدير تماميته من وجوب إعتبار المتيقن حقيقه أو بالاضافه، ثم ملاحظه مضمون الاعتبار بالتفصيل الذى تقدم فى آخر المعمم من المعدمات الثلاثه.

و أما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكمه العقل - بوجوب الاطاعه الظنيه و الفرار عن المخالفه الظنيه و أنه يقبح من الشارع تعالى إرادته أزيد من ذلك - كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون ذلك - فالتعميم و عدمه لا يتصور بالنسبه إلى الاسباب، لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الظنى بين الاسباب المحصله له.

كما لا فرق فيما إذا كان المقصود الانكشاف الجزمى بين أسبابه.

و إنما يتصور من حيث مرتبه الظن و وجوب الاقتصار على الظن القوى الذى يرتفع معه التحير عرفا.

بيان ذلك: أن الثابت من مقدمتى بقاء التكليف و عدم التمكن من العلم التفصيلى هو وجوب الامتثال الاجمالى بالاحتياط فى إتيان كل ما يحتمل الوجوب و ترك كل ما يحتمل الحرمة.

لكن المقدمه الثالثه النافيه للاحتياط إنما أبطلت وجوبه على وجه الموجه الكليه بأن يحتاط فى كل واقعه قابله للاحتياط او يرجع إلى الاصل كذلك و من المعلوم أن إبطال الموجه الكليه لا يستلزم صدق السالبه الكليه.

و حينئذ فلا يثبت من ذلك إلا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط و الاصول فى الجملة.

ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوى الاطمينانى أقرب إلى العلم عند تعذره و أنه إذا لم يمكن القطع بإطاعه مراد الشارع و ترك ما يكرهه و جب

تحصيل ذلك بالظن الاقرب إلى العلم.

***** [٢٤٦] *****

و حينئذ فكل واقعه تقتضى الاحتياط الخاص بنفس المسأله أو الاحتياط العام من جهه كونها إحدى المسائل التى يقطع بتحقق التكليف فيها إن قام على خلاف مقتضى الاحتياط أماره ظنيه توجب الاطمينان بمطابقه الواقع، تركنا الاحتياط و أخذنا بها.

و كل واقعه ليست فيها أماره كذلك نعمل فيها بالاحتياط، سواء لم يوجد أماره أصلا كالوقائع المشكوكه أو كانت و لم تبلغ مرتبه الاطمينان.

و كل واقعه لم يمكن فيها الاحتياط تعين التخيير فى الاول و العمل بالظن فى الثانى و إن كان فى غايه الضعف، لان الموافقه الظنيه أولى من غيرها و المفروض عدم جريان البراءه و الاستصحاب، لانتقاضهما بالعلم الاجمالى.

فلم يبق من الاصول إلا التخيير و محله عدم رجحان أحد الاحتمالين و إلا فيؤخذ بالراجع.

و نتيجته هذا هو الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات بالظن الغير الاطمينانى إن أمكن و إلا-فبالاصول و العمل بالظن فى الوقائع المظنونه بالظن الاطمينانى.

فإذا علم المكلف قطع بأنه لم يترك القطع بالموافقه الغير الواجب على المكلف من جهه العسر إلا- إلى الموافقه الاطمينانيه، فيكون مدار العمل على العلم بالبراءه و الظن الاطمينانى بها.

و أما مورد التخيير، فالعمل فيه على الظن الموجود فى المسأله و إن كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام، لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه إلى شئ آخر، بل التخيير أو العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلى إليهما بلا واسطه.

و إن شئت قلت: إن العمل فى الفقه فى مورد الانسداد على الظن الاطمينانى و مطلق الظن و التخيير، كل فى مورد خاص و هذا هو الذى يحكم به العقل المستقل.

و قد سبق لذلك مثال فى الخارج: و

هو ما إذا علمنا به وجود شياہ محرمة فى قطع و كان أقسام القطيع بحسب إحتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسة، قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوى الاطمينانى، لا أن المحرم منحصر فيه و قسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك و التحير و ثالث يشك فى كونها محرمة و قسم منها فى مقابل الظن الاول و قسم منها موهوما فى مقابل الظن الثانى. ثم فرضنا فى المشكوكات.

و هذا القسم من الموهومات ما يحتمل أن يكون واجب الارتكاب.

و حينئذ فمقتضى الاحتياط و جوب إجتناى الجميع مما لا يحتمل الوجوب.

فإذا إنتفى و جوب الاحتياط لاجل العسر و احتياج إلى إرتكاب موهوم الحرمة كان إرتكاب الموهوم فى مقابل الظن الاطمينانى أولى من الكل، فيبنى على العمل به و يتخير فى المشكوك الذى يحتمل الوجوب و يعمل بمطلق الظن فى المظنون منه.

***** [٢٤٧] *****

لكنك خير بأن هذا ليس من حجيه مطلق الظن و لا الظن الاطمينانى فى شىء، لان معنى حجيته أن يكون دليلا فى الفقه، بحيث يرجع فى موارد وجوده إليه لا إلى غيره و فى موارد عدمه إلى مقتضى الاصل الذى يقتضيه.

و الظن هنا ليس كذلك، إذ العمل، إما فى موارد وجوده، ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط، لا عليه، إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد و فيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفه الاحتياط لدفع العسر و إلا فلو فرض فيه جهه أخرى لم يكن معتبرا من تلك الجهه.

كما لو دار الامر بين شرطيه شىء و إباحته و إستحبابه فظن بإستحبابه، فإن لا يدل مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط فى ذلك الشىء و الاخذ بالظن فى عدم وجوبه،

لا فى إثبات إستجاباه.

و أما فى موارد عدمه و هو الشك، فلا- يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلى الحاصل من إحتمال كون الواقعه من موارد التكليف المعلومه إجمالاً و إن كان لا يقتضيه نفس المسأله.

كما إذا شك فى حرمة عصير التمر او وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبعيض فى الاحتياط و طرحه فى بعض الموارد دفعا للخرج، ثم يعين العقل للطرح البعض الذى يكون وجود التكليف فيها إجمالاً ضعيفاً فى الغايه.

فإن قلت: إن العمل بالاحتياط فى المشكوكات منضمه إلى المظنونات يوجب العسر فضلاً عن إنضمام العمل به فى الموهومات المقابله للظن الغير القوى، فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن و وجوب الرجوع فى المشكوكات إلى مقتضى الاصل.

و هذا مساو فى المعنى لحجيه الظن المطلق و إن كان حقيقه تبعيضاً فى الاحتياط الكلى، لكنه لا- يقدر بعد عدم الفرق فى العمل.

قلت: لا- نسلم لزوم الحرج من مراعاة الاحتياط فى المظنونات بالظن الغير القوى فى نفي التكليف فضلاً عن لزومه من الاحتياط فى المشكوكات فقط بعد الموهومات و ذلك، لان حصول الظن الاطمينانى فى الاخبار و غيرها غير عزيز.

أما فى غيرها، فلانه كثيراً ما يحصل الاطمينان من الشهره و الاجماع و الاستقراء و الاولويه.

و أما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه فى هذا المقام هو الظن بصدور المتن، هو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه و لو فى خصوص الروايه و إن لم يكن إمامياً او ثقة على الاطلاق، إذ ربما يتسامح فى غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

و أما إحتمال الارسال، فمخالف لظاهر كلام الراوى و هو داخل فى ظواهر الالفاظ، فلا يعتبر

***** [٢٤٨] *****

فيها إفاده الظن فضلاً عن الاطمينانى منه.

فلو فرض عدم حصول الظن

بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد، لم يقدح في إعتبار ذلك الخبر، لان الجبهه التي يعتبر فيها إفاده الظن الاطميناني هو جهه صدق الراوى فى إخباره عمن يروى عنه.

و أما أن إخباره بلا واسطه فهو ظهور لفظى لا بأس بعدم إفادته للظن.

فيكون صدور المتن غير مظنون أصلا، لان النتيجة تابعه لآخس المقدمتين.

و بالجمله، فدعوى (كثرة الظنون الاطمينانيه فى الاخبار و غيرها من الامارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع فى الموارد الخاليه عنها إلى الاحتياط محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبه الاطمينان)، قريبه جدا.

إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع فى الروايات و أحوال الرواه و فتاوى العلماء.

و كيف كان، فلا- أرى الظن الاطميناني الحاصل من الاخبار و غيرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححه بعدلين، بل لعل هذا أكثر.

ثم إن الظن الاطميناني من أماره أو أمارات إذا تعلق بحجيه أماره ظنيه كانت فى حكم الاطمينان و إن لم تفده، بناء على ما تقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق، إلا أن يدعى مدع قلتها بالنسبه إلى نفسه، لعدم الاطمينان له غالبا من الامارات القويه و عدم ثبوت حجيه أماره بها أيضا.

و حينئذ فيتعين فى حقه التعدى منه إلى مطلق الظن.

و أما العمل فى المشكوكات بما يقتضيه الاصل فى المورد، فلم يثبت، بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظرا إلى كون المشكوكات من المحتملات التي يعلم إجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا و تحريما.

و لا عسر فى الاحتياط فيها نظرا إلى قله المشكوكات، لان أغلب المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين، كما لا يخفى.

مع أن الفرق بين الاحتياط فى جميعها و العمل بالاصول الجاريه فى خصوص مواردنا

إنما يظهر فى الاصول المخالفه للاحتياط.

ولا- ريب أن العسر لا- يحدث بالاحتياط فيها، خصوصا مع كون مقتضى الاحتياط فى شبهه التحريم الترك و هو غير موجب للعسر.

و حينئذ فلا يثبت المدعى من حجيه الظن و كونه دليلا بحيث يرجع فى موارد عدمه إلى الاصل، بل يثبت عدم وجوب الاحتياط فى المظنونات.

و الحاصل: أن العمل بالظن من باب الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلى الثابت بمقتضى العلم الاجمالى فى الوقائع.

نعم لو ثبت بحكم العقل أن الظن عند إنسداد باب العلم مرجعه فى الاحكام الشرعيه نفيًا

***** [٢٤٩] *****

و إثباتا، كالعلم، إنقلب التكليف إلى الظن و حكمنا بأن الشارع لا يريد إلا الامتثال الظنى.

و حيث لا ظن كما فى المشكوكات، فالمرجع إلى الاصول الموجوده فى خصوصيات المقام.

فيكون كما لو إنفتح باب العلم أو الظن الخاص، فيصير لزوم العسر حكمه فى عدم ملاحظه الشارع العلم الاجمالى فى الامتثال بعد تعذر التفصيلى، لا عله حتى يدور الحكم مدارها.

و لكن الانصاف: أن المقدمات المذكوره لا تنتج هذه النتيجة، كما يظهر لمن راجعها و تأملها.

نعم لو ثبت أن الاحتياط فى المشكوكات يوجب العسر ثبتت النتيجة المذكوره، لكن عرفت فساد دعواه فى الغايه.

كدعوى أن العلم الاجمالى المقتضى للاحتياط الكلى إنما هو فى موارد الامارات دون المشكوكات، فلا مقتضى فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصه فى موارد، فإن هذه الدعوه يكذبها ثبوت العلم الاجمالى بالتكليف الازامى قبل إستقصاء الامارات، بل قبل الاطلاع عليها و قد مر تضعيفه سابقا، فتأمل فيه، فإن إدعاء ذلك ليس كل البعيد.

ثم إن نظير هذا الاشكال الوارد فى المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن إلى الاصول العمليه و ارد فيها، من حيث الرجوع فيها بعد العمل

بالظن إلى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب و السنه المتواتره و الاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصه.

توضيحه: أن مقدمات دليل الانسداد تقتضى إثبات عدم جواز العمل بأكثر تلك الظواهر، للعلم الاجمالي بمخالفه ظواهرها في كثير من الموارد، فتصير مجمله لا تصلح للاستدلال.

فإذا فرضنا رجوع الامر إلى ترك الاحتياط في المظنونات أو في المشكوكات أيضا و جواز العمل بالظن المخالف للاحتياط و بالاصل المخالف للاحتياط، فما الذى أخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال في المشكوكات، إذ لم يثبت كون الظن مرجعا، كالعلم، بحيث يكفى في الرجوع إلى الظواهر عدم الظن بالمخالفه.

مثلا إذا أردنا التمسك ب (أوفوا بالعقود)، لاثبات صحه عقد إنعقدت أماره، كالشهره أو الاجماع المنقول، على فساده.

قيل: لا يجوز التمسك بعمومه، للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم لا نعلم تفصيلها.

ثم إذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهه عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد و كون الاحتياط في جميع موارد إمكانه مستلزما للخرج، فإذا شك في صحه عقد لم يقم على حكمه أماره

***** [٢٥٠] *****

ظنيه، قيل: إن الواجب الرجوع إلى عموم الايه.

و لا يخفى أن إجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه بعدم التكليف.

و دفع هذا - كالأشكال السابق - منحصر في أن يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن كالعلم، ليرتفع الاجمال في الظواهر، لقيامه في كثير من موارد من جهه ارتفاع العلم الاجمالي، كما لو علم تفصيلا بعض تلك الموارد، بحيث لا يبقى علم إجمالا في الباقي، أو يدعى أن العلم الاجمالي الحاصل في تلك الظواهر إنما هو بملاحظه موارد الامارات، فلا يقدر في المشكوكات، سواء ثبت حجية الظن أم لا.

و أنت خبير بأن

دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد.

و دعوى: (إختصاص المعلوم إجمالاً- من مخالفه الظواهر بموارد الامارات)، مضعفه بأن هذا العلم حاصل من دون ملاحظه الامارات و مواردها.

و قد تقدم أن المعيار فى دخول طائفه من المحتملات فى أطراف العلم الاجمالى لنراعى فيها حكمه و عدم دخولها هو تبديل طائفه من محتملات المعلوم لها دخل فى العلم الاجمالى بهذه الطائفه المشكوك دخولها.

فإن حصل العلم الاجمالى كانت من أطراف العلم و إلا فلا.

و قد يدفع الاشكالان بدعوى قيام الاجماع بل الضروره على أن المرجع فى المشكوكات إلى العمل بالاصول اللفظيه إن كانت و إلا فإلى الاصول العمليه.

و فيه: أن هذا الاجماع مع ملاحظه الاصول فى أنفسها و أما مع طرو العلم الاجمالى بمخالفتها فى كثير من الموارد غايه الكثره، فالاجماع، على سقوط العمل بالاصول مطلقاً، لا على ثبوته.

ثم إن هذا العلم الاجمالى و إن كان حاصلًا لكل أحد قبل تمييز الأدله عن غيرها، إلا أن من تعينت له الأدله و قام الدليل القطعى عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها و صار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل.

كما إذا نصب أماره طريقاً لتعيين المحرمات فى القطيع الذى علم بحرمه كثير من شياهاها، فإنه يعمل بمقتضى الاماره، ثم يرجع فى مورد فقدها إلى أصله الحل، لان المعلوم إجمالاً صار معلوما بالتفصيل.

و الحرام الزائد عليه غير معلوم التحقق فى أول الامر.

و أما من لم يقم عنده الدليل على أماره، إلا أنه ثبت له عدم وجوب الاحتياط و العمل بالامارات، لا من حيث أنها أدله، بل من حيث أنها مخالفه للاحتياط و ترك الاحتياط فيها موجب لاندفاع العسر، فلا دافع لذلك العلم الاجمالى لهذا الشخص بالنسبه إلى المشكوكات.

فعلم مما ذكرنا

أن مقدمات دليل الانسداد على تقرير الحكومه و إن كانت تامه فى الانتاج إلا

***** [٢٥١] *****

أن نتيجهها لا تفى بالمقصود من حجيه الظن و جعله كالعلم أو كالظن الخاص.

و أما على تقرير الكشف فالمستنتج منها و إن كان عين المقصود إلا أن الاشكال و النظر بل المنع فى إستنتاج تلك النتيجه.

فإن كنت تقدر على إثبات حجيه قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور، كان احسن و إلا فلا تتعد على تقرير الكشف عما ذكرناه من المسلك فى آخره و على تقدير الحكومه ما بينا هنا أيضا من الاقتصار فى مقابل الاحتياط على الظن الاطمينانى بالحكم أو بطريقه أماره دلت على الحكم و إن لم تفد إطمينانا، بل و لا ظنا، بناء على ما عرفت مسلكتنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن بالحكم و الظن بالطريق.

و أما فى ما لا- يمكن الاحتياط فالمتبع فيه - بناء على ما تقدم فى المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار، للعلم الاجمالى بمخالفه الواقع فيها - هو مطلق الظن إن وجد و إلا فالتخير.

و حاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط فى الدين مهما أمكن إلا مع الاطمينان بخلافه.

و عليك بمراجعته ما قدمنا من الامارات على حجيه الاخبار، عساك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا إذا أفاد الظن و إن لم يفد الاطمينان.

بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمينان، يدل على حجيه المصحح بواحد عدل، نظرا إلى حجيه قول الثقة المعدل فى تعديله، فيصير بمنزله المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا، بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه، لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجيه قول

الثقة المعدل المستلزم لحجيه المصحح بعدل واحد، بناء على شمول دليل إعتبار خبر الثقة للتعديلات، فيقضى به تقرير الحكومه و كون مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضى به تقرير الكشف.

المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

المقام الثالث: تعميم الظن على تقرير الكشف أو على تقرير الحكومه

فى أنه إذا بنى على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف، بأن يكون مقدمات الانسداد كاشفه عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن فى الجملة ثم تعميمه بإحدى المعدمات المتقدمه، فلا- إشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمه العمل به، فيكون التعميم بالنسبه إلى ما عداه، كما لا يخفى على من راجع المعدمات المتقدمه.

و أما على تقرير الحكومه، بأن يكون مقدمات الدليل موجه لحكومه العقل بقبح إرادته الشارع ما عدا الظن و قبح إكتفاء المكلف على ما دونه، فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعه و المعصيه و يقبح عن الأمر و المأمور التعدى عنه.

و مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به.

فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس فلا يكون العقل مستقلا، إذ لعله نهى عن اماره، مثل ما نهى عن القياس بل و أزيد و اختفى علينا.

و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه.

و هذا من أفراد ما إشتهر من أن الدليل العقلى لا يقبح التخصيص و منشأ لزوم التناقض.

و لا يندفع إلا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجا عن الموضوع

و هو التخصص.

و عدم التناقض فى تخصيص العمومات اللفظيه إنما هو لكون العموم صوريا، فلا يلزم إلا التناقض الصورى.

***** [٢٥٣] *****

ثم إن الاشكال هنا فى مقامين:

أحدهما فى خروج مثل القياس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتبراره.

الثانى فى حكم الظن الذى قام على عدم إعتبراره ظن آخر، حيث أن الظن المانع و الممنوع متساويان فى الدخول تحت دليل الانسداد و لا يجوز العمل بهما، فهل يطرحان أو يرجح المانع أو الممنوع منه أو يرجع إلى الترجيح؟ وجوه بل أقوال.

أما المقام الاول [وهو خروج القياس و أمثاله مما نقطع بعدم إعتبراره]

فقد قيل فى توجيهه أمور:

الاول:

ما مال إليه أو قال به بعض، من منع حرمة العمل بالقياس فى أمثال زماننا.

و توجيهه، بتوضيح منا، أن الدليل على الحرمة إن كان هى الاخبار المتواتره معنى فى الحرمة، فلا ريب أن بعض تلك الاخبار فى مقابله معاصرى الائم، صلوات الله عليهم، من العامه التاركين للثقلين، حيث تركوا الثقل الاصغر الذى عنده علم الثقل الاكبر و رجعوا إلى إجتهداتهم و آرائهم، فحاسوا و استحسنا و ضلوا و أضلوا.

و إليهم أشار النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فى بيان من يأتى من بعده من الاقوام.

فقال: (برهه يعملون بالقياس).

و الامير، صلوات الله عليه، بما معناه: (إن قوما تفلتت عنهم الاحاديث أن يحفظوها و أعوزتهم النصوص أن يعوها فتمسكوا بآرائهم)، إلى آخر الروايه.

و بعض منها إنما يدل على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغنى من الحق شيئا.

***** [٢٥٤] *****

و بعض منها يدل على الحرمة من حيث إستلزامه لابطال الدين و محق السنه، لاستلزامه الوقوع غالبا فى خلاف الواقع.

و بعض منها يدل على الحرمة و وجوب التوقف إذا لم يوجد ما عداه و

لازمه الاختصاص بصوره التمكن من إزاله التوقف، لاجل العمل بالرجوع إلى أئمه الهدى، عليهم السلام، أو بصوره ما إذا كانت المسأله من غير العمليات أو نحو ذلك.

و لا يخفى أن شيئاً من الاخبار الوارده على أحد هذه الوجوه المتقدمه، لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموماً أو خصوصاً عن النبي، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ، أو أحد أمنائه، صلوات الله عليهم أجمعين، مع عدم التمكن من تحصيل العلم به و لا الطريق الشرعى و دوران الامر بين العمل بما يظن أنه صدر منهم عليهم السلام و العمل بما يظن أن خلافه صدر منهم عليهم السلام، كمقتضى الاصول المخالفه للقياس فى موارد أو الامارات المعارضه له و ما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف و جانب الاعتساف.

و إن كان الدليل هو الاجماع بل الضروره عند علماء المذهب، كما ادعى، فنقول: إنه كذلك، إلا أن دعوى الاجماع على الحرمة فى كل زمان ممنوعه.

الأ- ترى أنه لو فرض - و العياذ بالله - إنسداد باب الظن من الطرق السمعيه لعامه المكلفين أو لمكلف واحد باعتبار ما سنع له من البعد عن بلاد الاسلام، فهل تقول: إنه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطه القياس أنه الحكم الشرعى المتداول بين المتشرعه و أنه مخير بين العمل به و العمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم، ثم تدعى الضروره على ما ادعيتة من الحرمة، حاشاك.

و دعوى: (الفرق بين زماننا هذا و زمان إنطماس جميع الامارات السمعيه) ممنوعه، لان المفروض أن الامارات السمعيه الموجوده بأيدينا لم يثبت كونها متقدمه فى نظر الشارع على القياس، لان تقدمها على القياس إن كان لخصوصيه فيها، فالمفروض بعد إنسداد

باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصيه فيها و احتمالها بل ظنها لا يجدى، بل نفرض الكلام فيما إذا قطعنا بأن الشارع لم ينصب تلك الامارات بالخصوص و إن كان لخصوصيه فى القياس أوجبت كونه دونها فى المرتبه، فليس الكلام إلا فى ذلك.

و كيف كان، فدعوى الاجماع و الضروره فى ذلك فى الجملة مسلمه و أما كليته فلا و هذه الدعوى ليست بأولى من دعوى السيد ضروره المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد.

لكن الانصاف: أن إطلاق بعض الاخبار و جميع معاهد الاجماعات يوجب الظن المتأخم

***** [٢٥٥] *****

للعلم، بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه فى الدين مع وجود الامارات السمعيه.

فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجتيه، بل العمل بالقياس المفيد للظن فى مقابل الخبر الصحيح، كما هو لازم القول بدخول القياس فى مطلق الظن المحكوم بحجتيه، ضرورى البطلن فى المذهب.

الثانى: منع إفاده القياس للظن، خصوصاً بعد ملاحظه أن الشارع جمع فى الحكم بين ما يتراءى متخالفه و فرق بين ما يتخيل متوالفه.

و كفاك فى هذا عموم ما ورد من: (أن دين الله لا يصاب بالعقول و أن السنه إذا قيست محق الدين و أنه لا شئ أبعد عن عقول الرجال من دين الله) و غيرها، مما دل على غلبه مخالفه الواقع فى العمل بالقياس و خصوصاً روايه أبان بن تغلب الوارده فى ديه أصابع الرجل و المرأه الآتيه.

وفيه: أن منع حصول الظن من القياس فى بعض الاحيان مكابره مع الوجدان.

و أما كثره تفريق الشارع بين المؤتلفات و تأليفه بين المختلفات، فلا- يؤثر فى منع الظن، لاین هذه الموارد بالنسبه إلى موارد الجمع بين المؤتلفات أقل قليل.

نعم الانصاف أن ما ذكر من الاخبار فى

منع العمل بالقياس موهن قوى يوجب غالبا إرتفاع الظن الحاصل منه فى بادية النظر.

و أما منعه عن ذلك دائما فلا، كيف؟ و قد يحصل من القياس القطع و هو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعى.

و أيضا فالاولويه الاعتباريه من أقسام القياس و من المعلوم إفادتها للظن، لا ريب أن منشأ الظن فيها هو إستنباط المناط ظنا و أما أكديته فى الفرع فلا مدخل له فى حصول الظن.

الثالث: أن باب العلم فى مورد القياس و مثله مفتوح، للعلم بأن الشارع أرجعنا فى هذه الموارد إلى الاصول اللفظيه أو العمليه، فلا يقضى دليل الانسداد إعتبار ظن القياس فى مواده.

وفيه: أن هذا العلم إنما حصل من جهه النهى عن القياس.

و لا كلام فى وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع، إنما الكلام فى توجيه صحه منع الشارع عن العمل به، مع أن مواده و موارد سائر الامارات متساويه.

فإن أمكن منع الشارع عن العمل بالقياس أمكن ذلك فى أماره أخرى، فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن و قبح الاكتفاء بغيره من المكلف.

و قد تقدم أنه لولا- ثبوت القبح فى التكليف بالخلاف لم يستقل العقل بتعين العمل بالظن، إذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم إلا قبحه.

و الحاصل: ان الانفتاح المدعى إن كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض.

***** [٢٥٦] *****

و إن كان بملاحظه منع الشارع، فلاشكال. فى صحه المنع و مجامعته مع إستقلال العقل بوجوب العمل بالظن.

فالكلام هنا فى توجيه المنع، لا فى تحققه.

الرابع: أن مقدمات دليل الانسداد، أعنى إنسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف، إنما توجب جواز العمل بما يفيد الظن فى نفسه و مع قطع النظر عما يفيد ظنا أقوى.

بالجملة هي تدل على حججه الادله الظنيه دون مطلق الظن النفس الامرى.

و الاول أمر قابل للاستثناء، إذ يصح أن يقال: (إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و يدل على مراد الشارع ظنا إلا الدليل الفلاني و بعد إخراج ما خرج عن ذلك يكون باقى الادله المفيده للظن حجه معتبره.

فإذا تعارضت تلك الادله لزم الاخذ بما هو الاقوى و ترك ما هو الاضعف، فالمعتبر حينئذ هو الظن بالواقع و يكون مفاد الاقوى حينئذ ظنا و الاضعف و هما، فيؤخذ بالظن و يترك غيره)، إنتهى.

أقول: كأن غرضه، بعد فرض جعل الاصول من باب الظن و عدم وجوب العمل بالاحتياط، أن انسداد باب العلم فى الوقائع مع بقاء التكليف فيها يوجب عقلا الرجوع إلى طائفه من الامارات الظنيه.

و هذه القضيه يمكن أن تكون مهمله و يكون القياس خارجا عن حكمها، لا أن العقل يحكم بعمومها و يخرج الشارع القياس، لان هذا عين ما فر منه من الاشكال.

فإذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم، فلا بد من إعمال الباقي فى مواردنا.

فإذا وجد فى مورد أصل و أماره - و المفروض أن الاصل لا يفيد الظن فى مقابل الاماره - و جب الاخذ بها.

و إذا فرض خلو المورد عن الاماره أخذ بالاصل، لانه يوجب الظن بمقتضاه.

و بهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس.

بخلاف ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضى الرجوع فى كل مسأله إلى الظن الموجود فيها.

فإن هذه القضيه لا تقبل الاهمال و لا التخصيص، إذ ليس فى كل مسأله إلا ظن واحد.

و هذا معنى قوله فى مقام آخر: (إن القياس مستثنى من الادله الظنيه، لا أن الظن القياسى مستثنى من مطلق الظن).

و المراد بالاستثناء هنا إخراج ما

لولاہ لكان قابلا للدخول، لا داخلا بالفعل و إلا لم يصح بالنسبه إلى المهمله.

هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده.

و فيه: أن نتیجه المقدمات المذكوره لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه، فإن مرجع ما ذكر من

***** [٢٥٧] *****

الحكم بوجوب الرجوع إلى الامارات الظنيه في الجملة إلى العمل بالظن في الجملة، إذ ليس لذات الاماره مدخلية في الحجية في لحاظ العقل و المناط هو وصف الظن، سواء اعتبر مطلقا أو على وجه الاهمال.

و قد تقدم:

أن النتيجة على تقدير الحكومه ليست مهمله، بل هي معينه للظن الاطميناني مع الكفايه و مع عدمها فمطلق الظن و على كلا التقديرين لا وجه لاجراج القياس و أما على تقرير الكشف فهي مهمله لا يشكل معها خروج القياس.

إذ الاشكال مبني على عدم الاهمال و عموم النتيجة، كما عرفت.

الخامس: أن دليل الانسداد إنما يثبت حجيه الظن الذي لم يتم على عدم حجيته دليل. فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصص.

توضيح ذلك: أن العقل إنما يحكم باعتبار الظن عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال، لان البراهه الظنيه تقوم مقام العلميه.

أما إذا حصل بواسطه منع الشارع القطع بعدم البراهه بالعمل بالقياس، فلا يبقى براهه ظنيه حتى يحكم العقل بوجوبها.

و استوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العلم بالظن و طرح الاحتمال الموهوم عند إنفتاح باب العلم في المسأله، كما تقدم نظيره في تقرير اصاله حرمة العمل بالظن.

فإذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن و وجوب العمل به، فإن هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن، لان حرمة العمل بالظن مع التمكن إنما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمى مع التمكن من العلمى.

فإذا فرض الدليل على اعتبار

ظن و وجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا، فلا يشملته حكم العقل بقيح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي، فما نحن فيه على العكس من ذلك.

و فيه: أنك قد عرفت عند التكلم في مذهب ابن قبه أن التعبد بالظن من التمكن من العلم على وجهين:

أحدهما: على وجه الطريقيه بحيث لا يلاحظ الشارع في أمره عدا كون الظن إنكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحه الواقع على تقدير المطابقه.

و الثاني: على وجه يكون في سلوكه مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع الفائته على تقدير مخالفه الظن الواقع.

و قد عرفت أن الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيح جدا، لانه مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول إلى الواقع بسلوك طريق ظني يحتمل الافضاء إلى

***** [٢٥٨] *****

خلاف الواقع. نعم إنما يصح التعبد على الوجه الثاني.

فقول: إن الامر فيما نحن فيه كذلك، فإنه بعدما حكم العقل بإنحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني.

فنهى الشارع عن العمل ببعض الظنون إن كان على وجه الطريقيه، بأن نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث أنه ظن يحتمل فيه الخطأ، فهو قبيح، لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض.

كما كان يلزم ذلك من المر بسلوكه على وجه الطريقيه عند التمكن من العلم، لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقيه حال العلم مع الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثيه في الاول، كما لا يجوز الامر به في الثاني.

فالنهي عنه و إن كان مخرجا للعمل به عن ظن البراءه إلى القطع بعدمها إلا أن الكلام في جواز هذا النهي، 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 كان جائز حسنا، نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح، فهذا يرجع إلى ما سنذكره.

السادس: و هو الذى اخترناه سابقا.

و حاصله: أن النهى يكشف عن وجود مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به.

فالنهى عن الظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد، نظير الامر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح.

فإن قلت: إذا بنى على ذلك، فكل ظن من الظنون يحتمل أن يكون فى العمل به مفسده كذلك قلت: نعم و لكن احتمال المفسده لا يقدر فى حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءه عند الانسداد.

كما أن احتمال وجود المصلحه المتداركه لمصلحه الواقع فى ظن لا يقدر فى حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح و قد تقدم، فى آخر مقدمات الانسداد، أن العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع إنسداد باب العلم.

و لا إعتبار بإحتمال كون شئ آخر هو المتعبد به غير الظن، إذ لا يحصل من العمل بذلك المحتمل سوى الشك فى البراءه أو توهمها و لا يجوز العدول عن البراءه الظنيه إليهما.

و هذا الوجه و إن كان حسنا و قد اخترناه سابقا، إلا أن ظاهر أكثر الاخبار الناهيه عن القياس أنه لا مفسده فيه إلا الوقوع فى خلاف الواقع و إن كان بعضها ساكتا عن ذلك و بعضها ظاهرا فى

***** [٢٥٩] *****

ثبوت المفسده الذاتيه، إلا أن دلالة الاكثر أظهر. فهى الحاكمه على غيرها، كما يظهر لمن راجع الجميع.

فالنهى راجع إلى سلوكه من باب الطريقيه و قد عرفت الاشكال فى النهى

على هذا الوجه.

إلا- أن يقال: إن النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقيه لا- بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورته
إنفتاح باب العلم بالرجوع إلى الأئمة عليهم السلام.

و الأدله القطعيه منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسده الذاتيه.

كما أنه إذا قام دليل على حجيه الظن مع التمكن من العلم، نحمله على وجود المصلحه المتداركه لمخالفه الواقع، لان حمليه على
العمل من حيث الطريقيه مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره.

الوجه السابع: هو أن خصوصيه القياس من بين سائر الامارات هي غلبه مخالفتها للواقع.

كما يشهد به قوله عليه السلام: (إن السنه إذا قيست محق الدين) وقوله: (كان ما يفسده أكثر مما يصلحه) وقوله: (ليس شئ
أبعد عن عقول الرجال من دين الله) وغير ذلك.

و هذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيه عند فقد العلم، فهو إنما يحكم بها لادراك أكثر
الواقعيات المجهوله بها.

فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه.

نعم إذا حصل الظن منه في خصوص مورد، لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع، لكن يصح للشارع المنع عنه
تعبدا بحيث يظهر منه: أني ما أريد الواقعيات التي تضمنها، فإن الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه و الاخذ
بغيره و حينئذ فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقيه كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب إلى مخالفه الواقع.

و الحاصل: أن قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقيه إما أن يكون لغلبه الوقوع في خلاف الواقع

مع طرحه فينا في الغرض و أما أن يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان، حيث أن مقتضى القياس أقرب في نظره إلى الواقع، فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان.

أما الوجه الاول، فهو مفقود في المقام، لان المفروض غلبه مخالفته للواقع.

و أما الوجه الثاني، فهو غير قبيح بعد إمكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم إرادته الواقع منه في هذه المسألة و لو لاجل إطراد الحكم.

ألا ترى أنه يصح أن يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسه ثوبه: (ما أريد منك الصلاه بطهاره الثوب) و إن كان ثوبه في الواقع نجسا، حسما لماده وسواسه.

***** [٢٦٠] *****

و نظيره: أن الوالد إذا أقام ولده الصغير في مكانه في مكانه و علم منه أنه يبيع أجناسه بحسب ظنونه القاصره، صح له منعه عن العمل بظنه.

و يكون منعه في الواقع لاجل عدم الخساره في البيع و يكون هذا النهي في نظر الصبي به وجود النفع في المعامله الشخصيه إقداما منه و رضى بالخساره و ترك العمل بما يظنه نفعاً، لئلا يقع في الخساره في مقامات آخر، فإن حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بأن العمل بالظن القياسي منه و من غيره في هذا المورد و في غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفه الواقع.

و لذا علمنا ذلك من الاخبار المتواتره معنى مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه، إلا أنه كل مورد حصل الظن، نقول بحسب ظننا إنه ليس من موارد التخلف.

فنحمل عموم نهى الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع و إغماضه عن الواقع في موارد مطابقه القياس، لئلا يقع في مفسده تخلفه عن الواقع في أكثر الموارد.

هذا جملة

ما حضرني من نفسي و من غيري في دفع الاشكال و عليك بالتأمل في هذا المجال و الله العالم بحقيقه الحال.

***** [٢٦١] *****

المقام الثاني: فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص

لا- على عدم الدليل على إعتباره فيخرج مثل الشره القائمه على عدم حجيه الشهره، لان مرجعها إلى إنعقاد الشهره على عدم الدليل على حجيه الشهره و بقائها تحت الاصل.

و في وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الاقوى منهما أو التسايط وجوه بل أقوال.

ذهب بعض مشايخنا إلى الاول، بناء على ما عرفت سابقا، من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت إعتبار الظن في المسائل الاصوليه التي منها مساله حجيه الممنوع.

و لازم بعض المعاصرين الثاني، بناء على ما عرفت منه، من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن الطريقي، فلا عبره بالظن بالواقع ما لم يتم على إعتباره ظن.

و قد عرفت ضعف كلا البنائين و أن نتیجه مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعيه في نظر الشارع الحاصل بموافقه نفس الواقع و بموافقه طريق رضی الشارع به عن الواقع.

نعم بعض من وافقنا، واقعا أو تنزلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع و الظن بالطريق، إختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا إلى أن مفاد دليل الانسداد، كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس، هو إعتبار كل ظن لم يتم على عدم إعتباره دليل معتبر.

و الظن الممنوع مما قام على عدم إعتباره دليل معتبر و هو الظن المانع، فإنه معتبر حيث لم يتم دليل على المنع منه، لان الظن الممنوع لم يدل على حرمه الاخذ بالظن المانع.

غايه الامر أن الاخذ به

مناف للاخذ بالمانع، لا أنه يدل على وجوب طرحه، بخلاف الظن المانع، فإنه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع.

فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص، فلا يقال: إن دخول أحد المتنافيين تحت

***** [٢٦٢] *****

العام لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفرديه.

و نظير ما نحن فيه: ما تقرر في الاستصحاب، من أن مثل إستصحاب طهاره الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على إستصحاب نجاسه الثوب و إن كان كل من طهاره الماء و نجاسه الثوب، مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنه في السابق مشكوكه في اللاحق و حكم 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.

و فيه: أولا، أنه لا يتم فيما إذا كان الظن المانع و الممنوع من جنس أماره واحده.

كأن يقوم الشهره مثلا- على عدم حجيه الشهره، فإن العمل ببعض أفراد الاماره و هى الشهره فى المسأله الاصوليه دون البعض الاخر و هى الشهره فى المسأله الفرعيه، كما ترى.

و ثانيا، أن الظن المانع إنما يكون على فرض إعتباره دليلا على عدم إعتبار الممنوع، لان الامتثال بالممنوع حينئذ مقطوع العدم. كما تقرر فى توضيح الوجه الخامس من وجوه دفع إشكال خروج القياس و هذا المعنى موجود فى الظن الممنوع.

مثلا، إذا فرض صيروره الاولويه مقطوعه الاعتبار بمقتضى دخولها تحت

دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهره المانع عنها على إفاده الظن بالمنع.

و دعوى: (أن بقاء الظن من الشهره بعدم إعتبار الاولويه دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجيه الاولويه و إلا لارتفع بعدم حجيتها.

فكيشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد)، معارضه بأنا لا نجد من أنفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع، فلو كان الظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك.

و حل ذلك: أن الظن بعدم إعتبار الممنوع إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظه دليل الانسداد و لا نسلم بقاء الظن بعد ملاحظته.

ثم إن الدليل العقلي يفيد القطع بثبوت الحكم بالنسبه إلى جميع أفراد موضوعه.

فإذا تنافى دخول فردين فيما أن يكشف عن فساد ذلك الدليل و إما أن يجب طرحهما، لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشئ منهما و إما أن يحصل القطع بدخول أحدهما فيقطع بخروج الآخر، فلا معنى للترديد بينهما و حكمه أحدهما على الآخر.

***** [٢٦٣] *****

فما مثلنا به المقام، من إستصحاب طهاره الماء و إستصحاب نجاسه الثوب، مما لا وجه له، لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول إلى تقديم التخصيص على التخصيص و يكون أحدهما دليلا رافعا لليقين السابق، بخلاف الآخر.

فالعمل بالاول تخصص و بالثاني تخصيص.

و مرجعه - كما تقرر في مسأله تعارض الاستصحابين - إلى وجوب العمل بالعام تبعا إلى أن يحصل الدليل على التخصيص.

إلا أن يقال: إن القطع بحجيه المانع عين القطع بعدم حجيه الممنوع، لان معنى حجيه كل شئ وجوب الاخذ بمؤداه.

لكن القطع بحجيه الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجيه المانع.

فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع و إنما هو عين خروجه، فلا ترجيح و لا تخصيص.

بخلاف دخول الممنوع، فإن يستلزم

خروج المانع، فيصير ترجيحاً من غير مرجح، فافهم.

و الأولى أن يقال: إن الظن بعدم حجيه الاماره الممنوعه لا- يجوز كما عرفت سابقا في (الوجه السادس) - ان يكون من باب الطريقيه، بل لا بد أن يكون من جهة إشمال الظن الممنوع على مفسده غالبه على مصلحه إدراك الواقع.

و حينئذ فإذا ظن بعدم إعتبار فقد الظن بإدراك الواقع، لكن مع الظن بترتب مفسده غالبه، فيدور الامر بين المصلحه المظنونه و المفسده المظنونه، فلا بد من الرجوع إلى الاقوى.

فإذا ظن بالشهره نهى الشارع عن العمل بالاولويه، فيلاحظ مرتبه هذا الظن.

فكل أولويه في المسأله كان أقوى مرتبه من ذلك الظن الحاصل من الشهره أخذ به و كل أولويه كان أضعف منه وجب طرحه.

و إذا لم يتحقق الترجيح بالقوه حكم بالتساقط، لعدم إستقلال العقل بشئ منهما حينئذ.

هذا إذا لم يكن العمل بالظن المانع سليماً عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع.

كما إذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسأله و إلا تعين العمل به لعدم التعارض.

الامر الثالث: لا فرق بين الظن من أماره على حكم وأم

الامر الثالث: لا فرق بين الظن من أماره على حكم و أماره متعلقه بألفاظ الدليل

أنه لا فرق في نتیجه مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الاماره بالحكم الفرعى الكلى كالشهره أو نقل الاجماع على حكم و بين الحاصل به من أماره متعلقه بألفاظ الدليل.

كأن يحصل الظن، من قوله تعالى: (فَتَيَمَّمُوا صِيَعِيداً)، بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص، بسبب قول جماعه من أهل اللغه: (إن الصعيد هو مطلق وجه الارض).

ثم إن الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجيه الظواهر.

أحدهما: ما يتعلق بتشخيص الظواهر، مثل الظن من الشهره بثبوت الحقائق الشرعيه و بأن الامر ظاهر في الوجوب لاجل الوضع و أن

الامر عقيب الحظر ظاهر فى الاباحه الخاصه أو فى مجرد رفع الحظر و هكذا.

و الثانى: ما يتعلق بتشخيص إرادته الظواهر و عدمها، كأن يحصل ظن بإرادته المعنى المجازى أو أحد معانى المشترك لاجل تفسير الراوى مثلا أو من جهة كون مذهبه مخالفا لظاهر الروايه.

و حاصل القسمين الظنون غير الخاصه المتعلقة بتشخيص الظواهر أو المرادات و الظاهر حجيتها عند كل من قال بحجيه مطلق الظن لاجل الانسداد.

و لا يحتاج إثبات ذلك إلى إعمال دليل الانسداد فى نفس المظنون المتعلقة بالافاظ، بأن يقال: إن العلم فيها قليل.

فلو بنى الامر على إجراء الاصل لزم كذا و كذا، بل لو إنفتح باب العلم فى جميع الالفاظ إلا فى مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعى عن تلك الاماره المتعلقة بمعانى الالفاظ عند إنسداد باب العلم فى الاحكام.

و هل يعمل بذلك الظن فى سائر الثمرات المترتبه على تعيين معنى اللفظ فى غير مقام تعيين الحكم الشرعى الكلى، كالوصايا و الاقارير و النذرو؟ فيه إشكال.

و الاقوى العدم، لان مرجع

***** [٢٦٥] *****

العمل بالظن فيها إلى العمل بالظن فى الموضوعات الخارجيه المترتبه عليها الاحكام الجزئيه الغير المحتاجه إلى بيان الشارع حتى يدخل فيما إنسد فيه باب العلم.

و سيجئ عدم إعتبار الظن فيها.

نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ من الظنون الخاصه مطلقا لزمه الاعتبار فى الاحكام و الموضوعات و قد مر تضعيف هذا القول عند الكلام فى الظنون الخاصه.

و كذا لا- فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من نفس الاماره أو عن أماره متعلقه بالالفاظ و بين الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من الاماره المتعلقة بالموضوع الخارجى، ككون الراوى عادلا او مؤمنا حال الروايه و كون زواره هو ابن أعين، لا ابن لطيفه

و كون على بن الحكم هو الكوفى، بقرينه روايه أحمد بن محمد عنه.

فإن جميع ذلك و إن كان ظنا بالموضوع الخارجى، إلا أنه لما كان منشاء للظن بالحكم الفرعى الكلى الذى إنسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهه و إن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعداله ذلك الرجل أو بتشخيصه عند إطلاق إسمه المشترك.

و من هنا تبين أن الظنون الرجاليه معتبره بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فى الاحكام و لا يحتاج إلى تعيين أن إعتبار أقوال أهل الرجال من جهه دخولها فى الشهاده أو فى الروايه و لا يقتصر على أقوال أهل الخبره، بل يقتصر على تصحيح الغير للسند و إن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعى الكلى.

و ملخص هذا الامر الثالث أن كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعى الكلى فهو حجه من هذه الجهه، سواء كان الحكم الفرعى واقعيا أو كان ظاهريا، كالظن بحجيه الاستصحاب تعبدا و بحجيه الاماره الغير المفيده للظن الفعلى بالحكم و سواء تعلق الظن أولا بالمطالب العمليه أو غيرها أو بالامور الخارجيه من غير إستثناء فى سبب هذا الظن.

و وجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامثال الظنى و ترجيح الراجح على المرجوح فى العمل.

حتى أنه لو قلنا به خصوصيه فى بعض الامارات بناء على عدم التعميم فى نتيجته دليل الانسداد، لم يكن فرق بين ما تعلق تلك الاماره بنفس الحكم أو بما يتولد منه الظن بالحكم.

و لا إشكال فى ذلك أصلا إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعى الاختصاص بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر.

و ربما تخيل بعض أن العمل بالظنون

المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن في الاحكام، بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام أيضا عامل بالظن المطلق في الرجال.

***** [٢٦٦] *****

و فيه نظر يظهر للمتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل أماره.

نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا أو بالظن الاطميناني من الظنون الخاصة لقيام الاخبار أو الاجماع عليه، لزم القائل به العمل بمطلق الظن أو الاطميناني منه في الرجال، كالعامل بالظن المطلق في الاحكام.

ثم إنه قد ظهر بما ذكرنا أن الظن في المسائل الاصوليه العمليه حجه بالنسبه إلى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعى الواقعى أو الظاهرى.

* * *

و ربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم.

و ما استند إليه أو يصح الاستناد إليه للمنع أمران: أحدهما أصاله الحرمة و عدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد، إما أن يجرى في خصوص المسائل الاصوليه كما يجرى في خصوص الفروع و إما أن يقرر دليل الانسداد بالنسبه إلى جميع الاحكام الشرعيه، فيثبت حججه الظن في الجميع و يندرج فيها المسائل الاصوليه و إما أن يجرى في خصوص المسائل الفرعيه، فيثبت به إعتبار الظن في خصوص الفروع، لكن الظن بالمسأله الاصوليه يستلزم الظن بالمسأله الفرعيه التى تبتنى عيها و هذه الوجوه بين ما لا يصح و بين منا لا يجدى.

أما الاول، فهو غير صحيح، لان المسائل الاصوليه التى ينسد فيها باب العلم ليست فى أنفسها من الكثره بحيث يستلزم من إجراء الاصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الاصول فى المسائل الفرعيه التى إنسد فيها باب العلم، لان ما كان من المسائل الاصوليه يبحث فيها عن كون شئ حجه، كمسأله حجيه

الشهره و نقل الاجماع و أخبار الاحاد، أو عن كونه مرجحاً، فق إنفتح فيها باب العلم و علم الحجج منها من غير الحجج و المرجح منها من غيره بإثبات حججه الظن في المسائل الفرعيه إذ يثبت ذلك المطلب حصل الدلاله العقلية على أن ما كان من الامارات داخله في نتیجه دليل الانسداد فهو حجه.

و قس على ذلك معرفه المرجح، فإننا قد علمنا بدليل الانسداد أن كلا من المتعارضين إذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهه من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم عليه في العمل.

***** [٢٦٧] *****

و ما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطيه و هي ألفاظ الكتاب و السنه، من حيث إستنباط الاحكام عنهما، كمسائل الامر و النهي و أخواتهما، من الطلق و المقيد و العام و الخاص و المجمل و المبين، إلى غير ذلك، فقد علم حججه الظن فيها من حيث إستلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الكلي الواقعي.

لما عرفت من أن مقتضى دليل الانسداد في الفروع حججه الظن الحاصل بها من الاماره ابتداء و الظن المتولد من أماره موجوده في مسأله لفظيه.

و يلحق بهما بعض المسائل العقلية، مثل وجوب المقدمه و حرمة الضد و إمتناع إجتماع الامر و النهي و الامر مع العلم بانتفاء شرطه و نحو ذلك مما يستلزم الظن به الظن بالحكم الفرعي، فإنه يكفي في حججه الظن بها بإجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع و لا يحتاج إلى إجرائه في الاصول.

و بالجملة، فبعض المسائل الاصوليه صارت معلومه بدليل الانسداد و بعضها صارت حججه الظن فيها معلومه بدليل الانسداد في الفروع.

فالباقى منها الذى يحتاج في إثبات حججه الظن فيها إلى إجراء دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس

فى الكثره بحىث يلزم من العمل بالاصول و طرح الظن الموجود فىها محذور و إن كانت فى أنفسها كثره، ثمل المسائل الباحثه عن حجه بعض الامارات، كخبر الواحد و نقل الاجماع لا بشرط الظن الشخصى و كالمسائل الباحثه عن شروط أخبار الأحاد 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 و أضعافها ليست فى الكثره بحىث 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 الاحكام الشرعيه، فرعيه كانت أو أصليه - فهو غير مجد، لان النتيجة و هو العمل بالظن لا- يثبت عمومه من حيث موارد الظن إلا بالاجماع المركب أو الترجيح بلا مرجح، بأن يقال: إن العمل بالظن فى الطهارات دون الديات، مثلاً، ترجيح بلا مرجح و مخالف للاجماع.

و هذان الوجهان مفقودان فى التعميم و التسويه بين المسائل الفرعيه و المسائل الاصوليه.

أما فقد الاجماع فواضح، لان المشهور، كما قيل، على عدم إعتبار الظن فى الاصول.

و أما وجود المرجح، فلان الاهتمام بالمطالب الاصوليه أكثر، لا ببناء 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

***** [٢٤٨] *****

هذا الاصل بهذا مشكل، أو إنه إثبات أصل بخبر و نحو ذلك.

و أما الثالث و هو إختصاص مقدمات الانسداد و نتيجتها بالمسائل الفرعيه، إلا أن الظن بالمسأله الفرعيه قد يتولد من الظن فى المسأله الاصوليه.

فالمسأله الاصوليه بمنزله المسائل

اللغويه يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشاء للظن بالحكم الفرعى.

ففيه: أن الظن بالمسأله الاصوليه إن كان منشاء للظن بالحكم الفرعى الواقعى، كالباحثه عن الموضوعات المستنبطه و المسائل العقلية، مثل وجوب المقدمه و إمتناع إجتماع الامر و النهى، فقد إعترفنا بحجيه الظن فيها.

و أما ما لا يتعلق بذلك و تكون باحثه عن أحوال الدليل من حيث الاعتبار فى نفسه أو عند المعارضه و هى التى منعنا عن حجيه الظن فيها، فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعى الواقعى و إنما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعى الظاهرى.

و هو مما لم يقتض إنسداد باب العلم بالاحكام الواقعيه العمل بالظن فيه، فإن إنسداد باب العلم فى حكم العصير العنبى إنما يقتضى العمل بالظن فى ذلك الحكم المنسد، لا فى حكم العصير من حيث أخبر عادل بحرمته.

بل أمثال هذه الاحكام الثابته للموضوعات، لا من حيث هى، بل من حيث قيام الاماره الغير المفيده للظن الفعلى عليها إن ثبت إنسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها إلى الاصول عمل فيها بالظن و إلا فإنسداد باب العلم فى الاحكام الواقعيه و عدم إمكان العمل فيها بالاصول لا يقتضى العمل بالظن فى هذه الاحكام، لانها لا تغنى عن الواقع المنسد فيه العلم.

هذا غايه توضيح ما قرره إستاذنا الشريف، قدس سره اللطيف، فى منع نهوض دليل الانسداد لاثبات حجيه الظن فى المسائل الاصوليه.

الثانى من دليلى المنع:

هو أن الشهره المحققه و الاجماع المنقول على عدم حجيه الظن فى مسائل أصول الفقه و هى مساله أصوليه، فلو كان الظن فيها حجه و جب الاخذ بالشهره و نقل الاجماع فى هذه المساله.

و الجواب، أما عن الوجه الاول فبأن دليل الانسداد وارد على

أصالة حرمة العمل بالظن.

و المختار في الاستدلال به للمقام هو الوجه الثالث و هو إجراؤه في الاحكام الفرعيه و الظن في المسائل الاصوليه مستلزم للظن في المسأله الفرعيه.

***** [٢٦٩] *****

و ما ذكر من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعى الظاهرى صحيح.

إلا- أن ما ذكر - من أن إنسداد باب العلم في الاحكام الواقعيه و بقاء التكليف بها و عدم جواز الرجوع فيها إلى الاصول لا يقتضى إلا إعتبار الظن بالحكم الفرعى الواقعى - ممنوع، بل المقدمات المذكوره، كما عرفت غير مره، إنما تقتضى إعتبار الظن بسقوط تلك الاحكام الواقعيه و فراغ الذمه منها.

فإذا فرضنا مثلاً أنا ظننا بحكم العصير لا واقعا، بل من حيث قام عليه ما لا يفيد الظن الفعلى بالحكم الواقعى.

فهذا الظن يكفى في الظن بسقوط الحكم الواقعى للعصير.

بل لو فرضنا أنه لم يحصل ظن بحكم واقعى أصلا و إنما حصل الظن بحجيه أمور لا تفيد الظن، فإن العمل بها يظن معه سقوط الاحكام الواقعيه عنا، لما تقدم من أنه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علما أو ظنا و بين الاتيان ببده كذلك. فالظن بالاتيان بالبدل كالظن بإتيان الواقع و هذا واضح.

و أما الجواب عن الثانى: أولاً، فبمنع الشهره و الاجماع، نظرا إلى أن المسأله من المستحدثات، فدعوى الاجماع فيها مساوقه لدعوى الشهره.

و ثانيا، لو سلمنا الشهره، لكنه لاجل بناء المشهور على الظنون الخاصه، كأخبار الآحاد و الاجماع المنقول.

و حيث أن المتبع فيها الادله الخاصه و كانت أدلتها كالاجماع و السيره على حجيه أخبار الآحاد مختصه بالمسائل الفرعيه بقيت المسائل الاصوليه تحت أصالة حرمة العمل بالظن و لم يعلم بل و لم يظن من مذهبهم الفرق بين الفروع و

الاصول، بناء على مقدمات الانسداد و إقتضاء العقل كفايه الخروج الظنى عن عهده التكاليف الواقعيه.

و ثالثا، سلمنا قيام الشهره و الاجماع المنقول على عدم الحجيه على تقدير الانسداد، لكن المساله أعنى كون مقتضى الانسداد هو العمل بالظن مطلقا أو فى خصوص الفروع عقليه و الشهره و نقل الاجماع إنما تفيدان الظن فى المسائل التوقيفيه دون العقليه.

و رابعا، إن حصول الظن بعدم الحجيه منع تسليم دلاله دليل الانسداد على الحجيه لا يجتمعان، فتسليم دليل الانسداد يمنع من حصول الظن.

و خامسا، سلمنا حصول الظن، لكن غايه الامر دخول المسأله فيما تقدم من قيام الظن على عدم حجيه ظن و قد عرفت أن المرجع فيه إلى متابعه الظن الاقوى، فراجع.

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن ف

الامر الرابع: الثابت بالمقدمات هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الاحكام

ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الاحكام المنسد فيها باب العلم، بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه، فالظن بالامثال إنما يكفى فى مقام تعيين الحكم الشرعى الممثل.

و أما فى مقام تطبيق العمل الخارجى على ذلك المعين، فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن.

مثلا، إذا شككنا فى وجوب الجمعه أو الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن.

فلو ظننا وجوب الجمعه فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعا، لكن لا يلزم من ذلك حجيه الظن فى مقام العمل على ذيق ذلك الظن، فإذا ظننا بعد مضى مقدار من الوقت أننا قد أتينا بالجمعه فى هذا اليوم، لكن احتمال نسيانها فلا يكفى الظن بالامثال من هذه الجبهه، بمعنى أنه إذا لم نأت بها فى الواقع و نسيانها قام الظن بالاتيان مقام العمل به، بل يجب بحكم الاصل وجوب

الاتيان بها.

و كذلك لو ظننا بدخول الوقت و أتينا بالجمعه فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفه الظن للواقع
ياتيان الجمعه قبل الزوال.

و بالجمله إذا ظن المكلف بالامثال و براءه ذمته و سقوط الواقع، فهذا الظن إن كان مستندا إلى الظن فى تعيين الحكم الشرعى
كان المكلف فيه معذورا مأجورا على تقدير مخالفه للواقع و إن كان مستندا إلى الظن بكون الواقع فى الخارج منه منطبقا على
الحكم الشرعى فليس معذورا، بل يعاقب على ترك الواقع أو ترك الرجوع إلى القواعد الظاهرية التى هى المعول لغير العالم.

و مما ذكرنا تبين: أن الظن بالامور الخارجيه عند فقد العلم بإنطباقها على المفاهيم الكليه التى تعلق بها الاحكام الشرعيه لا دليل
على إعتباره و أن دليل الانسداد إنما يعذر الجاهل فيما إنسد فيه باب العلم، لفقد الادله المنصوبه من الشارع أو إجمال ما وجد
منها و لا يعذر الجاهل بالامثال من

***** [٢٧١] *****

غير هذه الجهه، فإن المعذور فيه هو الظن بأن قبله العراق ما بين المشرق و المغرب.

أما الظن بوقوع الصلاه إليه فلا يعذر فيه.

فظهر إندفاع توهم أنه إذا بنى على الامتثال الظنى للاحكام الواقعيه فلا يجدى إحراز العلم بإنطباق الخارج على المفهوم، لان
الامتثال يرجع بالآخره إلى الامتثال الظنى، حيث أن الظان بكون قبله ما بين المشرق و المغرب إمتثاله للتكاليف الواقعيه ظنى،
علم بما بين المشرق و المغرب أو ظن.

و الحاصل: أن حجيه الظن فى تعيين الحكم بمعنى معذوريه الشخص مع مخالفه لا تستلزم حجيته فى الانطباق بمعنى معذوريته
لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذى عين و إلا لكان الاذن فى العمل بالظن فى بعض شروط الصلاه أو أجزاءها يوجب

جوازه فى سائرهما و هو بديهى البطلان.

فعلم أن قياس الظن بالامور الخارجيه على المسائل الاصوليه و اللغويه و إستلزامه الظن بالامتثال قياس مع الفارق، لان جميع هذه يرجع إلى شئ واحد هو الظن بتعيين الحكم.

ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد فى نفس الامور الخارجيه، لانها غير منوطه بأدله و أمارات مضبوطه حتى يدعى طرو الانسداد فيها فى هذا الزمان، فيجرى دليل الانسداد فى أنفسها، لان مرجعها ليس إلى الشرع و لا إلى مرجع آخر منضبط.

نعم قد يوجد فى الامور الخارجيه ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه، كما فى موضوع الضرر الذى أنيط به أحكام كثيره، من جواز التيمم و الافطار و غيرهما، فيقال: إن باب العلم بالضرر منسد غالبا، إذ لا يعلم غالبا إلا بعد تحققه.

فإجراء أصاله عدمه فى تلك يوجب المحذور و هو الوقوع فى الضرر غالبا، فتعين إناطه الحكم فيه بالظن.

هذا إذا أنيط الحكم بنفس الضرر و أما إذ أنيط بموضوع الخوف فلا حاجه إلى ذلك. بل يشمل حينئذ الشك أيضا.

و يمكن أن يجرى مثل ذلك فى مثل العداله و النسب و شبههما من الموضوعات التى يلزم من إجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع فى مخالفه الواقع كثيرا، فافهم.

الامر الخامس فى إعتبار الظن فى أصول الدين

إشاره

الامر الخامس فى إعتبار الظن فى أصول الدين

و الاقوال المستفاده من تتبع كلمات العلماء فى هذه المسأله، من حيث وجوب مطلق المعرفه أو الحاصله من خصوص النظر و كفايه الظن مطلقا أو فى الجملة، سته.

١ - الاول:

إعتبار العلم فيها من النظر و الاستدلال و هو المعروف عن الاكثر و ادعى عليه العلامه فى الباب الحادى عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافه.

و ربما يحكى دعوى الاجماع من العضدى، لكن الموجود

منه فى مسأله عدم جواز التقليد فى القليات من أصول الدين دعوى إجماع الامه على وجوب معرفه الله.

٢ - الثانى: إعتبار العلم و لو من التقليد و هو المصرح به فى كلام بعض و المحكى عن آخرين.

٣ - الثالث: كفايه الظن مطلقا.

و هو المحكى عن جماعه، منهم المحقق الطوسى فى بعض الرسائل المنسوبه إليه و حكى نسبه إليه فى فصوله و لم أجده فيه و عن المحقق الازديلى و تلميذه صاحب المدارك و ظاهر شيخنا البهائى و العلامة المجلسى و المحدث الكاشانى و غيرهم، قدس الله أسرارهم.

٤ - الرابع: كفايه الظن المستفاد من النظر و الاستدلال دون التقليد.

حكى عن شيخنا البهائى، رحمه الله، فى بعض تعليقاته على شرح المختصر أنه نسبه إلى بعض.

٥ - الخامس كفايه الظن المستفاد من أخبار الآحاد.

و هو الظاهر مما حكاه العلامة، قدس سره، فى النهايه عن الاخباريين، من أنهم لم يعولوا فى أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد و حكاه الشيخ فى عدته فى مسأله حجيه أخبار الآحاد عن بعض غفله أصحاب الحديث.

و الظاهر أن مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضه لتلك الظواهر.

٦ - السادس: كفايه الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجبا مستقلا، لكنه معفو عنه، كما

***** [٢٧٣] *****

يظهر من عده الشيخ، قدس سره، فى مسأله حجيه أخبار الآحاد و فى أواخر العده.

ثم إن محل الكلام فى كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح.

فالاولى ذكر الجهات التى يمكن أن نتكلم فيها و تعقيب كل واحده منها بما يقتضيه النظر من حكمها، فنقول مستعينا بالله: إن مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و

بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و إن ترتب على وجوب ذلك بعض الاثار العمليه على قسمين.

أحدهما ما يجب على المكلف الاعتقاد و التدين به غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب.

الثاني ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا إتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

القسم الثاني: الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

القسم الثاني: الذي يجب الاعتقاد به إذا حصل العلم به

أما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميه، كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله و وجوب التوقف فيه، للاخبار الكثيره الناهيه عن القول بغير علم و الأمره بالتوقف و أنه: (إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به و إذا جاءكم ما لا تعلمونه فيها و أهوى بيده إلى فيه).

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الاماره 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، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقا و إن كان طريقه صحيحا، لان الخبر الواحد ظني و قد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعيه الظنيه، فكيف بالاحكام الاعتقاديه العلميه)، إنتهى.

و ظاهر الشيخ في العده أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد إتفاقي إلا عن بعض غفله أصحاب الحديث و ظاهر المحكى في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلا.

و هو مقتضى كلام كل من قال بعدم إعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه.

لكن يمكن أن يقال إنه إذا حصل الظن من

الخبر: فإن أرادوا بعدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر عدم تصديقه علما أو ظنا، فعدم حصول الاول كحصول الثانى قهرى لا يتصف بالوجوب و عدمه.

***** [٢٧٥] *****

و إن أرادوا التدين به الذى ذكرنا وجوبه فى الاعتقادات و عدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد - كما يظهر عن بعض الاخبار الداله على أن فرض اللسان القول و التعبير عما عقد عليه القلب و أقر به، مستشهدا على ذلك بقوله تعالى: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا، إلخ - فلا مانع من وجوبه فى مورد خبر الواحد، بناء على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإن ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك.

نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على وجوب العمل به، بل من جهه الحاجه إليه لثبوت التكليف و إنسداد العلم، لم يكن وجه للعمل به فى مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع كما هو المفروض، أو يقال: إن عمدته أدله حجيه الاخبار الآحاد و هى الاجماع العملى لا تساعد على ذلك.

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى العمل بظاهر الكتاب و الخبر المتواتر فى أصول الدين، فإنه قد لا يأبى دليل حجيه الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الاصوليه التى لم يثبت التكليف بمعرفتها.

لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها فى ذلك.

و لعل الوجه فى ذلك أن وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسأله الاصوليه، لا من آثار نفسها.

و إعتبار الظن مطلقا أو الظن الخاص، سواء كان من الظواهر أو غيرها، معناه ترتيب الآثار المتفرعه على نفس الامر المظنون لا على العلم به.

و أما ما يترأى من التمسك بها أحيانا لبعض العقائد، فلاعتضاد مدلولها بتعدد

الظواهر و غيرها من القرائن و إفاده كل منها الظن، فيحصل من المجموع القطع بالمسأله و ليس إستنادهم فى تلك المسأله إلى مجرد أصاله الحقيقه التى قد لا تفيد الظن باراده الظاهر، فضلا عن العلم.

ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين و تمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غايه الاشكال.

و قد ذكر العلامه فى الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الامامه و المعاد أموراً لا دليل على وجوبها كذلك، مدعياً أن الجاهل بها عن نظر و إستدلال خارج عن ربه الايمان مستحق للعذاب الدائم.

و هو فى غايه الاشكال.

نعم يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب المعرفة، مثل قوله تعالى: (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

***** [٢٧٦] *****

وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبُدُونِ)، أى ليعرفون.

و قوله صلى الله عليه و آله : (و ما أعلم بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس)، بناء على أن الافضليه من الواجب، خصوصاً مثل الصلاه، تستلزم الوجوب.

و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقربينه إستشهاد الامام عليه السلام بها، لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفه الله جل ذكره و معرفه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ و الامام عليه السلام.

و معرفه ما جاء به النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس: فإن حصل العلم بشئ من هذه التفاصيل اعتقد و تدين و إلا توقف و لم يتدين بالظن لو حصل له.

و من هنا قد يقال: إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله و معرفه أوليائه،

صلوات الله عليهم، أهم من الاشتغال بعلم المسائل العلمي، بل هو المتعين، لان العمل يصح عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفاثا بخلاف المعرفة، هذا.

و لكن الانصاف ممن جانب الاعتساف يقتضى الازعان بعدم التمكن من ذلك إلا للاوحدى من الناس، لان المعرفة المذكوره لا تحصل إلا بعد تحصيل قوه إستنباط المطالب من الاخبار و قوه نظريه أخرى لثلا يأخذ بالاخبار 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 بالاعمال المبتنيه على التقليد. هذا إذا لم يتعين عليه الافقاء و المرافعه لاجل قله المجتهدين و أما فى مثل زماننا فالامر واضح.

فلا تغتر حينئذ بمن قصر إستعداده أو همته عن تحصيل مقدمات إستنباط المطالب الاعتقاديه الاصوليه و العلميه عن الادله العقلية و النقليه، فيتركها مبغضاً لها، لان الناس أعداء ما جهلوا و يشتغل بمعرفه صفات الرب جل ذكره و أوصاف حججه، صلوات الله عليهم، بنظر فى الاخبار لا يعرف به من ألفاظها الفاعل من المفعول، فضلاً عن معرفه الخاص من العام و بنظر فى المطالب العقلية لا يعرف به البداهيات منها و يشتغل فى خلال ذلك بالتشنيع على حمله الشريعه العمليه و إستهزائهم بقصور الفهم و سوء النيه، فيسأئتهم أنباء ما كانوا به يستهزءون.

هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلاً.

***** [٢٧٧] *****

و أما إعتبار ذلك فى الاسلام أو الايمان فلا دليل عليه، بل يدل على خلافه الاخبار الكثيره المفسره لمعنى الاسلام و الايمان.

ففى روايه محمد بن سالم عن أبى جعفر، عليه السلام ، المرويه فى الكافى: (إن الله، عز و جل بعث محمداً، صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ وَ لَمْ يَمُتْ بِمَكَّةَ فِي تِلْكَ الْعَشْرِ سِنِينَ أَحَدٌ يَشْهَدُ أَنَّ لَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا ص رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِإِقْرَارِهِ وَ هُوَ إِيمَانُ التَّضْيِيقِ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ الَّتِي يَخْرُجُ الْإِنْسَانُ بِهَا عَنْ حُدِّ الْكُفْرِ الْمَوْجِبِ لِلْخُلُودِ فِي النَّارِ لَمْ تَتَّغِيَّرْ بَعْدَ إِنتِشَارِ الشَّرِيعَةِ.

نعم ظهر في الشريعة أمور صارت ضرورية الثبوت من النبي، صلى الله عليه و سلم، فيعتبر في الاسلام عدم إنكارها.

لكن هذا لا يوجب التغيير، فإن المقصود أنه لم يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد و التصديق بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ وَ بكونه رسولا صادقا فيما يبلغ.

و ليس المراد معرفه تفاصيل ذلك و إلا لم يكن من آمن بمكة من أهل الجنه أو كان حقيقه الايمان بعد إنتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام.

و في روايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين، عليه السلام: (إن أدنى ما يكون به العبد مؤمنا أن يعرفه الله تبارك و تعالى إياه، فيقر له بالطاعه و يعرفه نبيه فيقر له بالطاعه و يعرفه إمامه و حجته في أرضه و شاهده على خلقه فيقر له بالطاعه.

فقلت له: يا أمير المؤمنين! و إن جهل جميع الاشياء إلا ما وصفت؟ قال: نعم) و هي صريحه في المدعى.

و في روايه أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال:

(جُعِلَتْ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنِ الدِّينِ الَّذِي افْتَرَضَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْعِبَادِ مَا لَا يَسْعُهُمْ جَهْلُهُ وَ لَا يَقْبَلُ مِنْهُمْ غَيْرُهُ مَا هُوَ؟
فَقَالَ أَعَدَّ عَلَيَّ.

فَأَعَادَ عَلَيْهِ.

فَقَالَ شَهَادَةُ أَنَّ لَّا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءُ

الزَّكَاةِ وَ حِجِّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ.

ثُمَّ سَكَتَ قَلِيلًا ثُمَّ قَالَ:

وَ الْوَلَايَةُ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَذَا الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ لَا يَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ أَلَا زِدْتَنِي عَلَى مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْكُمْ وَ لَكِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سُنَنًا حَسَنَةً جَمِيلَةً يَتَّبِعِي لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا

هَذَا الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ لَا يَسْأَلُ الرَّبُّ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ أَلَا زِدْتَنِي عَلَى مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْكُمْ وَ لَكِنْ مَنْ زَادَ زَادَهُ اللَّهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً يَتَّبِعِي لِلنَّاسِ الْأَخْذُ بِهَا).

و نحوها رواه عيسى بن السري، (قلت لابي عبدالله عليه السلام : حدثني عما بنيت عليه

***** [٢٧٨] *****

دعائم الاسلام التي إذا أخذت بها زكى عملي و لم يضرني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهاده أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، صلى الله عليه و آله و الاقرار بما جاء من عند الله و حق في الاموال الزكاه و الولايه التي أمر الله بها و لايه آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قال: (مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً).

و قال الله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَكَانَ عَلَيَّ ثُمَّ صَارَ مِنْ بَعْدِهِ - الْحَسَنُ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ الْحُسَيْنُ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ثُمَّ مِنْ بَعْدِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ هَكَذَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا بِإِمَامٍ)، الحديث.

و في روايه أَبِي الْيَسَعِ قَالَ:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِي لَا

يَسْعُ أَحَدًا التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا الَّتِي مَنْ قَصَرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ عَلَيْهِ دِينُهُ وَ لَمْ يَقْبَلِ [اللَّهُ مِنْهُ عَمَلَهُ وَ مَنْ عَرَفَهَا وَ عَمِلَ بِهَا صَلَحَ لَهُ دِينُهُ وَ قَبِلَ مِنْهُ عَمَلَهُ

وَ لَمْ يَضِقْ بِهِ مِمَّا هُوَ فِيهِ لِجَهْلِهِ شَيْءٌ مِنْ الْأُمُورِ جَهْلُهُ قَالَتْ فَقَالَ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ حَقٌّ فِي الْأَمْوَالِ الزَّكَاةُ وَ الْوَلَايَةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهَا وَ لِيَايَةُ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ .

و فى روايه إسماعيل: قال:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الدِّينِ الَّذِي لَا يَسْعُ الْعِبَادَ جَهْلُهُ

فَقَالَ:

الدِّينُ وَاسِعٌ وَ لَكِنَّ الخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهْلِهِمْ

قُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ! فَأَحَدْتُكَ بِدِينِي الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ؟

فَقَالَ:

بَلَى

فَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ وَ الْإِقْرَارُ بِمَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اتِّوَالَاكُمْ وَ أَبْرَأُ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَ مَنْ رَكِبَ رِقَابَكُمْ وَ تَأَمَّرَ عَلَيْكُمْ وَ ظَلَمَكُمْ حَقَّكُمْ

فَقَالَ:

مَا جَهِلْتَ شَيْئًا

فَقَالَ:

هُوَ وَ اللَّهُ الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ

قُلْتُ: فَهَلْ يَسْلَمُ أَحَدٌ لَا يَعْرِفُ هَذَا الْأَمْرَ؟

فَقَالَ:

لَا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ

قُلْتُ: مَنْ هُمْ قَالَ نِسَاؤُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ

قَالَ أَرَأَيْتَ أَمْ أَيْمَنَ فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنَّهَا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ مَا كَانَتْ تَعْرِفُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ .

فإن في قوله (ما جهلت شيئاً)، دلالة واضحة على عدم إعتبار الزائد في أصل الدين.

و المستفاد من الاخبار المصرحة بعدم إعتبار معرفه أزيد مما ذكر فيها في الدين - و هو الظاهر أيضا من جماعه من علمائنا
الاخبار، كالشهيدين في الالفية و شرحها و المحقق الثاني في الجعفرية و شارحها و غيرهم - و هو أنه

يكفى فى معرفه الرب التصديق بكونه موجودا و واجب الوجود لذاته و التصديق بصفاته الثبوتيه الراجعه إلى صفتى العلم و القدره و نفى الصفات الراجعه إلى الحاجه

***** [٢٧٩] *****

و الحدوث و أنه لا يصدر منه القبيح فعلا أو تركا.

و المراد بمعرفه هذه الامور ركوزها فى إعتقاد المكلف، بحيث إذا سألته عن شئ مما ذكر أجاب بما هو الحق فيه لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفه على ألسنه الخواص.

و يكفى فى معرفه النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، معرفه شخصه بالنسب المعروف المختص به و التصديق بنبوته و صدقه، فلا يعتبر فى ذلك الاعتقاد بعصمته، أعنى كونه معصوما بالملكه من أول عمر إلى آخره.

قال فى المقاصد العليه: (و يمكن إعتبار ذلك، لاین الغرض المقصود من الرساله لا يتم إلا به، فينتفى بالفائده التى ياعتبارها و جب إرسال الرسل.

و هو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكره فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك.

و الاول غير بعيد عن الصواب)، إنتهى.

أقول: و الظاهر أن مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادى عشر للعلامه، قدس سره ، حيث ذكر تلك العبارة، بل ظاهره دعوى إجماع العلماء عليه.

نعم يمكن أن يقال: إن معرفه ما عدا النبوه واجبه بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد و عدم الموانع، لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه و كون معرفه أفضل من الصلوات الواجبه و أن الجهل بمراتب سفراء الله، جل ذكره، مع تيسر العلم بها تقصير فى حقهم و تفريط فى حبههم و نقص يجب بحكم العقل رفعه، بل من أعظم النقائص.

و قد أومى النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، إلى ذلك حيث قال مشيرا إلى بعض

العلوم الخارجيه من العلوم الشرعيه: (إن ذلك علم يضر جهله.

- ثم قال: - إنما العلوم ثلاثه، «آيَةُ مُحْكَمَةٍ وَفَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ وَ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا سِوَاهُنَّ فَهِيَ فَضْلٌ».

و قد أشار إلى ذلك رئيس المحدثين في ديباجه الكافي، حيث قسم الناس إلى أهل الصحه و السلامه و أهل المرض و الزمانه و ذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيريه.

و يكفى في معرفه الائمه، صلوات الله عليهم، معرفتهم بنسبهم المعروف و التصديق بأنهم أئمه يهدون بالحق و يجب الانقياد إليهم و الاخذ منهم و في وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان.

و قد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفه حق الامام بمعرفه كونه إماما مفترض الطاعه.

***** [٢٨٠] *****

و يكفى في التصديق بما جاء به النبي، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، التصديق بما علم مجيئه به متواترا من أحوال المبدأ و المعاد، كالتكليف بالعبادات و السؤال في القبر و عذابه و المعاد الجسماني و الحساب و الصراط و الميزان و الجنة و النار إجمالا، مع تأمل في إعتبار معرفه ما عدا المعاد الجسماني من تلك الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار، للاخبار المتقدمه المستفيضه و السيره المستمره، فإننا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من أول البعثه إلى يومنا هذا.

و يمكن أن يقال: إن المعتبر هو عدم إنكار هذه الامور و غيرها من الضروريات، لا وجوب الاعتقاد بها، على ما يظهر من بعض الاخبار، من أن الشاك إذا لم يكن جاحدا فليس بكافر.

ففي روايه زراره عن أبي عبدالله عليه السلام: (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا) و نحوها غيرها.

و يؤيدها ما عن كتاب الغيبه

للشيخ، قدس سره ، بأسناده عن الصادق عليه السلام : (إن جماعه يقال لهم الحقيه و هم الذين يقسمون بحق على و لا يعرفون حقه و فضله و هم يدخلون الجنة).

و بالجمله، فالقول بأنه يكفي فى الايمان الاعتقاد به وجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص و بنوه محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و بإمامه الاثمه، عليهم السلام و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى الذى لا ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقه غير بعيد، بالنظر إلى الاخبار و السيره المستمره.

و أما التدين بسائر الضروريات ففى إشرطه أو كفايه عدم إنكارها أو عدم إشرطه أيضا، فلا يضر إنكارها إلا مع العلم بكونها من الدين وجوه، أقواها الاخير، ثم الاوسط.

و ما إستقربناه فى ما يعتبر فى الايمان وجدته بعد ذلك فى كلام محكى عن المحقق الورع الاردبيلى فى شرح الارشاد.

ثم إن الكلام إلى هنا فى تمييز القسم الثانى و هو ما لا يجب الاعتقاد به إلا بعد حصول العلم به عن القسم الاول و هو ما يجب الاعتقاد به مطلقا، فيجب تحصيل مقدمته، أعنى الاسباب المحصله للاعتقاد و قد عرفت أن الاقوى عدم الجواز العمل بغير العلم فى القسم الثانى.

القسم الاول؛ الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

اشاره

القسم الاول:

الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد

و أما القسم الاول الذى يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد، فالكلام فيه يقع تاره بالنسبه إلى القادر على تحصيل العلم و أخرى بالنسبه إلى العاجز،

فهنا مقامان.

[المقام] الاول فى القادر

و الكلام فى جواز عمله بالظن يقع فى موضعين، الاول فى حكمه التكليفى و الثانى فى حكمه الوضعى من حيث الايمان و عدمه.

فنقول: أما حكمه التكليفى، فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز إقتصاره على العمل بالظن.

فمن ظن بنبوه نبينا محمد، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أو بإمامه أحد من الائمة، صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زياده النظر و يجب على العلماء أمره بزياده النظر ليحصل له العلم إن لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق، لانه 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.

و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الاخبار الداله على وجوب الايمان و التفقه و العلم و المعرفه و التصديق و الاقرار و الشهاده و التدين و عدم الرخصه فى الجهل و الشك و متابعه الظن و هى أكثر من أن تحصى.

و أما الموضوع الثانى، فالاقوى فيه بل المتعين الحكم بعدم الايمان، للاخبار المفسره للايمان

***** [٢٨٢] *****

بالاقرار و الشهاده و التدين و المعرفه و غير ذلك من العبائر الظاهره فى العلم.

و هل هو كافر مع ظنه بالحق؟ فيه وجهان، من إطلاق ما دل على أن الشاك و غير المؤمن كافر و ظاهر ما دل من الكتاب و السنه على حصر المكلف فى المؤمن و الكافر و من تقييد كفر الشاك

فى غير واحد من الاخبار بالوجود فلا يشمل ما نحن فيه و دلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطه بين الكفر و الايمان و قد أطلق عليه فى الاخبار الضلال، لكن أكثر الاخبار الداله على الواسطه مختصه بالايمان بالمعنى الاخص، فيدل على أن من المسلمين من ليس بمؤمن و لا بكافر، لا على ثبوت الواسطه بين الاسلام و الكفر، نعم بعضها قد يظهر منه ذلك.

و حينئذ فالشاك فى شىء مما يعتبر فى الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن و لا كافر، فلا يجرى عليه أحكام الايمان.

و أما الشاك فى شىء مما يعتبر فى الاسلام بالمعنى الاعم، كالنبوه و المعاد، فإن إكتفينا فى الاسلام بظاهر الشهادتين و عدم الانكار ظاهرا و إن لم يعتقد باطنا فهو مسلم و إن إعتبرنا فى الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى يكون الشهادتان أماره على الاعتقاد الباطنى فلا إشكال فى عدم إسلام الشاك لو علم منه الشك، فلا يجرى عليه أحكام المسلمين، من جواز المناكحه و التوارث و غيرهما.

و هل يحكم بكفره و نجاسته حينئذ فيه إشكال من تقييد كفر الشاك فى غير واحد من الاخبار بالوجود.

هذا كله فى الظان بالحق و أما الظان بالباطل، فالظاهر. كفره.

بقى الكلام فى أنه إذا لم يكتف بالظن و حصل الجزم من تقليد، فهل يكفى ذلك أو لا بد من النظر و الاستدلال؟ ظاهر الاكثر الثانى، بل إدعى عليه العلامه، قدس سره، فى الباب الحادى عشر الاجماع، حيث قال: (أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتيه و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه و النبوه و الامامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد).

فأن صريحه أن معرفه بالتقليد غير كافيه و مثلها

عبارة الشهيد الاول و المحقق الثانى.

و أصرح منهما عبارة المحقق فى المعارج، حيث إستدل على بطلان التقليد بأنها جزم فى غير محله.

لكن مقتضى إستدلال العضدى على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفه الله و أنها لا تحصل بالتقليد هو أن الكلام فى التقليد الغير المفيد للمعرفه و هو الذى يقتضيه أيضا ما ذكره شيخنا فى العده، كما سيجئ كلامه و كلام الشهيد فى

***** [٢٨٣] *****

القواعد من عدم جواز التقليد فى العقلیات و لا فى الاصول الضروريه من السمعيات و لا فى غيرها مما لا يتعلق به عمل و يكون المطلوب فيها العلم، كالتفاضل بين الانبياء السابقه.

و يعضده أيضا ظاهر ما عن شيخنا البهائى فى حاشيه الزبده من أن النزاع فى جواز التقليد و عدمه يرجع إلى النزاع فى كفايه الظن و عدمها.

و يؤيده أيضا إقتران التقليد فى الاصول فى كلماتهم بالتقليد فى الفروع، حيث يذكرون فى أركان الفتوى أن المستفتى فيه هى الفروع دون الاصول.

لكن الظاهر عدم المقابله التامه بين التقليدين، إذ لا يعتبر فى التقليد فى الفروع حصول الظن، فيعمل المقلد مع كونه شاكا و هذا غير معقول فى أصول الدين التى يطلب فيها الاعتقاد حتى يجرى فيه الخلاف.

و كذا ليس المراد من كفايه التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان فى الواقع أو موافقا كما فى الفروع، بل المراد كفايه التقليد فى الحق و سوقط النظر به عنه، إلا أن يكتفى فيها بمجرد التدين ظاهرا و إن لم يعتقد.

لكنه بعيد. ثم إن ظاهر كلام الحاجبى و العضدى إختصاص الخلاف بالمسائل العقليه.

و هو فى محله، بناء على ما إستظهرنا منهم، من عدم حصول الجزم من التقليد، لان الذى لا يفيد الجزم من التقليد إنما

هو فى العقلیات المبتنیه على الاستدلالات العقلیه.

و أما النقلیات، فالاعتماد فیها على قول المقلد، كالاعتماد على قول المخبر الذی قد یفید الجزم بصدقه بواسطه القرائن و فى الحقیقه یرج هذا عن القلید.

و کیف كان فالاقوی كفایه الجزم الحاصل من التقليد، لعدم الدلیل على إعتبار الزائد على المعرفة و التصدیق و الاعتقاد و تقييدها بطریق خاص لا دلیل علیه.

مع أن الانصاف: أن النظر و الاستدلال بالبراهین العقلیه للشخص المتفطن لوجوب النظر فى الاصول لا یفید بنفسه الجزم، لكثرة الشبه الحادته فى النفس و المدونه فى الكتب، حتى أنهم ذكروا شبهها یصعب الجواب عنها للمحققین الصارفين لاعمارهم فى فن الكلام، فكیف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لاجل تصحیح عقائده، لیشتغل بعد ذلك بأمر معاشه و معاده، خصوصاً و الشیطان یغتم الفرصه لالقاء الشبهات و التشکیك فى البدیهیات و قد شاهدنا جماعه قد صرفوا أعمارهم و لم یحصلوا منها شیئاً إلا القلیل.

* * *

المقام الثانى فى غیر المتمكن من العلم

المقام الثانى فى غیر المتمكن من العلم

و الكلام فی تاره فى تحقق موضوعه فى الخارج و أخرى فى أنه یجب علیه مع الیأس من العلم تحصیل الظن أم لا و ثالثه فى حکمه الوضعى قبل الظن و بعده.

أما الاول، فقد یقال فیه بعدم وجود العاجز، نظراً إلى العمومات الداله على حصر الناس فى المؤمن و الكافر، مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم فى النار، بضمیمه حکم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر، فیکشف ذلك عن تقصیر كل غیر مؤمن و أن من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصیل العلم بالحق و لو فى زمان ما و إن صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده و العقل لا یقبح عقاب مثل هذا

الشخص.

ولهذا إدعى غير واحد فى مسأله التخطئه و التصويب الاجماع على أن المخطئ فى العقائد غير معذور.

لكن الذى يقتضيه الانصاف: شهاده الوجدان بقصور بعض المكلفين.

وقد تقدم عن الكلينى ما يشير إلى ذلك و سيجئ من الشيخ، قدس سره ، فى العده من كون العاجز عن التحصيل بمنزله البهائم. هذا مع ورود الاخبار المستفيضه بثبوت الواسطه بين المؤمن و الكافر.

و قضيه مناظره زواره و غيره مع الامام، عليه السلام ، فى ذلك مذكوره فى الكافى.

و مورد الاجماع، على أن المخطئ آثم، هو المجتهد الباذل جهده بزعمه، فلا- ينافى كون الغافل و الملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم.

و أما الثانى، فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن عليه، لان المفروض عجزه عن الايمان و التصديق المأمور به و لا دليل آخر على عدم جواز الوقف و ليس المقام من قبيل الفروع فى وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم، لان المقصود و لا معنى للتوقف فيه، لا بد عند إنسداد باب العلم من العمل على طبق أصل أو ظن.

و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد.

فإذا عجز عنه، فلا- دليل على وجوب تحصيل الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئاً، فيندرج فى عموم قولهم عليهم السلام : (إذا جاءكم ما لا تعلمون فها).

نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسأله إلى العالم و رأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق و لم يخف عليه إفشاء نظره الظنى إلى الباطل، فلا يبعد وجوب إلزامه بالتصحيح، لان

***** [٢٨٥] *****

إنكشاف الحق و لو ظنا، أولى من البقاء على الشك فيه.

و أما الثالث، فإن لم يقر فى الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره و إن أقر به مع العلم

بأنه شاك باطنا فالظاهر عدم إسلامه، بناء على أن الاقرار الظاهري مشروط باحتمال إعتقاده لما يقر به.

و في جريان حكم الكفر عليه حينئذ إشكال: من إطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك و من تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحد.

مثل روايه محمد بن مسلم، قال: (سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام ، قال:

مَا تَقُولُ فِيمَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ؟

قَالَ كَافِرٌ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ! قَالَ فَشَكَّ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ قَالَ كَافِرٌ.

قَالَ ثُمَّ التفت إلى زُرَّارَةَ فَقَالَ إِنَّمَا يَكْفُرُ إِذَا جَحَدَ).

و في روايه أخرى: (لو أن الناس إذا جهلوا و قفوا و لم يجحدوا لم يكفروا).

ثم إن جحد الشاك يحتمل أن يراد به إظهار عدم الثبوت و إنكار التدين به، لاجل عدم الثبوت و يحتمل أن يراد به الانكار الصورى على سبيل الجزم.

و على التقديرين، فظاهرها أن المقر ظاهرا، الشاك باطنا الغير المظهر لشكه، غير كافر.

و يؤيد هذا روايه زراره الوارده في تفسير قوله تعالى: (وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ)، عن أبى جعفر عليه السلام قال: (قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ،

فَقَتَلُوا مِثْلَ حَمْزَةَ وَ جَعْفَرَ وَ أَشْبَاهَهُمَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ إِنَّهُمْ دَخَلُوا بَعْدُ فِي الْإِسْلَامِ فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَ تَرَكُوا الشُّرْكَ وَ لَمْ يَعْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَيَجِبُ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَ لَمْ يَكُونُوا عَلَى جُحُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَيَجِبُ لَهُمُ النَّارُ فَهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالَةِ إِذَا يُعَدُّبُهُمْ وَ إِذَا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ .

و قريب منها غيرها.

و لنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح للوافيه، في أقسام المقلد في أصول الدين، بناء على القول بجواز التقليد و أقسامه، بناء على عدم جوازه.

قال: (إن أقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة، لانه إما أن يكون مقلدا في

مسأله حقه أو فى باطل.

و على التقديرين إما أن يكون جازما بها أو ضانا و على

**** [٢٨٦] ****

تقديرى التقليد فى الباطل إما أن يكون إصراره على التقليد مبتنيا على عناد و تعصب بأن حصل له طريق علم إلى الحق فما سلكه و إما لا. فهذه أقسام ستة.

فالاول:

و هو من قلد فى مسأله حقه جازما بها. مثلا، قلد فى وجود الصانع و صفاته و عدله، فهذا مؤمن و استدل عليه بما تقدم حاصله.

من أن التصديق معتبر من اى طريق حصل إلى أن قال: - الثانى: من قلد فى مسأله حقه ظانا بها من دون جزم، فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه فى الظاهر، إذ ليس حاله بأدون من حال المنافق، سيما إذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك.

أقول: هذا مبنى على أن الاسلام مجرد الاقرار الصورى و إن لم يحتمل مطابقتة للاعتقاد.

و فيه: ما عرفت من الاشكال و إن دل عليه غير واحد من الاخبار.

الثالث: من قلد فى باطل، مثل إنكار الصانع أو شئ مما يعتبر فى الايمان و جزم به من غير ظهور حق و لا عناد.

الرابع: من قلد فى باطل و ظن به كذلك.

و الظاهر فى هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجه فى يوم القيامة.

و أما فى الدنيا فيحكم عليهما بالكفر إن إعتقدا ما يوجبه و بالاسلام إن لم يكونا كذلك.

فالاول كمن أنكر النبى، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، مثلا.

و الثانى كمن أنكر إماما.

الخامس: من قلد فى باطل جازما مع العناد.

السادس: من قلد فى باطل ظانا كذلك و هذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق و الاصرار. ثم ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد.

قال: إنه إما أن يكون مقلدا فى

حق أو فى باطل و على التقديرين مع الجزم أو الظن و على تقديرى التقليد فى الباطل بلا عناد أو به و على التقادير كلها دل عقله على الوجوب أو بين له غيره و على الدلالة أصر على التقليد أو رجع و لم يحصل له كمال الاستدلال بعد أولاً.
فهذه أقسام أربعة عشر.

الأول التقليد فى الحق جازماً مع العلم بوجوب النظر و الاصرار، فهذا مؤمن

***** [٢٨٧] *****

فاسق، لاصراره على ترك الواجب.

الثانى: هذه الصورة مع ترك الاصرار و الرجوع، فهذا مؤمن غير فاسق الثالث: المقلد فى الحق الظان مع الاصرار و الظاهر أنه مؤمن مرجى فى الآخره و فاسق، للاصرار.

الرابع: هذه الصورة مع عدم الاصرار، فهذا مسلم ظاهراً غير فاسق.

الخامس و السادس: المقلد فى الحق جازماً أو ظاناً مع عدم العلم بوجوب الرجوع، فهذان كالسابق بلا فسق.

أقول: الحكم بإيمان هؤلاء لا يجمع مع فرض القول بعدم جواز التقليد، إلا أن يريد بهذا القول قول الشيخ، قدس سره، من وجوب النظر مستقلاً، لكن ظاهره اراده قول المشهور، فالأولى الحكم بعد إيمانهم على المشهور، كما يقتضيه إطلاق معقد إجماع العلامة فى أول باب الحادى عشر، لان الايمان عندهم المعرفة الحاصله عن الدليل لا التقليد.

ثم قال: السابع: المقلد فى الباطل جازماً معانداً مع العلم بوجوب النظر و الاصرار عليه.

فهذا اشد الكافرين.

الثامن: هذه الصورة من غير عناد و لا إصرار، فهذا أيضاً كافر.

ثم ذكر ك الباقي و قال: إن حكمها يظهر مما سبق).

أقول: مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم، لانهم، أولى به من السابقين.

بقى الكلام فيما نسب إلى الشيخ فى العده من القول بوجوب النظر مستقلاً مع العفو، فلا بد من نقل عبارته العده، فنقول: قال فى

باب التقليد، بعدما

ذكر استمرار السيره على التقليد فى الفروع و الكلام فى عدم جواز التقليد فى الاصول، مستدلا بأنه لا خلاف فى أنه يجب على العامى معرفه الصلاه و أعدادها: (و إذا كان لا يتم ذلك إلا بعد معرفه الله و معرفه عدله و معرفه النبوه و جب أن لا يصح التقليد فى ذلك).

ثم اعترض: بأن السيره كما جرت له على تقدير المقلدين فى الفروع كذلك

***** [٢٨٨] *****

جرت على تقدير المقلدين فى الاصول عدم الانكار عليهم.

فأجاب: بأن على بطلان التقليد فى الاصول أدله عقليه و شرعيه من كتاب و سنه و غير ذلك و هذا كاف فى النكير.

ثم قال: إن المقلد للحق فى أصول الديانات و إن كان مخطئنا فى تقليده غير مؤاخذ به و أنه معفو عنه.

و إنما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقه التى قدمناها، لاني لم أجد أحدا من الطائفه و لا من الاثمه، عليهم السلام، قطع مولاه من يسمع قولهم و اعتقد مثل إعتقادهم إن لم يستند ذلك إلى حجه من عقل أو شرع.

ثم اعترض: على ذلك بان ذلك لا يجوز، لانه يؤدي إلى الاغراء بما لا يأمن أن يكون جهلا.

و أجاب: يمنع ذلك، لان هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد، لانه إنما يمكنه معرفه ذلك إذا عرف الاصول و قد فرضنا أنه مقلد فى ذلك كله، فكيف يكون إسقاط العقاب مغريا و إنما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول و سبروا أحوالهم أن العلماء لم يقطعوا موالاتهم و لا أنكروا عليهم و لا يسوغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم و ذلك يخرجهم من باب الاغراء و هذا القدر كاف فى هذا

الباب إن شاء الله.

و أقوى مما ذكرنا أنه لا يجوز التقليد فى الاصول إذا كان للمقلد طريق إلى العلم به، إما على جملة أو تفصيل.

و من ليس له قدره على ذلك أصلاً فليس بمكلف و هو بمنزلة البهائم التى ليست مكلفه بحال، إنتهى.

و ذكر، عند الاحتجاج على حجيه أخبار الآحاد، ما هو قريب من ذلك.

قال: (و أما ما يرويه قوم من المقلده، فالصحيح الذى أعتقده أن المقلد للحق و إن كان مخطئاً معفو عنه و لا أحكم فيه بحكم الفساق، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه)، إنتهى.

أقول: ظاهر كلامه، قدس سره، فى الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفه الصلاه و أعدادها على معرفه أصول الدين، أن الكلام فى القلد الغير الجازم و حينئذ فلا دليل على العفو.

***** [٢٨٩] *****

و ما ذكره من عدم قطع العلماء و الاثمه مولاتهم مع المقلدين، بعد تسليمه و الغض عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم بأحوالهم، لا يدل على العفو و إنما يدل على كفايه التقليد.

و إمساك النكير عليهم فى ترك النظر و الاستدلال إذا لم يدل على وجوبه عليهم، لما اعترف به قبل ذلك من كفايه النكير المستفاد من الادله الواضحه على بطلان التقليد فى الاصول، لم يدل على العفو من هذا الواجب المستفاد من الادله، فلا دليل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه.

و التحقيق أن إمساك النكير لو ثبت و لم يحتمل كونه لحمل أمرهم على الصحه و لعملهم بالاصول دليل على عدم الوجوب، لاین وجود الادله لا- يكفى فى إمساك النكير من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و إن كفى فيه من حيث الارشاد و الدلاله

على الحكم الشرعى، لكن الكلام فى ثبوت التقرير و عدم إحتمال كونه لاحتمال العلم فى حق المقلدين.

فالانصاف: أن المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفه الجزميه بعقائده، بل قد عرفت إحتمال كفره، لعموم أدله كفر الشاك.

و أما الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلته أو القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور فى الاخره و فى جريان حكم الكفر إحتمال تقدم.

و أما الجازم فلا- يجب عليه النظر و الاستدلال و إن علم من عمومات الآيات و الاخبار ووجوب النظر و الاستدلال، لان وجوب ذلك توصلى لاجل حصول المعرفه.

فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر، اللهم إلا أن يفهم هذا الشخص منها كون النظر و الاستدلال واجبا تعبديا مستقلا أو شرطا شرعيا للايمان، لكن الظاهر خلاف ذلك، فإن الظاهر كون لك من المقدمات العقلية.

الامر السادس: إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار آخر غيرها

اشاره

الامر السادس: إذا بنينا على عدم حجيه ظن فهل يترتب عليه آثار آخر غيرها

إذا بنينا على عدم حجيه ظن أو عدم حجيه الظن المطلق، فهل يترتب عليه آثار آخر غير الحجيه بالاستقلال، مثل كونه جابرا لضعف سند أو قصور دلاله، أو كونه موهنا لحجه أخرى، أو كونه مرجحا لاحد المتعارضين على الآخر.

و مجمل القول فى ذلك أنه كما يكون الاصل فى الظن عدم الحجيه، كذلك الاصل فيه عدم ترتب الاثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجيح و أما تفصيل الكلام فى ذلك فيقع فى مقامات ثلاثه:

مقامات ثلاثه:

المقام الاول:

الجبر بالظن الغير المعبر

المقام الاول:

الجبر بالظن الغير المعبر

فنعول: عدم إعتباره إما أن يكون من جهة ورود النهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه و إما من جهة دخوله تحت عمومات أصاله حرمة العمل بالظن.

و أما الاول، فلا ينبغى التأمل فى عدم كونه مفيدا للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به و إستعماله فى الدين.

و أما الثانى، فالاصل فيه و إن كان ذلك إلا أن الظاهر أنه إذا كان المجبور محتاجا إليه من جهة إفادته للظن بالمضمون كالخبر إذا قلنا بكونه حجه بالخصوص لوصف كونه مظنون الصدور، فأفاد تلك الاماره الغير المعتمبره الظن بصدور ذلك الخبر إنجبر قصور سنده به.

إلا أن يدعى أن الظاهر إشتراط حجيه ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور، لا مجرد كونه مظنون الصدور و لو حصل الظن

***** [٢٩١] *****

بصدوره من غير سنده و بالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيه المجبور.

و من هنا لا- ينبغى التأمل فى عدم إنجبار قصور الدلاله بالظن المطلق، لان المعتمبر فى باب الدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا فى مدلولاتها، لا مجرد الظن بمطابقه مدلولها للواقع و لو من

الخارج.

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 حيثئذ على ذلك الظن من غير. مدخليه للكلام، بل ربما لا تكون تلك الاماره موجه للظن بمراد الشارع من هذا الكلام.

غايته إفادته للظن بالحكم الفرعى ولا ملازمه بينه وبين الظن بإرادته من اللفظ، فقد لا يريد به ذلك اللفظ.

نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعى. فالظن به يستلزم الظن بالمراد، لكن هذا من باب الاتفاق.

و مما ذكرنا ظهر أن ما إشتهر - من أن ضعف الدلاله منجبر بعمل الاصحاب - غير معلوم المستند، بل وكذلك دعوى إنجبار قصور الدلاله بفهم الاصحاب لم يعلم لها بينه.

و الفرق أن فهم الاصحاب و تمسكهم به كاشف ظنى عن قرينه على المراد، بخلاف عمل الاصحاب، فإن غايته الكشف عن الحكم الواقعى الذى قد عرفت أنه لا يستلزم كونه مراداً من ذلك اللفظ، كما عرفت.

بقى الكلام فى مستند المشهور فى كون الشهره فى الفتوى جابره لضعف سند الخبر.

فإنه إن كان من جهه إفادتها الظن بصدق الخبر، ففيه - مع أنه قد لا يوجب الظن بصدور ذلك الخبر، نعم يوجب الظن بصدور حكم عن الشارع مطابق لمضمون الخبر - : أن جلهم لا يقولون بحجيه الخبر المظنون الصدور مطلقاً، فإن المحكى عن المشهور إعتبار الايمان فى الراوى، مع أنه لا يرتاب فى إفاده الموثق للظن.

فإن قيل: إن ذلك لخروج خبر غير الامامى بالدليل الخاص، مثل منطوق آيه النبأ و مثل قوله عليه السلام: (لا

تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا).

قلنا: إن كان ما خرج بحكم الآيه و الروايه مختصا بما لا يفيد الظن فلا يشمل الموثق و إن كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامى المنجبر بالشهره و الموثق متساويين فى الدخول تحت الدليل المخرج.

و مثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب و الخبر المعتضد بالاولويه و الاستقراء

***** [٢٩٢] *****

و سائر الامارات الظنيه، مع أن المشهور لا يقولون بذلك و إن كان لقيام دليل خاص عليه، ففيه المنع من وجود هذا الدليل.

و بالجمله، فالفرق بين الضعيف المنجبر بالشهره و المنجبر بغيرها من الامارات و بين الخبر الموثق المفيد لمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر فى غايه الاشكال، خصوصا مع عدم العلم بإستناد المشهور إلى تلك الروايه.

و إليه أشار شيخنا فى موضع من المسالك بأن جبر الضعيف بالشهره ضعيف مجبور بالشهره.

و ربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون الخاصه حيث ادعى الاجماع على حجيته و لم يثبت.

و أشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آيه النبأ عليه، بناء على أن التبين يعم الظن الحاصل من ذهاب المشهور إلى مضمون الخبر.

و هو بعيد، إذ لو أريد مطلق الظن فلا يخفى بعده، لاین المنهى عنه ليس إلا خبر الفاسق المفيد للظن، إذ لا يعمل أحد بالخبر المشكوك صدقه.

و إن أريد البالغ حد الاطمينان فله وجه، غير أنه يقتضى دخول سائر الظنون الجابره إذا بلغت و لو بضميمه المجبور حد الاطمينان و لا يختص بالشهره. فالايه تدل على حجيه الخبر المفيد للوثوق و الاطمينان و لا بعد فيه.

و قد مر فى أدله الاخبار ما يؤيده أو يدل عليه من حكايات الاجماع و الاخبار.

و أبعد من الكل دعوى إستفاده حجيته مما دل

من الاخبار، كمقبوله ابن حنظله و المرفوعه إلى زراره، على الامر بالاخذ بما إشتهر بين الاصحاب من المتعارضين.

فإن ترجيحه على غيره فى مقام التعارض يوجب حجيته فى مقام عدم المعارض بالاجماع و الاولويه.

و توضيح فساد ذلك أن الظاهر من الروايتين شهره الخبر من حيث الروايه.

كما يدل عليه قول السائل فيما بعد ذلك: (فإنهما معا مشهوران)، مع أن ذكر الشهره من المرجحات يدل على كون الخبرين فى أنفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهره.

المقام الثانى: فى كون الظن الغير المعترف موهنا

المقام الثانى: فى كون الظن الغير المعترف موهنا

و الكلام هنا أيضا يقع تارة فيما علم بعدم إعتباره و أخرى فيما لم يثبت إعتباره.

و تفصيل الكلام فى الاول أن المقابل له إن كان من الامور المعترفه، لاجل إفاده الظن النوعى، أى لكون نوعه لو خلى و طبعه مفيدا للظن و إن لم يكن مفيدا له فى المقام الخاص، فلا إشكال فى عدم وهنه بمقابله ما علم عدم إعتباره، كالقياس فى مقابل الخبر الصحيح بناء على كونه من الظنون الخاصه على هذا الوجه و من هذا القبيل: القياس فى مقابله الظواهر اللفظيه فإنه لا عبره به أصلا، بناء على كون إعتبارها من باب الظن النوعى.

و لو كان من باب التعبد فالامر أوضح.

نعم لو كان حجيته، سواء كان من باب الظن النوعى او كان من باب التعبد.

مقيده بصوره عدم الظن على خلافه، كان للتوقف مجال.

و لعله الوجه، فيما حكاه لى بعض المعاصرين عن شيخه: أنه ذكر له مشافهه: (انه يتوقف فى الظواهر المعارضه بمطلق الظن على الخلاف حتى القياس و أشباهه).

لكن هذا القول، أعنى تقييد حجيه الظواهر بصوره عدم الظن على خلافها، بعيد فى الغايه.

و بالجملة فيكفى فى المطلب ما دل على عدم جواز الاعتناء

بالقياس مضافا إلى إستمرار سيره الاصحاب على ذلك.

مع أنه يمكن أن يقال: إن مقتضى النهى عن القياس - معللا بما حاصله غلبه مخالفته للواقع - يقتضى أن لا يترتب شرعا على القياس أثر، لا- من حيث تأثيره فى الكشف و لا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات، فحكمه حكم عدمه، فكان مضمونه مشكوك لا مظنون، بل مقتضى ظاهر التعليل أنه كالموهوم.

فكما أنه لا ينجبر به ضعيف لا يضعف به قوى.

و يويد ما ذكرنا الروايه المتقدمه عن أبان الداله على ردع الامام له فى رد الخبر الوارد فى تنصيف ديه أصابع المرأه بمجرد مخالفته للقياس، فراجع و هذا حسن.

***** [٢٩٤] *****

لكن الاحسن منه تخصيص ذلك بما كان إعتباره من قبل الشارع. كما لو دل الشرع على حجيه الخبر ما لم يكن ظن على خلافه. فإن نفي الاثر شرعا من الظن القياسى يوجب بقاء إعتبار تلك الاماره على حاله.

و أما ما كان إعتباره من باب بناء العرف و كان مرجع حجيته شرعا إلى تقرير ذلك البناء، كظواهر الالفاظ، فإن وجود القياس إن كان يمنع عن بنائهم فلا يرتفع ذلك بما ورد من قصور القياس عن الدلاله على الواقع.

فتأثير الظن بالخلاف فى القدح فى حجيه الظواهر ليس مثل تأثيره فى القدح فى حجيه الخبر المظنون بالخلاف فى كونه مجعولا شرعيا يرتفع بحكم الشارع بنفى الاثر عن القياس، لان المنفى فى حكم الشارع من آثار الشئ الموجود حسا هى الاثار المجعوله دون غيرها.

نعم يمكن أن يقال: إن العرف بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا- يعأون به فى مقام إستنباط أحكام الشارع من خطابه، فيكون النهى عن القياس ردعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفتها للقياس.

مما ذكرنا يعلم حال القياس في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن.

كما لو جعلنا الحجج من الاخبار المظنون الصدور منها أو الموثوق به منها، فإن في وهنهما بالقياس الوجهين: من حيث رفعه للقيود المأخوذ في حجيتها على وجه الشرطي، فمرجه إلى فقدان شرط وجداني، أعنى وصف الظن بسبب القياس.

و نفى الآثار الشرعيه للظن القياسى لا يجدى، لاین الاثر المذكور، أعنى رفع الظن، ليس من الامور المجعوله و من أن أصل اشتراط الظن من الشارع.

فإذا علمنا من الشارع أن الخبر المزاحم بالظن القياسى لا ينقص أصلا من حيث الايصال إلى الواقع و عدمه من الخبر السليم عن مزاحمته و أن وجود القياس و عدمه في نظره سيات.

فلا إشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على حد سواء.

و من هنا يمكن جريان التفصيل السابق: بأنه إن كان الدليل المذكور المقيد إعتباره بالظن مما دل الشرع على إعتباره، لم يزاحمه القياس الذى دل الشرع على كونه كالعدم من جميع الجهات التى لها مدخل فى الوصول إلى دين الله و إن كان مما دل على إعتباره العقل الحاكم بتعيين الاخذ بالراجح عند إنسداد باب العلم و الطرق الشرعيه، فلا وجه لاعتباره مع مزاحمه القياس الرافع لما هو مناط حجيته أعنى الظن.

فإن غايه الامر صيروره مورد إجتماع تلك الاماره و القياس مشكوكا، فلا يحكم العقل فيه بشئ، إلا أن يدعى المدعى أن العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الاماره المزاحمه به عن القوه التى تكون لها على تقدير عدم المزاحم و إن كان لا يعبر عن تلك القوه حينئذ بالظن و عن مقابلها بالوهم.

***** [٢٩٥] *****

و الحاصل: أن العقلاء، إذا وجدوا في شهره خاصه أو إجماع منقول مقدارا

من القوه و القرب إلى الواقع و التجأوا إلى العمل على طبقهما مع فقد العلم و علموا حال القياس ببيان الشارع أنه لا غيره بما يفيد من الظن و لا يرضى الشارع بدخله في دين الله، لم يفرقوا بين كون الشهره و الاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس أم لا، لانه لا ينقصهما عما هما عليه من القوه و المزيه المسماه بالظن الشأني و النوعي و الطبيعي.

و مما ذكرنا صح للقائلين بمطلق الظن لاجل الانسداد، إلا ما خرج، أن يقولوا بحجيه الظن الشأني، بمعنى أن الظن الشخصي إذا إرتفع عن الامارات المشموله لدليل الانسداد بسبب الامارات الخارجه عنه لم يقدر ذلك في حجيتها، بل يجب القول بذلك على رأى بعضهم ممن يجرى دليل الانسداد في كل مسأله مسأله، لانه إذا فرض في مسأله وجود أماره مزاحمه بالقياس، فلا وجه للاخذ بخلاف تلك الاماره، فافهم.

هذا كله مع إستمرار السيره على عدم ملاحظه القياس في مورد من الموارد الفقهييه و عدم الاعتناء به في الكتب الاصوليه.

فلو كان له أثر شرعي و لو في الوهن، لوجب التعرض لاحكامه في الاصول و البحث و التفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع، لانه 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 المؤسسين لتقرير الاصول و تحرير الفروع، كالاسكافي، الذي نسب إليه أن تدوين (أصول الفقه) من الاماميه منه و من العماني يعنى ابن عقيل، قدس سره ما و في كلام آخر: إن تحرير الفتاوى في الكتب المستقله منهما أيضا، جزاهما الله و جميع من سبقهما و لحقهما خير الجزاء.

ثم إنك تقدر بملاحظه

ما ذكرنا فى التفصلى عن إشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فىما سطرنا ههنا نقضا و إبراما.

هذا تمام الكلام فى وهن الاماره المعبره بالظن المنهى عنه بالخصوص، كالقياس و شبهه.

و أما الظن الذى لم يثبت إلغاؤه إلا- من جهه بقاءه تحت أصاله حرمة العمل بالظن، فلا إشكال فى وهنه لما كان من الامارات إعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف، فضلا عما كان إعتباره مشروطا بإفاده الظن و السر فىه إنتفاء الشرط.

كما أنه لا إشكال فى عدم الوهنه إذا كان إعتبارها من باب الظن النوعى.

و توهم (جريان ما ذكرنا فى القياس هنا من جهه أن النهى يدل على عدم كونه مؤثرا أصلا، فوجوده كعدمه من جميع الجهات)، مدفوع.

المقام الثالث: فى الترجيح بالظن الغير المعبر

اشاره

المقام الثالث: فى الترجيح بالظن الغير المعبر

و قد عرفت أنه على قسمين:

أحدهما ما ورد النهى عنه بالخصوص، كالقياس و شبهه.

و الآخر ما لم يعتبر، لاجل عدم الدليل و بقاءه تحت أصاله الحرمة.

القسم الاول:

و هو الظن الذى ورد النهى عنه بالخصوص

أما الاول، فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به.

نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال فى باب القياس: (ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما، كان ذلك و جهها يقتضى ترجيح ذلك الخبر على معارضة.

و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق فى أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و لا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما.

و إذا كان التقدير تقدير التعارض، فلا بد فى العمل باحدهما من مرجح و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به،

فتعين العمل بما طابقه.

لا يقال: أجمعنا على أن القياس مطروح في الشريعة.

لانا نقول: بمعنى أنه ليس بدليل على الحكم، لا بمعنى أنه لا يكون مرجحاً لاحد الخبرين على الآخر.

و هذا لان فائده كونه مرجحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به، لا بذلك القياس و فيه نظر)، إنتهى.

و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين، قدست أسرارهم، بعض الميل و الحق خلافه، لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه، فإنه لولا القياس كان العمل به جائزاً.

و المقصود تحريم العمل به، لاجل القياس و أى عمل أعظم من هذا و الفرق بين المرجح

***** [٢٩٧] *****

و الدليل ليس إلا أن الدليل مقتض لتعين العمل به و المرجح رافع للمزاحم عنه.

فلكل منهما مدخل فى العله التامه لتعين العمل به.

فإذا كان استعمال القياس محظوراً و أنه لا يعبأ

به فى الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر، مع أن مقتضى الاستناد فى الترجيح به إلى إفادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضى تعيين العمل، لا من قبيل دفع المزاحم، فيشترك مع الدليل المنضم إليه فى الاقتضاء. هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن.

و أما على مذهبهم:

فيكون القياس تمام المقتضى بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلى، لان الخبر المنضم إليه ليس له مدخل فى حصول الظن الفعلى بمضمونه. نعم قد يكون الظن مستندا إليهما فيصير من قبيل جزء المتقضى.

و يؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيره أصحابنا الاماميه، رضوان الله عليهم، فى الاستنباط على هجره و ترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسى أحيانا، فضلا عن أن يتوقفوا فى التخيير بين الخبرين المعارضين مع عدم مرجح آخر أو الترجيح بمرجح موجود إلى أن يبحثوا عن القياس.

كيف و لو كان كذلك لاحتاجوا إلى عنوان مباحث القياس و البحث فيه بما يقتضى البحث عنها على تقدير الحجيه.

و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعبر، لاجل بقاءه تحت أصاله حرمه العمل.

اشاره

و أما القسم الآخر و هو الظن الغير المعبر، لاجل بقاءه تحت أصاله حرمه العمل. فالكلام فى الترجيح به يقع فى مقامات.

الاول:

الترجيح به فى الدلاله بأن يقع التعارض بين ظهورى الدليلين، كما فى العامين من وجه و أشباهه.

و هذا لا إختصاص له بالدليل الظنى السند، بل يجرى فى الكتاب و السنه المتواتره.

الثانى: الترجيح به فى وجه الصدور، بأن نفرض الخبرين صادرين و ظاهرى الدلاله و انحصر التحير فى تعيين ما صدر لبيان الحكم و تمييزه عما صدر على وجه التقيه أو غيرها من الحكم المقتضيه لبيان خلاف الواقع.

و هذا يجرى فى مقطوعى الصدور و فى مطنونى الصدور مع بقاء الظن بالصدور فى كل منهما.

الثالث: الترجيح به

من حيث الصدور بأن صار بالمرجح أحدهما مضمون الصدور.

أما المقام الاول [وهو الترجيح بالظن الغير المتعبر فى الدلاله]

فتفصيل القول فيه: أنه إن قلنا بأن مطلق الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار

***** [٢٩٨] *****

لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف، فلا إشكال فى وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح.

لكن يخرج حينئذ عن كونه مرجحا، بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل له عن الحجيه، لا لدفع مزاحمته للظهور المنضم إليه، فيصير ما وافقه حجه سليمه عن المعارض.

إذ لو لم يكن فى مقابل ذلك المعارض إلا هذا الظن لاسقطه عن الاعتبار.

نظير الشهره فى أحد الخبرين الموجه لدخول الآخر فى الشواذ التى لا إعتبار بها، بل أمرنا بتركها و لو لم يكن فى مقابلها خبر معتبر.

و أولى من هذا: إذا قلنا بإشتراط حجيه الظواهر بحصول الظن منها أو من غيرها على طبقها.

لكن هذا القول سخييف جدا.

و الاول أيضا بعيد، كما حققناه فى مسأله حجيه الظواهر.

و إن قلنا بأن حجيه الظواهر من حيث إفادتها للظن الفعلى و أنه لا عبره بالظن الحاصل من غيرها على طبقها، أو قلنا بأن حجيتها من حيث الاتكمال على أصله عدم القرينه التى لا- يعتبر فيها إفادتها للظن الفعلى، فالاقوى عدم إعتبار مطلق الظن فى مقام الترجيح، إذ المفروض على هذين القولين سقوط كلا- الظاهرين عن الحجيه فى مورد التعارض، فإنه إذا صدر عنه قوله، مثلا: إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه و ورد أيضا: كل شئ يطير لا بأس بخرئه و بوله و فرض عدم قوه أحد الظاهرين من حيث نفسه على الاخر، كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجيه فى ماده التعارض، أعنى خراء الطير الغير المأكول و بوله.

أما على القول الاول، فلان حجيه الظواهر مشروطه بالظن المفقود فى

و أما على الثانى، فلان أصله عدم القرينه فى كل منهما معارضه بمتلها فى الآخر و الحكم فى باب تعارض الاصلين مع عدم حكومه أحدهما على الآخر التساقت و الرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجته مشروطا بعدم وجودهما على قابليه الاعتبار.

فلو عمل حينئذ بالظن الموجود مع أحدهما، كالشهره القائمه فى المسأله المذكوره على النجاسه، كنا قد عملنا بذلك الظن مستقلا، لا من باب كونه مرجحا، لفرض تساقت الظاهرين و صيرورتهما كعدم.

فالمتجه حينئذ الرجوع فى المسأله، بعد الفراغ من المرجحات من حيث السند أو من حيث الصدور تقيه أو لبيان الواقع، إلى قاعده الطهاره.

أما المقام الثانى: و هو الترجيح بالظن الغير المعبر فى وجه الصدور

فتفصيل القول فيه أن أصله عدم التقيه - إن كان المستند فيها أصل العدم فى كل حادث، بناء على أن دواعى التقيه التى هى من قبيل الموانع لاطهار الحق حادثه - تدفع بالأصل، فالمرجع بعد

***** [٢٩٩] *****

معارضه هذا الاصل فى كل خبر بمتله فى الآخر هو التساقت و كذلك لو إستندنا فيها إلى أن ظاهر حال المتكلم بالكلام، خصوصا الامام، عليه السلام، فى مقام إظهار الاحكام التى نصب لاجلها هو بيان الحق و قلنا بأن إعتبار هذا الظهور مشروط بإفادته الظن الفعلى المفروض سقوطه من الطرفين.

و حينئذ فإن عملنا بمطلق الظن فى تشخيص التقيه و خلافها - بناء على حجيه الظن فى هذا المقام، لاجل الحاجه إليه من جهه العلم بصدور كثير من الاخبار تقيه و أن الرجوع إلى أصله عدمها فى كل مورد يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقيه، فتعين العمل بالظن، أو لانا نفهم مما ورد فى ترجيح ماخالف العامه على ما وافقهم كون ذلك من أجل كون الموافقه مظنه للتقيه، فتعين العمل بما هو أبعد عنها بحسب

كل أماره - كان ذلك الظن دليلا مستقلا في ذلك المقام و خرج عن كونه مرجحا.

و لو إستندنا فيها إلى الظهور المذكور و اشترطنا في إعتباره عدم الظن على خلافه، كان الخبر الموافق لذلك الظن حجه سليمه عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الاول.

و إن إستندنا فيها إلى الظهور النوعي، نظير ظهور فعل المسلم في الصحيح و ظهور تكلم المتكلم في كونه قاصدا، لا هازلا و لم يشترط في إعتباره الظن الفعلى و لا- عدم الظن بالخلاف، تعارض الظاهران، فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض و الكلام فيه يعلم مما سيحى.

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

أما المقام الثالث و هو ترجيح السند بمطلق الظن

فالكلام فيه أيضا مفروض فيما إذا لم نقل بحجيه الظن المطلق و لا بحجيه الخبرين بشرط إفاده الظن و لا بشرط عدم الظن على خلافه، إذ يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحيه بل يصير حجه مستقلة على الاول، سواء كان حجيه المتعارضين من باب الظن المطلق أو من باب الاطمينان أو من باب الظن الخاص، فإن القول بالظن المطلق لا ينافى القول بالظن الخاص في بعض الامارات كالخبر الصحيح بعدلين و يسقط المرجوح عن الحجيه على الاخيرين، فيتعين أن الكلام في مرجحيته فيما إذا قلنا بحجيه كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر.

و الكلام يقع تاره في الترجيح بالظن في مقام لولاه لحكم بالتخيير و أخرى في الترجيح به في مقام المرجحات المنصوصه في الاخبار العلاجيه.

أما الكلام في الاول و ملخصه:

***** [٣٠٠] *****

أنه لا ريب في أن مقتضى الاصل عدم الترجيح، كما أن الاصل عدم الحجيه.

لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن إن كان على وجه التدين

و الالتزام بتعين العمل به من جانب الشارع و أن الحكم الشرعى الواقعى هو مضمونه، لا مضمون الاخر من غير دليل قطعى يدل على ذلك، فهو تشريع محرم بالادله الاربعه و العمل به لا على هذا الوجه محرم إذا إستلزم مخالفه القاعده أو الاصل الذى يرجع إليه على تقدير فقد هذا الظن.

فالوجه المتقضى لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع أو مخالفه الاصول القطعيه الموجوده فى المسأله جار بعينه فى الترجيح بالظن و الايات و الاخبار الناهيه عن القول بغير علم كلها متساويه النسبه إلى الحجيه و إلى المرجحيه.

و قد عرفت فى الترجيح بالقياس أن المرجح يحدث حكما شرعيا لم يكن مع عدمه و هو وجوب العمل بموافقته عينا، مع كون الحكم لا معه هو التخيير أو الرجوع إلى الاصل الموافق للاخر، هذا.

و لكن الذى يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن.

و ليعلم أول أن محل الكلام، كما عرفت فى عنوان المقامات الثلاثه أعنى الجبر و الوهن و الترجيح، هو الظن الذى لم يعلم إعتباره.

فالترجح به من حيث السند أو الدلاله ترجيح بأمر خارجى.

و هذا لا دخل له بمسأله أخرى إتفاقيه و هى وجوب العمل بأقوى الدليلين و ارجحهما.

فإن الكلام فيها فى ترجيح أحد الخبرين الذى يكون بنفسه أقوى من الاخر من حيث السند، كالأعدل و الافقه أو المسند أو الأشهر روايه أو غير ذلك، أو من حيث الدلاله، كالعام على المطلق و الحقيقه على المجاز و المجاز على الاضمار و غير ذلك.

و بعبارة أخرى، الترجيح بالمرجحات الداخليه من جهه السند إتفاقيه و استفاض نقل الاجمع من الخاصه و العامه على وجوب العمل بأقوى الدليلين عن الاخر.

و الكلام هنا فى المرجحات الخارجيه المعاضده لمضمون

أحد الخبرين الموجبه لصيروره مضمونه اقرب إلى الواقع من مضمون الاخر.

نعم لو كشف تلك الاماره عن مزيه داخله لاحد الخبرين على الاخر من حيث سنده أو دلالته دخلت في المسأله الاتفاقيه و
وجب الاخذ بها، لان العمل بالراجح من الدليلين واجب إجماعا، سواء علم وجه الرجحان تفصيلا أم لم يعلم إلا إجمالا.

و من هنا ظهر أن الترجيح بالشهره و الاجمع المنقول إذا كشفا عن مزيه داخله في سند أحد الخبرين أو دلالته مما لا ينبغي
الخلاف فيه.

نعم لو لم يكشف عن ذلك إلا ظنا، ففي حجتيه أو

***** [٣٠١] *****

إلحاقه بالمرجح الخارجى وجهان، أقواهما الاول، كما سيجى

* * *

و كيف كان فالذى يمكن أن يستدل به للترجیح بمطلق الظن الخارجى وجوه.

الاول:

قاعده الاشتغال، لدوران الامر بين التخيير و تعيين الموافق للظن.

و توهم:

(إنه قد يكون الطرف المخالف موافقا للاحتياط اللازم في المسأله الفرعيه فيعارض الاحتياط في المسأله الاصوليه بل يرجح
عليه في مثل المقام، كما نبهنا عليه عند الكلام في معممات نتيجته دليل الانسداد)، مدفوع بأن المفروض فيما نحن فيه عدم
وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط من الخبرين لولا الظن: لان الاخذ به، إن كان من جهة إقتضاء المورد للاحتياط، فقد ورد عليه
حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط و براهه الذمه من الواقع في حكم الشارع بالعمل بالخبر المخالف له.

ولهذا يحكم بالتخيير أيضا و إن كان أحدهما موافقا للاستصحاب و الاخر مخالفا، إذ كما أن الدليل المعين للعمل به يكون
حاكما على الاصول، كذلك الدليل المخير في العمل به و بمعارضه.

و إن كان من جهة بعض الاخبار الداله على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط و طرح ما خالفه، ففيه ما تقرر في محله من عدم

نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الداله على التخيير.

بل هنا كلام آخر و هو أن حجيه الخبر المرجوح فى المقام و جواز الاخذ به يحتاج إلى توقيف، إذ لا يكفى فى ذلك ما دل على حجيه كلا المتعارضين بعد فرض إمتناع العمل بكل منهما، فيجب الخذ بالمتيقن جواز العمل به و طرح المشكوك و ليس المقام مقام التكليف المردد بين التعيين و التخيير حتى يبنى على مسأله البراءه و الاشتغال.

و تمام الكلام فى خاتمه الكتاب فى مبحث التراجيح إن شاء الله تعالى.

الثانى: ظهور الاجماع على ذلك، كما إستظهره بعض مشايخنا، فتراهم يستدلون فى موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجيه بإفادته للظن بمطابقه أحد الدليلين للواقع، فكان الكبرى و هى وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق أحد الدليلين مسلمه عندهم.

و ربما يستفاد ذلك من الاجماع المستفيضه على وجوب الاخذ بأقوى المتعارضين.

إلا- أنه يشكل بما ذكرنا: من أن الظاهر أن المراد بأقوى الدليلين منهما ما كان كذلك فى نفسه و لو إنكشف أمر خارجى عن ذلك، كعمل الا- كثر الكاشف عن مرجح داخلى لا- نعلمه تفصيلا، فلا- يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لاماره غير معتبره، كالأستقراء و الاولويه الظنيه مثلا، على تقدير عدم إعتبارهما، فإن الظاهر خروج ذلك

***** [٣٠٢] *****

عن معتقد تلك الاجماع و إن كان بعض أدلتهم الآخر قد يفيد العموم لما نحن فيه، كقبح ترجيح المرجوح، إلا أنه لا يبعد أن يكون المراد المرجوح فى نفسه من المتعارضين لا- مجرد المرجوح بحسب الواقع و إلا- إقتضى ذلك حجيه نفس المرجح مستقلا.

نعم الانصاف: أن بعض كلماتهم يستفاد منه أن العبره فى الترجيح بصيروره مضمون أحد الخبرين بواسطه المرجح أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.

و قد إستظهر

بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا القياس.

فمنها: ما تقدم عن المعارج من الاستدلال للترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر.
و منها: ما ذكره في مسائل تعارض الناقل مع المقرر، فإن مرجع ما ذكروا فيها لتقديم أحدهما على الآخر إلى الظن بموافقه
أحدهما لحكم الله الواقعي.

إلا أن يقال: إن هذا الظن حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقرراً أو ناقلاً.

و منها: ما ذكره في ترجيح أحد الخبرين بعمل أكثر السلف معللين بأن الأكثر يوفق للصواب بما لا يوافق له الأقل و في ترجيحه
بعمل علماء المدينة، إلا أن يقال أيضاً: إن ذلك كاشف عن مرجح داخلي في أحد الخبرين.

و بالجمله فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل القطع بأن بناء هم على الأخذ بكل ما يشمل على ما يوجب اقربته إلى الصواب،
سواء كان لا مرجح إلى نفسه أو لاحتفائه بأماره أجنبيه توجب قوه مضمونها.

ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بمرجحه الظن المطلق المطابق لمضمون أحد الخبرين، فلا- أقل من كونه
مظنوناً و الظاهر وجوب العمل به في مقابل التخيير و إن لم يجب العمل به في مقابل الاصول.

و سيجئ بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

الثالث: ما يظهر من بعض الاخبار، من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع، سواء كان لمرجح داخلي
كالاعدليه مثلاً أو لمرجح خارجي كمطابقته لاماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر: مثل ما دل على
الترجيح بالاصدقيه في الحديث، كما في مقبوله إبن حنظله، فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس إلا- كون الخبر
الموصوف بها أقرب إلى الواقع من الخبر الغير الوصوف

بها، لا لمجرد كون راوى أحدهما أصدق و ليس هذه الصفه مثل الاعدليه و شبهه افى إحتمال كون العبره

***** [٣٠٣] *****

بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص.

و لذا اعتبر الظن الحاصل من عداله البينه دون الحاصل من مطلق الوثاقه، لاین صفه الصدق ليست إلا المطابقه للواقع. فمعنى الاصدق هو الاقرب إلى الواقع. فالترجيح بها يدل على أن العبره بالاقربيه من أى سبب حصلت.

و مثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين، فإن معنى الاوثقيه شده الاعتماد عليه و ليس إلا لكون خبره أوثق.

فإذا حصل هذا المعنى فى أحد الخبرين من مرجح خارجى اتبع.

و مما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل على ترجيح أحد الخبرين على الاخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم و كون الاخر غير مشهور الروايه بينهم، بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض، معللا ذلك بأن المجمع عليه لا ريب فيه، فيدل على أن طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه، لا لانه لا ريب فى بطلانه، كما قد يتوهم و إلا لم يكن معنى للتعارض و تحير السائل و لا لتقديمه على الخبر المجمع عليه، إذا كان راويه أعدل كما يقتضيه صدر الخبر و لا لقول السائل بعد ذلك: (هما مشهوران معا).

فحاصل المرجح هو ثبوت الريب فى الخبر الغير المشهور و إنتفاؤه فى المشهور، فيكون المشهور من الامر البين الرشد و غيره من الامر المشكل، لا بين الغى، كما توهم.

و ليس المراد به نفي الريب من جميع الجهات، لان الاجماع على الروايه لا يوجب ذلك ضروره، بل المراد وجود ريب فى غير المشهور يكون منتفيا فى الخبر المشهور و هو احتمال وروده على بعض الوجوه أو عدم صدوره رأسا.

و ليس المراد بالريب مجرد

الاحتمال و لو موهوما، لان الخبر المجمع عليه يحتمل فيه أيضا من حيث الصدور بعض الاحتمالات المتطرقه فى غير المشهور،
غايه الامر كونه فى المشهور فى غايه الضعف بحيث يكون خلافه واضحا فى غير المشهور إحتمالا مساويا يصدق عليه الريب
عرفا.

و حينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته إلى معارضه مثل نسبه الخبر المجمع على روايته إلى الخبر الذى اختص بروايته
بعض دون بعض، مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض أو كان روايه أعدل و أصدق من راوى معارضه المجمع عليه لاخذ به و
من المعلوم أن الخبر المعتضد بأماره توجب الظن بمطابقته و مخالفه معارضه للواقع نسبته إلى معارضه تلك النسبه.

و لعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامه على الموافق بأن ذاك لا- يحتمل إلا- الفتوى و هذا يحتمل التقيه، لان الريب
الموجود فى الثانى منتف فى الاول.

و كذا كثير من المرجحات الراجعه إلى وجود إحتمال فى أحدهما مفقود علما أو ظنا فى الاخر، فتدبر.

فكل خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد فى الاخر أو يوجد و لا يعد لغايه ضعفه ريبا، فذاك الاخر مقدم عليه.

*****[٣٠٤]*****

و اظهر من ذلك كله، فى إفاده الترجيح بمطلق الظن، ما دل من الاخبار العلاجيه على الترجيح بمخالفه العامه، بناء على أن الوجه
فى الترجيح بها أحد وجهين: أحدهما: كون الخبر المخالف أبعد من التقيه، كما علل به الشيخ و المحقق.

فيستفاد منه إعتبار كل قرينه خارجيه توجب أبعديه أحدهما عن خلاف الحق و لو كانت مثل الشهره و الاستقراء، بل يستفاد منه
عدم إشتراط الظن فى الترجيح، بل يكفى تطرق إحتمال غير بعيد فى أحد الخبرين بعيد فى الاخر، كما هو مفاد الخبر المتقدم

الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالنسبة إلى معارضه.

لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الاخبار و إنما هو شئ مستنبط منها، ذكره الشيخ و من تأخر عنه.

نعم في روايه عبيد بن زراره:

(مَا سَمِعْتَ مِنِّي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَ مَا سَمِعْتَ مِنِّي لَّا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ)، دلالة على ذلك.

الثاني: كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون إلى الواقع.

و الفرق بين الوجهين: أن الاول كاشف عن وجه صدور الخبر و الثاني كاشف عن مطابقه مضمون أحدهما للواقع.

و هذا الوجه لما نحن فيه منصوص في الاخبار، مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم عليهم السلام: (فإن الرشد في خلافهم) و ما (ما خالف العامه ففيه الرشاد).

فإن هذه القضية قضيه غالبية لا دائمية، فيدل على أنه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في مضمون أحد الخبرين.

و يدل على هذا التعليل أيضا ما ورد في صوره عدم وجدان المفتي بالحق في بلد، من قوله: (إئت فقيه البلد فاستفتته في أمرك، فإذا أفتاك بشئ فخذ بخلافه، فإن الحق فيه).

و أصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور مرفوعه أبي إسحاق الارجاني إلى أبي عبدالله عليه السلام.

قال: قال عليه السلام: (أتدرى لم أمرتم بالاحذ بخلاف ما يقوله العامه؟ فقلت: لا أدري: فقال: إن عليا، عليه السلام، لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الامه إلى غيره، إرادته لابطال أمره و كانوا يسألون أمير المؤمنين، عليه السلام، عن الشئ الذي لا يعلمونه، فإذا أفتاهم بشئ جعلوا له ضدا من عند أنفسهم ليلبسوا على الناس).

و يصدق هذا الخبر سيره أهل الباطل مع الائمه، عليهم السلام، على هذا النحو، تبعا

لسلفهم.

حتى أن أبا حنيفة حكى عنه أنه قال: (خالفت جعفرًا في كل ما يقول أو يفعل، لكنني لا أدري هل يغمض عينيه في الركوع و السجود أو يفتحهما).

***** [٣٠٥] *****

و الحاصل: أن تعليل الاخذ بخلاف العامه فى هذه الروايات بكونه أقرب إلى الواقع، حتى أنه يجعل دليلًا مستقل عند فقد من يرجع إليه فى البلد، ظاهر فى وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الاماره فى كون مضمونه مظنه الرشد.

فإذا إنضم هذا الظهور إلى الظهور الذى ادعيناه فى روايات الترجيح بالاصدقيه و الاوثقيه، فالظاهر أنه يحصل من المجموع دلالة لفظيه تامه.

و لعل هذا الظهور المحصل من مجموع الاخبار العلاجيه هو الذى دعى أصحابنا إلى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الاخر، بل يوجب فى أحدهما مزيه مفقوده فى الاخر و لو بمجرد كون خلاف الحق فى احدهما أبعد منه فى الاخر، كما هو كذلك فى كثير من المرجحات.

فما ظنه بعض المتأخرين من أصحابنا على العلامه و غيره، قدست أسرارهم، من متابعتهم فى ذلك طريقه العامه ظن فى غير المحل.

ثم إن الاستفاده التى ذكرناها إن دخلت تحت الدلاله اللفظيه، فلا إشكال فى الاعتماد عليها و إن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن إلا مجرد الاشعار، كان مؤيدا لما ذكرنا من ظهور الاتفاق.

فإن لم يبلغ المجموع حد الحجيه فلا أقل من كونها أماره مفيده للظن بالمدعى.

و لا بد من العمل به، لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت، لان التخيير فى جميع الموارد و عدم ملاحظه المرجحات يوجب مخالفة الواقع فى كثير من الموارد، لانا نعلم بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضه و طرح بعضها معينا و المرجحات المنصوصه فى الاخبار غير وافيّه.

مع أن تلك

الاحبار معارض بعضها بعضها، بل بعضها غير معمول به بظاهره، كمقبوله إبن حنظله المتضمنه لتقديم الاعدليه على الشهره و مخالفه العامه و موافقه الكتاب.

و حاصل هذا المقدمات: ثبوت التكليف بالترجيح و إنتفاء المرجح اليقيني و إنتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا، فينحصر العمل في الظن بالمرجح.

فكل ما ظن أنه مرجح في نظر الشارع و جب الترجيح به و إلا لوجب ترك الترجيح أو العمل بما ظن من المتعارضين أن الشارع يرجح غيره عليه.

و الاول مستلزم للعمل بالتخير في موارد كثيره نعلم التكليف بوجوب الترجيح و الثانى ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب البناء على أحدهما، لاجل تعذر العلم على أحدهما و قبحه بديهى.

و حينئذ فإذا ظننا من الامارات السابقه أن مجرد أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به، هذا.

و لكن لمانع أن يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومه، كالتراجيح الراجعه إلى الدلاله التى دل العرف على وجوب الترجيح بها، كتقديم النص و الاظهر على الظاهر.

***** [٣٠٦] *****

بيان ذلك: أن ما كان من المتعارضين من قبيل النص و الظاهر، كالعام و الخاص و شبههما مما لا يحتاج الجمع بينهما إلى شاهد، فالمرجح فيه معلوم من العرف.

و ما كان من قبيل تعارض الظاهرين، كالعامين من وجه و شبههما مما يحتاج الجميع بينهما إلى شاهد واحد، فالوجه فيه، كما عرفت سابقا، عدم الترجيح إلا بقوه الدلاله، لا بمطابقه أحدهما لظن خارجى غير معتبر و لذا لم يحكم فيه بالتخير مع عدم ذلك الظن، بل يرجع فيه إلى الاصول و القواعد.

فهذا كاشف عن أن الحكم فيهما ذلك من أول الامر للتساقط، لاجمال الدلاله.

و ما كان من قبيل المتباينين اللذين لا

يمكن الجمع بينهما إلا بشاهدين، فهذا هو المتيقن من مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجيه.

و من المعلوم أن موارد هذا التعارض على قسمين:

أحدهما ما يمكن الرجوع فيه إلى أصل أو عموم كتاب أو سنه مطابق لأحدهما و هذا القسم يرجع فيه إلى ذلك العموم أو الاصل.

و إن كان الخبر المخالف لأحدهما مطابقاً لآماره خارجيه - و ذلك لان العمل بالعموم و الاصل يقينى لا يرفع اليد عنه إلا بوارد يقينى و الخبر المخالف له لا ينهض لذلك، لمعارضته بمثله و المفروض أن وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت - فلا وارد على العموم و الاصل.

القسم الثانى: ما لا يكون كذلك و هذا أقل قليل بين المتعارضات.

فلو فرضنا العمل فيه بالتخير مع وجود ظن خارجى على طبق أحدهما لم يكن محذور.

نعم الاحتياط يقتضى الاخذ بما يطابق الظن خصوصاً، مع أن مبنى المسأله على حجيه الخبر من باب الظن غير مقيد بعدم الظن الفعلى على خلافه.

و الدليل على هذا الاطلاق مشكل، خصوصاً لو كان الظن المقابل من الشهره المحققه أو نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهره، فإن إثبات حجيه الخبر المخالف للمشهور فى غايه الاشكال و إن لم نقل بحجيه الشهره.

و لذا قال صاحب المدارك: (إن العمل بالخبر المخالف للمشهور مشكل و موافقه الاصحاب من غير دليل أشكل).

و بالجمله فلا ينبغى ترك الاحتياط بالاخذ بالمظنون فى مقابل التخير.

و أما فى مقابل العمل بالاصل، فإن كان الاصل مثبتاً للاحتياط، كالاختياط اللازم فى بعض الموارد، فالاحوط العمل بالاصل.

و إن كان نافياً للتكليف كأصل البراءه و الاستصحاب النافى للتكليف، أو مثبتاً له مع عدم التمكن من الاحتياط كأصالة الفساد فى باب المعاملات و نحو ذلك، ففيه الاشكال.

و فى باب التراخيح تتمه

المقال و الله العالم بحقيقه الحال و الحمد لله أولا و آخرا.

و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

مكاسب [ج ۱] از ابتدا تا پايان أحكام المقبوض بالعقد الفاسد

المقدمه

المقدمه

****۳ ص****

كتاب المكاسب للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء و المجتهدين

الشيخ مرتضى الأنصاري (قدس سره) ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ هـ

الجزء الأول

إعداد لجنة تحقيق تراثنا الشيخ الأعظم

****۴ ص****

إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم - قم:

مجمع الفكر الإسلامي ۱۴۲۰ ق = ۱۳۷۸. فهرستونيسي بر اساس اطلاعات فيفا (فهرستونيسي پيش از انتشار). عربي. فهرست
نويسی بر اساس جلد اول، ۱۴۲۰ ق = ۱۳۷۸. اين كتاب به مناسبت دويستمين سالگرد تولد شيخ انصاري منتشر شده است.
کتابنامه: ۱ - معاملات (فقه). الف: مجمع الفكر الإسلامي. لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم ب. مجمع الفكر الإسلامي. ج.
کنگره جهانی بزرگداشت دويستمين سالگرد تولد شيخ انصاري. د. عنوان. ۷ م ۸ الف / ۱ / ۱۹۰۱ / ۲۷۳ ۷۹۲ - BP الف ی
۱۳۰۰ کتابخانه ملی ایران - ۱۹۳۷ - ۷۸ م قم - ص. ب ۳۶۵۴ - ۳۷۱۸۵ - ت: ۷۴۴۸۱۰ کتاب المكاسب ج ۱ المؤلف: الشيخ
الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره تحقيق: لجنة التحقيق

الطبعة الثالثة

ربيع الأول ۱۴۲۰ هـ. ق

صف الحروف: مجمع الفكر الإسلامي

الليتوغراف: نگارش - قم

المطبعه: باقرى - قم

الكميه المطبوعه: ٢٠٠٠ نسخه

جميع الحقوق محفوظه للأمانه العامه للمؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئويه الثانيه لميلاد الشيخ الأنصارى قدس سره.

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.

*****ص ٥*****

فى المكاسب

و ينبغى - أولا- - التيمن بذكر بعض الأخبار الوارده على سبيل الضابطه للمكاسب، من حيث الحل و الحرمة، فنقول - مستعينا بالله تعالى - : روى فى

(١) و الحدائق

(٢) عن الحسن بن علي بن شعبه - في كتاب تحف العقول

(٣) - عن مولانا الصادق صلوات الله و سلامه عليه حيث سئل عن *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٥٤، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به و أورد قسما منه في الحديث الأول من الباب الأول من أبواب الإجاره و قسما آخر في الحديث الأول من الباب ٤ من أبواب النفقات و قسما ثالثا في الحديث الأول من الباب ٦٦ من أبواب الأطمعه المحرمه.

(٢) الحدائق ١٨: ٦٧.

(٣) تحف العقول: ٣٣١ و لما كان الاختلاف بين المصادر التي نقلت الروايه كثيرا، فلذلك لم نتعرض له إلا إذا كان مهما، نعم سوف نذكر الاختلاف الموجود بين نسخ الكتاب و سنتبع هذه الطريقه في سائر الروايات المنقوله في الكتاب إن شاء الله تعالى. (*)

*****ص٦*****

معايش العباد، فقال: جميع المعايش 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) الولايه، ثم التجاره، ثم الصناعات، ثم الإجازات و الفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها. فإحدى الجهتين من الولايه: ولايه ولامه العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس و الجبه الأخرى: ولايه ولاه الجور. فوجه الحلال من الولايه، و لايه الوالى العادل و ولايه و لاته بجبهه ما أمر به الوالى العادل بلا- زياده و نقيصه، فالولايه له و العمل معه و معونته و تقويته، حلال محلل و أما وجه الحرام من الولايه: فولايه الوالى الجائر و ولايه و لاته، فالعمل (٢) لهم و الكسب لهم بجبهه

الولاية معهم (٣) حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شيء من جهة المعونه له، معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن في ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء، *

***** (هامش) *****

(١) الأربع: لم ترد في «ف»، «ن»، «م».

(٢) في «ف»، «خ»، «ع»، «ص»: و العمل لهم.

(٣) في «خ» و الوسائل: و الكسب معهم بجهه الولاية لهم. (*)

*****ص٧*****

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 أما تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له و كذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه مما لا-يجوز: فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به في امورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون من جميع المنافع التي لا يقيمهم غيرها و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات، فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريتة و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء: فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهه أكله و شربه (١) أو كسبه (٢) أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة أو شيء 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 شيء من وجوه النجس - فهذا كله حرام محرّم، لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه، فجميع تقلبه في *

***** (هامش) *****

(١) في «ف»: أو شربه.

(٢) كذا في النسخ و المصادر و لعل في الأصل «لبسه» كما استظهره الشهيدى رحمه الله أيضا. (*)

*****٨ ص*****

ذلك حرام و كذلك كل مبيع ملهوه به و كل منهي عنه - مما يتقرب به لغير الله عز و جل، أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق - فهو حرام محرّم بيبعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلب فيه، إلا فى حال تدعو الضروره فيه إلى ذلك و أما تفسير الإجازات: فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلى أمره - من قرابته أو دابته أو ثوبه - بوجه

(١) الحلال من جهات الإجازات أو

(٢) يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئا يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيده من غير أن يكون و كيلا- للوالى أو و اليا للوالى، فلا- بأس أن يكون أجيده يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته، لأ نهم و كلاء الأجير من عنده، ليس هم بولاه الوالى، نظير الحمال الذى يحمل شيئا معلوما بشىء معلوم، فيحمل

(٣) ذلك الشىء الذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته، أو يؤجر نفسه فى عمل، يعمل ذلك العمل [بنفسه أو بمملوكه

أو قرابته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات] (٤)

***** (هامش) *****

(١) في مصححه «م»: فوجه.

(٢) في «م»، «ع»، «ص»، «ش» و نسخه بدل «خ»: أن.

(٣) كذا في «خ» و تحف العقول و في سائر النسخ و الحدائق و الوسائل: فيجعل.

(٤) أثبتناه من «ش» و هامش «خ» و المصدر. (*)

*****٩ ص*****

حلال (١) لمن كان من الناس ملكا أو سوقه أو كافرا أو مؤمنا فحلال إجارته 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 ضرارا، 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 محرما عليه من غير جهه الإجاره فيه و كل أمر منهي عنه من جهه من الجهات، فمحرم على الإنسان إجاره نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له، إلا لمنفعه من استأجره (٤) كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة ينحيتها (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 ملك أو سوقه - على ما فسرنا مما تجوز الإجاره فيه - فحلال محلل فعله و كسبه. *

***** (هامش) *****

(١) في جميع النسخ الفاقده للعبارة: «حلالا»، إلا في «ف».

(٢) في المصادر: بغير حل.

(٣) في تحف العقول: أو حمل.

(٤) كذا في «ن» و الحدائق

و فى سائر النسخ و المصادر: استأجرته.

(٥) فى «خ» و تحف العقول: ينجيها. (*)

*****ص ١٠*****

و أما تفسير الصناعات: فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون 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 الروحانى و أنواع صنوف الآلات التى يحتاج إليها العباد، منها منافعهم و بها قوامهم و فيها بلغه جميع (٢) حوائجهم - فحلال فعله (٣) و تعليمه و العمل به و فيه (٤) لنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصناعاته و تلك الآله قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصى و تكون معونه على الحق و الباطل، فلا بأس بصناعاته و تعليمه (٥) نظير الكتابه التى هى (٦) على وجه من وجوه الفساد تقويه و معونه لولاه الجور و كذلك السكين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التى تصرف (٧) إلى وجوه (٨) الصلاح

*

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ف» و «ش» و فى سائر النسخ و تحف العقول و الحدائق: التجاره.

(٢) جميع: ساقطه من «ف»، «م»، «ع»، «ص».

(٣) فى «ش»: تعلمه.

(٤) و فيه: ساقطه من «ف».

(٥) كذا فى «ن» و مصححه «خ» و تحف العقول و الحدائق و فى سائر النسخ: تقلبه.

(٦) هى: ساقطه من «ف»، «م»، «ع».

(٧) كذا فى «خ» و «ش» و «ف»: ينصرف و فى «ن»، «ع»، «ص»: تنصرف و فى «م»: تنصرف.

(٨) فى مصححه «خ» و تحف العقول: جهات. (*)

*****ص ١١*****

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 محرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضار، فليس على العالم و لا المتعلم إثم و لا وزر، لما فيه من الرجحان فى منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصرف فيه (٢) فى جهات الفساد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصنائه التى هى حرام كلها التى يجرى منها الفساد محضاً، نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهوه به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربه الحرام (٣) و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الاجره عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات (٤) إلا أن تكون صنائه قد تصرف إلى جهه المنافع (٥) و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصى، فلعله ما فيه (٦) من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق و الصلاح. *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ش» و المصادر و فى سائر النسخ: عليها.

(٢) فى «ن» و «خ»: بها (خ ل).

(٣) كذا فى النسخ و المصادر، إلا أن فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش» زياده: المحرمه (ظ) و فى «ص»: المحرمه (خ ل).

(٤) كذا فى مصححه «خ» و فى «ش» و الوسائل و تحف العقول: الحركات كلها.

(٥) فى مصححتى «خ» و «ف»:

جهه المباح.

(٦) فى «ف»، «خ»، «م» و «ع» و تحف العقول: فلعله لما فيه. (*)

*****١٢ ص*****

فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معاش العباد و تعليمهم (١) فى وجوه اكتسابهم ... الحديث «و حكاة غير واحد (٢) عن رساله المحكم و المتشابه (٣) للسيد قدس سره و فى 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 فى امورهم من وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره - مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون - فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريتة 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 - للقاضى نعمان المصرى - عن مولانا *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ش» و المصادر و فى سائر النسخ: تعلمهم.

(٢) منهم صاحب الوسائل فى الوسائل ١٢: ٥٧ و صاحب الحدائق فى الحدائق ١٨: ٧٠.

(٣) رساله المحكم و المتشابه: ٤٦.

(٤) فى «ف» و المصدر: يرحمك.

(٥) فى «ش»: كل ما هو.

(٦) كذا فى النسخ و فى المصدر: «أن كل مأمور به مما هو صلاح للعباد» و فى المستدرک (١٣: ٦٥): «أن كل مأمور به مما هو من على العباد».

(٧) فى «ش»: «للجسم و فساد للنفس» و فى المصدر: «للجسم و فاسد

للنفس».

(٨) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام : ٢٥٠. (*)

*****١٣ ص*****

الصادق عليه السلام : «إن الحلال من البيوع كل ما كان حلالاً من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الإنتفاع و ما كان محرماً أصله منها لم يجز بيعه و لا شراؤه»

(١)، انتهى و في النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ تَمَنَّهُ (٢). إذا عرفت ما تلوناه و جعلته في بالك متدبراً لمدلولاته، فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم و مكروه و مباح، مهملين للمستحب و الواجب، بناء على عدم وجودهما في المكاسب، مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعه و الرعى مما ندب إليه الشرع و للواجب بالصناعه الواجبه كفيايه، خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل و معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر (٣) و أما حرمة أكل المال في مقابلها، فهو متفرع على فساد البيع، لأن مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم، لأن ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه، أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله

*

***** (هامش) *****

(١) دعائم الإسلام ٢: ١٨، الحديث ٢٣، مع اختلاف يسير.

(٢) عوالى اللآلى ٢: ١١٠، الحديث ٣٠١. سنن الدارقطنى ٣: ٧، الحديث ٢٠.

(٣) فى «ش»: الأثر المحرم. (*)

*****١٤ ص*****

إلا من حيث التشريع (١) و كيف كان، فالأكتساب المحرم أنواع، نذكر كلا منها فى طى مسائل: *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»: إلا من حيث التشريع، فيتفرع على إرادته الشرعيه. (*)

*****١٥ ص*****

النوع الأول: الأكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى

[مسائل ثمان:]

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان

النجسه عدا ما استثنى و فيه مسائل ثمان:

المسأله الأولى:

المسأله الثانيه:

المسأله الثالثه:

المسأله الرابعه:

المسأله الخامسه:

المسأله السادسه:

المسأله السابعه:

المسأله الثامنه:

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه فهى أربعه تذكر فى مسائل أربع:

المسأله الأولى:

المسأله الثانيه:

المسأله الثالثه:

المسأله الرابعه:

المسأله الأولى

النوع الأول: الاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى و فيه مسائل ثمان:

المسأله الأولى:

يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم (١) بلا خلاف ظاهر، لحرمة و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده، كـ «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 *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»: غير المأكول اللحم. (*)

*****١٨ ص*****

و المتأخرين (١)، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه (٢) - فالظاهر جواز بيعها و إن قلنا بحرمه شربها - كما هو مذهب جماعه اخرى (٣) لاستخباؤها - ففى جواز بيعها قولان: من عدم المنفعه المحلله المقصوده فيها و المنفعه النادره لو جوزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كل شىء و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها (٤) على الأدوية و العقاقير، لأنّه يوجب قياس كل شىء عليها، للانتفاع به فى بعض الأوقات و من أن المنفعه الظاهره - و لو عند الضروره المسوغه للشرب - كافيه فى جواز البيع و الفرق بينها و بين ذى المنفعه الغير المقصوده حكم العرف بأنه لا- منفعه فيه و سيجئ الكلام فى ضابطه المنفعه المسوغه للبيع. *

***** (هامش) *****

(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 أشبه 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. (*)

*****١٩ ص*****

نعم، يمكن أن يقال: إن قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ تَمَنَّهُ (١) و كذلك الخير المتقدم عن دعائم الإسلام يدل على أن ضابطه المنع تحريم الشئ اختياراً و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضروره و المفروض حرمه شرب الأبوال اختياراً و المنافع الاخر غير الشرب لا يعبأ بها جداً، فلا ينتقض بالطين المحرم أكله، فإن المنافع الاخر للطين أهم و أعم من منفعه الأكل المحرم، بل لا يعد الأكل من منافع الطين. فالنبوى دال على أنه إذا حرم الله شيئاً بقول مطلق - بأن قال: يحرم الشئ الفلانى - حرم بيعه، لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه، أو إلى تحريم أهم منافعه الذى (٢) يتبادر عند الإطلاق، بحيث يكون غيره غير مقصود منه و على التقديرين، يدخل الشئ لأجل ذلك فى ما لا ينتفع به منفعه محله مقصوده و الطين لم يحرم كذلك، بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصوده منه - و هو الأكل - بخلاف الأبوال فإنها حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها و غيره من المنافع فى حكم العدم و بالجملة، فالانتفاع بالشئ حال الضروره منفعه محرمه فى حال تيار الاخ لا يوجب جواز بيعه و لا ينتقض أيضاً بالأدويه المحرمه فى غير حال المرض لأجل الإضرار، لأن حليه

هذه فى حال المرض ليست لأجل الضروره، *

***** (هامش) *****

(١) عوالى اللآلى ٢: ١١٠، الحديث ٣٠١.

(٢) كذا فى «ش» و مصححه «خ» و فى غيرهما: التى. (*)

*****٢٠ ص*****

بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع و مما ذكرنا يظهر أن قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول المتقدمه: «و كل شىء يكون لهم (١) فيه الصلاح من جهه من الجهات» يراد به جهه الصلاح الثابته حال الاختيار دون الضروره و مما ذكرنا يظهر حرمه بيع لحوم السباع دون شحومها، فإن الأول من قبيل الأبوال و الثانى من قبيل الطين فى عدم حرمه جميع منافعها المقصوده منها و لا ينافيه النبوى: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَبَاعُوهَا وَ أَكَلُوا أَثْمَانَهَا» (٢)، لأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على إلهود بجميع الانتفاعات، لا- كتحریم شحوم غير مأكول اللحم علينا. هذا و لكن الموجود من النبوى فى باب الأطمعه من الخلاف (٣): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ أَكَلَ شَيْئٍ حَرَّمَ تَمَنَّهُ» (٤) و الجواب عنه - مع (٥) ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلاله، *

***** (هامش) *****

(١) لهم:

ساقطه من «ن»، «م»، «ع»، «ص».

(٢) عوالى اللآلى ١: ١٨١، الحديث ٢٤٠.

(٣) كذا فى «ف» و «خ» و فى غيرهما: عن الخلاف.

(٤) الخلاف: كتاب الأطمعه، المسأله ١٩.

(٥) فى «ف» و مصححه «خ»: «ح» [أى: حينئذ] و كلمه «مع» مشطوب عليها فى «ن». (*)

*****٢١ ص*****

لقصورها - : بلزوم (١) تخصيص الأكثر (٢). الثانى: بول الإبل يجوز بيعه إجماعا - على ما فى جامع المقاصد (٣) و عن إيضاح النافع (٤) - إما لجواز شربه اختيارا، كما يدل عليه قوله عليه السلام فى روايه الجعفرى: «أَبْوَالُ الْإِبِلِ

خَيْرٌ مِنْ أَلْبَانِهَا» (٥) و إما لأجل الإجماع المنقول، لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضروره الاستشفاء، كما يدل 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، *

***** (هامش) *****

(١) في «ش»: لزوم.

(٢) جاء في شرح الشهيدى (١٩) ما يلى: إن قوله: «بلزوم تخصيص الأ-كثر» فى محل الرفع على الخبريه ل «الجواب»، يعنى: و الجواب عنه - مضافا إلى ما ذكر من الضعف - : أن فيه لزوم تخصيص الأكثر، فلا بد من الطرح أو التأويل بما ذكرنا. هذا بناء على صحه وجود كلمه «مع» فى قوله: «مع ضعفه» و أما بناء على ما فى بعض النسخ المصححه من الضرب [أى: الشطب] عليها و على ما فى الآخر من «ح» [أى: حينئذ] بدل «مع»، فالخبر له قوله: «ضعفه» و يكون «بلزوم» متعلقا للقصور، فتأمل، فإن فى العبارة ما لا يخفى على التقديرين.

(٣) جامع المقاصد ٤: ١٤.

(٤) نقله عنه فى مفتاح الكرامه ٤: ٢٣.

(٥) الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٥٩ من أبواب الأطحه المباحه، الحديث ٣. (*).

*****٢٢*****

لا بأس» (١) و موثقه عمار، عن بول البقر يشربه الرجل، قال: «إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه فلا بأس و كذلك بول الإبل و الغنم» (٢). لكن الإنصاف، أنه لو قلنا بحرمه شربه اختيارا أشكال الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعيا (٣)، كما يظهر من مخالفه العلامه فى النهايه و ابن سعيد فى النزاهه (٤). قال فى النهايه: و كذلك البول - يعنى يحرم بيعه - و إن كان طاهرا، للاستخبات، كأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به

فى شربه للدواء، لآ نه منفعه جزئيه نادره فلا يعتد به (٥)، انتهى. أقول: بل لأن المنفعه المحلله للاضطرار - و إن كانت كليه - لا تسوغ البيع، كما عرفت. *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٧: ٨٨، الباب ٥٩ من أبواب الأًطعمه المباحه، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٧، الباب ٥٩ من أبواب الأًطعمه المباحه، الحديث الأول.

(٣) كذا فى «ع» و «ش» و فى غيرهما: إجماعا.

(٤) نزهه الناظر: ٧٨.

(٥) نهايه الإحكام ٢: ٤٦٣. (*)

*****٢٣ ص*****

المسأله الثانيه

المسأله الثانيه:

يحرّم بيع العذره النجسه (١) من كل حيوان على المشهور، بل فى التذكره - كما عن الخلاف - : الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس (٢) و يدل عليه - مضافا إلى ما تقدم من الأخبار - روايه يعقوب ابن شعيب: « تَمَنُّ الْعَيْدِرَةِ مِنَ السُّحْتِ (٣) » (٤). نعم، فى روايه محمد بن المضارب (٥): « لا بأس ببيع العذره » (٦) و جمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذره الإنسان و الثانى على عذره البهائم (٧). *

***** (هامش) *****

(١) النجسه: ساقطه من «ش».

(٢) التذكره ١: ٤٦٤، الخلاف ٣: ١٨٥، كتاب البيوع، المسأله ٣١٠.

(٣) كذا فى «ش» و المصدر و فى سائر النسخ: ثمن العذره سحت.

(٤) الوسائل ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٥) كذا فى «ف»، «ش» و المصدر و فى سائر النسخ: المصادف.

(٦) الوسائل ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٧) الاستبصار ٣: ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢. (*)

*****٢٤ ص*****

و لعله لأن الأول نص في عذره الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر و يقرب هذا الجمع روايه سماعه، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه

السلام - وَ أَنَا حَاضِرٌ - عن بيع العذره، فقال:

إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعَذْرَةَ فَمَا تَقُولُ؟

قَالَ حَرَامٌ يَبِيعُهَا وَ تَمَنُّهَا وَ قَالَ:

لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعِذْرَةِ» (١). فإن الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنديه أو الخارجيه و به يدفع ما يقال: من أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع إلى المرجحات الخارجيه، ثم التخيير أو التوقف، لا- إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهى بحمل الأمر على الإباحه و النهى على الكراهه و احتمال السبزواری 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).

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و في النسخ - عدا «ش» - : سئل أبو عبد الله.

(٢) كفايه الأحكام:

٨٤

(٣) حكاة العلامة المجلسي في ملاذ الأخيار ١٠: ٣٧٩، ذيل الحديث ٢٠٢، عن والده العلامة المجلسي الأول قدس سره ما. (*).

*****ص ٢٥*****

و نحوه حمل خبر المنع (١) على التقيه، لكونه مذهب أكثر العامه (٢) و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله (٣) - لو اريد التبرع بالحمل - لكونه أولى من الطرح و إلا 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 اللغه (٤) - فثبوت الحكم في

غيرها بالأخبار العامه المتقدمه و بالإجماع المتقدم (٥) على السرجين النجس و استشكل في الكفايه (٦) في الحكم تبعاً للمقدس الأردبيلي رحمه الله (٧) إن لم يثبت الإجماع و هو حسن، إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامه السابقه و ربما يستظهر من عباره الاستبصار القول بجواز بيع عذره ما عدا الإنسان، لحمله أخبار المنع على عذره الإنسان (٨) و فيه نظر. *

***** (هامش) *****

(١) في بعض النسخ: النهى.

(٢) هذا الحمل من المجلسى الأول أيضاً، حسبما حكاه عنه في ملاذ الأخبار ١٠: ٣٧٩.

(٣) تقدم عنه آنفاً.

(٤) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٢١.

(٥) تقدم عن التذكره و الخلاف فى أول المسأله.

(٦) لا يخفى أن المحقق السبزوارى قدس سره استشكل فى ثبوت الاتفاق و استوجه الجواز فيما ينتفع به، (انظر كفايه الأحكام:

٨٤).

(٧) مجمع الفائده ٨: ٤٠.

(٨) الاستبصار ٣: ٥٦، ذيل الحديث ١٨٢. (*)

*****٢٦*****

«فرع» الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره التى 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 سلار أيضاً (٤) و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث فى قوله تعالى: * (ويحرم عليهم الخبائث) * (٥) يشمل تحريم بيعها و قوله عليه الصلاه و السلام:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَمَهُ (٦) و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام (٧) و غيرها و يرد على الأول: أن المراد - بقرينه مقابلته لقوله تعالى: * (يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ) * - الأكل، لا مطلق الانتفاع و فى النبوى و غيره

ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء، بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصوده الغالبه و منفعه الروث ليست هى الأكل المحرم فهو كالطين المحرم، كما عرفت سابقا. *

***** (هامش) *****

(١) الخلاف ٣: ١٨٥، كتاب البيوع، المسأله ٣١٠.

(٢) لم نقف عليه فى كتب السيد، لكن حكاه عنه العلامه 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. (*)

*****ص ٢٧*****

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف، بل عن النهايه و شرح الإرشاد - لفخر الدين - و التنقيح: الإجماع عليه (١) و يدل 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 *

***** (هامش) *****

(١) نهايه الأحكام ٢: ٤٦٣، التنقيح ٢: ٥ و أما شرح الإرشاد فلا يوجد لدينا.

(٢) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» المتقدم آنفاً و ما تقدم من روايه تحف العقول و دعائم الإسلام فى أول الكتاب.

(٣) الوسائل ١٦: ٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب ما يحرم من الذبيحه، الحديث ٢. (*)

*****٢٨ ص*****

بالقصابين و نهيمهم عن بيع سبعة: بيع الدم و الغدد و إذان الفؤاد و الطحال ... إلى آخرها، فالظاهر إرادته حرمة البيع للأكل و لا شك في تحريمه، لما سيحى من أن قصد المنفعة المحرمة فى المبيع موجب لحرمة البيع، بل بطلانه و صرح فى التذكرة بعدم جواز بيع

الدم الطاهر، لاستخباته (١) و لعله لعدم المنفعه الظاهره فيه غير الأكل المحرم. *

***** (هامش) *****

(١) التذكره ١: ٤٦٤. (*)

*****ص ٢٩*****

المسأله الرابعه

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، لأن الولد نماء الام فى الحيوانات عرفا و للأب فى الإنسان شرعا. لكن الظاهر أن حكمهم بتبعيه (١) الام متفرع على عدم تملك المنى و إلا لكان بمنزله البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمتعين التعليل بالنجاسه، لكن قد منع بعض (٢) من نجاسته إذا دخل من (٣) الباطن إلى الباطن و قد ذكر العلامة من المحرمات بيع «عسيب الفحل» (٤) و هو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم، كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار، *

***** (هامش) *****

(١) ظاهر «ف»: بتبعيته.

(٢) لم نقف عليه.

(٣) فى «ع»، «ص»: عن.

(٤) التحرير ١: ١٦٠. (*)

*****ص ٣٠*****

كما فى جامع المقاصد (١) و عن غيره (٢) و علل فى الغنيه بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهاله و عدم القدره على التسليم (٣). *

***** (هامش) *****

(١) حكاه فى جامع المقاصد ٤: ٥٣، عن الفائق.

(٢) و نقله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٤٤ عن جامع المقاصد و حواشى الشهيد قدس سره.

المسأله الخامسه

المسأله الخامسه:

تحرم المعاوضه على الميته و أجزاءها التي تحلها الحياه من ذى النفس السائله - 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 يدل عليه - مضافا إلى ما تقدم من الأخبار (٣) - ما دل على أن الميته لا- ينتفع بها (٤) منضمما إلى اشتراط وجود المنفعه المباحه فى المبيع لئلا يدخل فى عموم

النهي عن أكل المال بالباطل و خصوص عد ثمن *

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ١: ٤٦٤، المنتهى ٢: ١٠٠٩، التنقيح ٢: ٥.

(٢) الخلاف ٣: ٢٤٠، كتاب الرهن، المسألة ٣٤.

(٣) مثل روايتي تحف العقول و دعائم الإسلام، المتقدمتين في أول الكتاب و قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ الْمُتَقَدِّمَ عَنْ عَوَالِي اللَّالِئِ آتِئًا».

(٤) الوسائل ١٦: ٣٦٨، الباب ٣٤ من أبواب الأَطْعَمَةِ الْمُحْرَمَةِ. (*)

*****ص ٣٢*****

الميتة من السحت في روايه السكوني (١). نعم، قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز، مثل روايه الصيقل، قال: «كتبوا إلى الرجل: جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ، إنا نعمل السيوف و ليست لنا معيشه و لا تجاره غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما غلافها (٢) من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهليه، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى في ثيابنا؟ و نحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوبا للصلاه ...» (٣) و نحوها روايه اخرى بهذا المضمون (٤) و لذا قال في الكفايه و الحقائق: إن الحكم لا يخلو عن إشكال (٥) و يمكن أن يقال: إن مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلا و لا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد، فعليه ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيوف و هو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعه، منهم الفاضلان في النافع و الإرشاد - على ما حكى *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٦٢، الباب

٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٢) فى التهذيب و الوسائل: علاجنا.

(٣) الوسائل ١٢: ١٢٥، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع تفاوت سير.

(٤) نفس المصدر: الحديث ٣.

(٥) كفايه الأحكام:

٨٤، الحدائق ١٨: ٧٣. (*)

*****٣٣ ص*****

عنهما - الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه (١). مع أن الجواب لا ظهور فيه فى الجواز، إلا من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضى، خصوصا فى المكاتبات المحتملة للتقيه. هذا و لكن الإنصاف: أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعه مقصوده - كالأستقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا - فمجرد النجاسه لا يصلح (٢) عله لمنع البيع، لولا- الإجماع على حرمه بيع الميتة بقول مطلق (٣)، لأن المانع حرمه الانتفاع فى المنافع المقصوده، لا مجرد النجاسه و إن قلنا: إن مقتضى الأدله حرمه الانتفاع بكل نجس، فإن هذا كلام آخر سيجئ بما فيه (٤) بعد ذكر حكم النجاسات. لكننا نقول: إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعه مقصوده بشئ من النجاسات فلا مانع من صحه بيعه، لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر فى كون المانع حرمه الانتفاع، فإن روايه تحف العقول المتقدمه (٥) قد علل فيها المنع عن بيع *

***** (هامش) *****

(١) المختصر النافع: ٢٥٤، الإرشاد ٢: ١١٣.

(٢) كذا فى «ص» و فى غيره: لا تصلح.

(٣) ادعاه العلامه فى التذكرة ١: ٤٦٤ و المنتهى ٢: ١٠٠٩ و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢: ٥.

(٤) فى «ع»، «ص»، «ش»: ما فيه.

(٥) تقدمت فى أول الكتاب. (*)

*****٣٤ ص*****

شئ من وجوه النجس بكونه منهيًا عن أكله و شربه ... إلى

آخر ما ذكر فيها و مقتضى روايه دعائم الإسلام - المتقدمه أيضا (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 حل الانتفاع بها و استدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس: بأن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ أذن فى الاستصباح به تحت السماء (٢)، قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك (٣)، انتهى. فقد ظهر من أول كلامه و آخره أن المانع من البيع منحصر فى حرمة الانتفاع، و أنه يجوز مع عدمها و مثل ما ذكرناه عن الغنيه من الاستدلال، كلام الشيخ - فى الخلاف فى باب البيع - حيث ذكر النبوى الدال على إذن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ فى الاستصباح، ثم قال: و هذا يدل على جواز بيعه (٤)، انتهى و عن فخر الدين - فى شرح الإرشاد (٥) - و الفاضل المقداد - فى

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى أول الكتاب.

(٢) نقله عن كتاب «الأوضح» لأبى على بن أبى هريره و فى الخلاف عن «الإفصاح» و الظاهر أن أحدهما محرف عن الآخر.

(٣) الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤.

(٤) الخلاف ٣: ١٨٧، كتاب البيوع، المسأله ٣١٢.

(٥) لا يوجد لدينا، لكن حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٣. (*)

*****٣٥*****

التنقيح (١) - الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الانتفاع و كل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. نعم، ذكر فى التذكرة شرط الانتفاع و حليته (٢) بعد اشتراط الطهاره و استدل للطهاره بما دل 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 عله في التذكرة بحل الانتفاع به، ورد من منع (٦) عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة و تعدى إلى كلب الحائط و الماشيه و الزرع، لأن المقتضى - و هو النفع - موجود فيها (٧) و مما ذكرنا من قوه جواز بيع جلد الميتة - لولا الإجماع - إذا جوزنا الانتفاع به في الاستقاء، يظهر حكم جواز المعاوضه على لبن إيهوديه المرضعه، بأن يجعل تمام الاجره أو بعضها في مقابل اللبن، فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضه عليه. *

***** (هامش) *****

(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 - كالشافعي و أحمد و الأوزاعي و غيرهم - و بعض منا، على ما في التذكرة.

(٧) التذكرة ١: ٤٦٤. (*)

*****ص ٣٦*****

«فرعان» الأول: أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة، كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى مذكى و لو باعهما (١)، فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه و بطل في الميتة، كما سيجىء في محله و إن كان مشتبهها بالميتة لم يجر بيعه أيضا، لأنه لا ينتفع به منفعه محلله، بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال (٢) بالباطل، كما أن أكل كل من المشتبهين في حكم أكل الميتة و من هنا يعلم أنه لا فرق في المشتري بين الكافر المستحل للميتة و غيره. لكن في صحيحه الحلبي و حسنته: «إذا

اِخْتَلَطَ الذِّكْرُ بِالْمَيْتَةِ بِاعِهِ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ» (٣) و حكى نحوهما عن كتاب على بن جعفر (٤). *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ف» و في سائر النسخ: باعها.

(٢) كذا في «ف» و في سائر النسخ: أكل المال.

(٣) الوسائل ١٢: ٦٧، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢، مع اختلاف في اللفظ.

(٤) مسائل على بن جعفر: ١٠٩، الحديث ٢٠. (*)

*****ص ٣٧*****

و استوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية (١) و هو مشكل، مع أن المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه يرمى بها (٢) و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي (٣) و فيه: أن 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، لأن الأصل في كل واحد من المشتبهين عدم التذكية، غاية الأمر العلم الاجمالي بتذكية أحدهما و هو غير قادح في العمل بالأصلين و إنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كل منهما الحل و علم إجمالا به وجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالا على أصاله الحل و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذرا عن ارتكاب الحرام الواقعي و إن كان هذا الكلام مخدوشا في هذا المقام أيضا، لكن القول به ممكن هنا، بخلاف ما نحن فيه، لما ذكرنا، فافهم. *

***** (هامش) *****

(١) كفاية 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 الأول.

(٣)

و عن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميته بذلك برضاه (١) و فيه: أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعية، كالذمى و يمكن حملهما على صورته قصد البائع المسلم أجزاءها التى لا تحلها الحياة: من الصوف و الشعر و العظم (٢) و نحوها و تخصيص المشتري بالمستحل، لأن الداعى له على الاشتراء اللحم أيضا و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه و فى مستطرفات السرائر، عن جامع البزنطى - صاحب الرضا عليه السلام - قال:

«سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقَطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَ هِيَ أَحْيَاءٌ أَيْضًا لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِهَا (٣) قَالَ نَعَمْ يُذَيَّبُهَا وَ يُسْرِجُ بِهَا وَ لَا يَأْكُلُهَا وَ لَا يَبِيعُهَا» (٤) و استوجه فى الكفايه العمل بها (٥) تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة *

***** (هامش) *****

(١) المختلف: ٤٨٣.

(٢) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: من الصوف و العظم و الشعر.

(٣) فى المصدر بدل «بها»: بما قطع.

(٤) السرائر ٣: ٥٧٣.

(٥) ظاهر العبارة: أن السبزوارى استوجه العمل بروايه البزنطى، لكن الموجود فى كفايه الأحكام - بعد الحكم باستثناء الأدهان، مستدلا بصحيحه الحلبي و صحيحه زراره و صحيحه سعيد الأعرج و غيرها و أن ذكر الإسراج و الاستصباح فى الروايات غير دال على الحصر - ما يلى: «و القول بالجواز مطلقا متجه»، انظر كفايه الأحكام:

٨٥. (*)

*****ص ٣٩*****

فى بعض أقواله (١) و الروايه شاذه، ذكر الحلبي - بعد إيرادها - أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميته و التصرف فيها على كل حال إلا

أكلها للمضطر (٢). أقول: مع أنها معارضه بما دل على المنع من موردها، معللا بقوله عليه السلام: «أما علمت أنه يصيب الثوب واليد وهو حرام؟» (٣) ومع الإغماض عن المرجحات، يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا، مع أن الصحيحه صريحه فى المنع عن البيع، إلا أن تحمل على إرادته البيع من غير الإعلام بالنجاسه. *

***** (هامش) *****

(١) حكى السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤: ١٩) عن حواشى الشهيد على القواعد أنه نقل عن العلامة - فى حلقة الدرس - أنه جوز الاستصباح بأليات الغنم المقطوعه، تحت السماء.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٤.

(٣) الوسائل ١٦: ٣٦٤، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرمه، الحديث الأول و فيه: أما تعلم. (*)

***** ص ٤٠ *****

الثانى: أن الميتة من غير ذى النفس السائله يجوز المعاوضه 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.

***** (هامش) *****

(١) منهم:

المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨: ٧٧ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٩ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ١٧. (*)

ص ٤١

المسألة السادسة

المسألة السادسة:

يحرم التكبس بالكلب الهراش و الخنزير البريين إجماعا على الظاهر - المصرح به فى المحكى عن جماعه (١) - و كذلك أجزاءهما. نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميتة. *

***** (هامش) *****

(١) منهم:

الشيخ في المبسوط ٢: ١٦٥ - ١٦٦ و ابن زهره في الغنيه (الجوامع الفقيهيه) : ٥٢٤ و العلامه في المنتهى ٢:

المسأله السابعه

المسأله السابعه:

يحرم التكبس بالخمى و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا، نصا و فتوى و فى بعض الأخبار: «يكون لى على الرجل دراهم فيعطىنى خمرا؟ قال: خذها و أفسدها، قال ابن أبى عمير: يعنى اجعلها خلا (١)» (٢) و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها، ثم أخذ الخل و فاء عن الدراهم. *

**** (هامش) ****

(١) كذا فى النسخ و فى الوسائل: «قال على: و اجعلها خلا» و المراد به: على ابن حديد، الواقع فى سند الروايه.

(٢) الوسائل ١٧: ٢٩٧، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٦. (*)

****٤٣ ص****

المسأله الثامنه

المسأله الثامنه:

يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه الغير القابله للطهاره إذا توقف منافعها المحلله المعتد بها على الطهاره، لما تقدم من النبوى: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ تَمَنَّهُ (١) و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام (٢) و أما التمسك بعموم قوله عليه السلام فى روايه تحف العقول: «أَوْ شَيْءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجَسِ» ففيه نظر، لأن الظاهر من «وُجُوهِ النَّجَسِ» العنونات النجسه، لأن ظاهر «الوجه» هو العنوان. نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك و هو قوله عليه السلام: «لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْهُيٌّ عَنْ أَكْلِهِ (٣) وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ ... إلى آخر ما ذكر». ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها (٤)، *

**** (هامش) ****

(١) عوالى اللآلى ٢: ١١٠، الحديث ٣٠١، سنن الدارقطنى ٣: ٧، الحديث ٢٠.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ١٨، الحديث ٢٣ و قد تقدم مع سابقه فى الصفحه: ١٣.

(٣) فى المصدر: منهى عن أكله.

(٤) راجع المبسوط ٢: ١٦٥ - ١٦٦ حيث جعل المسوخ من الأعيان النجسه و ادعى

الإجماع على عدم جواز بيعها. (*)

****ص ٤٤****

و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم، لو قيل بحرمه البيع لا- من حيث النجاسه كان محل التعرض له ما سيجى من أن كل ظاهر له منفعه محلله مقصوده يجوز بيعه و سيجى ذلك فى ذيل القسم الثانى (١) مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعه فيه. *

**** (هامش) ****

(١) كذا فى النسخ و الصحيح: القسم الثالث. (*)

****ص ٤٥****

[المستثنيات من حرمه بيع الأعيان النجسه] (١) *

**** (هامش) ****

(١) العنوان زياده منا. (*)

****ص ٤٧****

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه

إشاره

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمه فهى أربعه تذكر فى مسائل أربع:

المسأله الأولى

يجوز بيع المملوك الكافر، أصليا كان أم مرتدا مليا، بلا- خلاف ظاهر، بل ادعى عليه الإجماع (١) و ليس ببيعد، كما يظهر للمتبع فى المواضع المناسبه لهذه المسأله، كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافره 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. *

**** (هامش) ****

(١) الجواهر ٢٢: ٢٣. (*)

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»، عما يقبله و لو بالإسلام، كالمرتد و لو عن فطره على أصح القولين (١)، فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا- من حيث قابليته للتطهير - نظير الماء المتنجس - و أن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته ليتصف بالملكيه، لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسه إجماعا و بالغ تلميذه في مفتاح الكرامه، فقال: أما المرتد عن فطره فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا، لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير، ثم ذكر جماعه ممن جوز بيعه - إلى أن قال - : و لعل من جوز بيعه بنى

على قبول توبته (٢)، انتهى و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر (٣). أقول: لا إشكال و لا خلاف في كون المملوك المرتد عن فطره ملكا و مالا لملكه و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام (٤) ما لم يقتل و إنما استشكل من استشكل في جواز بيعه من حيث كونه في معرض

***** (هامش) *****

(١) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٤.

(٢) مفتاح الكرامه ٤: ١٢.

(٣) أى صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ٢٢: ٨.

(٤) كذا في «ش» و في «ف»: الانتفاع و الاستخدام و في سائر النسخ: الانتفاع به و الاستخدام. (*)

*****٤٩ ص*****

القتل، بل واجب الإلتفاف شرعا، فكأن الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهه عدم قابليه طهارته بالتوبه. قال في الشرائع: و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره (١) و استشكل في المسالك من جهه وجوب إلتافه و كونه في معرض التلف، ثم اختار الجواز، لبقاء ماليته إلى زمان القتل (٢) و قال في القواعد:

و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطره، على إشكال (٣) و ذكر في جامع المقاصد:

أن منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى و من أن مقصود البيع حاصل و أما مقصود الرهن فقد لا يحصل، لقتل (٤) الفطرى حتما و الآخر قد لا يتوب (٥)، ثم اختار الجواز و قال في التذكرة: المرتد إن كان عن فطره ففي جواز بيعه نظر، ينشأ من تضاد الحكمين و من بقاء الملك، فإن كسبه لمولاه، أما عن غير فطره فالوجه صحه بيعه، لعدم تحتم قتله (٦) ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته، لوقوعها بعد قدره عليه. *

***** (هامش) *****

(١) الشرائع ٢: ٧٧.

(٢) المسالك ٤:

(٣) القواعد ١: ١٥٩.

(٤) كذا في «ن» و المصدر و في سائر النسخ: بقتل.

(٥) جامع المقاصد ٥: ٥٧.

(٦) التذكرة ١: ٤٦٦ (*).

*****٥٠ ص*****

و استدل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطره و جعله نظير المريض المأبوس عن برئه. نعم، منع في التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطره و المحارب إذا وجب قتله (١)، للوجه المتقدم عن (٢) التذكرة، بل في الدروس: أن بيع المرتد عن مله أيضا مراعى بالتوبه (٣) 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 (٤).

*

***** (هامش) *****

(١) التحرير ١: ١٦٥، الدروس ٣: ٢٠٠.

(٢) كذا في «ف» و «ش» و في سائر النسخ: و عن.

(٣) انظر التخریج السابق.

(٤) المبسوط ٢: ١٦٥ - ١٦٦ (*).

*****٥١ ص*****

المسألة الثانية

المسألة الثانية:

يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر إطلاق العماني

(١) و لعله كإطلاق كثير من الأخبار: بأن «ثمن الكلب سحت» (٢) محمول على الهراش، لتواتر الأخبار (٣) و استفاضه نقل الإجماع (٤) على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام:

أحدها - كلب الصيد السلوقي و هو المتيقن من (٥) الأخبار (٦) و معاقد *

***** (هامش) *****

(١) قال السيد العاملي في مفتاح الكرامه (٤: ٢٨): و لا مخالف سوى الحسن العماني، على ما حكى.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٩ و الصفحه: ٨٣، الباب

١٤ من نفس الأبواب، الحديث ٢ و ٨.

(٣) الوسائل ١٢: ٦٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧ و ٨ و الصفحة: ٨٣، الباب ١٤ من نفس الأبواب، الأحاديث ١ و ٣ و ٥ و ٦ و ٧.

(٤) سيأتي نقله عن الخلاف و المنتهى و إيضاح الفوائد و غيرها.

(٥) فى «ن»، «م»، «ع»، «ص»: عن.

(٦) المشار إليها فى الهامش (٣). (*)

*****ص ٥٢*****

الإجماعات الداله على الجواز. الثانى - كلب الصيد غير السلوقى و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعه و النهايه (١) و يدل عليه - قبل الإجماع المحكى 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 أما 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 الصيود قال لا بأس به و أما الآخر فلا يحل ثمنه» (٦). *

***** (هامش) *****

(١) المقنعه: ٥٨٩، النهايه: ٣٦٤.

(٢) الخلاف ٣: ١٨٢، كتاب البيوع، المسأله ٣٠٢، المنتهى ٢: ١٠٠٩، إيضاح الفوائد ١: ٤٠٢.

(٣) مثل الغنيه (الجوامع الفقهيه): ٥٢٤ و الدروس ٣: ١٦٨.

(٤) الوسائل ١٢: ٨٣، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٧.

(٥) التهذيب ٩: ٨٠، الحديث ٣٤٣ و لم نقف عليه فى الوسائل.

(٦) الوسائل ١٢:

و منها: ما (١) عن دعائم الإسلام - للقاضي نعمان المصري - عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لَا بَأْسَ بِثَمَنِ كَلْبِ الصَّيْدِ» (٢) و منها: مفهوم روايه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَمَّا يَصِيحُ طَاؤُ مِنَ الشُّحْتِ.» (٣) و منها: مفهوم روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ سُحْتًا وَ لَا بَأْسَ بِثَمَنِ الْهَرِّ.» (٤) و مرسله الصدوق و فيها: «ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْدِ سُحْتًا» (٥). ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار - كمعاقد الإجماعات المتقدمه - إلى السلوقى ضعيفه بمنع (٦) الانصراف، لعدم الغلبه المعتد بها - على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف - مع أنه لا يصح فى مثل قوله: «ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ» أو «لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْدِ»، لأن مرجع التقييد إلى إرادته ما يصح*

***** (هامش) *****

(١) كلمه «ما» ساقطه من أكثر النسخ.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ١٩، الحديث ٢٨.

(٣) الوسائل ١٢: ٨٣، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٤) نفس المصدر، الحديث ٣ و فيه: و لا بأس بثمان الهر.

(٥) الفقيه ٣: ١٧١، الحديث ٣٦٤٨.

(٦) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: لمنع. (*)

عنه سلب صفه الاصطيد 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 أحيانا (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 معلمه فنسب الكلب إليها» (٣) و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقا لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقيه و أن المراد بالسلوقى خصوص الصيود، لا كل سلوقى، لكن الوجه الأول 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 تقدمهم (٥) - بل و أهل *

***** (هامش) *****

(١) تقدم التخرىج عنهما فى الصفحه: ٥٢، الهامش

(١). (٢) لعله قدس سره أراد بذلك ما نقله السيد المجاهد عن استاذه فى مقام الجمع بين الروايات، انظر المناهل: ٢٧٦، ذيل قوله: و أما ثالثا ...

(٣) المنتهى ٢: ١٠٠٩.

(٤) انظر المستند ٢: ٣٣٤ و المناهل: ٢٧٦.

(٥) حيث أوردوا الأخبار المذكوره فى اصولهم و مصنفاتهم. (*)

*****ص ٥٥*****

الفتوى - كالمفيد و القاضى 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، وفاقا للمحكى 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 الصيود و الحارس» (٤) و ظاهر فقره الأخيره - لو لم يحمل على الأولى - : جواز

بيع الكلاب الثلاثة وغيرها، كحارس الدور و الخيام و حكي الجواز أيضا عن الشيخ و القاضي في كتاب الإجاره (٥) و عن سلا و أبي الصلاح و ابن حمزه و ابن إدريس (٦) و أكثر المتأخرين - كالعلامه و ولده السعيد (٧) و الشهيد (٨) و المحقق الثاني (٩) و ابن القطان *

***** (هامش) *****

(١) المقنعه: ٥٨٩، الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤، نزهه الناظر: ٧٦، الشرائع ٢: ١١ و أما القاضي فلم نقف في كتابيه على ما يدل على المنع و إن نسبه إليه في المختلف: ٣٤١.

(٢) الخلاف ٣: ١٨١، كتاب البيوع، المسأله ٣٠٢، الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤.

(٣) ستأتى الإشارة إلى مواضع كلامهم.

(٤) حكاه عنه في المختلف ٣٤٠، ٣٤١.

(٥) المبسوط ٣: ٢٥٠، المهذب ١: ٥٠٢.

(٦) المراسم:

١٧٠، الوسيله: ٢٤٨، السرائر ٢: ٢٢٠ و أما أبو الصلاح فلم نقف على فتواه بالجواز في الكافي.

(٧) القواعد ١: ١٢٠، إيضاح الفوائد ١: ٤٠٢.

(٨) الدروس ٣: ١٦٨، الروضه البهيه ٣: ٢٠٩.

(٩) جامع المقاصد ٤: ١٤. (*)

*****ص ٥٦*****

في المعالم (١) و الصيمرى (٢) و ابن فهد (٣) - و غيرهم من متأخرى المتأخرين (٤)، عدا قليل وافق المحقق (٥) كالسبزوارى (٦) و التقى المجلسى (٧) صاحب و الحدائق (٨) و العلامه الطبائى فى مصابيح (٩) و فقيه عصره فى شرح القواعد (١٠) و هو الأوفق بالعمومات المتقدمه المانع، إذ لم نجد مخصصا 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 أحدا *

***** (هامش) *****

(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 الفائدة ٨: ٣٧.

(٥) الشرائع ٢: ١٢.

(٦) كفايه الأحكام:

٨٨

(٧) روضه المتقين ٦: ٤٧٠.

(٨) الحدائق ١٨: ٨١.

(٩) المصاييح: (مخطوط) و لم نقف عليه.

(١٠) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٦.

(١١) المبسوط ٢: ١٦٦. (*)

*****ص ٥٧*****

لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها (١) بعد ملا-حظه الاتفاق على صحه إجارتها و من قوله فى التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا (٢) و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى: أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة (٣). فتكون هذه الدعاوى قرينه على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعه محلله مقصوده، كما يظهر ذلك من عباره ابن زهره فى الغنيه، حيث اعتبر أولا- فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله مقصوده، ثم قال: و احترزنا بقولنا: «ينتفع به منفعه محلله» عما يحرم الانتفاع به و يدخل فى ذلك: النجس (٤) إلا ما خرج بالدليل، من الكلب (٥) المعلم للصيد و الزيت النجس لفائده الاستصباح (٦) تحت السماء (٧) و من المعلوم - بالإجماع و السيره - جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعه محلله مقصوده أهم من منفعه الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمه الانتفاع فينتفى

بانتفائها. *

***** (هامش) *****

(١) قاله في كتاب البيع، انظر المبسوط ٢: ١٦٦.

(٢) التذكرة ٢: ٢٩٥ (كتاب الإجارة).

(٣) حكاة عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه

(٤) فى «ش» و المصدر: كل نجس،

(٥) فى «ش» و المصدر: من بيع الكلب.

(٦) فى «ش» و المصدر: و الزيت النجس للاستصباح.

(٧) الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤، مع تفاوت فى بعض الألفاظ. (*)

*****٥٨ ص*****

و يؤيد ذلك كله ما فى التذكرة من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد - أعى المنفعه - موجود فى هذه الكلاب (١) و عنه رحمه الله فى مواضع اخر: أن تقدير الديه لها يدل على مقابلتها بالمال (٢) و إن ضعف الأول برجوعه إلى القياس و الثانى بأن الديه لو لم تدل على عدم التملك - و إلا لكان الواجب قيمه كائنه ما كانت - لم تدل على التملك، لاحتمال كون الديه من باب تعيين غرامه معينه لتفويت شىء ينتفع به، لا لإتلاف مال، كما فى إتلاف الحر و نحوهما فى الضعف: دعوى انجبار المرسله (٣) بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامه 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 و هنها بمجرد الخلاف و لو من الكثير - بناء على ما سلكه بعض متأخرى المتأخرين فى الإجماع من كونه منوطا بحصول الكشف من اتفاق جماعه و لو خالفهم أكثر منهم (٧) -

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ١: ٤٦٤.

(٢) راجع المنتهى ٢: ١٠٠٩.

(٣) المتقدمه عن المبسوط فى الصفحه: ٥٦، الهامش (١١).

(٤) تقدم عنهم فى الصفحه: ٥٦ و ٥٧.

(٥) لم ترد «بيع» فى «ش».

(٦) كما تقدم فى الصفحه: ٥٤ - ٥٥.

(٧) لم نقف على القائل. (*)

***** ص*****

مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها (١) عند وجدان الخلاف و أما شهره الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الروايه، خصوصا مع مخالفه كثير من القدماء (٢) و مع كثره العمومات الوارده فى مقام الحاجه و خلو كتب الروايه المشهوره عنها (٣) حتى أن الشيخ لم يذكرها (٤) فى جامعه (٥) و أما حمل كلمات القدماء على المثال، ففى غايه البعد و أما كلام ابن زهره - المتقدم (٦) - فهو مختل على كل حال، لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به، مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل «كلب الصيد» على المثال لا يصحح كلامه، إلا أن يريد كونه مثالا و لو للكافر أيضا، كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المنتجسه. هذا و لكن الحاصل من شهره الجواز بين المتأخرين - بضميمه أمارات الملك فى هذه الكلاب - يوجب الظن بالجواز حتى فى غير هذه الكلاب، مثل كلاب الدور و الخيام. *

***** (هامش) *****

(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»: جامعيه.

(٦) تقدم فى الصفحه: ٥٧. (*)

*****ص ٦٠*****

فالمسأله لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدله و الأحوط فى العمل هو المنع، فافهم.

*****ص ٦١*****

المسأله الثالثه

المسأله الثالثه:

الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجسا، لعمومات البيع و التجاره الصادقه عليها، بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص، لأصاله بقاء

ماليتها و عدم خروجه عنها بالنجاسه، غايه الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن في حكم التالف، بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامه الثلثين و اجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان - كما صرح به في التذكرة (١) - معللا لغرامه الاجره بأنه رده معيبا و يحتاج زوال العيب إلى خساره و العيب من فعله، فكانت الخساره عليه. نعم، ناقشه في جامع المقاصد (٢) في الفرق بين هذا و بين مالو غصبه عصيرا فصار خمرا، حيث حكم فيه بوجوب غرامه مثل العصير، لأن المالیه قد فاتت تحت يده فكان عليه ضمانها كما لو تلفت. *

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ٢: ٣٨٧.

(٢) جامع المقاصد ٦: ٢٩٢ - ٢٩٣. (*)

*****ص ٦٢*****

لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمرا، فإن العصير بعد الغليان مال عرفا و شرعا و النجاسه إنما تمنع من المالیه إذا لم يقبل التطهير، كالخمر فإنها لا يزول نجاستها (١) إلا بزوال موضوعها، بخلاف العصير، فإنه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهاره ماء البئر بالنزح و بالجمله، فالنجاسه فيه و حرمة الشرب عرضيه تعرضانه في حال متوسط بين حالتى طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير، فلا يشمل قوله عليه السلام في روايه تحف العقول: «أو شىء من وجوه النجس» (٢) و لا يدخل تحت قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«إِذَا حَرَّمَ اللَّهُ شَيْئًا حَرَّمَ تَمَتُّهُ (٣)، لأن الظاهر منهما (٤) العنونات النجسه و المحرمه بقول مطلق، لا- ما تعرضانه في حال 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، لأن المراد بالعين هي الحقيقة و العصير ليس كذلك و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كل من قيد الأعيان النجسه المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحا بالخلاف، *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ش» و في سائر النسخ: فإنه لا يزول نجاسته.

(٢) تقدمت في أول الكتاب.

(٣) المتقدم في الصفحة: ١٣ و ٤٣ عن عوالي اللآلي و سنن الدارقطني.

(٤) في أكثر النسخ: منها.

(٥) في «ش»: و ينجس.

(٦) التذكرة ١: ٤٦٤. (*)

*****ص ٦٣*****

عدا ما في مفتاح الكرامه: من أن الظاهر المنع (١)، للعمومات المتقدمه و خصوص بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «و إن غلى فلا يحل بيعه» (٢) و روايه أبي بصير (٣): «إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس» (٤) و مرسل ابن الهيثم:

«إِذَا تَغَيَّرَ عَنْ حَالِهِ وَ غَلَى فَلَا خَيْرَ فِيهِ» (٥)، بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع و في الجميع نظر: أما في العمومات، فلما تقدم و أما الأدله الخاصه، فهي مسوقه للنهي عن بيعه بعد الغليان - نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف - و في الحقيقة هذا النهي كناية 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 إلا - استصحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعثر على من تعرض للمسألة صريحا، عدا جماعه من المعاصرين (٦). نعم، قال المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد - في ذيل قول *

***** (هامش) *****

(١) مفتاح الكرامه ٤: ١٢.

(٢) الوسائل ١٢: ١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) كذا في «ش» وفي أكثر النسخ: أبي 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 الأشربة المحرمة، الحديث ٧.

(٦) منهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٢ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ٨ و المحقق النراقى فى المستند ٢: ٣٣٢. (*)

*****٦٤*****

المصنف: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله

(١) التطهير»، بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجسه بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف

(٢) - : و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله؟ فيه إشكال. . ثم ذكر أن الأقوى العدم، لعموم * (ولا تعاونوا على الإثم و العدوان) *

(٣)، انتهى

(٤) و الظاهر، أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التلثيث، كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل، فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره. *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ش» و فى سائر النسخ: قبولها و فى الارشاد:

مع قبول الطهاره.

(٢) فى غير «ش» زياده: قال.

(٣) المائده: ٢.

(٤) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤. (*)

المسأله الرابعه

المسأله الرابعه:

يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسه مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا- ما خرج بالدليل، أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعا من حيث إن المستثنى منه «ما ليس فيه منفعه محلله

مقصوده من النجاسات و المتنجسات» و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس - فضلا عن المتنجس - ليس إلا - من حيث حرمه المنفعه المقصوده (١)، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع و يظهر من الشهيد الثاني - فى المسالك - خلاف ذلك و أن جواز بيع الدهن للنص، لا لجواز الانتفاع به و إلا لا طرد الجواز فى غير الدهن أيضا (٢). *

***** (هامش) *****

(١) فى غير «ش»: المنفعه المحلله المقصوده.

(٢) المسالك ٣: ١١٩. (*)

*****ص ٦٦*****

و أما حرمه الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، فسيجئ الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان، فلا إشكال فى جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعه (١): الإجماع عليه فى الجمله و الأخبار به (٢) مستفيضه: منها: الصحيح، عن معاويه بن وهب، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: جرد مات فى سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام: أما السمن و العسل فيؤخذ الجرد و ما حوله و الزيت يستصبح به» (٣) و زاد فى المحكى عن التهذيب: «أنه يبيع ذلك الزيت و يبيئه (٤) لمن اشتراه ليستصبح به» (٥) و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهه كونه مائعا غالبا، بخلاف السمن و العسل و فى روايه إسماعيل - الآتيه - إشعار بذلك و منها: الصحيح، عن سعيد الأعرج (٦)، عن أبى عبد الله عليه السلام:

«فى الفأره و الدأبه تقع فى الطعام و الشراب فتؤت فيه؟

فَقَالَ إِنَّ كَانَ

***** (هامش) *****

(١) منهم:

ابن زهره فى الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤ و الشيخ فى الخلاف ٣: ١٨٧، كتاب البيوع، المسأله ٣١٢ و ابن إدريس فى 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» وفي سائر النسخ: و ينبه.

(٥) التهذيب ٩: ٨٥، الحديث ٣٥٩ وفيه: تبعه و تبينه.

(٦) كذا في جميع النسخ، لكن الرواية عن الحلبي، نعم الرواية التي تليها في الوسائل عن سعيد الأعرج. (*)

*****٦٧ ص*****

سَمْنًا أَوْ عَسَلًا أَوْ زَيْتًا فَإِنَّهُ رُبَّمَا يَكُونُ بَعْضُ هَذَا فَإِنْ كَانَ الشَّتَاءُ فَانزِعْ مَا حَوْلَهُ وَ كُلَّهُ وَ إِنْ كَانَ الصَّيْفُ فَارْفَعَهُ حَتَّى تُسْرِجَ بِهِ وَ إِنْ كَانَ تَزُدًا فَاطْرَحِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ وَ لَا تَتْرُكْ طَعَامَكَ مِنْ أَجْلِ دَابَّهِ مَا تَتَّ عَلَيْهِ.

سمنا أو عسلا أو زيتا، فإنه ربما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به» (١) و منها: ما عن أبي بصير - في الموثق - «عن الفأره تقع في السمن أو الزيت (٢) فتموت فيه؟ قال: إن كان جامدا فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقي و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته» (٣) و منها: رواه إسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سأله سعيد الأعرج السمان - و أنا حاضر - عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأره فتموت [كيف يصنع به؟] (٤) قال: أما الزيت فلا- تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأره في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها، ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا» (٥). إذا عرفت هذا، فالإشكال يقع في مواضع: *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل

١٦: ٣٧٥، الباب ٤٣ من أبواب الأُطعمه المحرمه، الحديث ٤.

(٢) فى «ص»: أو فى الزيت.

(٣) الوسائل ١٢: ٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٤) العبارة ساقطه من «خ»، «م»، «ف»، «ن»، «ع».

(٥) الوسائل ١٢: ٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥. (*)

*****٦٨ ص*****

الأول: أن صحه بيع هذا الدهن هل هى (١) مشروطه باشتراط الاستصباح به صريحا، أو يكفى قصدهما لذلك، أو لا يشترط أحدهما؟ ظاهر الحلى فى السرائر: الأول، فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسه جمع (٢) قال: و يجوز بيعه بهذا الشرط عندنا (٣) و ظاهر المحكى عن الخلاف: الثانى، حيث قال: جاز بيعه لمن يستصيح به تحت السماء، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و قال أبو حنيفه: يجوز مطلقا (٤)، انتهى و نحوه - مجردا عن دعوى الإجماع - عبارة المبسوط و زاد:

«أنه لا يجوز بيعه إلا لذلك» (٥) و ظاهره كفايه القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله: «جاز بيعه للاستصباح» كما فى الشرائع و القواعد (٦) و غيرهما (٧). *

***** (هامش) *****

(١) وردت عبارة «هل هى» فى «ش» فقط.

(٢) كذا فى «ش» و فى 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 عبارة التنقيح ٢: ٧ و مجمع الفائده ٨: ٣١ و بمعناهما عبارة الشهيد فى اللمعه: ١٠٨. (*)

*****٦٩ ص*****

نعم، ذكر المحقق الثاني ما حاصله: أن التعليل راجع إلى الجواز، يعني يجوز لأجل تحقق فائده الاستصحاب ببعه (١) و كيف كان، فقد صرح جماعه بعدم اعتبار قصد الاستصحاب (٢) و يمكن أن يقال باعتبار

قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصره فيه و كان من منفعه النادره التي لا تلاحظ في ماليتها، كما في دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه: أن مالیه الشئ إنما هی باعتبار منفعه المحلله المقصوده منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظه في ماليتها و لا باعتبار الفوائد الملحوظه المحرمه، فإذا فرض أن لا فائده في الشئ محله ملحوظه في ماليتها فلا يجوز بيعه، لا على الإطلاق - لأن الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه و المفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل - و لا على قصد الفائدة النادره المحلله، لأن قصد الفائدة النادره لا یوجب كون الشئ مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص على جواز بيعه - كما فيما نحن فيه - فلا بد من حمله على إرادته (٣) صورته قصد الفائدة النادره، لأن أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورته عدم القصد، لأن المال في هذه الصوره مبذول في مقابل المطلق، المنصرف إلى الفوائد المحرمه، فافهم. *

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٤: ١٣.

(٢) حكاة السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٢٤ عن استاذة العلامة السيد بحر العلوم و انظر كفايه الأحكام:

٨٥ و الحدائق ١٨: ٩٠.

(٣) كلمه «إرادته» مشطوب عليها في «ن» و محذوفه من «ش». (*)

*****٧٠*****

و حينئذ فلو لم يعلم المتبائع جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملوا من غير قصد إلى هذه الفائدة كانت المعامله باطله، لأن المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشئ باعتبار الفوائد المحرمه. نعم (١)، لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلا، أمكن صحتها، لأنه مال واقعي شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم يقصد به ما لا يصح

(٢) بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة و مرجع هذا فى الحقيقه إلى أنه لا يشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة، فافهم و أما فيما كان الاستصباح منفعه غالبه بحيث كان مالیه الدهن باعتباره - كالأدهان المعده للإسراج - فلا يعتبر فى صحه بيعه قصده أصلا، لأن الشارع قد قرر مالیته العرفیه بتجویز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعہ، بناء على أضعف الوجهين، من وجوب الاقتصار فى الانتفاع بالنجس على مورد النص و كذا إذا كان الاستصباح منفعه مقصوده (٣) مساويه (٤) لمنفعه الأكل المحرم - كالألبیه و الزيت و عصاره السمسم - فلا- يعتبر قصد المنفعه المحلله فضلا عن اشتراطه، إذ يكفى فى مالیته وجود المنفعه المقصوده المحلله، غايه الأمر كون حرمة منفعته الاخرى المقصوده نقصا فيه يوجب الخيار للجاهل. *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»، «خ»، «م»، «ع»: ثم.

(٢) فى «ش»: ما لم يصح.

(٣) فى «ف»: موجوده.

(٤) فى أكثر النسخ: متساويه. (*)

*****ص ٧١*****

نعم، يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمة بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله و إلا فسد العقد بفساد الشرط. بل يمكن الفساد و إن لم نقل بفساد الشرط الفاسد، لأن مرجع الاشتراط فى هذا الفرض إلى تعيين المنفعه المحرمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلا بالباطل، لأن حقيقه النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرم، فافهم. بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط فى متن العقد و بالجمله، فكل بيع قصد فيه منفعه محرمة - بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعه المحرمة - كان باطلا، كما يؤمى إلى ذلك ما ورد فى تحريم شراء الجاریه المغنيه و بيعها (١) و صرح فى

التذكرة بأن الجارية المغنيه إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لو لا الغناء، فالوجه التحريم (٢)، انتهى. ثم إن الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبار قصد الاستصباح، لأن موردها مما يكون الاستصباح فيه منفعه مقصوده منها كافيه في ماليتها العرفيه و ربما توهم من قوله عليه السلام في روايه الأعرج المتقدمه: «فلا تبعه إلا لمن تبين له (٣) فيبتاع للسراج» (٤) اعتبار القصد و يدفعه: أن الابتاع *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) التذكرة ١: ٤٦٥.

(٣) في أكثر النسخ: تبينه لمن يشتريه.

(٤) تقدمت في الصفحه: ٦٧ (روايه اسماعيل بن عبد الخالق). (*)

*****ص ٧٢*****

للسراج إنما جعل غايه للإعلام، بمعنى أن المسلم إذا اطلع على نجاسته فيشتره للإسراج، نظير قوله عليه السلام في روايه معاويه بن وهب: «يبينه (١) لمن اشتراه ليستصبح به» (٢). *

***** (هامش) *****

(١) في غير «ش»: يبنه.

(٢) تقدمت في الصفحه: ٦٦ (الزياده المحكيه عن التهذيب). (*)

*****ص ٧٣*****

الثاني: أن ظاهر بعض الأخبار (١) وجوب الإعلام، فهل يجب مطلقاً أم لا؟ وهل وجوبه نفسى أو شرطى؟ بمعنى اعتبار اشتراطه في صحه البيع. الذى ينبغى أن يقال: إنه لا إشكال في وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج، لتوقف القصد على العلم بالنجاسه و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فى العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسياً قبل العقد أو بعده، لبعض الأخبار المتقدمه و فى قوله عليه السلام: «يبينه لمن اشتراه ليستصبح به» (٢) إشاره إلى وجوب الإعلام لثلاً يأكله، فإن الغايه للإعلام ليس هو تحقق الاستصباح، إذ لا ترتب بينهما شرعاً و لا عقلاً و لا عادته،

بل الفائده حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به فى غيره، ففيه إشاره إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عاده وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام، فكأ نه قال: أعلمه لئلا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار المتفرقه الداله على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات، مثل ما دل على *

***** (هامش) *****

(١) مثل ما تقدم من ذيل صحيحه معاويه بن وهب المرويه فى التهذيب و موثقه أبى بصير و روايه اسماعيل بن عبد الخالق، راجع الصفحه: ٦٦ - ٦٧.

(٢) تقدم فى الصفحه: ٦٦. (*)

*****٧٤ ص*****

أن من أفتى بغير علم لحقه و زر من عمل بفتياه (١) فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبب و التغرير و مثل قوله عليه السلام: «ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير، إلا كان عليه أوزارهم»

(٢) و فى روايه اخرى: «فيكون فى صلاته و صلاتهم تقصير، إلا كان إثم ذلك عليه»

(٣) و فى روايه اخرى: «لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا»

(٤) و مثل روايه أبى بصير المتضمنه لكراهه أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه

(٥)، فإن فى كراهه ذلك فى البهائم إشعارا بحرمة بالنسبه إلى المكلف و يؤيده:

أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً مع الشك، إذ لو كان للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلاً. بل

قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسيب - كما لو رأى نجسا في يده يريد أكله - و هو الذى صرح به العلامة رحمه الله فى أجوبه *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٨: ٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

(٢) تحف العقول: ١٧٩.

(٣) بحار الأنوار ٨٨: ٩٢.

(٤) الوسائل ٥: ٤٣٤، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

(٥) الوسائل ١٧: ٢٤٦، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرمه، الحديث ٥. (*)

*****ص ٧٥*****

المسائل المهنيه، حيث سأله السيد المهنا عن رأى فى ثوب المصلى نجاسه، فأجاب بأ نه يجب الإعلام، لوجوب النهى عن المنكر (١)، لكن إثبات هذا مشكل و الحاصل، أن هنا امورا أربعه:

(١) - أحدها - أن يكون فعل الشخص عله تامه لوقوع الحرام فى الخارج - كما إذا أكره غيره على المحرم - و لا إشكال فى حرمة و كون وزر الحرام عليه، بل أشد، لظلمه.

(٢) - و ثانيها - أن يكون فعله سببا للحرام، كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم، لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبه فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر الضمان على السبب، دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه (٢).

(٣) - الثالث - أن يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين: أحدهما - أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصيه، إما لحصول الرغبه فيها كترغيب الشخص على المعصيه و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصيه، كسب آله الكفار الموجب لإلقائهم فى سب الحق عنادا، أو سب آباء الناس الموقع لهم فى سب أبيه و

الظاهر حرمة القسمين و قد ورد في ذلك عدة من الأخبار (٣). *

***** (هامش) *****

(١) أجوبه المسائل المهنية: ٤٨، المسألة ٥٣.

(٢) لم نقف عليه.

(٣) لم نقف على خبر يدل على حرمة القسم الأول - أى ترغيب الشخص على = (*)

*****ص ٧٦*****

و ثانيهما (١) - أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعى، كييع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا و سيأتى الكلام فيه.

(٤) - الرابع - أن يكون من قبيل عدم المانع و هذا يكون تاره مع الحرمة الفعلية فى حق الفاعل - كسكوت الشخص عن المنع من المنكر - و لا- إشكال فى الحرمة بشرائط النهى عن المنكر و اخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل - كما فيما نحن فيه - فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه. فهل يجب دفع (٢) الحرام بترك السكوت أم لا؟ فيه (٣) إشكال، إلا- إذا علمنا من الخارج وجوب دفع (٤) ذلك، لكونه فسادا قد امر بدفعه كل من قدر عليه، كما لو اطلع على عدم إباحه دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم إباحه عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر مالى قد امرنا بدفعه عن كل أحد، فإنه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام، بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام، ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب. *

***** (هامش) *****

= المعصية - و أما ما يدل على حرمة سب آله الكفار فهناك عدة أخبار وردت فى تفسير قوله تعالى: * (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) * (الأنعام:

١٠٨) انظر تفسير الصافى ٢: ١٤٧ و بالنسبة إلى النهى عن سب آباء

الناس المنتهى إلى السب المتقابل، انظر تنبيه الخواطر: ١١٩. (١) فى غير «ش»: الثانى.

(٢) فى النسخ: رفع.

(٣) فى غير «ف»: و فيه.

(٤) فى النسخ: رفع. (*)

*****٧٧ ص*****

و أما فيما تعلق بغير الثلاثة - من حقوق الله - فوجوب دفع (١) مثل هذا الحرام مشكل، لأن الظاهر من أدله النهى عن المنكر وجوب الردع عن المعصية، فلا يدل على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية. نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجاهل بالحكم، لكنه من حيث وجوب تبليغ التكليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليم الحجه على الجاهل و يتحقق فيه قابليه الإطاعة و المعصية. ثم إن بعضهم (٢) استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسه عيب خفى فيجب إظهارها و فيه - مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات - : أن كون النجاسه عيبا ليس إلا - لكونه منكرا واقعيا و قبيحا، فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب و إلا لم يكن عيبا، فتأمل. *

***** (هامش) *****

(١) فى النسخ: رفع.

(٢) هو المحقق الأردبيلي فى مجمع الفائده ٨: ٣٦. (*)

*****٧٨ ص*****

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء، بل فى السرائر: أن الاستصباح به تحت الظلال محذور بغير خلاف (١) و فى المبسوط: أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف (٢). لكن الأخبار المتقدمه (٣) - على كثرتها و ورودها فى مقام البيان - ساكتة عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ المنجبره بالشهره المحققه

و الاتفاق المحكى (٤). لكن لو سلم الانجبار فغايه الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمه، أو حمل الجمله الخبريه على الاستحباب أو الإرشاد، لثلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس - بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسله على نجاسه دخان النجس - إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفه دهنيه تتصاعد بواسطه الحراره و لا ريب أن مخالفه الظاهر فى المرسله - خصوصاً بالحمل على الإرشاد - أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد:

إما على ما ذكره الشيخ من دلالة الروايه على نجاسه الدخان - المخالفه للمشهور - و إما على كون *

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٣: ١٢٢.

(٢) المبسوط ٦: ٢٨٣.

(٣) تقدمت فى الصفحه: ٦٦ - ٦٧.

(٤) تقدم آنفا عن السرائر. (*)

*****٧٩*****

الحكم تعبيدا محضاً و هو فى غايه البعد و لعله لذلك أفتى فى المبسوط بالكراهه (١) مع روايته للمرسله (٢) و الإنصاف، أن المسأله لا تخلو عن إشكال، من حيث ظاهر الروايات، البعيده عن التقييد - لإبائها فى أنفسها عنه و إباء المقيد عنه - و من حيث الشهره المحققه و الاتفاق المنقول و لو رجع إلى أصله البراءه حينئذ لم يكن إلا - بعيداً عن الاحتياط و جرأه على مخالفه المشهور. ثم إن العلامه - فى المختلف - فصل بين ما إذا علم بتصاعد شىء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم (٣)، فوافق المشهور فى الأول و هو مبنى على ثبوت حرمة تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبيداً، لا - لنجاسه الدخان - معللاً - بطهاره دخان النجس - : التسالم على حرمة التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل

التعبد به، لا بطهاره الدخان، كما لا يخفى. *

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٦: ٢٨٣.

(٢) في «ش»: المرسله.

(٣) المختلف: ٦٨٦. (*)

***** ص ٨٠ *****

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح، بأن يعمل صابونا أو يطللى به الأجرى أو السفن؟ قولان مبنيان على أن الأصل في المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل - كالأكل والشرب والاستصباح تحت الظل - ، أو أن القاعده فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء وبيعه ليعمل صابونا على روايه ضعيفه تأتي (١) و الذي صرح به في مفتاح الكرامه هو الثاني (٢) و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين (٣) و هو ظاهر جماعه من القدماء، كالشيخين و السيدين و الحلبي (٤) و غيرهم. قال في الانتصار: و مما 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) باقي الفقهاء في ذلك و قد دللنا على ذلك في كتاب الطهاره، حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس (٦). *

***** (هامش) *****

(١) تأتي في الصفحه: ٩٢.

(٢) مفتاح الكرامه ٤: ١٣ و ٢٤.

(٣) الجواهر ٢٢: ١٥.

(٤) ستأتى الإشاره إلى مواضع كلامهم.

(٥) في المصدر: و قد خالف.

(٦) الانتصار: ١٩٣ و انظر - أيضا - الصفحه: ١١ منه. (*)

***** ص ٨١ *****

و قال 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 و قال في حكم الماء المتغير بالنجاسه: إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضروره، للشرب لا غير (١) و قال

إن كان ما حصل فيه الميته مائعا لم يجز استعماله ووجب إهراقه (٢)، انتهى و قريب منه عبارته المقنعه (٣) و قال فى الخلاف - فى حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأره - : إنه جاز الاستصباح به و لا- يجوز أكله و لا- الانتفاع به بغير الاستصباح و به قال الشافعى و قال قوم من أصحاب الحديث: لا ينتفع به بحال، لا باستصباح و لا بغيره، بل يراق كالخمر و قال أبو حنيفة: يستصبح به و يباع لذلك (٤) و قال داود (٥) : إن كان المائع سمنا لم ينتفع به بحال (٦) و إن كان غيره (٧) من الأدهان لم ينجس بموت الفأره فيه و يحل أكله و شربه، [لأن الخبر ورد

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ١: ٥ و ٦.

(٢) النهايه: ٥٨٨.

(٣) المقنعه: ٥٨٢.

(٤) كذا فى «ف» و نسخه بدل «م» و فى «ع» : و يباع لذلك مطلقا و فى «خ» و «م» و «ص» : و يباع مطلقا و فى «ن» و «ش» : و يباع أيضا.

(٥) فى جميع النسخ: ابن داود و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

(٦) كلمه «بحال» من «ش» و مصححه «ن» و لم ترد فى سائر النسخ.

(٧) فى «ش» : ما عداه. (*)

*****٨٢ ص*****

فى السمن فحسب] (١)، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (٢) و فى السرائر - فى حكم الدهن المتنجس - : أنه لا يجوز الإدهان 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 المنفعة أن تكون مباحه، تحفظا من المنافع المحرمه 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 استدل على جواز بيع الزيت - بعد الإجماع - بأن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ أذن فى الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا يدل على جواز بيعه لذلك (٥)، انتهى. هذا و لكن الأقوى - وفاقا لأكثر المتأخرين (٦) - جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل و يدل عليه أصاله الجواز و قاعده حل الانتفاع

***** (هامش) *****

(١) من «ش» و المصدر.

(٢) الخلاف: كتاب الأطمعه، المسأله ١٩.

(٣) السرائر ٣: ١٢١ - ١٢٢.

(٤) فى أكثر النسخ زياده: قال.

(٥) الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٢٤.

(٦) كما يأتى عن المحقق و العلامه و الشهيدين و المحقق الكركى فى الصفحات: ٨٧ - ٨٨. (*)

*****ص ٨٣*****

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. أما الآيات: فمنها: قوله تعالى: * (إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) * (٤)، دل - بمقتضى التفریع - على وجوب اجتناب كل رجس و فيه: أن الظاهر من «الرجس» ما كان كذلك فى ذاته، لا- ما عرض له ذلك، فيختص بالعناوين النجسه و هى النجاسات العشر، مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد، فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب

عنه (٥). مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان، يعنى من مبتدعاته، فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان، سواء كان نجسا - كالخمر - أو قدرا معنويا - مثل الميسر - و من المعلوم:

أن المائعات المتنجسه - كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس - *

***** (هامش) *****

(١) المستفاد من قوله تعالى: * (خلق لكم فى الأرض جميعا) * 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. (*)

*****٨٤*****

إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن اريد من «عمل الشيطان» عمل المكلف المتحقق فى الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص، فالمعنى: أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان، كما يقال فى سائر المعاصى: إنها من عمل الشيطان، فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان، فالآيه لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: * (والرجز فاهجر) * (١)، بناء على أن «الرجز» هو الرجس و أضعف من الكل: الاستدلال بآيه تحريم الخبائث (٢)، بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد (٣) عموم الانتفاع، إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل، بقريته مقابلته بحليه الطيبات و أما الأخبار: فمنها: ما تقدم من روايه تحف العقول، حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن «ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و

جميع التقلب فيه، فجميع التقلب في ذلك حرام» (٤). *

***** (هامش) *****

(١) المدثر: ٥.

(٢) و هي قوله تعالى: * (ويحرم عليهم الخبائث) * الأعراف: ١٥٧.

(٣) في «ش»: يفيد تحريم.

(٤) تحف العقول: ٣٣٣، مع اختلاف. (*)

*****ص ٨٥*****

و فيه: ما تقدم من أن المراد ب «وجوه النجس» عنواناته المعهودة، لأن الوجه هو العنوان و الدهن ليس عنوانا للنجاسه و الملاقي للنجس و إن كان عنوانا للنجاسه، لكنه ليس وجها من وجوه النجاسه في مقابله غيره و لذا لم يعدوه عنوانا في مقابل العناوين النجسه، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأ-كثر، لو اريد به المنع عن استعمال كل متنجس و منها: ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقيه للنجاسه (١) و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه (٢) و قد تقدم بعضها في مسأله الدهن و بعضها الآخر متفرقه، مثل قوله: «يهرق المرق» (٣) و نحو ذلك و فيه: أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل، فإن ما امر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا، فالمراد:

إطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل و أما الإجماعات: ففي دلالتها على المدعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإن الظاهر من كلام السيد - المتقدم (٤) - : أن مورد الإجماع هو نجاسه ما باشره أهل الكتاب و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهي من فروعها المتفرعه *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٦: ٣٧٦، الباب ٤٤ من أبواب الأطحه المحرمه، الحديث الأول.

(٢) الوسائل ١٦: ٣٧٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطحه المحرمه.

(٣) لفظ الحديث: يهراق مرقها.

(٤) يعنى كلام السيد المرتضى، المتقدم في الصفحه: ٨٠. (*)

*****ص ٨٦*****

على النجاسه، لا أن معقد الإجماع حرمه

الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسة فى أهل الكتاب، لا فى أحكام النجس و أما إجماع الخلاف (١)، فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات (٢) فى عنوان المسألة، فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورداً للخلاف (٣)، لأنه الظاهر من قوله: «دليلنا إجماع الفرقه»، فافهم و اغتنم و أما إجماع السيد فى الغنيه (٤)، فهو فى أصل مسأله تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس، لا فى ما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم، هو قائل بذلك و بالجمله، فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى، لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جداً و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس *

***** (هامش) *****

(١) المتقدم فى الصفحه: ٨١ - ٨٢.

(٢) فى «ش»: المذكوره.

(٣) كذا فى «ف» و «خ» و فى سائر النسخ: مورد الخلاف.

(٤) المتقدم فى الصفحه: ٨٢. (*)

*****ص ٨٧*****

- كما هو ظاهر المفيد (١) و صريح الحلى (٢) - لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعه عند المتأمل المنصف. ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلا ريب فى و عنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على امور خاصه. قال فى المعتبر - فى أحكام الماء (٣) المتنجس - : و كل ماء (٤) حكم

***** (هامش) *****

(١) المقنعه: ٥٨٢.

(٢) السرائر ٢: ٢١٩ و ٣: ١٢١.

(٣)

فى «ش» زىاده: القليل.

(٤) جاءت العبارة فى هامش «ف» كما يلى: «قال فى المعتبر - فى أحكام الماء القليل المتنجس - : الماء النجس لا يجوز استعماله فى رفع حدث و لا إزاله خبث مطلقا و لا فى أكل و لا فى شرب إلا عند الضروره و أطلق الشيخ المنع من استعماله إلا عند الضروره ١. لنا، إن مقتضى الدليل: جواز الاستعمال مطلقا، ترك العمل به فى ما ذكرنا بالإتفاق و النقل، فىكون الباقي على الأصل» ٢، انتهى و قال فى موضع آخر من أحكام الماء المشتبه - فى رد من قال بوجوب الإراقه - : «إنه قد يتعلق الغرض ببقائه لأجل الاستعمال فى غير الطهاره و الأكل و الشرب ٣ و قال بعد ذلك - أيضا - : إن كل ماء . . صح صح». ١ - ١ - المبسوط ١: ٧. ٢ - المعتبر ١: ٥٠ - ٥١. ٣ - المعتبر ١: ١٠٤. (*)

*****ص ٨٨*****

بنجاسته لم يجر استعماله - إلى أن قال - : و يريد (١) بالمنع عن استعماله: الاستعمال فى الطهاره و إزاله الخبث و الأكل و الشرب دون غيره، مثل بل الطين و سقى الدابه (٢)، انتهى. أقول: إن بل الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل فى الغير، فلا يحرم الانتفاع بهما و أما علامه، فقد قصر حرمه استعمال الماء المتنجس - فى التحرير و القواعد و الإرشاد - على الطهاره و الأكل و الشرب (٣) و جوز فى المنتهى الانتفاع بالعجين النجس فى علف الدواب، محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فىكون سائغا، للأصل (٤) و لا يخفى أن كلا دليليه صريح فى حصر التحريم فى أكل العجين المتنجس

(٥) و قال الشهيد في قواعده:

«النجاسه ما حرم استعماله في الصلاه و الأغذيه» (٦) ثم ذكر ما يؤيد المطلوب و قال في الذكرى - في أحكام النجاسه - : تجب إزاله النجاسه *

***** (هامش) *****

(١) في «ف» و «ن» و «ش» : نريد.

(٢) المعتبر ١ : ١٠٥.

(٣) التحرير ١ : ٥، القواعد ١ : ١٨٩، الإرشاد ١ : ٢٣٨.

(٤) المنتهى ١ : ١٨٠ و لم نجد في كلامه الاستدلال بالأصل صريحا.

(٥) كذا في «ن» و «ش» و لم يرد «العجين» في «ف»، كما لم يرد «المتنجس» في سائر النسخ.

(٦) القواعد و الفوائد ٢ : ٨٥، القاعده: ١٧٥. (*)

*****٨٩ ص*****

عن الثوب و البدن، ثم ذكر المساجد و غيرها، - إلى أن قال - : و عن كل مستعمل في أكل أو شرب أو ضوء تحت ظل، للنهي عن النجس و للنص (١)، انتهى. مراده (٢) بالنهي عن النجس: النهى عن أكله و مراده بالنص: ما ورد من المنع عن الاستصحاب بالدهن المتنجس تحت السقف (٣)، فانظر إلى صراحه كلامه في أن المحرم من الدهن المتنجس - بعد الأكل و الشرب - خصوص الاستضاءه تحت الظل، للنص و هو المطابق لما حكاه المحقق الثاني - في حاشيه الإرشاد (٤) - عنه قدس سره في بعض فوائده:

من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في جميع ما يتصور من فوائده و قال المحقق و الشهيد الثانيان في المسالك و حاشيه الإرشاد، - عند قول المحقق و العلامه قدس سره ما: «تجب إزاله النجاسه عن الأواني» (٥) - : إن هذا إذا استعملت في ما يتوقف استعماله على الطهاره، كالأكل و الشرب (٦) و سيأتى (٧) عن المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد - في مسأله *

***** (هامش) *****

(١)

ذكرى الشيعة: ١٤.

(٢) فى «ص» و «ش»: و مراده.

(٣) و هى المرسله المتقدمه عن المبسوط فى الصفحه: ٧٨.

(٤) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٥) الشرائع ١: ٥٣، الإرشاد ١: ٢٣٩.

(٦) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٨، المسالك ١: ١٢٤.

(٧) فى الصفحه: ٩٤. (*)

*****٩٠*****

الانتفاع بالأصباغ المتنجسه - ما يدل على عدم توقف جواز الانتفاع بها على الطهاره و فى المسالك - فى ذيل قول المحقق قدس سره: «و كل 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 نص عليه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسه بنجاسه عارضيه - كالزيت تقع فيه الفأره - فيجوز بيعها لفائده الاستصباح بها (١) و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا- فكان ينبغى مساواتها لغيرها من المائعات المتنجسه التى يمكن الانتفاع بها فى بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها لتعمل صابونا أو يطلى به (٢) الأجرى و نحو ذلك و يشكل بأنه خروج عن مورد النص 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 بالمتنجس و كون المنع من بيعه لأجل النص، يقتصر على مورده و كيف كان، فالمتبع فى كلام المتأخرين يقطع بما استظهرناه *

***** (هامش) *****

(١) كلمه «بها» من «ش» و المصدر فقط.

(٢) كذا فى النسخ و فى المصدر: بها و هو الأنسب.

(٣) فى «ف»: المتنجسه.

(٤) فى «ش» و المصدر: للنحل.

(٥)

من كلماتهم و الذى أظن - و إن كان الظن لا يغنى لغيرى شيئاً - أن كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فى كلمات القدماء: الانتفاعات الراجعة إلى الأكل و الشرب و إطعام الغير و بيعه على نحو بيع ما يحل أكله (١). ثم (٢) لو فرضنا مخالفه القدماء كفى موافقه المتأخرين فى دفع (٣) الوهن عن الأصل و القاعده السالمين عما يرد عليهما. ثم على تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات، وفاقاً للشهيد و المحقق الثانى قدس سره ما. قال الثانى فى حاشيه الإرشاد - فى ذيل قول العلامة رحمه الله: «إلا الدهن للاستصباح» - : إن فى بعض الحواشى المنسوبة إلى شيخنا الشهيد أن الفائدة لا تنحصر فى ذلك، إذ مع فرض فائده اخرى للدهن لا تتوقف على طهارته يمكن بيعها لها، كاتخاذ الصابون منه، قال: و هو مروى و مثله طلى الدواب. أقول: لا بأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا و قد ذكر أن به روايه (٤)، انتهى. *

***** (هامش) *****

(١) فى هامش «ف» - هنا - زياده ما يلى: «كما يشهد لذلك أن المحقق قدس سره فى ما تقدم من كلامه الأول لم يسند عموم المنع إلا إلى إطلاق الشيخ قدس سره ، لا إلى مذهبه - هنا كلمتان غير مقروءتين. . صح صح».

(٢) شطب فى «ف» على «ثم» 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 وفيه: «سئل عليه السلام عن الشحم يقع فيه شيء له دم فيموت؟ قال عليه السلام: تبعه لمن يعمله صابونا ... الخبز» (١). ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحه، فهل يجوز بيع غيره من المتنجسات المنتفع بها في المنافع المقصوده المحلله - كالصنغ و الطين و نحوهما - ، أم يقتصر على المتنجس المنصوص - و هو الدهن - غاية الأمر التعدى من حيث غايه البيع إلى غير الاستصباح؟ إشكال: من ظهور استثناء الدهن في كلام المشهور في عدم جواز بيع ما عداه، بل عرفت من المسالك (٢) نسبه عدم الفرق بين ما له منفعه محلله و ما ليست له إلى نص الأصحاب و مما تقدم في مسأله جلد الميتة: من أن الظاهر من كلمات جماعه من القدماء و المتأخرين - كالشيخ في الخلاف و ابن زهره و العلامه و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثاني (٣) و غيرهم - دوران المنع عن بيع النجس *

***** (هامش) *****

(١) مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧ و لفظ الحديث: «أن عليا عليه السلام سئل عن الزَّيْتِ يَقَعُ فِيهِ ...».

(٢) تقدم في 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. (*)

*****ص ٩٣*****

مدار جواز الانتفاع به و عدمه، إلا ما خرج بالنص - كأليات الميتة (١) مثلا - أو مطلق نجس العين، على ما سيأتى من الكلام فيه و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجس (٢) و

هي (٣) القاعده المستفاده من قوله عليه السلام - في روايه تحف العقول - : «إن كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات، فذلك كله حلال» (٤) و ما تقدم من روايه دعائم الإسلام من حل بيع كل ما يباح الانتفاع به (٥) و أما قوله تعالى: * (فاجتنوبه) * (٦) و قوله تعالى: * (والرجز فاهجر) * (٧) فقد عرفت أنهما لا يدلان (٨) على حرمة الانتفاع بالمتنجس، فضلا عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع و من ذلك يظهر عدم صحه الاستدلال في ما نحن فيه بالنهي - في روايه تحف العقول - عن بيع «شيء من وجوه النجس» بعد ملاحظه (٩)

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٦: ٢٩٦، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.

(٢) كذا في «ش» و في سائر النسخ: التنجيس.

(٣) مشطوب عليها في «ن».

(٤) تحف العقول: ٣٣٣.

(٥) راجع الصفحه: ١٠.

(٦) المائده: ٨٩.

(٧) المدثر: ٥.

(٨) في أكثر النسخ: أنها لا تدل و في «ش»: أنهما لا تدلان و ما أثبتناه مطابق لمصححه «ن».

(٩) وردت في «ش» فقط. (*).

*****٩٤*****

تعليل المنع فيها بحرمة الانتفاع و يمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلا-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 قدس سره: «إلا الدهن المتنجس (٢) لتحقق فائده (٣) الاستصباح به تحت السماء خاصه» - قال: و

ليس المراد ب «خاصه» بيان حصر الفائده (٤) - كما هو الظاهر - وقد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه: أن في روايه جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصور من فوائده كطلى الدواب. إن قيل: إن العبارة تقتضى حصر الفائده، لأن الاستثناء فى سياق النفي يفيد الحصر، فإن المعنى فى العبارة: إلا الدهن المتنجس لهذه الفائده. قلنا: ليس المراد ذلك، لأن الفائده بيان لوجه الاستثناء، أى: *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ن» و «ش» و فى غيرهما: لفائده.

(٢) لم ترد كلمه «المتنجس» فى غير «ف».

(٣) فى المصدر: إلا الدهن النجس لفائده.

(٤) فى «ش» زياده: فى الاستصباح. (*)

*****ص ٩٥*****

إلا الدهن لتحقق فائده الاستصباح و هذا لا يستلزم الحصر و يكفى فى صحه ما قلنا تطرق الاحتمال فى العبارة المقتضى لعدم الحصر (١)، انتهى و كيف كان، فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكل مائع متنجس - مثل الطين و الجص المائعين و الصبغ و شبه ذلك - محل تأمل و ما نسبه فى المسالك من عدم فرقهم فى المنع عن بيع المتنجس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لا يصلح (٢) فلم يثبت صحته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطه الحكم فى كلامهم مدار الانتفاع (٣) و لأجل ذلك استشكل المحقق الثانى - فى حاشيه الإرشاد - فى ما (٤) ذكره العلامة بقوله: «و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبول الطهاره» (٥) حيث قال: مقتضاه أنه لو لم يكن قابلا للطهاره لم يجز بيعه و هو مشكل، إذ الأصباغ المتنجسه لا تقبل التطهير عند الأكثر و الظاهر جواز بيعها، لأن منافعتها لا

تتوقف على الطهاره، اللهم إلا أن يقال: إنها توول إلى حاله يقبل معها التطهير، لكن بعد جفافها، بل ذلك هو *

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٤: ١٣.

(٢) تقدم 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 ١: ٣٥٧. (*)

*****٩٦ ص*****

المقصود منها، فاندفع الإشكال (١). أقول: لو لم يعلم من مذهب العلامه دوران المنع عن بيع المتنجس مدار حرمه الانتفاع لم يرد على عبارته إشكال، لأن المفروض حينئذ الترامه بجواز الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها، إلا أن يرجع الإشكال إلى حكم العلامه و أنه مشكل على مختار المحقق الثاني، لا إلى كلامه و أن الحكم مشكل على مذهب المتكلم، فافهم. ثم إن ما دفع به الإشكال - من جعل الأصباغ قابله للطهاره - إنما ينفع في خصوص الأصباغ و أما مثل بيع الصابون المتنجس، فلا يندفع الإشكال عنه بما ذكره و قد تقدم منه (٢) سابقا (٣) جواز بيع الدهن المتنجس ليعمل صابونا، بناء على أنه من فوائده المحلله. مع أن ما ذكره من قبول الصيغ التطهير بعد الجفاف محل نظر، لأن المقصود من قبوله الطهاره قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود في الأصباغ، لأن الانتفاع بها - و هو الصيغ - قبل الطهاره و أما ما يبقى منها بعد الجفاف - و هو اللون - فهي نفس المنفعه، لا الانتفاع، مع أنه لا يقبل التطهير و إنما القابل هو الثوب. *

***** (هامش) *****

(١) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤، مع اختلاف.

(٢) في «ف»، «خ»: عنه.

(٣) تقدم في الصفحه: ٩١. (*)

*****٩٧ ص*****

بقي الكلام في حكم

نجس العين، من حيث أصله حل الانتفاع به في غير ما ثبتت حرمة، أو أصله العكس. فاعلم أن ظاهر الأ-كثر أصله حرمة الانتفاع بنجس العين، بل ظاهر فخر الدين - في شرح الإرشاد - و الفاضل المقداد:

الإجماع على ذلك، حيث استدلا على عدم جواز بيع الأعيان النجسه بأنها محرمة الانتفاع و كل ما هو كذلك لا يجوز بيعه، قالوا: أما الصغرى فإجماعه (١) و يظهر من الحدائق - في مسأله الانتفاع بالدهن المتنجس (٢) في غير الاستصباح - نسبه ذلك إلى الأصحاب (٣) و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنه: مثل قوله تعالى: * (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ * (٤)، بناء على ما ذكره الشيخ و العلامه من إرادته جميع الانتفاعات (٥) و قوله تعالى: * (إِنَّمَا الخَمْرُ وَ المَيْسِرُ وَ الأَنْصَابُ وَ الأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ * (٦) الدال على وجوب اجتناب كل رجس و هو *

*****(هامش)*****

(١) التنقيح ٢: ٥ و لا يوجد لدينا شرح الإرشاد.

(٢) في «ف»: النجس.

(٣) الحدائق ١٨: ٨٩.

(٤) المائده: ٣.

(٥) الخلاف ١: ٦٢، كتاب الطهاره، المسأله ١٠، نهايه الأحكام ٢: ٤٦٢.

(٦) المائده: ٩٠. (*)

*****٩٨ ص*****

نجس العين و قوله تعالى: * (والرجز فاهجر) * (١)، بناء على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعليقه عليه السلام - في روايه تحف العقول - حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلبات فيه و يدل عليه - أيضا - كل ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين (٢)، بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به. هذا

و لكن التأمل يقضى بعدم جواز الاعتماد فى مقابله أصاله الإباحه، على شىء مما ذكر. أما آيات التحريم و الاجتناب و الهجر، فلظهورها فى الانتفاعات المقصوده فى كل نجس بحسبه و هى فى مثل الميتة: الأكل و فى الخمر: الشرب و فى الميسر: اللعب به و فى الأنصاب و الأزلام:

ما يلىق بحالهما و أما روايه تحف العقول، فالمراد بالإمساك و التقلب فيه (٣) ما يرجع إلى الأكل و الشرب و إلا فسيجئ الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد. *

***** (هامش) *****

(١) المدثر: ٥.

(٢) تقدم فى مسائل الاكتساب بالأعيان النجسه، فراجع.

(٣) فى مصححه «ن»: فيها و تذكير الضمير صحيح أيضا باعتبار رجوعه إلى «النجس» فى الروايه. (*)

*****٩٩*****

و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمه بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع (١) المعتد به، أو يمنع (٢) استلزامه لحرمه الانتفاع، بناء على أن نجاسه العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجه إلى إرجاعها إلى عدم المنفعه المحلله و أما توهم الإجماع، فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم فى جواز الانتفاع فى الجملة. قال فى المبسوط: إن سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذره الإنسان و خرؤ الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها فى الزروع و الكروم و اصول الشجر بلا خلاف

(٣)، انتهى و قال العلامة فى التذكرة: «يجوز اقتناء الأعيان النجسه لفائده»

(٤) و نحوها فى القواعد

(٥) و قرره على ذلك فى جامع المقاصد و زاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيرها مالا بحيث يقابل بالمال

(٦) و قال فى باب الأطمه و الأشربه من المختلف: إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا، مستدلا بأن نجاسته لا تمنع

الانتفاع به، لما فيه من *

***** (هامش) *****

(١) في أكثر النسخ زياده: المحلل.

(٢) في «ف» و «خ» و «م» و «ص»: أو بمنع.

(٣) المبسوط ٢: ١٦٧.

(٤) التذكرة ١: ٥٨٢.

(٥) القواعد ١: ١٢٠.

(٦) جامع المقاصد ٤: ١٥. (*)

*****ص ١٠٠*****

المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل (١) و قال الشهيد في قواعده:

«النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية، للاستقذار، أو للتوصل بها إلى الفرار» ثم ذكر أن قيد «الأغذية» لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشربه، كما أن في الصلاة تنبيهها على الطواف (٢)، انتهى و هو كالنص في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الامور و قال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنف - في عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات - : «و الدم»، قال: «و إن فرض له نفع حكيم كالصبغ،» و أبوال و أرواث ما لا- يؤكل لحمه «و إن فرض لهما نفع» (٣). فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبيوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا- لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم، مع أن الأكل هي المنفعة المتعارفه المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى: * (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ) * (٤) و المسوق لها الكلام في قوله تعالى: * (أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا) * (٥). *

***** (هامش) *****

(١) المختلف ١: ٦٨٤.

(٢) القواعد و الفوائد ٢: ٨٥.

(٣) الروضة البهية ٣: ٢٠٩.

(٤) المائدة: ٣.

(٥) الأنعام:

١٤٥. (*)

*****١٠١ ص*****

و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثاني، حيث حكى عن الشهيد، أنه حكى عن العلامة: جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثم قال: «و هو بعيد، لعموم النهى (١)»

عن الانتفاع بالميتة» (٢)، فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم في النجس و كيف كان، فلا يبقى بملاحظه ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع - المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح (٣) - الجابر لروايه تحف العقول الناهيه عن جميع التقلب في النجس، مع احتمال أن يراد من «جميع التقلب» جميع أنواع التعاطي، لا الاستعمالات و يراد من «إمساكه»: إمساكه للوجه المحرم و لعله للإحاطه بما ذكرنا اختار بعض الأساطين (٤) - في شرحه على القواعد - جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس، لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفه في محل الكلام. فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسه و المتنجسه في غير ما ورد النص بمنعه، كالميتة النجسه التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا، للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص *

***** (هامش) *****

(١) في المصدر: لثبوت النهي.

(٢) جامع المقاصد ٤: ١٣.

(٣) راجع الصفحه: ٩٧.

(٤) هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره. (*)

*****١٠٢ ص*****

أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الإكتراث بالدين و عدم المبالاه و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدله و يبقى على حكم الأصل (١)، انتهى و التقييد ب «ما يسمى استعمالا» في كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الامور، لأن استعمال كل شيء أعماله في العمل المقصود منه عرفا، فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما. لكن يشكل بأن المنهى عنه

فى النصوص «الانتفاع بالميتة» الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف فى الشىء و لذا قيد هو قدس سره «الانتفاع» بما يسمى استعمالا (٢). نعم، يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا، تنزيلا لها منزله المعدوم و لذا يقال للشىء: إنه مما لا ينتفع به، مع قابليته للامور المذكوره. فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصوده التى تعد (٣) غرضا من تملك الميتة لو لا كونها ميتة و إن كانت قد تملك لخصوص هذه *

***** (هامش) *****

(١) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٤.

(٢) ما أثبتناه مطابق ل «ش» و قد وردت العبارة فى «ف» هكذا: و لذا قيده هو قدس سره بقوله: الانتفاع بما يسمى استعمالا و فى «ن» و «خ» و «م» و «ص» و «ع» هكذا: و لذا قيده هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

(٣) فى «ش» زياده: عرفا. (*)

*****ص ١٠٣*****

الامور، كما قد يشتري اللحم لإطعام الطيور و السباع، لكنها أغراض شخصيه، كما قد يشتري الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به. قال العلامة فى النهايه - فى بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول فى الشرب للدواء منفعه جزئيه لا يعتد بها - قال: إذ كل شىء من المحرمات لا يخلو عن منفعه - كالخمر للتخليل و العذره للتسميد و الميتة لأكل جوارح الطير - و لم يعتبرها الشارع (١)، انتهى. ثم إن الانتفاع المنفى فى الميتة و إن كان مطلقا فى حيز النفى، إلا أن اختصاصه (٢) بما ادعينا من الأغراض المقصوده من الشىء - دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعد مقاصد - ليس من جهه انصرافه (٣) إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق فى حيز

النفى، بل من جهة التسامح و الادعاء العرفي - تنزيلا للموجود منزله المعدوم - فإنه يقال للميته مع وجود تلك الفوائد فيها: إنها مما لا- ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال في البول و العذرة و المنى، فإنها مما لا- ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد، كالتسميد و الإحراق - كما هو سيره بعض الجصاصين من العرب - كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد، فقال الإمام عليه السلام: «إن الماء و النار قد طهراه» (٤)، بل في *

***** (هامش) *****

(١) نهاية الأحكام ٢: ٤٦٣.

(٢) كذا في «ش» و مصححه «ن» و في سائر النسخ: اختصاصها.

(٣) كذا في «ش» و مصححه «ن» و في سائر النسخ: انصرفها.

(٤) الوسائل ٢: ١٠٩٩، الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث الأول. (*)

*****١٠٤ ص*****

الرواية إشعار بالتقرير، فتفطن و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاه لا من استعمله ليغسله، فهو تنزيل بعيد. نعم، يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالظاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع - كالصبغ بالدم - و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة و في بعض الروايات إشاره إلى ذلك. ففي الكافي بسنده عن الوشاء، قال: «قلت (١) لأبي الحسن عليه السلام : - جعلت فداك - إن أهل الجبل تنقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام، هي ميتة، فقلت: جعلت فداك فيصبح (٢) بها؟ فقال: أما علمت أنه

يصيب اليد و الثوب و هو حرام؟» (٣) بحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب و أما حمل الحرام على النجس - كما فى كلام بعض (٤) - فلا شاهد عليه. *

***** (هامش) *****

(١) فى «خ» و «م» و «ع»: قال: قال و فى المصدر: قال: سألت أبا الحسن عليه السلام ، فقلت له.

(٢) فى المصدر: فنصطح.

(٣) الكافى ٦: ٢٥٥، الحديث ٣ و الوسائل ١٦: ٣٦٤، الباب ٣٢ من أبواب الأَطعمه المحرمه، الحديث الأول.

(٤) الجواهر ٥: ٣١٥. (*)

*****١٠٥ ص*****

و الروايه فى نجس العين، فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المنتجس، لاحتمال كون مزاوله نجس العين مبغوضه (١) للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى: * (والرجز فاهجر) * (٢). ثم إن منفعه النجس المحلله - للأصل أو للنص - قد تجعله (٣) مالا عرفا، إلا 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 جوزنا استعماله اختيارا 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 عرفا، 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 تعد أموالا عرفا، كما اعترف به جامع المقاصد (٧) فى شرح قول العلامة: «و يجوز اقتناء الأعيان النجسه» *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ش» و مصححه «ن» و فى سائر

النسخ: مبعوضا.

(٢) المدثر: ٥.

(٣) كذا في «ش» و مصححه «ن» و في سائر النسخ: يجعلها.

(٤) كالشيخ في النهاية: ٥٨٧ و المحقق في الشرائع ٣: ٢٢٧ و العلامه في الإرشاد ٢: ١١٣ و الفاضل الآبي في كشف الرموز ٢: ٣٧٤.

(٥) تقدمت عن التذكرة و المنتهى و التنقيح، في الصفحة: ٣١.

(٦) كذا في «ش» و مصححه «ن» و في سائر النسخ: منها لها.

(٧) جامع المقاصد ٤: ١٥. (*).

*****١٠٦ ص*****

لفائده» و الظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الامور الناشئ إما عن الحيازه و إما عن كون أصلها مالا للمالك، كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن الماليه و الظاهر جواز المصالحه على هذا الحق بلا عوض، بناء على صحة هذا الصلح، بل و مع (١) العوض، بناء على أنه لا يعد ثمنا لنفس العين حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار (٢). قال في التذكرة: و يصح الوصيه بما يحل الانتفاع به من النجاسات، كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به و جلد الميتة - إن سوغنا الانتفاع به - و الخمر المحترمه، لثبوت الاختصاص فيها و انتقالها من يد إلى يد بالإرث و غيره (٣)، انتهى و الظاهر أن مراده بغير الإرث: الصلح الناقل و أما اليد الحادته بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا. لكن الانصاف: أن الحكم مشكل. نعم، لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسنا، كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما في تصرفه من *

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****١٠٧ ص*****

الأمكنه المشتركة، كمكانه من المسجد و المدرسه و السوق و ذكر بعض الأساطين - بعد إثبات حق الاختصاص - : أن دفع شيء من المال لافتكاكه يشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصاله الجواز (١). ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا: أنه لو علم كون حيازه الشخص للماء و الكلاً لمجرد العبث، لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر في ما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات، حتى إذا صارت من الكثره بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع بذل له مال فاخذت منه، فإن الظاهر - بل المقطوع - أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم:

أن حل المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام و كذا لو سبق إلى مكان من الأمكنه المذكوره من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرف في ذلك المكان بالدخول لأخذها، كان حسناً. كما أنه لو قلنا بكفايه مجرد قصد الحيازه في الاختصاص [وإن لم يقصد الانتفاع بعينه] (٢) و قلنا (٣) بجواز المعاوضه على حق الاختصاص كان أسهل. *

***** (هامش) *****

(١) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٤.

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من «ن» و «م».

(٣) في «ف»، «خ»، «ع»، «ص»: أو قلنا. (*)

*****١٠٩ ص*****

النوع الثاني مما يحرم التكبس به ما يحرم لتحريم ما

اشاره

النوع الثاني مما يحرم التكبس به ما يحرم لتحريم ما يقصد بهو هو على أقسام:

القسم الأول:

القسم الثاني:

المسأله الأولى:

المسأله الثانيه:

المسأله الثالثه:

القسم الثالث:

القسم الأول

القسم الأول:

ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام و هي امور منها: هياكل العباده المبتدعه - كالصليب و الصنم - بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه و يدل عليه مواضع من روايه تحف العقول - المتقدمه (١) - ، مثل (٢) قوله عليه السلام: «و كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه» و قوله عليه السلام: «أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» و قوله عليه السلام: «و كُلُّ مَنْهِيٍّ *

**** (هامش) ****

(١) تقدم فى أول الكتاب.

(٢) فى «خ»، «م»، «ع»، «ص»: فى مثل. (*)

****ص١١٢****

عَنْهُ مِمَّا يَتَقَرَّبُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ و قوله عليه السلام :

«إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي حَرَامٌ هِيَ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا (١) الْفَسَادُ مَحْضًا نَظِيرَ الْمَرَامِيرِ وَ الْبَرَاطِ وَ كُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ ... إلى أن قال:

فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَ تَعَلُّمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وُجُوهِ الْحَرَكَاتِ ... الخ». هذا كله، مضافا إلى أن أكل المال فى مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل و إلى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه» (٢) بناء على أن تحريم هذه الامور تحريم لمنافعها الغالبه، بل الدائمه، فإن الصليب من حيث إنه خشب بهذه الهيئه لا ينتفع به إلا فى الحرام و ليس بهذه الهيئه مما ينتفع به فى المحلل و المحرم و لو فرض ذلك كان (٣) منفعه نادره لا يقدر فى

تحريم العين بقول مطلق، الذى هو المناط فى تحريم الثمن. نعم، لو فرض هيئه خاصه مشتركه بين هيكل العباده و آله اخرى لعمل محلل - بحيث لا تعد (٤) منفعه نادره - فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعه المحلله، كما اعترف به فى المسالك (٥).

*

***** (هامش) *****

(١) فى «ش»: منه.

(٢) عوالى اللآلى ٢: ١١٠، الحديث ٣٠١.

(٣) فى «ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص»: كان ذلك.

(٤) فى «ن»: لا يعد.

(٥) المسالك ٣: ١٢٢ (اعترف به فى مسأله آلات اللهو). (*)

*****١١٣*****

فما ذكره بعض الأساطين (١) من أن ظاهر الإجماع والأخبار: أنه لا فرق بين قصد الجهه المحلله و غيرها، فلعله محمول على الجهه المحلله التى لا- دخل للهيئه فيها، أو النادره التى مما للهيئه دخل فيه. نعم، ذكر أيضا - وفاقا لظاهر غيره، بل الأكثر - أنه لا فرق بين قصد الماده و الهيئه. أقول: إن أراد ب «قصد الماده» كونها هى الباعثه على بذل المال بإزاء ذلك الشىء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشىء، فما استظهره من الإجماع والأخبار حسن، لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص - من حيث كونه مالا- عرفا - بذل للمال على الباطل و إن أراد ب «قصد الماده» كون المبيع هى الماده، سواء تعلق البيع بها بالخصوص - كأن يقول: بعتك خشب هذا الصنم - أو فى ضمن مجموع مركب - كما لو وزن له وزنه حطب فقال: بعتك، فظهر فيه صنم أو صليب - فالحكم ببطان البيع فى الأول و فى مقدار الصنم فى الثانى مشكل، لمنع شمول الأدله لمثل هذا الفرد، لأن المتيقن من الأدله

المتقدمه حرمة المعاوضه على هذه الامور نظير المعاوضه على غيره (٢) من الأموال العرفيه و هو ملاحظه مطلق ما يتقوم به ماله
الشيء من المادة و الهيئه و الأوصاف و الحاصل: أن الملحوظ في البيع قد يكون ماده الشيء من غير *

***** (هامش) *****

(١) و هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء في شرحه على القواعد (مخطوط): ٧.

(٢) كذا في النسخ و في مصححه «ن»: غيرها. (*)

*****ص ١١٤*****

مدخله الشكل، ألا ترى أنه لو باعه وزنه (١) نحاس فظهر فيها آنيه مكسوره، لم يكن له (٢) خيار العيب، لأن المبيع هي المادة و
دعوى أن المال هي المادة بشرط عدم الهيئه، مدفوعه بما صرح به من أنه لو أتلغ الغاصب لهذه (٣) الامور ضمن موادها (٤) و
حملة على الإتلاف تدريجا تمحل (٥) و في (٦) محكى التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر و كان
المشترى ممن يوثق بديانته، فإنه يجوز بيعها على الأقوى (٧)، انتهى و اختار ذلك صاحب الكفايه (٨) و صاحب الحدائق (٩) و
صاحب *

***** (هامش) *****

(١) الوزنه: مقدار لتحديد الوزن يختلف باختلاف البلدان، ففي بعضها يقدر بثلاثه أرطال و في بعضها بخمسه أرطال. انظر
محيط المحيط: ٩٦٨، ماده «وزن».

(٢) في «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»: لها.

(٣) اللام - في كلمه «لهذه» - مشطوب عليها في «ن».

(٤) مثل عباره العلامه في القواعد:

فإن احرقتم ضمن قيمه الرضا، راجع القواعد ١: ٢٠٣.

(٥) في «خ»، «م»، «ع»، «ص»: محتمل.

(٦) في «ف»، «ن» و «خ»: «و قال في».

(٧) حكاها عنها السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ٣٢، لكننا لم نقف في التذكرة إلا على ما يلي: «و إن

عد مالا فالأقوى عندى الجواز مع زوال الصفه المحرمه»، انظر التذکره ١: ٤٦٥.

(٨) كفايه الأحكام:

٨٥

(٩) الحدائق ١٨: ٢٠١. (*)

*****١١٥ ص*****

الرياض (١) نافيا عنه الريب (٢) و لعل التقييد فى كلام العلامة ب «كون المشتري ممن يوثق بديانته» (٣) لئلا يدخل فى باب المساعدة على المحرم، فإن دفع ما يقصد منه المعصية غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقويه لوجه من وجوه المعاصى، فيكون باطلا، كما فى روايه تحف العقول. لكن فيه - مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانه على الإثم - : أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد (٤) بكسره قبل أن يقبضه إياه، فإن الهيئه غير محترمه فى هذه الامور، كما صرحوا به فى باب الغصب (٥). بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا و لا يبعد أن يثبت، لوجوب حسم ماده الفساد و فى جامع المقاصد - بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن

***** (هامش) *****

(١) الرياض ١: ٤٩٩.

(٢) النافى للريب هو صاحب الحدائق، لا صاحب الرياض كما هو ظاهر السياق.

(٣) لم نقف عليه فى كلام العلامة، كما أشرنا إليه آنفا.

(٤) كذا فى «ش» و فى مصححه «ن»: هذا الوثوق و فى سائر النسخ: هذا الوجوب.

(٥) صرح به العلامة فى التذکره ٢: ٣٧٩ و غيرها و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٦: ٢٤٧ و المحقق الأردبيلي فى مجمع

الفائده ١٠: ٥٢٩، كما أن مقتضى كلام الشيخ - فى مسأله غصب آنيه الذهب و الفضه - ذلك، انظر المبسوط ٣: ٦١. (*)

*****١١٦ ص*****

أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم (١) منفعه لا تقصد منها - قال: و لا أثر لكون رضاضها الباقي بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و

يعد مالا، لأن بذل المال في مقابلها و هي على هيئتها بذل له في المحرم، الذي لا يعد مالا عند الشارع. نعم، لو باع رضاها
الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها - و كان المشتري موثوقا به و أنه يكسرها - أمكن القول بصحة البيع و مثله باقي الامور
المحرمة كأواني النقدين و الصنم (٢)، انتهى و منها: آلات القمار بأنواعه بلا خلاف ظاهرا و يدل عليه جميع ما تقدم في هياكل
العبادة و يقوى هنا أيضا جواز بيع المادة قبل تغيير الهيئه و في المسالك: أنه لو كان لمكسورها قيمه و باعها صحيحه لتكسر - و
كان المشتري ممن يوثق بديانته - ففي جواز بيعها و جهان و قوى في التذكرة (٣) الجواز مع زوال الصفه و هو حسن و الأ-كثر
أطلقوا *

***** (هامش) *****

(١) في «ف»، «خ»، «ش»: غير المحرم.

(٢) جامع المقاصد ٤: ١٥.

(٣) التذكرة ١: ٤٦٥. (*)

*****ص ١١٧*****

المنع (١)، انتهى.

أقول: إن أراد ب «زوال الصفه»: زوال الهيئه، فلا ينبغي الإشكال في الجواز و لا ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر.
ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض، فكل ما اعد لها - بحيث لا يقصد منه على ما فيه من الخصوصيات غيرها - حرمت
المعاوضه عليه و أما المراهنه بغير عوض فيجئ (٢) أنه ليس بقمار على الظاهر. نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآله المعده لها حكم
آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكره، يسمى عندنا «توبه» (٣) و الصولجان و منها: آلات اللهو على اختلاف أصنافها بلا
خلاف، لجميع ما تقدم في المسأله السابقه و الكلام في بيع المادة كما تقدم و حيث إن المراد بآلات اللهو ما

اعد له، توقف على تعيين معنى *

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٣: ١٢٢.

(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»: الترسه - التوبه (خ ل). (*)

*****ص ١١٨*****

اللهو و حرمه مطلق اللهو. إلا- أن المتيقن (١) منه: ما كان من جنس المزامير و آلات الأغاني و من جنس الطبول و سيأتى معنى اللهو و حكمه و منها: أوانى الذهب و الفضة إذا قلنا بتحريم اقتنائها و قصد (٢) المعاوضه على مجموع الهيئه و الماده، لا الماده فقط و منها: الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس إذا لم يفرض على هيئتها الخاصه منفعه محلله معتد بها، مثل التزير، أو الدفع إلى الظالم الذى يريد مقداراً من المال - كالعشار *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ش» و مصححه «ف» و في «ن» و «م» و «ع»: المطلوب منه و في «ص»: المطلوب منه، المتيقن (خ ل).

(٢) في «خ»، «م»، «ع»، «ص»: أو قصد. (*)

*****ص ١١٩*****

و نحوه - بناء على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع ماله الفساد، كما يدل عليه قوله عليه السلام فى روايه الجعفى - مشيراً إلى درهم - : «إكسر هذا، فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه» (١) و فى روايه موسى بن بكير (٢): «قطعه نصفين (٣) ثم قال: ألقه فى البالوعه حتى لا يباع شىء فيه (٤) غش» (٥) و تمام الكلام فيه فى 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 بسكه (٧) السلطان (٨) - بطل البيع و إن وقعت المعاوضه على شخصه *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٤٧٣، الباب ١٠ من أبواب الصرف، الحديث ٥، مع اختلاف يسير.

(٢) كذا في النسخ، لكن في المصادر الحديثية: موسى بن بكر.

(٣) في مصححه «ص»: بنصفين.

(٤) كذا في ظاهر «ف» و نسخه بدل «ص» و المصدر و في «ش»: لا يباع بشئ فيه غش و في سائر النسخ: حتى لا يباع بما فيه غش.

(٥) الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و إليك نصه: «قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام و إذا دنائير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لى: ألقه فى البالوعه حتى لا يباع شىء فيه غش».

(٦) كذا فى النسخ و المناسب: صارت.

(٧) كذا فى «ف» و مصححه «ن» و فى سائر النسخ: سكه.

(٨) وردت العبارة فى «ف» هكذا: «فإن وقع عنوان المعاوضه على الدرهم المشكوك بسكه السلطان» و شطب على عبارته «المنصرف إطلاقه إلى». (*)

***** ١٢٠ ص *****

من دون عنوان، فالظاهر صحه البيع مع خيار العيب إن كانت المادة مغشوشه و إن كان مجرد تفاوت السكه، فهو خيار التدليس، فتأمل و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات، فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهه المادة فقط و استرداد ما قابل الهيئه من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخل و الخمر، لأن كل جزء من الخل أو الخمر (١) مال لا بد أن يقابل فى المعاوضه بجزء من المال، ففساد المعامله باعتباره يوجب فساد مقابله

من المال لا- غير، بخلاف المادة و الهيئه، فإن الهيئه من قبيل القيد للماده جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حده، ففساد المعامله باعتباره فساد لمعامله ماده حقيقه و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده. *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: و الخمر. (*)

*****ص ١٢١*****

القسم الثانى

اشاره

ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه و هو: تاره على وجه يرجع إلى بذل المال فى مقابل المنفعه المحرمه، كالمعاوضه على العنب مع التزامهما أن لا يتصرف فيه إلا بالتخمير و اخرى على وجه يكون الحرام هو الداعى إلى المعاوضه لا غير، كالمعاوضه على العنب مع قصدهما تخميره و الأول إما أن يكون الحرام مقصودا لا غير، كبيع العنب على أن يعمله خمرا (١) و نحو ذلك و إما أن يكون الحرام مقصودا مع الحلال، بحيث يكون بذل المال بإزائهما (٢)، كبيع الجاريه المغنيه بثمان لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»: أن يعمل خمرا.

(٢) فى «ف»: بإزائهما. (*)

*****ص ١٢٢*****

صفه التغنى. فهنا مسائل ثلاث:

*****ص ١٢٣*****

المسأله الأولى

المسأله الأولى:

بيع العنب على أن يعمل خمرا و الخشب على أن يعمل صنما، 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 - فضلا عن حرمة - و لا خلاف فيه و يدل عليه - مضافا

إلى كونها إعمانه على الإثم و إلى أن الإلزام و الالتزام بصرف المبيع فى المنفعة المحرمه الساقطه فى نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل - خبر جابر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: حرام أجرته» (٢). فإنه إما مقيد بما إذا استأجره لذلك، أو يدل عليه بالفحوى، بناء على ما سيجىء من حرمة العقد مع من يعلم أنه يصرف المعقود عليه فى الحرام.*

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: أو إجاره.

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٥، الباب ٣٩ من

أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

*****١٢٤ ص*****

نعم، فى مصححه ابن اذينه، 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 ركنا أو شرطا فى العقد، بناء على أن خبر جابر نص فى ما نحن فيه و ظاهر فى هذا، عكس الصحيحه، فى طرح (٣) ظاهر كل بنص الآخر، فتأمل، مع أنه لو سلم التعارض كفى العمومات المتقدمه (٤) و قد يستدل أيضا - فى ما نحن فيه - بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا أو صنما، مثل مكاتبه ابن اذينه: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا؟ قال: لا» (٥) و روايه 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 *

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر: «قال: كتبت إلى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل ...».

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٦، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٣) كذا فى «ف» و نسخه بدل «ش» و فى سائر النسخ: يطرح.

(٤) و هى روايه تحف العقول و روايه الفقه الرضوى و روايه دعائم الإسلام و النبوى المشهور، المتقدمه كلها فى أول الكتاب.

(٥) الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٦) الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و لفظه هكذا: «عن التوت أبيعته للصليب و الصنم؟ قال: لا». (*)

*****١٢٥ ص*****

على المشتري أو تواطئهما

على التزام صرف المبيع فى الصنم و الصليب، بعيد فى الغايه و الفرق بين مؤجره البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على أن يعمل صليبا أو صنما لا يكاد يخفى (١)، فإن بيع الخمر فى مكان و صيرورته دكانا لذلك منفعه عرفيه يقع الإجاره عليها من المسلم كثيرا - كما يؤجرون البيوت لسائر المحرمات - بخلاف جعل العنب خمرا و الخشب صليبا، فإنه لا غرض للمسلم فى ذلك غالبا يقصده فى بيع عنبه أو خشبه، فلا- يحمل عليه موارد السؤال. نعم، لو قيل فى المسأله الآتيه بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمل صنما - لظاهر هذه الأخبار - صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه، لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه، كما سيجىء. ثم إنه يلحق بما ذكر - من بيع العنب و الخشب على أن يعمل خمرا و صليبا (٢) - بيع كل ذى منفعه محلله على أن يصرف فى الحرام، لأن حصر الانتفاع بالمبيع (٣) فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بازائه أكلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بين ذكر (٤) الشرط المذكور فى متن العقد و بين *

***** (هامش) *****

(١) فى أكثر النسخ: يختفى.

(٢) فى «ف»، «خ»، «ش»: أو صليبا.

(٣) كذا فى مصححه «ن» و «ص» و فى سائر النسخ: بالبيع.

(٤) ورد فى «ش» فقط. (*)

*****١٢٦*****

التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه و لو كان فرق فإنما هو فى لزوم الشرط و عدمه، لا فيما هو مناط الحكم هنا و من ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا، بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط

الفاسد، لما عرفت من رجوعه فى الحقيقه إلى أكل المال فى مقابل المنفعه المحرمه و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضه على آلاىء المحرم مع كون موادها أموالا مشتمله على منافع محلله، مع أن الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سيجئ أيضا فى المسأله الآتىه ما يؤيد هذا أيضا، إن شاء الله.

*****ص ١٢٧*****

المسأله الثانىه

المسأله الثانىه:

يحرّم المعاوضه على الجارىه المغنىه و كل عين مشتمله على صفه يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك و قصد اعتبارها فى البيع على وجه يكون دخيلا فى زياده الثمن - كالعبد الماهر فى القمار أو اللهو و السرقة (١)، إذا لوحظ فيه هذه الصفه و بذل بإزائها شىء من الثمن - لا- ما كان على وجه الداعى و يدل عليه أن بذل شىء (٢) من الثمن بملاحظه الصفه المحرمه أكل للمال بالبطل و التفكيك بين القيد و المقيد - بصحه العقد فى المقيد و بطلانه فى القيد بما قابله من الثمن - غير معروف عرفا، لأن القيد أمر معنوى لا- يوزع عليه شىء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظه وجوده و غير واقع شرعا، على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط، فتعين بطلان العقد رأسا. *

***** (هامش) *****

(١) فى مصححه «ن»: أو السرقة.

(٢) فى «ش»: الشىء. (*)

*****ص ١٢٨*****

و قد ورد النص بأن: «ثمن الجارىه المغنىه سحت» (١) و أنه: «قد يكون للرجل الجارىه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب» (٢). نعم، لو لم تلاحظ الصفه أصلا فى كميه الثمن، فلا إشكال فى الصحه و لو لوحظت من حيث إنها صفه كمال قد تصرف إلى المحلل فيزيد

لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها، فلا إشكال في الجواز وإن كانت نادره بالنسبة إلى المنفعة المحرمة، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعة محلله غير نادره بالنسبة إلى المحرمة و عدمه - لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا- ضير في زياده ثمنه بملاحظه منفعه نادره - وجهان: أقواهما: الثانى، إذ لا يعد أكلا للمال بالباطل و النص بأن «ثمن المغنيه سحت» مبنى على الغالب. *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٨٧، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و لفظه: «إن ثمن الكلب و المغنيه سحت».

(٢) الوسائل ١٢: ٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦، باختلاف يسير فى اللفظ.

***** ص ١٢٩ *****

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا، لأن فيه إعانه على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف فى ذلك. أما لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضة: منها: خبر ابن اذينة، قال: «كتبت إلى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم (١) يبيع العنب (٢) ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا؟ فقال عليه السلام: إنما باعه حلالا فى الإبان الذى يحل شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه» (٣). *

***** (هامش) *****

(١) الكرم:

العنب و أرض يحوطها حائط فيه أشجار ملتفه لا يمكن زراعه أرضها. انظر محيط المحيط: ٧٧٧.

(٢) فى المصدر: أبيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو سكرا.

(٣) الوسائل ١٢: ١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥. (*)

***** ص *****

و روايه أبى كهمس، قال (١): «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال - : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا» (٢). إلى غير ذلك مما هو دونهما فى الظهور و قد يعارض ذلك (٣) بمكاتبه ابن اذينه: «عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلبانا، قال: لا» (٤) و روايه عمرو بن حريث: «عن التوت (٥) أبيعته ممن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا» (٦) و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزه، بحمل المانع على صورته اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما، أو تواطؤهما عليه. *

***** (هامش) *****

(١) من «ش» و المصدر.

(٢) الوسائل ١٢: ١٧٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٣) فى «ش»: تلك.

(٤) الوسائل ١٢: ١٢٧، 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 أما فى المصادر الحديثيه، فى الكافى و التهذيب و الوسائل: التوت و فى الوافى: التوز و قال المحدث الكاشانى فى بيانه: «التوز - بضم المثناه الفوقانيه و الزاى - : شجر يصنع به القوس» انظر الوافى ١٧: ٢٧٦ و أما التوت فهو شجر يأكل ورقه دود القز و له ثمر أبيض حلو و منه ما يثمر ثمرا حامضا ثم يسود فيحلو و يقال له: التوت الشامى و يقال لثمره: الفرصاد. محيط المحيط: ٧٥، ماده: «توت».

(٦) الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و لفظه هكذا: «عَنِ التُّوتِ أَيْبَعُهُ يُصْنَعُ لِلصَّلِيبِ وَ الصَّنَمِ ...» (*).

*****١٣١ ص*****

وفيه:

أن هذا في غاية البعد، إذ لا داعي للمسلم على اشتراط صناعه الخشب صنما 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 (١) ممن يصنع الصنم و الصليب» أبيعه مشروطا عليه و ملزما - في متن العقد أو قبله - أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما؟! فالأولى: حمل الأخبار المانعه على الكراهه، لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه (٢) - كما أفتى به (٣) جماعه (٤) - و يشهد له روايه الحلبي (٥): «عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا، قال: يبعه (٦) ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به بأسا» (٧) و غيرها. أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممن يعمل صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل في مسأله بيع العنب و شبهه ا على الأخبار المجوزه. *

***** (هامش) *****

(١) أشرنا إلى اختلاف النسخ فيه، في الصفحه السابقه.

(٢) وردت هذه الفقره في «ف» هكذا: «بشهاده غير واحد من الأخبار» ثم شطب عليها.

(٣) كذا و المناسب: بها.

(٤) منهم المحقق في الشرائع ٢: ١٠ و العلامه في الإرشاد ١: ٣٥٧ و غيره و الشهيد في اللمعه: ١٠٨ و نسبه في الجواهر ٢٢: ٣١ إلى المشهور.

(٥) كذا في «ش» و في سائر النسخ: رفاعه و الصواب ما أثبتناه.

(٦) في «ف» و التهذيب و الوسائل: بعه.

(٧) الوسائل ١٢: ١٧٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩ و فيه: وَ لَا أَرَى بِالْأَوَّلِ بَأْسًا.

*****ص ١٣٢*****

و هذا الجمع قول فصل - لو لم يكن قولاً بالفصل - و كيف

كان، فقد يستدل على حرمة البيع ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي عن التعاون على الإثم والعدوان و قد يستشكل في صدق «الإعانه»، بل يمنع، حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان، بناء على أن الإعانه هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا، المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد - في هذه المسأله - ، حيث إنه - بعد حكايه القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانعه - قال: «و يؤيده قوله تعالى: * (ولا تعاونوا على الإثم) * (١) و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عاده التوصل به إلى محرم، لو تم هذا الاستدلال، فيمنع معامله أكثر الناس و الجواب عن الآيه: المنع من كون محل النزاع معاونه، مع أن الأصل الإباحه و إنما يظهر المعاونه مع بيعه لذلك» (٢)، انتهى و وافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانه جماعه من متأخرى المتأخرين، كصاحب الكفايه (٣) و غيره (٤). *

***** (هامش) *****

(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 سيأتى من المؤلف قدس سره - بعد نقل كلامه عن آيات أحكامه - التصريح بأنه لم يعلق صدق الإعانه على القصد فقط، انظر الصفحه: ١٣٦ - ١٣٧. (*)

*****١٣٣ ص*****

هذا و ربما زاد بعض المعاصرين (١) على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه - في تحقق مفهوم الإعانه - في الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانى من

الغير فلم يتحقق منه، لم يحرم من جهه صدق الإعانه، بل من جهه قصدها، بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحقيقه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهه القصد إلى المحرم و من جهه الإعانه و فيه تأمل، فإن حقيقه الإعانه على الشئ هو الفعل بقصد حصول الشئ، سواء حصل أم لا و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه، فهو داخل في الإعانه على الإثم و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد! فعن المبسوط: الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«من أعان على قتل مسلم و لو بشرط كلمه جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه: آيس من رحمه الله» (٢). *

***** (هامش) *****

(١) هو المحقق النراقي، انظر عوائد الأيام:

.٢٦

(٢) المبسوط ٦: ٢٨٥ و فيه: «لقوله عليه السلام: من أعان... الخ» و لا ظهور لكلامه في أن الحديث من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ. نعم، رواه ابن ماجه في سننه (٢: ٨٧٤، كتاب الديات، الحديث ٢٦٢٠) عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و رواه ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللآلي (٢: ٣٣٣) في سياق ما روى عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ.

*****١٣٤ ص*****

و قد استدل في التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانه على الظلم (١) و استدل المحقق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانه على

الإثم (٢) وقد استدلل المحقق الأردبيلي - على ما حكى عنه من القول بالحرمة في مسألتنا - : بأن فيه إعانه على الإثم (٣) وقد قرره على ذلك في الحدائق، فقال: إنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز (٤) و في الرياض - بعد ذكر الأخبار السابقه الداله على الجواز - قال: وهذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا، لكن في مقابلتها للأصول و النصوص المعتضده بالعقول إشكال (٥)، انتهى و الظاهر، أن مراده ب «الأصول»: قاعده «حرمة الإعانه على الإثم» و من «العقول»: حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن و يؤيد ما ذكره - من صدق الإعانه بدون القصد - إطلاقها في غير واحد *

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ١: ٥٨٢.

(٢) حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ٥١.

(٤) الحدائق ١٨: ٢٠٥.

(٥) الرياض ١: ٥٠٠. (*)

*****١٣٥ ص*****

من الأخبار: ففي النبوي المروي في الكافي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» (١) و في العلوي الوارد في الطين - المروي أيضا في الكافي - عن أبي عبد الله عليه السلام: «فإن أكلته و مت فقد أعنت على نفسك» (٢) و يدل عليه غير واحد مما ورد في أعوان الظلمه و سيأتي و حكى أنه سئل بعض الأكابر (٣) و قيل له: «إني رجل خياط أخطط للسلطان ثيابه فهل تراني داخلا بذلك في أعوان الظلمه؟ فقال له: المعين لهم من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمه أنفسهم» و قال المحقق الأردبيلي - في آيات

أحكامه - في الكلام على الآية: «الظاهر أن المراد الإعانة (٤) على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الذي يصدق أنها إعانة - مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إياه، *

***** (هامش) *****

(١) الكافي ٦: ٢٦٦، الحديث ٨ و الوسائل ١٦: ٣٩٣، الباب ٥٨ من أبواب الأئمة و الأشربة، الحديث ٧.

(٢) الكافي ٦: ٢٦٦، الحديث ٥ و الوسائل ١٦: ٣٩٣، الباب ٥٨ من أبواب الأئمة و الأشربة، الحديث ٦ و فيهما: كنت قد أعت على نفسك.

(٣) في شرح الشهيدى (٣٣) ما يلى: «أقول: فى شرح النخبة لسبب الجزائى قدس سره عن البهائى قدس سره: أنه عبد الله بن المبارك، على ما نقله أبو حامد ... ، ثم نقل عبارته كما فى المتن».

(٤) كذا فى «ش» و المصدر: و فى سائر النسخ: بالإعانة. (*)

*****١٣٦ص*****

و نحو ذلك مما يعد معونه عرفا - فلا يصدق على التاجر الذى يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فى أخذ العشور و لا- على الحاج الذى يؤخذ منه المال ظلما و غير ذلك مما لا يحصى، فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا، أو الخشب ممن يعمله صنما و لذا ورد فى الروايات الصحيحة جوازه و عليه الأكثر و نحو ذلك مما لا يخفى (١) ، انتهى كلامه رفع مقامه و لقد دقق النظر حيث لم يعلق صدق الإعانة على القصد و لا أطلق القول بصدقه (٢) بدونه، بل علقه بالقصد، أو (٣) بالصدق العرفى و إن لم يكن قصد. لكن أقول: لا شك فى أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى

مقصده و لا إلى مقدمه من مقدماته - بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل - فلا يسمى إعانه، كما في تجاره التاجر بالنسبه إلى أخذ العشور و مسير الحاج بالنسبه إلى أخذ المال ظلما و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول (٤) الغير إلى مطلبه الخاص، فإنه يقال: إنه أعانه على ذلك المطلب، فإن كان عدوانا مع علم المعين به، صدق الإعانه على العدوان و إنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمه *

***** (هامش) *****

(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». (*)

*****ص ١٣٧*****

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 (١) إعانه له بالنسبه إلى أصل تملك العنب و لذا لو فرض ورود النهي عن معاونه هذا المشتري الخاص - في جميع اموره، أو في خصوص تملك العنب - حرم بيع العنب عليه مطلقا (٢). فمسأله بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلا أو ضربا، حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده و التمكن منه، كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له. فكل من البيع و الإعطاء بالنسبه إلى أصل تملك الشخص و استقراره في يده إعانه. إلا أن الإشكال في أن العلم بصرف ما حصل بإعانه البائع و المعطى في الحرام هل يوجب صدق الإعانه على الحرام

أم لا؟ فحاصل محل الكلام:

هو أن الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة 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 إعانة - كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام - *

***** (هامش) *****

(١) تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

(٢) في «ف» و هامش «خ» زياده ما يلي: «لكن نعلم بصرف ما قصد بالبيع إلى الحرام و تخصيصه به». (*)

*****ص ١٣٨*****

كان بيع العنب كذلك، كما اعترف به (١) في شرح الإرشاد (٢). فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلنا إلى الحرام - كما جزم به بعض (٣) - دخل ما نحن فيه في الإعانة على المحرم، فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخميم و إن لم يكن إعانة على نفس التخميم أو على شرب الخمر و إن شئت قلت: إن شراء العنب للتخميم حرام، كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنما يعين على الشراء المحرم. نعم، لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخميم لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادته جديده منه و كذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي، فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به - عند التملك - على المعصية، حرم البيع منه و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوه على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم. هذا و لكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلنا إليه قد يمنع، إلا من حيث

صدق التجرى و البيع ليس إعانه عليه و إن كان إعانه على الشراء، إلا- أنه فى نفسه ليس تجريا، فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمه له فيحرم الإعانه، مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) شطب فى «ف» على عبارته: «كما اعترف به» و كتب بدله: «بعد اختياره».

(٢) مجمع الفائدة ٨: ٥٠.

(٣) مثل المولى النراقى فى عوائد الأيام:

٢٥. (*)

*****١٣٩ ص*****

نعم، لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام - كالغرس للخمر - دخل الإعانه عليه فى الإعانه على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس (١) على حرمه التملك للتخمير، حرم الإعانه عليه أيضا بالبيع. فتحصل مما ذكرناه أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعاً فى حرمه فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانه على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط - دون المشروط -، وأنها هل تعد إعانه على المشروط، فتحرم، أم لا؟ فلا تحرم ما لم تثبت حرمه الشرط من غير جهة التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرماً أصلاً، لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمراً إعانه، لزم المنع عن معاملة أكثر الناس (٢). ثم إن محل الكلام فى ما يعد شرطاً للمعصية الصادره عن الغير، فما تقدم من المبسوط: من حرمه ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله عليه السلام: «من أعان على قتل

مسلم... الخ» (٣) محل تأمل، إلا أن يريد الفحوى و لذا استدل في المختلف - بعد حكاية ذلك عن الشيخ - بوجوب

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥.

(٢) تقدم في الصفحة: ١٣٢.

(٣) تقدم في الصفحة: ١٣٣. (*)

*****ص ١٤٠*****

حفظ النفس مع قدره و عدم الضرر (١). ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها (٢) : ن

بى ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا فى المشروط المحرم، كحصول العصا فى يد الظالم المستعير لها (٣) من غيره لضرب أحد، فإن ملكه للانتفاع بها (٤) فى هذا الزمان ينحصر فائدته عرفا فى الضرب و كذا من استعار كأسا ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك، كتمليك (٥) الخمار للعنب، فإن منفعه التملك (٦) و فائدته غير منحصره عرفا فى الخمر حتى عند الخمار. فيعد الأول - عرفا - إعانه على المشروط المحرم، بخلاف الثانى و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم، و جوز بيع العنب ممن يعمله خمرا - كالفاضلين فى الشرائع و التذكرة (٧) و غيرهما (٨) - نظر إلى ذلك و كذلك المحقق الثانى، حيث منع من بيع العصير المتنجس على *

***** (هامش) *****

(١) المختلف: ٦٨٦.

(٢) فى «ش»: عليه.

(٣) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: له.

(٤) فى جميع النسخ: به و الصواب ما أثبتناه.

(٥) فى مصححه «ن»: كتملك.

(٦) فى مصححه «ن»: التملك.

(٧) الشرائع ٢: ٩، ١٠، التذكرة ١: ٥٨٢، لكنهما لم يقيدا بيع السلاح من أعداء الدين بحال قيام الحرب.

(٨) مثل السبزوارى فى كفايه الأحكام:

*****١٤١ ص*****

مستحله، مستندا إلى كونه من

الإعانة على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانة (١) فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده في الانتفاع به حال النجاسة، بخلاف تملك العنب و كيف كان، فلو ثبت تميز موارد الإعانة من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخلية قصد المعين. نعم، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع في الحرام، بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا- يتم إلا- بترك البيع، فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة - بعد عموم النهى عن الإعانة - بأدله النهى عن المنكر (٢) و يشهد لهذا (٣) ما ورد من أنه «لولا أن بنى اميه وجدوا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبونا (٤) حقنا» (٥). دل على مذمه الناس في فعل ما لو تركوه، لم يتحقق المعصية من *

*****(هامش)*****

(١) حاشية الإرشاد (مخطوط): ٢٠٤.

(٢) مجمع الفائدة 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 الأول و فيه: «لولا أن بنى اميه وجدوا لهم من يكتب و يجبي لهم الفئ و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا... الحديث». (*)

****ص١٤٢****

بنى اميه، فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك، لم يتحقق المعصية من الغير و هذا و إن دل بظاهاه على حرمة بيع العنب - و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء - إلا أنه لم

يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصيه و إنما الثابت من النقل و العقل - القاضى بوجوب اللطف - وجوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو استمر عليها. ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المعصيه، لأنه حينئذ قادر على الردع، أما لو لم يعلم ذلك، أو علم بأنه يحصل منه المعصيه بفعل الغير، فلا يتحقق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحد - فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره - مدفوع بأن ذلك فى ما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال، فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محاله و لو من غيرى، فلا ينفع تركى له. أما إذا وجب على جماعه شىء واحد - كحمل ثقل مثلا - بحيث يراد منهم الاجتماع عليه (١)، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الاتفاق معه فى إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا، فلا يجب و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم تحقق المعصيه من مشترى العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع، فترك *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف» زياده: لعدم حصوله إلا باجتماعهم. (*)

*****ص ١٤٣*****

المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصيه، كما أن بيع واحد منهم على البدل شرط لتحقيقها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه فى تحصيل السبب - و المفروض أن قيامه منفردا لغو - سقط وجوبه و أما ما تقدم من الخبر فى أتباع

بنى اميه، فالذم فيه إنما هو على إعانتهم بالامور المذكوره فى الروايه و سيأتى تحريم كون الرجل من أعوان الظلمه، حتى فى المباحات التى لا دخل لها برئاستهم، فضلا عن مثل جبايه الصدقات و حضور الجماعات و شبههما مما هو من أعظم المحرمات و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصيه من الغير - من دون قصد توصل الغير به إلى المعصيه - غير محرم، لعدم كونها (١) فى العرف إعانه مطلقا، أو على التفصيل الذى احتملناه أخيرا (٢) و أما ترك هذا الفعل، فإن كان سببا يعنى عله تامه لعدم المعصيه من الغير - كما إذا انحصر العنب عنده - وجب، لوجوب الردع عن المعصيه عقلا و نقلا و أما لو لم يكن سببا، بل كان السبب تركه منضمًا إلى ترك غيره، فإن علم أو ظن أو احتمال قيام الغير بالترك و جب قيامه به أيضا و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك، لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب. *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى جميع النسخ و لعل تأنيث الضمير باعتبار الخبر.

(٢) و هو الذى أفاده بقوله: ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته عرفا ... الخ. (*)

*****ص١٤٤*****

نعم، هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب (١)، لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل فى الخارج. فعلم مما ذكرناه فى هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه: أحدها - أن يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشكال فى حرمة،

لكونه إعانته. الثاني - أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا- لحصول ما هو مقدمه له - مثل تجاره التاجر بالنسبه إلى معصيه العاشر، فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر - وهذا لا إشكال فى عدم حرمة. الثالث - أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام من (٢) الغير، لا- لحصول نفس الحرام منه و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل (٣) بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره - لا نفس التخمير - مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء و هذا أيضا لا إشكال فى عدم حرمة و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام - أعنى التخمير - حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين: *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف» زياده: نعم هو جزء للتسيب.

(٢) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: عن.

(٣) فى بعض النسخ: المتوصل. (*)

*****ص ١٤٥*****

أحدهما - أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل عله تامه لعدم تحقق الحرام من الغير و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل و الثاني - أن لا- يكون كذلك، بل يعلم عاده أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ، بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام فى صدق الإعانه عليه مطلقا، أو على ما احتملناه من التفصيل (١). ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسه، فالظاهر عدم فساد البيع، لتعلق النهى بما هو خارج عن المعامله، أعنى

الإعانة على الإثم، أو المسامحة في الردع عنه و يحتمل الفساد، لإشعار قوله عليه السلام في روايه التحف المتقدمه - بعد قوله: «و كل بيع (٢) ملهوه به و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق» - : «فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه ... الخ» بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الروايه، كما لا يخفى. لكن في الدلاله تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصه للحرام، لأن الفساد لا يتبعض.

***** (هامش) *****

(١) تقدم في الصفحه: ١٤٠.

(٢) كذا في النسخ و المصدر، إلا أنه صحح في «ن» و «ش» ب «مبيع».

*****١٤٧ ص*****

القسم الثالث

القسم الثالث:

ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأننا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النص، إذ لا يدخل ذلك تحت «الإعانة»، خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم، بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع (١) الخاص في حرب المسلمين، إلا أن 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 في من يحمل إلى الشام من السروج و أدواتها؟ قال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، أنتم في هدنه، فإذا كانت المباينه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح *

***** (هامش) *****

(١) في «ف»، «م»، «ش»: البيع.

(٢) كذا في «ش»

و فى سائر النسخ: فيه. (*)

*****ص ١٤٨*****

و السروج» (١) و منها: روايه هند السراج، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: أصلحك الله! إنى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما عرفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل إلى أعداء الله، فقال: احمل إليهم و بعهم، فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم - يعنى الروم - فإذا كان الحرب بيننا (٢) فمن حمل إلى عدونا سلاحا 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 جوازا و (٤) منعاً، مع إمكان دعوى ظهور بعضها فى ذلك، مثل مكاتبه الصيقل (٥): «أشترى السيوف و أبيعها من السلطان أجائر لى بيعها؟ فكتب: لا بأس به» (٦) و روايه على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن حمل *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٦٩، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، مع تفاوت يسير.

(٢) فى الكافى و الوسائل زياده: «فلا تحملوا»، لكنها 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 مثال لإطلاق الجواز و روايه على بن جعفر و وصيه النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مثالان لإطلاق المنع.

(٦) الوسائل ١٢: ٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥. (*)

*****ص ١٤٩*****

المسلمين إلى المشركين التجاره، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» (١)

و مثله ما فى وصيه النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ لعلى عليه السلام : «يا على، كفر بالله العظيم من هذه الامه عشره (٢) اصناف - وعد منها - بائع السلاح من اهل الحرب» (٣). فما عن حواشى الشهيد من أن المنقول (٤) : «أن بيع السلاح حرام مطلقا فى حال الحرب و الصلح و الهدنه، لأن فيه تقويه الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال» (٥) شبه الاجتهاد فى مقابل النص، مع ضعف دليله، كما لا يخفى. ثم إن ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونه و المساعدة أصلا، بل صريح مورد السؤال فى روايتى الحكم و هند (٦) هو صورته عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع (٧) بصورته قصد المساعدة - كما يظهر من بعض العبائر (٨) - ضعيف جدا و كذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال اهل الحرب *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) كذا فى «ص» و المصدر و فى سائر النسخ: عشر.

(٣) الوسائل ١٢: ٧١، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٤) عبارته «أن المنقول» لم ترد فى «ش» و مشطوب عليها فى «ن».

(٥) حكاها السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٣٥ عن حواشى الشهيد على القواعد.

(٦) فى النسخ: الهند. هذا و قد تقدمتا فى أول المسأله.

(٧) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: باختصاص البيع.

(٨) مثل عبارته المحقق فى المختصر النافع: ١١٦ و الشهيد فى الدروس ٣: ١٦٦. (*)

***** ص ١٥٠ *****

للمبيع فى الحرب، بل يكفى مظنه ذلك - بحسب غلبه ذلك - مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوى لهم

بالبیع و حیثیذ فالحکم مخالف للاصول، صیر إلیه للأخبار المذكوره و عموم روایه تحف العقول - المتقدمه - فیقتصر فیہ علی مورد الدلیل و هو السلاح، دون ما لا یصدق علیہ ذلک - کالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما یکن - وفاقا للنهایه (۱) و ظاهر السرائر (۲) و أكثر کتب العلامه (۳) و الشہیدین (۴) و المحقق الثانی (۵)، للأصل و ما استدل به فی التذکره (۶) من روایه محمد بن قیس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكنهما: الدرع و الخفين و نحوهما» (۷) و لكن یمكن أن یقال: إن ظاهر روایه تحف العقول إناطه بالحکم علی تقوی الکفر و وهن الحق و ظاهر قوله علیه السلام فی روایه هند:

«من *

**** (هامش) ****

(۱) النهایه: ۳۶۶.

(۲) السرائر ۲: ۲۱۶ - ۲۱۷.

(۳) التحریر ۱: ۱۶۰ و القواعد ۱: ۱۲۰ و نهایه الإحکام ۲: ۴۶۷ و ظاهر المنتهی ۲: ۱۰۱۱.

(۴) الدروس ۳: ۱۶۶، المسالك ۳: ۱۲۳ و الروضه البهیة ۳: ۲۱۱.

(۵) جامع المقاصد ۴: ۱۷.

(۶) التذکره ۱: ۵۸۷.

(۷) الوسائل ۱۲: ۷۰، الباب ۸ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳ و فیہ: الدرع و الخفين و نحو هذا. (*)

****ص ۱۵۱****

حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا» (۱) أن الحکم منوط بالاستعانه و الكل موجود فیما یکن أيضا، كما لا یخفی. مضافا إلی فحوی روایه الحکم المانع عن بیع السروج (۲) و حملها علی السیوف السریجیه لا یناسبه صدر الروایه، مع کون الراوی سراجا و أما روایه محمد بن قیس، فلا دلالة لها علی المطلوب، لأن مدلولها - بمقتضى أن التفصیل قاطع للشركه

- الجواز في ما يكن و التحريم في غيره، مع كون الفئتين من أهل الباطل، فلا بد من حملها على فريقين محقونى الدماء، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه. فالمقصود من بيع «ما يكن» منهما: تحفظ كل منهما عن صاحبه و تترسه بما يكن و هذا غير مقصود في 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 لعله لما ذكر قيد الشهيد - فيما حكى عن حواشيه على القواعد (٣) - إطلاق العلامه جواز بيع ما يكن (٤) بصوره الهدنه و عدم قيام الحرب. ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص: عدم التعدى إلى *

***** (هامش) *****

(١) تقدم ذكرها في الصفحة: ١٤٨.

(٢) تقدم ذكرها في الصفحة: ١٤٧.

(٣) حكاه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ٣٦.

(٤) القواعد ١: ١٢٠. (*)

*****١٥٢ ص*****

غير أعداء الدين كقطاع الطريق، إلا أن المستفاد من روايه تحف العقول: إناطه الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق، فلعله يشمل ذلك و فيه تأمل. ثم إن النهى (١) فى هذه الأخبار لا يدل على الفساد، فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الوارد فى بيان المكاسب الصحيحه و الفاسده و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(١) من «ش». (*)

*****١٥٣ ص*****

النوع الثالث: مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه

النوع الثالث: مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء و التحريم فى هذا القسم ليس إلا 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 أكلا بالباطل و فيه تأمل، لأن منافع كثير من الأشياء التى ذكروها فى المقام تقابل عرفا بمال - و لو قليلا - بحيث لا يكون بذل مقدار قليل من المال بازائه (٢) سفها. فالعمده ما يستفاد من الفتاوى و النصوص (٣) من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادره و كونها فى نظره كالمعدومه. قال فى المبسوط: إن الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به و الآخر لا ينتفع به - إلى أن قال -
: و إن كان مما لا ينتفع به *

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ١: ٤٠١.

(٢) كذا فى النسخ و المناسب: بازائها.

(٣) فى «ف»: ما يستفاد من الشرع - من الفتاوى و النصوص - : من عدم. (*).

*****ص ١٥٦*****

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 الرخمه و النسر و بغاث الطير و كذلك الغربان (١)، انتهى و ظاهر الغنيه الإجماع على ذلك أيضا (٢) و يشعر به عباره التذكره، حيث استدل على ذلك بخسه تلك الأشياء، موعده نظر الشارع إلى مثلها فى التقويم و لا يثبت يد لأحد عليها، قال: و لا اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها، لأنها لا تعد مع ذلك مالا و كذا عند الشافعى (٣)، انتهى و ظاهره اتفاقنا عليه و ما ذكره من عدم جواز بيع ما لا يعد مالا مما لا إشكال فيه و إنما الكلام فيما عدوه من هذا.

قال فى محكى إىضاح النافع - و نعم ما قال - : جرت عاده الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معينه على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأن عدم النفع مفروض فيها، فلا نزاع و إن كان لأن ما مثل به لا يصح بيعه لأنه محكوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فى أشياء كثيره (٤)، انتهى. *

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٢: ١٦٦.

(٢) الغنيه (الجوامع الفقيهيه) : ٥٢٤.

(٣) التذكره ١: ٤٦٥.

(٤) إىضاح النافع للفاضل القطيفى (لا يوجد لدينا)، لكن حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٤٠. (*)

*****ص ١٥٧*****

و بالجمله، فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دليل على كونه كالنجاسه مانعا. فالمتعين فيما اشتمل منها على منفعه مقصوده للعقلاء جواز البيع. فكل ما جاز الوصيه به - لكونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء - فينبغى جواز بيعه إلا ما دل الدليل على المنع فيه تعبدا و قد صرح فى التذكره بجواز الوصيه بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات و إن منعنا عن بيعها (١) و ظاهر هذا الكلام أن المنع من بيعها على القول به، للتعبد، لا لعدم المالىه. ثم إن ما تقدم منه قدس سره : «من أنه لا اعتبار بما ورد فى الخواص من منافعها، لأنها لا تعد مالا مع ذلك» (٢) يشكل بأه إذا اطلع العرف على خاصيه فى 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 فى مقابله (٥) بملاحظه تلك الخاصيه يحتاج إلى دليل، لأنه حينئذ ليس أكلا للمال بالباطل و

يؤيد ذلك ما تقدم في روايه التحف من أن «كل شيء يكون لهم» *

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ٢: ٤٧٩.

(٢) تقدم أنفا عن العلامه 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. (*)

*****١٥٨ ص*****

فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك حلال بيعه... الخ» و قد أجاد في الدروس، حيث قال: ما لا نفع فيه مقصودا للعقلاء، كالحشار و فضلات الإنسان (١) و عن التنقيح: ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه، كالخنافس و الديدان (٢) و مما ذكرنا يظهر النظر في ما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم و ديدان القز التي يصاد بها السمك. ثم استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فيشبه (٣) ما لا منفعه فيه، إذ كل شيء فله نفع ما (٤)، انتهى. أقول: و لا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما و لو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الأشياء - المستلزم للشك في صدق البيع - أمكن الحكم بصحة المعاوضه عليها، لعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غيرها و عدم المانع، لأنه ليس إلا «أكل المال بالباطل» و المفروض عدم تحققه هنا. فالعمده في المسألة: الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادره و هو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضا، مثل ما دل على تحريم بيع *

***** (هامش) *****

(١) الدروس ٣: ١٦٧.

(٢) التنقيح ٢: ١٠.

(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 ١: ٤٦٥. (*)

*****١٥٩ ص*****

ما يحرم منفعتة الغالبه مع اشتماله على منفعة نادره محلله مثل قوله عليه السلام: «لعن الله إلهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها» (١)، بناء على أن للشحوم منفعة نادره محلله على إلهود، لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها، أو سائر منافعها المتعارفه. فلولا أن 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 المنفعة المتعارفه، فتأمل] (٢) و أوضح من ذلك قوله عليه السلام في روايه تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: «و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه ... الخ» (٣) إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا لعم (٤) الأشياء كلها و قوله في آخره (٥): «إنما حرم الله الصناعه التي يجي منها الفساد محضا» نظير كذا و كذا - إلى آخر ما ذكره - فإن كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله، فإن الأشربه المحرمة كثيرا ما ينتفع بها في معالجه الدواب، بل المرضي، فجعلها مما يجي منه الفساد *

***** (هامش) *****

(١) مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨، عن عوالي اللآلي 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: يعم.

(٥) في مصححه «ف»: آخرها. (*)

*****١٦٠ ص*****

محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتهها. إلا

أن الإشكال في تعيين المنفعة النادرة و تمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع في مقام الشك إلى أدله التجاره (١) و نحوها (٢) مما ذكرنا و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع - بناء على وقوع التذكية عليها - للانتفاع البين بجلودها و قد نص في الروايه على بعضها (٣) و كذا شحومها و عظامها و أما لحومها: فالمصرح به في التذكرة عدم الجواز معللا- بندور المنفعة المحلله المقصوده منه، كإطعام الكلاب المحترمه و جوارح الطير (٤) و يظهر أيضا جواز بيع الهرة و هو المنصوص في غير واحد من الروايات (٥) و نسبه في موضع من التذكرة إلى علمائنا (٦)، بخلاف القرء، لأن المصلحه المقصوده منه - و هو حفظ المتاع - نادر. *

***** (هامش) *****

(١) مثل قوله تعالى: * (إلا أن تكون تجاره عن تراض) * النساء: ٢٨.

(٢) مثل عمومات الصلح و العقود و الهبه المعوضه.

(٣) أى على بعض هذه المنافع، راجع الوسائل ٣: ٢٥٦، الباب ٥ من أبواب لباس المصلى.

(٤) لم نقف فيها إلا على العبارة التاليه: «لحم المذكى مما لا يؤكل لحمه لا يصح بيعه، لعدم الانتفاع به فى غير الأكل المحرم و لو فرض له نفع ما فكذلك، لعدم اعتباره فى نظر الشرع» انظر التذكرة ١: ٤٦٤.

(٥) الوسائل ١٢: ٨٣، 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. (*)

***** ص ١٦١ *****

ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تاره إلى خسه الشيء - كما ذكر من الأمثله فى عباره المبسوط (١) - و اخرى إلى قلته، كجزء يسير من المال لا

يبدل في مقابله مال، كحبه حنطه و الفرق: أن الأول لا يملك و لا يدخل تحت اليد - كما عرفت من التذكرة (٢) - بخلاف الثاني فإنه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا، خلافا للتذكرة فلم يوجب شيئا (٣) كغير المثلى و ضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجا (٤) و يمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلى، فافهم. ثم إن منع حق الاختصاص في القسم الأول مشكل، مع عموم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به» (٥) مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا. *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت في الصفحة: ١٥٥ - ١٥٦.

(٢) في الصفحة: ١٥٦.

(٣) التذكرة ١: ٤٦٥.

(٤) قاله المحقق الثاني في جامع المقاصد ٤: ٩٠.

(٥) عوالى اللآلى ٣: ٤٨١. (*)

*****١٦٣ ص*****

النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

اشاره

و هذا النوع و إن كان أفراده هى جميع الأعمال المحرمه القابله لمقابله المال بها فى الإجاره و الجعاله و غيرهما، إلا أنه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات، بل و لغير (١) ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به، كالغيبه و الكذب و نحوهما و كيف كان، فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها فى مسائل مرتبه بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول: *

***** (هامش) *****

(١) فى «ش»: و غير ذلك. (*)

*****١٦٥ ص*****

المسألة الأولى

المسأله الأولى:

تدليس الماشطه المرأه التى يراد تزويجها أو الأمه التى يراد بيعها حرام بلا خلاف، كما عن الرياض (١) و عن مجمع الفائده: الإجماع عليه (٢) و كذا (٣) فعل المرأه ذلك بنفسها. [ويحصل 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

***** (هامش) *****

(١) الرياض ١: ٥٠٤.

(٢) مجمع الفائده ٨: ٨٤.

(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 عباره فى سائر النسخ.

(*)

*****١٦٦ ص*****

النهايه (١) و قال فى السرائر - فى عداد المحرمات - : و عمل المواشط (٢) بالتدليس، بأن يشمن الخدود و يحمرنها و ينقشن 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 عد وشم الخدود من جمله التدليس تأمل، لأن الوشم فى نفسه زينه و كذا التأمل فى التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غيره، فإن ذلك لا مدخل له فى التدليس و عدمه. إلا أن يوجه الأول بأ أنه قد يكون الغرض من الوشم أن يحدث فى البدن نقطه خضراء حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفائه أكثر مما كان يرى لولا هذه النقطه و يوجه الثانى بأن شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلا يحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأة و كيف كان، يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر *

***** (هامش) *****

(١) العبارة المنقوله موافقه لعبارة 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 ينقشن الأيدي» و كذا صحح فى «ف».

(٤) الدروس ٣: ١٦٣.

(٥) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٦. (*)

*****١٦٧*****

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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فقال لها: هل تركت عملك أو أقيمت عليه؟ قالت: يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه، قال: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه، فإنها تذهب بماء الوجه و لا 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 تعطي و لا تصل شعر المرأه بشعر [امرأه] (٢) غيرها و أما شعر المعز فلا- بأس بأن يوصل (٣) بشعر المرأه» (٤) و عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب، عن جعفر بن محمد صلوات الله عليهما، قال: «لعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَيِّمِ النامصه و المتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه». قال الصدوق: «قال على بن غراب: النامصه التي تنتف الشعر، *

***** (هامش) *****

(١) فى المصادر الحديثيه:

«وَ لَا تَصِلِ الشَّعْرَ بِالشَّعْرِ»

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. (*)

*****١٦٨ ص*****

و المتمصه: التي يفعل ذلك بها و الواشره: التي تشر أسنان المرأه و الموتشره: التي يفعل ذلك بها و الواصله: التي تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و المستوصله: التي يفعل ذلك بها و الواشمه: التي تشم فى يد المرأه أو فى شىء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبره حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شىء من النوره فتحضر و المستوشمه: التي يفعل بها ذلك» (١) و ظاهر بعض الأخبار كراهه الوصل و لو بشعر غير المرأه، مثل ما عن عبد الله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء فى

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 تزينت به لزوجها. قلت له: بلغنا أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ لعن الواصلة و المستوصلة، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة» (٣). *

***** (هامش) *****

(١) معاني 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 - : «الموصولة».

(٣) الوسائل ١٢: ٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣ و فيه أيضاً بدل «المستوصلة» - في أول الحديث - : «الموصولة». (*)

*****ص ١٦٩*****

و يمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بكراهه وصل مطلق الشعر - كما في روايه عبد الله بن الحسن - و شدة الكراهه في الوصل بشعر المرأة و عن الخلاف و المنتهى: الإجماع على أنه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة (١) و أما ما عدا الوصل - مما ذكر في روايه معاني الأخبار - فيمكن حملها (٢) أيضاً على الكراهه، لثبوت الرخصه من روايه سعد في مطلق الزينه، خصوصاً مع صرف الإمام للنبوى - الوارده في الواصلة - عن ظاهره، المتحد سياقا مع سائر

ما ذكر في النبوى و لعله أولى من تخصيص عموم الرخصه بهذه الامور. مع أنه لولا الصرّف لكان الواجب إما تخصيص الشعر بشعر المرأة، أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد (٣) أخواته في مقام التدليس، فلا- دليل على تحريمها في غير مقام التدليس - كفعل المرأة المزوجه ذلك لزوجها - خصوصا بملاحظه ما في روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن المرأة تحف الشعر عن وجهها، قال: لا بأس» (٤).

***** (هامش) *****

(١) الخلاف ١: ٤٩٢، كتاب الصلاه، المسأله ٢٣٤، المنتهى ١: ١٨٤.

(٢) كذا في النسخ و المناسب: حملة.

(٣) كذا في النسخ و المناسب: إحدى.

(٤) الوسائل ١٢: ٩٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨ و فيه: من وجهها. (*)

*****ص ١٧٠*****

و هذه أيضا قرينه على صرف إطلاق لعن النامصه (١) في النبوى عن ظاهره، بإرادته التدليس، أو الحمل على الكراهه. نعم، قد يشكل الأمر في وشم الأطفال، من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه، بناء على أن لا مصلحه فيه لغير المرأة المزوجه إلا التدليس بإظهار شدة بياض البدن و صفائه، بملاحظه النقطة الخضراء الكدره في البدن. لكن الإنصاف، أن كون ذلك تدليسا مشكلا، بل ممنوع، بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضره، فهو تزيين، لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض و الصفاء. نعم، مثل نقش الأيدي و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه إرادته إيهام 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 علما أن هذا

البياض و الصفاء ليس واقعيًا، بل حدث بواسطة هذه الامور، فلا يقال: إنها ليست بتدليس، لعدم خفاء أثرها على الناظر و حينئذ فينبغي أن يعد من التدليس لبس المرأة أو الأمه الثياب الحمر أو الخضر الموجه لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(١) شطب في «ف» على عبارته «لعن النامصه» و كتب في هامشه: اللعن. (*)

*****ص ١٧١*****

ثم إن المرسله - المتقدمه عن الفقيه (١) - دلت على كراهه كسب الماشطه مع شرط الاجره المعينه و حكى الفتوى به (٢) عن المقنع و غيره (٣) و المراد بقوله عليه السلام: «إذا قبلت ما تعطى» (٤) البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته. ثم إن أولويه قبول ما يعطى و عدم مطالبه الزائد:

إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطى عن اجره مثل العمل، إلا أن مثل الماشطه و الحجام و الختان - و نحوهم - كثيرا ما يتوقعون أزيد مما يستحقون - خصوصا من اولى المروءه و الثروه - و ربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة - أو بعضه - إلا - استحياء و صيانه للعرض و هذا لا يخلو عن شبهه، فامروا فى الشريعة بالقناعه بما يعطون و ترك مطالبه الزائد، فلا ينافى ذلك جواز مطالبه الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون اجره المثل و إما لأن المشاركه فى مثل هذه الامور لا يليق بشأن كثير من *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى الصفحه: ١٦٧.

(٢) ظاهر العبارة: رجوع الضمير إلى «الكراهه» - بعد الإغماض عن الإشكال فى تذكير الضمير - لكن الذى

وقفنا عليه في المقنع هو الفتوى بمضمون المرسله، من دون إشاره إلى الكراهه المستفاده من مفهومها، فيحتمل أن يكون الضمير راجعا إلى «المرسله» بتقدير المضاف، أى افتى بمضمون المرسله، فلاحظ.

(٣) انظر المقنع (الجوامع الفقيهيه): ٣٠ و الهدايه (الجوامع الفقيهيه): ٦٢.

(٤) لفظ الحديث: «إِذَا لَمْ تُشَارِطْ وَ قَبِلْتَ مَا تُعْطَى». (*)

*****١٧٢ ص*****

الأشخاص، لأن المماكسه فيها خلاف المروءه و المسامحه فيها قد لا تكون مصلحه، لكثره طمع هذه الأصناف، فامروا بترك المشاركه و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبه الزائد مستحب للعامل و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من اجره المثل، فهو مكلف وجوبا بالإيفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبه، خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء. أو (١) لأن الأولى فى حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا، فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله عليه السلام: «لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه» (٢). *

***** (هامش) *****

(١) عطف على قوله: «إما».

(٢) لم نعر على خبر باللفظ المذكور، نعم، ورد مؤداه فى الوسائل ١٣: ٢٤٥، الباب ٣ من أحكام الإجاره. (*)

*****١٧٣ ص*****

المسأله الثانيه

المسأله الثانيه:

تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب، حرام، لما ثبت فى محله من حرمتها على الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس - كالسوار و الخلخال و الثياب المختصه بهن فى العادات - على ما ذكره فى المسالك (١) و كذا العكس، أعنى تزيين المرأه بما يختص بالرجال - كالمنطقه و العمامه - و يختلف باختلاف العادات و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم (٢) عدا

النبوى المشهور، المحكى عن الكافى و العلل: «لعن الله المتشبهين من *

**** (هامش) ****

(١) المسالك ١: ١٣٠.

(٢) منهم المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ٨٥، إلا- أنه قال: «و لعل دليله الإجماع و أنه نوع غش»، ثم قال: «و الإجماع غير ظاهر - فيما قيل - و كذا كونه غشا» و لم يتعرض للنبوى و منهم المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨: ١٩٨ و حكاه فى مفتاح الكرامه (٤: ٦٠) عن الكفايه، لكن لم نعر عليه فى كفايه الأحكام للسبزوارى. (*)

****ص ١٧٤****

الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال» (١) و فى دلالته قصور، لأن الظاهر من التشبه (٢) تانت الذكر و تذكر الانثى، لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه و يؤيده المحكى عن العلل: أن عليا عليه السلام رأى رجلا به تانيت (٣) فى مسجد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فقال له: «اخرج من مسجد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فَإِنى سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ يقول: لعن الله ... الخ» (٤) و فى روايه يعقوب بن جعفر - الوارده فى المساحقه - : أن «فيهن قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء ... الخ» (٥) و فى روايه أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام : «لعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم:

المخثون و اللائى ينكحن بعضهن بعضا» (٦). *

**** (هامش) ****

(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 في «ش» و مصححه «ن» و في سائر النسخ: التشبيه.

(٣) كذا في «ف» و المصدر و في سائر النسخ: تانث.

(٤) ليس هذا حديثا آخر - كما يوهمه ظاهر العبارة - بل هو قسم آخر من الحديث المحكى عن العليل آنفا.

(٥) الوسائل ١٤: ٢٦٢، الباب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٥.

(٦) المصدر السابق: الحديث ٦. (*)

*****١٧٥*****

نعم في (١) روايه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الرجل يجز ثيابه؟ قال: إنى لأكره أن يتشبه بالنساء» (٢) و عنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها» (٣) و فيهما (٤) خصوصا الأولى - بقريته المورد - ظهور في الكراهه، فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال. ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة - كما صرح به جماعة (٥) - [لأنها يحرم عليها لباس مخالفها في الذكوره و الانوثة و هو مردد بين اللبس، فتجتنب عنهما مقدمه] (٦) لأنهما له (٧) من قبيل المشتبهين المعلوم حرمه أحدهما و يشكل - بناء على كون مدرك الحكم حرمه التشبه - بأن الظاهر *

***** (هامش) *****

(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 مصححه «ن» و في سائر النسخ: فيها.

(٥) منهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٦٠ و حكاه

صاحب الجواهر عن شرح استاذہ و استجودہ، راجع الجواهر ۲۲: ۱۱۶.

(۶) وردت العبارة في «ش» بعنوان نسخه بدل و وردت في سائر النسخ مع اختلاف في بعض الضمائر و الأفعال من حيث التذكير و التأنيث و في بعضها عليها علامه (خ ل) و كلها لا تخلو عن مسامحه.

(۷) لم ترد في «ش» و المناسب: لها. (*)

*****۱۷۶ ص*****

من (۱) «التشبه» صورہ علم المتشبهه. *

***** (هامش) *****

(۱) في أكثر النسخ: عن. (*)

*****۱۷۷ ص*****

المسألة الثالثة

المسألة الثالثة:

التشبيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه - و هو كما في جامع المقاصد:

ذكر محاسنها و إظهار شده (۱) حبها بالشعر (۲) - حرام على ما عن المبسوط (۳) و جماعه، كالفاضلين (۴) و الشهيدين (۵) و المحقق الثاني (۶) و استدلال عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها و إيدائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص عليها و على أهلها (۷) و لذا لا ترضى النفوس *

***** (هامش) *****

(۱) على كلمه «شده» علامه نسخه بدل في بعض النسخ: لكنها موجوده في المصدر.

(۲) جامع المقاصد ۴: ۲۸.

(۳) المبسوط ۸: ۲۲۸.

(۴) المحقق في الشرائع ۴: ۱۲۸، علامه في التذکره ۱: ۵۸۲ و التحرير ۱: ۱۶۱ و غيرهما.

(۵) الأول في الدروس ۳: ۱۶۳ و الثاني في المسالك (الطبعه الحجريه) ۲: ۳۲۳.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٢٨.

(٧) لم نقف على من استدل بجميع الفقرات المذكوره، نعم استدل الشهيد الثانى

****١٧٨ ص****

الأبيه ذوات الغيره و الحميه أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم و الإنصاف، أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم، مع كونه (١) أخص من المدعى، إذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشيب، بل و أعم منه من وجه، فإن التشيب بالزوجه

قد يوجب أكثر المذكورات و يمكن أن يستدل عليه بما سيجئ من عمومات حرمه الله و الباطل (٢) و ما دل على حرمه الفحشاء (٣) و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة (٤) و فحوى ما دل على حرمه ما يوجب - و لو بعيدا - تهيج القوه *

***** (هامش) *****

= بالإيذاء و الاشتهار و الفاضل الهندي بالإيذاء و إغراء الفساق بها، انظر المسالك ٢: ٣٢٣ و كشف اللثام ٢: ٣٧٣.

(١) كذا في النسخ و المناسب: كونها، كما في مصححه «ن».

(٢) تأتي في الصفحة: ٢٨٨ - ٢٩٠.

(٣) مثل قوله تعالى: * (وينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى يعظكم لعظكم تذكرون) * النحل: ٩٠.

و قوله تعالى: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا و الآخرة ...) * النور: ١٩.

(٤) كما هو مقتضى روايه ابن أبي يعفور: «قال: قلت لأبي عبد الله: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف ... الخ» الوسائل ١٨: ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث الأول. (*)

***** ١٧٩ ص *****

الشهويه بالنسبه إلى غير الحليله، مثل: ما دل على المنع عن النظر، لأنه سهم من سهام إبليس (١) و المنع عن الخلوه بالأجنبيه، لأن ثالثهما الشيطان (٢) و كراهه جلوس الرجل في مكان المرأه حتى يبرد المكان (٣) و برجحان التستر عن نساء أهل الذمه، لأنهن يصفن لأزواجهن (٤) و التستر عن الصبي المميز الذي يصف ما يرى (٥) و النهى في الكتاب العزيز عن أن يخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض (٦) و عن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٧).

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٤: ١٣٨، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ١ و ٥.

(٢) الوسائل ١٣: ٢٨١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الإجاره.

(٣) الوسائل ١٤: ١٨٥، الباب ١٤٥ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه.

(٤) الوسائل ١٤: ١٣٣، الباب ٩٨ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث الأول.

(٥) الوسائل ١٤: ١٧٢، الباب ١٣٠ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ٢.

(٦) فى قوله تعالى: * (يا نساء النبى لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض و قلن قولا معروفا) * الأحزاب: ٣٢.

(٧) فى قوله تعالى: * (... و لا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ...) * النور: ٣١. (*)

*****١٨٠ ص*****

إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمه ذكر المرأة المعينه المحترمه (١) بما يهيج الشهوه عليها، خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: «رب راغب فيك». نعم، لو قيل بعدم حرمه التشيب بالمخطوبه قبل العقد - بل مطلق من يراد تزويجها - لم يكن بعيدا، لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسأله غير صافيه عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعه (٢): جواز التشيب بالحليه، بزياده الكراهه عن المبسوط (٣) و ظاهر الكل جواز التشيب بالمرأه المبهمه، بأن يتخيل امرأه و يتشيب بها و أما المعروفه عند القائل دون السامع - سواء علم السامع إجمالا بقصد معينه أم لا - ففيه إشكال و فى جامع المقاصد - كما عن الحواشى (٤) - الحرمه فى الصوره الأولى (٥) و فيه إشكال، من جهة اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم و كذا إذا

لم يكن هنا سامع. *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ش» و ظاهر «خ» و في سائر النسخ: المحرمه.

(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 العاملي في مفتاح الكرامه (٤: ٦٩) عن حواشي الشهيد قدس سره.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٢٨. (*)

*****١٨١ ص*****

و أما اعتبار الإيمان، فاختره 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 جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم و كيف كان، فإذا شك المستمع في تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع، كما صرح به في جامع المقاصد (٤) و أما التشيب بالغلام، فهو محرم على كل حال - كما عن الشهيدين (٥) و المحقق الثاني (٦) و كاشف اللثام (٧) - ، لأنه فحش محض، فيشتمل على الإغراء بالقبيح. *

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ١٢١، التذكرة ١: ٥٨٢.

(٢) و هو كاشف الغطاء قدس سره في شرحه على القواعد (مخطوط) : ٢١.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٢٨ و تستفاد من عبارته 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) الأول في الدروس ٣: ١٦٣ و الثاني في المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٣٢٣.

(٦) جامع المقاصد ٤: ٢٨.

*****ص ١٨٢*****

و عن المفاتيح: أن فى إطلاق الحكم نظرا (١) و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(١) مفاتيح الشرائع ٢: ٢٠. (*)

*****ص ١٨٣*****

المسألة الرابعه

المسألة الرابعه:

تصوير صور ذوات الأرواح حرام - إذا كانت الصوره مجسمه - بلا خلاف فتوى و نسا و كذا مع عدم التجسم (١)، وفاقا لظاهر النهايه (٢) و صريح السرائر (٣) و المحكى عن حواشى الشهيد (٤) و الميسيه (٥) و المسالك (٦) و إيضاح النافع (٧) و الكفايه (٨) و مجمع البرهان (٩) و غيرهم (١٠)، للروايات المستفيضه: *

***** (هامش) *****

(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:

مثل قوله عليه السلام: «نهى أن ينقش شىء من الحيوان على الخاتم» (١) وقوله 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 الروحانى» (٣) وقوله عليه السلام فى عدة 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 إلا فى الجسم و إرادته تجسيم (٥) النقش مقدمه للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر و فيه: أن النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظه محله، بل بدونها

- كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة (٤) - أو بملاحظه لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٢٢١، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) الوسائل ٣: ٥٦٠، الباب ٣ من أبواب المساكن، الحديث الأول.

(٣) تقدم في أول الكتاب.

(٤) الوسائل ١٢: ٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الأحايث ٦ - ٩.

(٥) في بعض النسخ: تجسم.

(٦) أمالي الصدوق ١: ١٢٧، المجلس ٢٩، الحديث ١٩ و عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٩٦، الباب ٨، الحديث الأول. (*)

*****١٨٥ ص*****

لطفه من الصبغ و الحاصل، أن مثل هذا لا يعد قرينه - عرفا - على تخصيص الصورة (١) بالمجسم (٢) و أظهر من الكل، صحيحه ابن مسلم:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئا (٣) من الحيوان» (٤)، فإن ذكر الشمس و القمر قرينه على إرادته مجرد النقش و مثل قوله عليه السلام: «من جدد قبرا أو مثل مثلا فقد خرج عن الإسلام» (٥). فإن «المثال» و «التصوير» مترادفان - على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة (٦) -. مع أن 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 يؤيده أن الظاهر أن الحكمه في التحريم هي حرمة التشبه بالخالق في إبداع الحيوانات و أعضائها على الأشكال المطبوعه، التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلا عن اختراعها و لذا منع *

***** (هامش) *****

(١) في «ع»، «ص»

: الصور.

(٢) فى «ف» : بالجسم.

(٣) كذا فى «ش» و المصدر و فى سائر النسخ: شىء.

(٤) الوسائل ١٢: ٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ٢: ٨٦٨، الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث الأول.

(٦) كشف اللثام ١: ١٩٩. (*)

*****١٨٦*****

بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك (١) و من المعلوم أن المادة لا دخل لها فى هذه الاختراعات العجيبه، فالتشبه إنما يحصل بالنقش و التشكيل، لا- غير و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح، فإن صور غيرها كثيرا ما تحصل بفعل الإنسان للدواعى الاخر غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع - تعالى عن التشبيه (٢) - بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع (٣) على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى و لذا قال كاشف اللثام - على ما حكى عنه فى مسأله كراهه الصلاه فى الثوب المشتمل على التماثيل - : إنه لو عمت الكراهه لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوه، لشبه طرائقها المخيطه بها، بل الثياب قاطبه، لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها (٤)، انتهى و إن كان ما ذكره لا- يخلو عن نظر كما سيجئ. هذا و لكن العمده فى اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصاله الإباحه، مضافا إلى ما دل على الرخصه، مثل صحيحه ابن مسلم *

***** (هامش) *****

(١) و هو كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد:

١٢.

(٢) كذا فى النسخ و فى مصححه «ن» : الشبيه.

(٣) فى مصححه «ن» : يقع.

(٤) كشف اللثام ١: ١٩٤. (*)

*****١٨٧*****

- السابقه (١) - و روايه التحف - المتقدمه -

و ما ورد فى تفسير قوله تعالى: * (يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل) * (٢) من قوله عليه السلام: «و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها تماثيل (٣) الشجر و شبهه» (٤) و الظاهر، شمولها للمجسم (٥) و غيره، فيها يقيد بعض ما مر من الإطلاق. خلافا لظاهر جماعه، حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسما (٦)، لبعض الإطلاقات - اللازم تقيدها بما تقدم - مثل قوله عليه السلام: «نهى عن تزويق البيوت» (٧) و قوله عليه السلام: «من مثل مثالا ... الخ» (٨) و بين من عبر بالتماثيل المجسمه (٩)، بناء على شمول «التمثال» لغير الحيوان - كما هو كذلك - فخص الحكم بالمجسم، لأن المتيقن من المقيدات *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى الصفحه ١٨٥.

(٢) سبأ: ١٣.

(٣) لم ترد «تماثيل» فى المصادر الحديثيه.

(٤) الوسائل ١٢: ٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٥) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: للجسم.

(٦) يستفاد التعميم من إطلاق كلام الحلبي فى الكافي: ٢٨١ و ابن البراج فى المهذب ١: ٣٤٤.

(٧) تقدم فى الصفحه: ١٨٤.

(٨) تقدم فى الصفحه: ١٨٥.

(٩) مثل المفيد فى المقنعه: ٥٨٧ و الشيخ فى النهايه: ٣٦٣. (*)

*****١٨٨*****

للإطلاقات و الظاهر منها - بحكم غلبه الاستعمال و الوجود - : النقوش لا- غير و فيه: أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط (١) للإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم، فتعين حملها (٢) على الكراهه، دون التخصيص بالمجسمه و بالجملة، «التمثال» فى الإطلاقات المانع - مثل قوله: «من مثل مثالا» - إن كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم،

كان كذلك في الأدله المرخصه لما عدا الحيوان، كروايه تحف العقول و صحيحه ابن مسلم (٣) و ما فى تفسير الآيه (٤). فدعوى ظهور الإطلاقات المانع فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزه بالنقوش تحكم. ثم إنه لو عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم، فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئه خاصه معجبه للناظر، على وجه تميل النفس إلى مشاهدته صورتها المجرده عن ماده أو معها، فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنيه و السفن مما هو مصنوع للعباد - و إن كانت فى هيئه حسنه معجبه - خارج و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق (٥) الله لا على هيئه معجبه للناظر

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»: سقط.

(٢) فى هامش «ف» زياده: عند هذا القائل.

(٣) راجع الصفحه: ١٨٥.

(٤) تقدم فى الصفحه السابقه.

(٥) فى «ش»: خلقه الله. (*)

*****١٨٩ ص*****

- بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها و لو بالصور الحاكيه لها - ، لعدم شمول الأدله لذلك كله. هذا كله مع قصد الحكايه و التمثيل، فلو دعت الحاجه إلى عمل شىء يكون شبيها بشىء من خلق الله - و لو كان حيوانا - من غير قصد الحكايه، فلا بأس قطعاً و منه يظهر النظر فى ما تقدم عن كاشف اللثام (١). ثم إن المرجع فى «الصوره» إلى العرف، فلا يقدر فى الحرمة نقص بعض الأعضاء و ليس فى ما ورد من رجحان تغيير الصوره بقلع عينها أو كسر رأسها (٢) دلالة على جواز تصوير الناقص و لو صور بعض أجزاء الحيوان فى حرمة نظر، بل منع و عليه، فلو صور نصف الحيوان من

رأسه إلى وسطه، فإن قدر الباقي موجودا - بأن فرضه إنسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه - حرم و إن قصد النصف لا غير لم يحرم إلا مع صدق الحيوان على هذا النصف و لو بدا له في إتمامه حرم الإتمام، لصدق التصوير بإكمال الصورة، لأنه إيجاد لها و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما، حتى لو بدا له في إتمامه و هل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير، أو لا يحرم إلا من حيث التجري؟ وجهان: من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحقيقه، *

***** (هامش) *****

(١) تقدم في الصفحة: ١٨٦.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦٢، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى. (*)

*****١٩٠ ص*****

و من أن معنى حرمه الفعل عرفا ليس إلا- حرمه الاشتغال به عمدا، فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل و الفرق بين فعل الواجب - المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه - و بين الحرام، هو قضاء العرف، فتأمل. بقى الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه. فالمحكى عن شرح الإرشاد - للمحقق الأردبيلي - أن المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب: عدم حرمه إبقاء الصور، انتهى و قرره الحاكي على هذه الاستفادة

(١) و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة، المحقق الثاني - في جامع المقاصد - مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أواني النقدين

(٢) و صرح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها

(٣). لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمه بيع التماثيل و ابتاعها. ففي المقنعه - بعد أن ذكر في ما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها - قال: و عمل الأصنام و الصلبان

و التماثيل المجسمه *

***** (هامش) *****

(١) حكاة فى مفتاح الكرامه (٤: ٤٩) عن مجمع الفائده فى باب لباس المصلى و الموجود فيه قوله: «و يفهم من الأخبار الصحيحه عدم تحريم إبقاء الصوره» من دون نسبه إلى الأصحاب، انظر مجمع الفائده ٢: ٩٣.

(٢) جامع المقاصد ٤: ١٦.

(٣) حاشيه الإرشاد:

٢٠٦. (*)

*****ص ١٩١*****

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 المجسمه 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 - مضافا إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشئ مبغوضيه وجود المعمول ابتداء و استدامه - بما تقدم فى صحيحه ابن مسلم من قوله عليه السلام: «لا بأس ما لم يكن حيوانا» (٤)، بناء على أن الظاهر من سؤال الراوى عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوى و هو «الافتناء» و أما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش، ألا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمه، أو عن العصير فأجاب بالإباحه، انصرف الذهن إلى شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف، لأن صنعه العصير و الخمر يقع من كل أحد، بخلاف صنعه التماثيل و بما (٥) تقدم من الحصر فى قوله عليه السلام - فى روايه تحف العقول - : *

***** (هامش) *****

(١) المقنعه: ٥٨٧.

(٢) النهايه: ٣٦٣.

(٣) السرائر ٢: ٢١٥.

(٤) تقدمت فى الصفحه: ١٨٥، بلفظ «لا بأس ما لم يكن شيئا

(٥) عطف على قوله: و يمكن أن يستدل للحرمه. (*)

*****١٩٢ ص*****

«إنما حرم الله الصناعات التي يجيء منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح [إلى قوله عليه السلام: يحرم جميع التقلب فيه]» (١)، فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعة - ومنها (٢) التصاوير - يجيء منها (٣) الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقره و بالنبوي: «لا- تدع صوره إلا محوتها ولا كلبا إلا قتلته» (٤)، بناء على إرادته الكلب الهراش المؤذى، الذي يحرم اقتناؤه و ما عن قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا» (٥) و بما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان على نبينا و آله و عليه السلام هي تماثيل الرجال و النساء (٦)، فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيئه (٧) سليمان للمعمول *

***** (هامش) *****

(١) لم يرد ما بين المعقوفتين في «ش» و في «ن» عليه علامه (ز) أى زائد و وردت في نسخه «ف» في الهامش.

(٢) و (٣) كذا في النسخ - في الموضوعين - و المناسب: منه.

(٤) الوسائل ٣: ٥٦٢، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨ و فيه: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثنى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ إلى المدينة، فقال: لا تدع صوره إلا محوتها و لا قبرا إلا سويته و لا كلبا إلا قتلته.

(٥) قرب الإسناد:

٢٦٥، الحديث ١١٦٥ و الوسائل ١٢: ٢٢١، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٦) الوسائل ٣: ٥٦١،

الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤، ٤.

(٧) فى «ف»: إلى أن مشيه. (*)

*****١٩٣ ص*****

- كما هو ظاهر الآيه (١) - دون أصل العمل، فدل على كون مشيئه وجود التمثال من المنكرات التى لا تليق بمنصب النبوه و بمفهوم صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «لا- بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت إذا غيرت رؤوسها و ترك ما سوى ذلك» (٢) و روايه المثنى عن أبى عبد الله عليه السلام: «أن عليا عليه السلام يكره (٣) الصور فى البيوت» (٤) بضميمه ما ورد فى روايه اخرى - مرويه فى باب الربا: «أن عليا عليه السلام لم يكن يكره الحلال» (٥) و روايه الحلبي - المحكيه عن مكارم الأخلاق - عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «اهدت إلى طنفسه من الشام تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئه الشجر» (٦). هذا و فى الجميع نظر: أما الأول، فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبعوضا حتى يجب رفعه. *

***** (هامش) *****

(١) سبأ: ١٣.

(٢) الوسائل ٣: ٥٤٤، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

(٣) فى المصدر: كره.

(٤) الوسائل ٣: ٥٤١، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

(٥) الوسائل ١٢: ٤٤٧، الباب ١٥ من أبواب الربا، ذيل الحديث الأول و لفظه هكذا: «و لم يكن على عليه السلام يكره الحلال».

(٦) مكارم الأخلاق: ١٣٢ و الوسائل ٣: ٥٤٥، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٧. (*)

*****١٩٤ ص*****

نعم، قد يفهم الملازمه من سياق الدليل أو من خارج، كما أن حرمه إيجاد النجاسه فى المسجد يستلزم مبعوضيه وجودها فيه، المستلزم لوجوب رفعها و أما الروايات، فالصحيحه الأولى (١) غير

ظاهره فى السؤال عن الاقتناء، لأن عمل الصور مما هو مركز فى الأذهان، حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفه حرمه عملها، إذ لا- يحتمل حرمه اقتناء ما لا يحرم عمله و أما الحصر فى روايه تحف العقول، فهو - بقرينه الفقره السابقه منها، الوارده فى تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه إلا الحرام - إضافى بالنسبه إلى هذين القسمين، يعنى لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلا الفساد. نعم، يمكن أن يقال: إن الحصر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطه للفرق بين الصنائع، لا لبيان حرمه خصوص القسم المذكور و أما النبوى، فسياقه ظاهر فى الكراهه، كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب و قوله عليه السلام فى بعض هذه الروايات: «و لا قبراً إلا سويته» (٢). *

***** (هامش) *****

(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 قدس سره سابقاً بدون هذه الفقره و ظاهر عبارته هنا أنه شطر من حديث آخر و يحتمل - بعيداً - وقوع التحريف فى العبارة، بأن يكون الصحيح: " فى

*****١٩٥ ص *****

و أما روايه على بن جعفر، فلا- تدل إلا- على كراهه اللعب بالصوره و لا نمنعها، بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو و أما 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 أما الصحيحه (١)، فالبأس فيها محمول

على الكراهه لأجل الصلاة أو مطلقاً، مع دلالة على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو و أما ما ورد من «أن علياً عليه السلام لم يكن يكره الحلال»، فمحمول على المباح المتساوى طرفاه، لأنه صلوات الله عليه كان يكره المكروه قطعاً و أما روايه الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً و لو سلم الظهور فى الجميع، فهى معارضة بما هو أظهر و أكثر، مثل: صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: «ربما قمت أصلى و بين يدي الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا» (٢) و روايه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع، أىصلى فيه؟ قال: لا بأس» (٣) و عنه، عن أخيه عليه السلام: «عن البيت فيه صورته سمكه أو طير *

***** (هامش) *****

= ذيل هذه الروايه بدل قوله: «بعض هذه الروايات».

(١) أى صحيحه زراره المتقدمه فى الصفحه: ١٩٣.

(٢) الوسائل ٣: ٤٦١، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٣: ٤٦٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى، الحديث ١٠، باختلاف يسير. (*)

*****١٩٦ ص*****

يعبث به أهل البيت، هل يصلى فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه و يفسد» (١) و روايه 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 روايه اخرى لأبى بصير، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنا نبسط عندنا الوسائد

فيها التماثيل و نفتحها (٤)؟ قال: لا بأس منها بما يبسط و يفتح و يوطأ و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير»
(٥) و عن قرب الإسناد، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر و لم يعلم بها و هو يصلى في ذلك البيت، ثم علم، ما عليه؟ قال عليه السلام : ليس عليه *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٣: ٤٦٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلى، الحديث ١٢، مع اختلاف.

(٢) كذا في «ف» و المصدر و في سائر النسخ: ما التماثيل.

(٣) الوسائل ٣: ٥٦٤، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

(٤) كذا في «ف» و المصدر و في «ن» و «خ» و «م» و «ع» و «ش»: نفرشها و في «ص»: نفرشها، نفتحها (خ ل).

(٥) الوسائل ١٢: ٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع اختلاف. (*)

*****١٩٧*****

فيما لم يعلم شيء، فإذا علم فليزع الست و ليكسر رؤوس التماثيل» (١). فإن ظاهره: أن الأمر بالكسر، لأجل كون البيت مما يصلى فيه و لذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الست و اكتفى بنزعه و منه يظهر أن ثبوت البأس في صحيحه زاراه - السابقه (٢) - مع عدم تغيير الرؤوس إنما هو لأجل الصلاة و كيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيره في كراهه الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلا- (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 فى البيت و اقتناء الكلب و الإناء المجتمع فى البول فى الأخبار الكثره: مثل ما روى عنهم عليهم السلام - مستفيضا - عن جبرئيل على نبينا و آله و عليه السلام : «أنا لا ندخل بيتا فيه صوره إنسان و لا بيتا يبال فيه و لا بيتا فيه كلب» (٥).

*

***** (هامش) *****

(١) قرب الإسناد:

١٨٦، الحديث ٦٩٢ و الوسائل ٣: ٣٢١، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلى، الحديث ٢٠.

(٢) تقدمت فى الصفحه: ١٩٣.

(٣) «إلا» 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. (*)

*****١٩٨ ص*****

و فى بعض الأخبار إضافه الجنب إليها (١) و الله العالم بأحكامه.

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٣: ٤٦٥، الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٦. (*)

*****١٩٩ ص*****

المسأله الخامسه

المسأله الخامسه:

التطيف حرام، ذكره فى القواعد فى المكاسب (١) و لعله استطراد، أو المراد اتخاذه كسبا، بأن ينصب نفسه كيالا- أو وزانا، فيطفف للبائع و كيف كان، فلا إشكال فى حرمة و يدل عليه (٢) الأدله الأربعة. ثم إن البخش فى العد و الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه و لو وزن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما: فإن جرت المعاوضه 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 المعاوضه فى الجميع، للزوم الربا و لو جرت عليه على أنه بذلك الوزن، يجعل (٣) ذلك عنوانا للعوض *

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ١٢١.

(٢) كذا و

المناسب: عليها.

(٣) كذا في «ف» و «ش» و في غيرهما: يجعل. (*)

*****٢٠٠ ص*****

فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحة و يمكن ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسما من العوض أم لا؟ فعلى الأول يصح، دون الثانى.

*****٢٠١ ص*****

المسألة السادسة

المسألة السادسة:

التنجيم حرام و هو - كما فى جامع المقاصد (١) - الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و الإتصالات الكوكبية و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات: الأول: الظاهر أنه لا- يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب - كالكسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره - بل يجوز الإخبار بذلك، إما جزما إذا استند إلى ما يعتقده برهانا، أو ظنا إذا استند إلى الأمارات و قد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم، منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما [حيث حكى عنهما] (٢) *

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٤: ٣١.

(٢) لم يرد فى «ش» و «م». (*)

*****٢٠٢ ص*****

- فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع - ما حاصله: إن الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب و له أصول صحيحة و قواعد سديده و ليس كذلك ما يدعونه من تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر و لو لم يكن الفرق بين الأمرين (١) إلا الإصابه الدائمه المتصله فى الكسوفات و ما يجرى مجراها، فلا يكاد يبين (٢) فيها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فى الأحكام (٣) حتى أن الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الإصابه قد يتفق من

المخمن أكثر منه [فحمل (٤) أحد الأمرين على الآخر بهت و قله دين] (٥) انتهى المحكى (٦) من كلام السيد رحمه الله (٧) و قد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد (٨) مؤيدا ذلك بما ورد *

***** (هامش) *****

(١) عبارته «بين الأمرين» ساقطه من «ن»، «ف» و «م».

(٢) في النسخ: تبين و في «خ»: يتبين و الصواب ما أثبتناه من المصدر.

(٣) في «خ» و مصححه «ع» و المصدر: الأحكام الباقية.

(٤) هذا جواب «لو» في قوله: «و لو لم يكن ... الخ» (شرح الشهيد).

(٥) لم يرد ما بين المعقوفتين في «ف»، «ن»، «م» و في «ع»، «خ»، «ص»: «... قله دين و حياء» و ما أثبتناه من «خ»، «ش» و المصدر.

(٦) حكاها السيد العامل في مفتاح الكرامه ٤: ٨٠.

(٧) رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه): ٣١١ و انظر كنز الفوائد ٢: ٢٣٥ (نصوص مفقوده من نسخه الكتاب).

(٨) جامع المقاصد ٤: ٣٢. (*)

*****ص ٢٠٣*****

من كراهه السفر و الترويج (١) في برج العقرب (٢). لكن ما ذكره السيد رحمه الله من الإصابه الدائمه في الإخبار عن الأوضاع محل نظر، لأن خطأهم في الحساب في غايه الكثره و لذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلا عن فساقهم، لأن حسابهم مبتنيه (٣) على امور نظريه مبتنيه على نظريات اخر، إلا 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. الثانى: يجوز الإخبار بحدوث (٥) الأحكام عند (٦) الاتصالات و الحركات المذكوره - بأن يحكم به وجود كذا فى المستقبل عند الوضع (٧) المعين من *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و الصواب: و التزويج و القمر فى العقب، كما فى جامع المقاصد و لفظ الروايات.

(٢) انظر الوسائل ١٤: ٨٠، الباب ٥٤ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه و ٨: ٢٦٦، الباب ١١ من أبواب آداب السفر.

(٣) كذا فى النسخ و فى مصححه «ن»: مبتن و لعل الأصح: حساباتهم مبتنيه.

(٤) كذا فى «ف» و «ش» و فى غيرهما: عن.

(٥) فى نسخه بدل «ع»، «ف»، «ن»: بترتيب.

(٦) فى «م»، «ع»، «ص»: عن الاتصالات و فى «خ»: من الاتصالات.

(٧) فى نسخه بدل «ش»: مستندا إلى الوضع. (*)

*****٢٠٤ ص*****

القرب و البعد و المقابله و الاقتران بين الكوكبين - إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربه محصله أو منقوله فى وقوع تلك الحائه بإرادته الله عند الوضع الخاص، من دون اعتقاد ربط بينهما أصلا. بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيه، إذ لا- حرج على من حكم قطعا بالمطر فى هذه الليله، نظرا إلى ما جربه من نزول كلبه من (١) السطح إلى داخل البيت - مثلا - كما حكى: أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم، بل محييه «نصير المله و الدين» حيث نزل فى بعض أسفاره على طحان، له طاحونه خارج البلد، فلما دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل و نم فى البيت تحفظا من المطر، فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكيه، فلم ير شيئا فيما هو مظنه للتأثير فى المطر،

فقال صاحب المنزل: إن لى كلبا ينزل فى كل ليله يحس المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح، فجاءه المطر فى الليل و تعجب المحقق (٢). ثم إن ما سيجئ فى عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا، أو ينصرف إلى غيره، لما عرفت من معنى التنجيم. الثالث: الإخبار عن الحوادث و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ف» و فى غيره: عن.

(٢) وردت القضية فى قصص العلماء: ٣٧٤ - ٣٧٥، فراجع. (*)

*****ص ٢٠٥*****

المذكوره فيها بالاستقلال أو بالمدخلية و هو المصطلح عليه بالتنجيم. فظاهر الفتاوى و النصوص حرمة مؤكده، فقد أرسل المحقق - فى المعتبر - عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أنه «من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ» (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: «أترعم 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 بر أو بحر، فإنها تدعو إلى الكهانه [والمنجم كالكاهن] (٥) و الكاهن (٦) *

***** (هامش) *****

(١) المعتبر ٢: ٦٨٨.

(٢) الوسائل ١٢: ١٠٣، 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. (*)

*****ص ٢٠٦*****

كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر فى النار ... الخ» (١) و قريب منه ما وقع (٢) بينه و بين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا، فقال عليه السلام له: «أتدرى ما فى بطن هذه الدابه أذكر أم انثى؟ قال: إن حسبت علمت، قال عليه السلام: فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن (٣) * (إن الله عنده علم الساعه و ينزل الغيث و يعلم ما فى الأرحام ...) * الآية، ما كان محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ يدعى ما ادعيت، أتزعم أنك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها صرف عنه السوء و الساعه التى من سار فيها حاق به الضر، من صدقك [بهذا] (٤) استغنى [بقولك] (٥) عن الاستعانه بالله فى هذا الوجه و احوج إلى الرغبه إليك فى دفع المكروه عنه» (٦) و فى روايه عبد الملك بن أعين - المرويه عن الفقيه - : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنى قد ابتليت بهذا العلم (٧) فاريد الحاجه، فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها و إذا

***** (هامش) *****

(١) نهج البلاغه: ١٠٥، الخطبه ٧٩.

(٢) فى «خ»، «م»، «ع»، «ص»

: ما وقع بعينه و شطب في «ن» على «بعينه».

(٣) في «ش» زياده: قال الله.

(٤) أثبتنا «بهذا» من «ع» و هامش «ن»، «ص».

(٥) أثبتنا «بقولك» من هامش «ن».

(٦) الوسائل ٨: ٢٦٩، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج و غيره، الحديث ٤، مع اختلاف.

(٧) في «ش» و المصدر: «بالنظر في النجوم» بدل «بهذا العلم».

*****٢٠٧*****

رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجه. فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك» (١).

و في روايه مفضل بن عمر (٢) - المرويه عن معانى الأخبار - في قوله تعالى: * (وإذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات) * قال: «و أما الكلمات، فمنها ما ذكرناه و منها المعرفه بقدم بارئه و توحيد و تنزيهه عن الشبيه حتى نظر إلى الكواكب و القمر و الشمس و استدل باقول كل منها على حدوثه و بحدوثه على محدثه، ثم أعلمه (٣) أن 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 يقض به بل اريد به مجرد التفلؤ إن فهم الخير و التحذر بالصدقه إن فهم الشر، كما يدل عليه ما عن المحاسن، عن أبيه عن ابن أبي عمير، عن عمر بن اذينه (٥) عن سفيان بن عمر، قال: «كنت أنظر في النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شىء، فشكوت ذلك إلى

*

***** (هامش) *****

(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) معانى الأخبار: ١٢٧، باختلاف يسير.

(٥) في النسخ: «عمرو بن اذينه» و الصواب ما أثبتناه، كما في كتب الأخبار و التراجم. (*)

*****٢٠٨ص*****

أبى الحسن (١) عليه السلام فقال: إذا وقع في نفسك من ذلك (٢) شىء فتصدق على أول مسكين، ثم امض، فإن الله تعالى يدفع عنك» (٣) و لو حكم بالنجوم على جهة أن مقتضى الاتصال الفلاني و الحركة الفلانية الحادثة الواقعية و إن كان الله يمحو ما يشاء و يثبت، لم يدخل أيضا في الأخبار الناهية، لأنها ظاهرة في الحكم على سبيل البت، كما يظهر من قوله عليه السلام: «فمن صدقتك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله في دفع المكروه» (٤) بالصدقة و الدعاء و غيرهما من الأسباب، نظير تأثير نحوسه الأيام الواردة في الروايات، ورد نحوستها بالصدقة (٥). إلا- أن جوازه مبنى على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويات للحوادث السفلية و سيجئ إنكار المشهور لذلك و إن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشاني (٦) و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلا، فهو أسلم. *

***** (هامش) *****

(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) تقدم في الصفحة: ٢٠٥.

(٥) الوسائل ٨: ٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر.

(٦) يظهر ذلك مما أفاده في بيان قول الصادق عليه السلام: «ما عظم الله بمثل البداء»، انظر الوافي، ١: ٥٠٧ - ٥٠٨،

*****ص ٢٠٩*****

قال فى الدروس: و لو أخبر بأن 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 العلة العقلية و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا. قال السيد المرتضى رحمه الله - فيما حكى عنه - : و كيف يشته على مسلم بطلان أحكام النجوم (٢) ؟ و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا 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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ [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 مصل *

***** (هامش) *****

(١) الدروس ٣: ١٦٥.

(٢) كذا فى «ش» و المصدر و فى سائر النسخ: التنجيم.

(٣) أثبتناه من المصدر. (*)

*****ص ٢١٠*****

إلى القبله؟ (١)، انتهى و قال العلامه فى المنتهى - بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد أنها مؤثره، أو أن لها مدخلا فى 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 فى قواعده:

كل من اعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجه له، فلا ريب أنه كافر (٤) و قال

فى جامع المقاصد:

و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا فى الموجودات السفليه - و لو على جهه المدخلية - حرام و كذا تعلم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد فى نفسه كفر، نعوذ بالله منه (٥)، انتهى و قال شيخنا البهائى: ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفليه بالأجرام العلويه، إن زعموا أنها هى العله المؤثره فى تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنها شريكه فى التأثير (٦)، فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده، *

***** (هامش) *****

(١) رسائل الشريف المرتضى (المجموعه الثانيه) : ٣١٠.

(٢) فى المصدر: أو أن لها مدخلا فى التأثير بالنفع و الضرر.

(٣) المنتهى ٢: ١٠١٤.

(٤) القواعد و الفوائد ٢: ٣٥.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٣٢.

(٦) لم يرد «التأثير» فى أصل النسخ، لكنه استدرك فى هامش بعضها. (*)

*****ص ٢١١*****

و علم النجوم المبتنى (١) على هذا كفر و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته (٢)، انتهى و قال فى البحار: لا نزاع بين الامه فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبره لهذا العالم و هى الخالقه لما فيه من الحوادث و الخيرات و الشرور، فإنه يكون كافرا على الإطلاق (٣)، انتهى و عنه فى موضع آخر: أن القول بأنها عله فاعليه بالإيراده و الاختيار - و إن توقف تأثيرها على شرائط اخر - كفر (٤)، انتهى. بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها فى التأثير و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين (٥)،

انتهى. بل يظهر من المحكى عن ابن أبى الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامه أيضا، حيث قال فى شرح نهج البلاغه: إن المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن صدقك *

**** (هامش) ****

(١) فى «ف»، «ن»، «خ»، «م»، «ع»: المبنى.

(٢) الحديقه الهلاليه: ١٣٩.

(٣) البحار ٥٩: ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٤) البحار ٥٨: ٣٠٨.

(٥) الوسائل ١٢: ١٠١، فى هامش عنوان الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به. (*)

****ص ٢١٢****

بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانه بالله» (١)، انتهى. ثم لا- فرق فى أكثر العبارات المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جل ذكره - كما هو مذهب بعض المنجمين - و بين تعطيله تعالى عن التصرف فى 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 شىء من ذلك، بأن يعتقد أن حركه الأفلاك تابعه لإرادته الله، فهى مظاهر لإرادته الخالق تعالى و مجبوله على الحركه على طبق اختيار الصانع جل ذكره - كالأله - أو زياده أنها مختاره باختيار هو عين اختياره، تعالى عما يقول الظالمون! لكن ظاهر ما تقدم فى بعض الأخبار - من أن المنجم بمنزله الكاهن الذى هو بمنزله الساحر الذى هو بمنزله الكافر (٢) - من عدا الفرق الثلاث الاول، إذ الظاهر عدم الإشكال فى كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار، لا بمنزلتهم و

منه يظهر: أن ما رتبته عليه السلام على تصديق المنجم:

من كونه تكذيباً للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير و دفع الشر، يراد منه إبطال قوله، بكونه مستلزما لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن و الاستغناء عن الله - كما هو طريقه *

***** (هامش) *****

(١) شرح نهج البلاغه ٦: ٢١٢.

(٢) تقدم نصه عن نهج البلاغه في الصفحة: ٢٠٥. (*)

*****ص ٢١٣*****

كل مستدل: من إنهاء بطلان التالي إلى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عادة - و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمة و اعترف باللازم و إلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا - إما لعدم تفتنه لقول الله، أو لدلالته - يكون مكذبا للقرآن و أما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد» (١)، فلا يدل أيضا على كفر المنجم و إنما يدل على كذبه، فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف «الكاهن» عليه و بالجملة، فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم - فى صدر عنوان المسألة - كفرا حقيقيا، فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظه مطابقتها لأحد (٢) موجبات الكفر من إنكار الصانع، أو غيره مما علم من الدين بديهى و لعله لذا اقتصر الشهيد - فيما تقدم من القواعد (٣) - فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب أنها مدبره لهذا العالم و موجد له و لم يكفر غير هذا الصنف - كما سيجى تتمه كلامه السابق - و لا شك أن

هذا الاعتقاد إنكار، إما للصانع وإما لما هو ضروري الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تديره. *

***** (هامش) *****

(١) تقدم عن المعتبر في الصفحة: ٢٠١.

(٢) كذا في النسخ و المناسب: لإحدى.

(٣) تقدم في الصفحة: ٢١٠. (*)

*****ص ٢١٤*****

بل الظاهر من كلام بعض (١) اصطلاح لفظ «التنجيم» في الأول، قال السيد شارح النخبه: إن المنجم 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 أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا، فإذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسه، انتهى. ثم قال رحمه الله: و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين - مع صحه عقائدهم الإسلاميه - فغير معلوم دخولهم في المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد (٣)، انتهى. أقول: فيه (٤) مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين في *

***** (هامش) *****

(١) الظاهر أن المراد به السيد شارح النخبه في ظاهر كلامه الآتى.

(٢) في مجمع البحرين (١: ٤٢٢ - نوأ): الأنواء و هى جمع «نوء» بفتح نون و سكون واو فهمزه و هو النجم. قال أبو عبيده - نقلًا عنه - : هى ثمانيه و عشرون نجما، معروفه المطالع في أزمنه السنه - إلى أن قال - : و كانت العرب في الجاهليه إذا سقط منها نجم و طلع الآخر، قالوا: لا بد أن يكون عند ذلك رياح و مطر، فينسبون

كل غيث يكون عند ذلك إلى النجم الذى يسقط حينئذ، فيقولون: «مطرنا بنوء كذا» و انظر لسان العرب ١٤: ٣١٦ - نوأ.

(٣) شرح النخبة للسيد عبد الله، حفيد السيد نعمه الله الجزائري (لا يوجد لدينا).

(٤) فى «ف»: أقول لكن فيه. (*)

*****٢١٥ ص*****

من ذكر، بل هم على فرق ثلاث - كما أشرنا إليه و سيجئ التصريح به من البحار فى مسأله السحر - : أن النزاع المشهور بين المسلمين فى صحه التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا - كما عرفت من جامع المقاصد (١) - و المطاعن الوارده فى الأخبار المتقدمه و غيرها - كلها أو جلها - على هؤلاء، دون المنجم بالمعنى الذى ذكره أولا 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 (٣) : أنها (٤) تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم، *

***** (هامش) *****

(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 إما «النجوم» المعلوم من المقام و إما «الحركات الفلكيه» المذكوره بعد قوله: الرابع. (*)

*****٢١٦ ص*****

كما

يقوله بعضهم، على ما ذكره العلامة و غيره. قال العلامة فى محكى شرح فص الياقوت (١): اختلف قول المنجمين على قولين، أحدهما: قول من يقول إنها حيه مختاره، الثانى: قول من يقول إنها موجبه و القولان باطلان (٢) و قد تقدم عن المجلسى رحمه الله: أن القول بكونها فاعله بالإرادته و الاختيار - و إن توقف تأثيرها على شرائط اخر - كفر (٣) و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمه و لعل وجهه أن نسبه الأفعال التى دلت ضروره الدين على استنادها إلى الله تعالى - كالخلق و الرزق و الإحياء و الإمامته و غيرها - إلى غيره تعالى مخالف لضروره الدين. لكن ظاهر شيخنا الشهيد - فى القواعد - العدم، فإنه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقا، قال: و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبه إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ، إذ لا حياه *

***** (هامش) *****

(١) قال العلامة قدس سره فى مقدمه الشرح ما لفظه: «و قد صنف شيخنا الأقدم و إمامنا الأعظم، أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت - قدس روحه الزكيه و نفسه العليه - مختصرا سماه: الياقوت» و أورده فى الذريعه (٢٥: ٢٧١) 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 أنها تسمى: فص الياقوت».

(٢) أنوار الملكوت: ١٩٩.

(٣) تقدم فى الصفحه: ٢١١. (*)

*****ص ٢١٧*****

لهذه الكواكب ثابتته بدليل عقلى و لا نقلى (١)، انتهى و ظاهره أن 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: أن الضرورى عدم نسبه تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله - كما هو ظاهر قول المفوضه - أما استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيته و اختياره حتى يكون كالآله 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 أيضا بحيث يصدق: أنه فعله. نعم، ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق، فالقول به تخرص و نسبه فعل الله إلى غيره بلا دليل و هو قبيح و ما ذكره قدس سره كأن مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم، قال: «سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: ما تقول فى من يزعم أن هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه؟ قال عليه السلام: يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متعبه (٢) لا- تفترو سائره لا تقف ثم قال: و إن لكل (٣) نجم منها موكل مدبر، فهى *

***** (هامش) *****

(١) القواعد و الفوائد ٢: ٣٥.

(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 إن كل نجم منها موكل مدبر. (*)

*****ص ٢١٨*****

بمنزله العبيد المأمورين المنهين، فلو كانت قديمه أزليه لم تتغير من حال إلى حال ... الخبر»

(١) و الظاهر، أن قوله: «بمنزله العبيد المأمورين المنهيين» يعنى فى حركاتهم، لا- أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم، فهى مدبره باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى. نعم، ذكر المحدث الكاشانى - فى الوافى - فى توجيه البداء كلاما، ربما يظهر منه مخالفه المشهور، حيث قال: فاعلم أن القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الامور دفعه واحده، لعدم تناهى تلك الامور، بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا، فإن ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك و نتائج بركاتهما، فهى تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا (٢) انتهى موضع الحاجه و ظاهره أنها فاعله بالاختيار لمزومات الحوادث و بالجملة، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار و مخالفته (٣) لضروره الدين لم يثبت أيضا، إذ ليس المراد العليه التامه، كيف! و قد حاول المحدث الكاشانى بهذه المقدمات إثبات البداء. الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار. *

***** (هامش) *****

(١) الاحتجاج ٢: ٩٣ - ٩٤.

(٢) الوافى ١: ٥٠٧ - ٥٠٨، الباب ٥٠ من أبواب معرفه مخلوقاته و أفعاله سبحانه.

(٣) كذا فى «ش» و فى سائر النسخ: مخالفتها. (*)

*****ص ٢١٩*****

و ظاهر كلمات كثير - ممن تقدم - كون هذا الاعتقاد كفرا، إلا أنه قال شيخنا المتقدم - فى 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 الأغذيه بها مجازا

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: الإشاره 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 بتكرر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن. ثم على تقديره، فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات فى الحوادث، فلعل الأمر بالعكس، أو كلاتهما مستندان إلى مؤثر ثالث، فتكونان من المتلازمين فى الوجود. *

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ٢٢٠*****

و بالجمله، فمقتضى ما ورد من أنه «أبى الله أن يجرى الأشياء إلا- بأسبابها» (١) كون كل حادث مسببا و أما أن السبب هى الحركة الفلكيه أو غيرها، فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضروره الدين. بل فى بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما فى الاحتجاج، عن أبان بن تغلب - فى حديث اليمانى الذى دخل على أبى عبد الله عليه السلام و سماه باسمه الذى لم يعلمه أحد و هو سعد - فقال له: «يا سعد و ما صناعتك؟ قال: إنا أهل بيت ننظر فى النجوم - إلى أن

قال عليه السلام - : ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الإبل؟ قال: ما أدرى (٢) قال: صدقت. قال: ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما أدرى، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدرى، 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، *

***** (هامش) *****

(١) الكافى ١: ١٨٣، الحديث ٧ وفيه: إلا بأسباب.

(٢) فى المصدر: «فقال اليمانى لا أدرى» و كذا ما بعده.

(٣) وردت العبارة فى «ش» و المصدر - من هنا إلى آخر هذه الفقرة - كما يلى: «صدقت فى قولك: لا أدرى، فما زحل عندكم فى النجوم؟ فقال سعد (اليمانى) : نجم نحس، فقال أبو عبد الله عليه السلام : لا- تقل هذا، فإنه نجم أمير المؤمنين و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذى قال الله تعالى فى كتابه». (*)

*****ص ٢٢١*****

و هو النجم الذى قال الله تعالى: * (النجم الثاقب) * (١).

و فى روايه المدائنى - المرويه عن الكافى - عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إن الله خلق نجما فى الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار 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 توسد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله تعالى منه ... الخبر» (٢) و الظاهر، أن أمر النجم

بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها. الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف (٣) و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا. قال شيخنا البهائي رحمه الله - بعد كلامه المتقدم (٤) الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها - ما هذا لفظه: و إن قالوا: إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم، مما يوجد الله سبحانه بقدرته و إرادته، كما أن حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن: من قرب الصحة و اشتداد *

***** (هامش) *****

(١) الاحتجاج ٢: ١٠٠ و الآيه من سوره الطارق: ٣.

(٢) روضه الكافي: ٢٥٧، الحديث ٣٦٩.

(٣) كذا في «ف» و في غيره: و المكشوف.

(٤) تقدم في الصفحه: ٢١٠. (*)

*****٢٢٢ ص*****

المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة، فهذا لا مانع منه و لا حرج في اعتقاده و ما روى في 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 إن المنجمين بين قائل بحياه الكواكب و كونها فاعله مختاره و بين من قال إنها موجبه (٣) و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال - بعد إطاله الكلام في 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 بعده أفعالا- من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في 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 طاووس: إنكار السيد رحمه الله لذلك، حيث إنه بعدما (٦) ذكر أن للنجوم (٧) علامات و دلالات على الحادثات، *

***** (هامش) *****

(١) الحديقه الهاليله: 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 «إنه بعدما» من «ف» و «ش» فقط.

(٧) فى «ن» و «خ»: النجوم. (*)

*****٢٢٣ص*****

لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقه و الدعاء و غير ذلك من الأسباب، و جوز 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 إلا- أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعيا، بل و لا ظنيا و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجم أمرين: أحدهما - اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاووس و الثانى - غلبه الإصابه فى أحكامهم - كما تقدم منه ذلك فى صدر المسأله (٣) - و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها

و لقد أجاد شيخنا البهائي أيضا، حيث أنكر الأمرين و قال - بعد كلامه المتقدم في إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه - :
إعلم أن الامور التي يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقباليه أصول، بعضها مأخوذه من أصحاب الوحي سلام الله عليهم و بعضها يدعون لها التجربه، *

***** (هامش) *****

(١) لم ترد «ثم» في «ش».

(٢) انتهى ما حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامه (٧٤:٤) ملخصا عن السيد ابن طاووس في كتاب فرج المهموم و انظر الباب الأول منه إلى الباب الخامس.

(٣) في الصفحه: ٢٠٢. (*)

*****ص ٢٢٤*****

و بعضها مبتن على امور متشعبه (١) لا تفي القوه البشريه بضبطها و الإحاطه بها، كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام : « كثيره لا يدرك و قليله لا ينتج » (٢) و لذلك وجد الاختلاف في كلامهم و تطرق 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 إلا القليل و الله الهادي إلى سواء السبيل (٣)، انتهى و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيه أمارات و علامات و آخرها من عدم النفع في علم النجوم إلا مع الإحاطه التامه، هو الذي صرح به الصادق عليه السلام في روايه هشام الآتية (٤) بقوله: « إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق » و يدل أيضا على كل من الأمرين، الأخبار المتكثره. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلاله و العلامه (٥) في الجمله (٦) *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ف»

و فى سائر النسخ: منشعبه.

(٢) الوسائل ١٢: ١٠١، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و فيه: و قليله لا ينتفع به.

(٣) الحديقه الهلاليه: ١٤١.

(٤) تأتي فى الصفحه: ٢٣١.

(٥) فى «ف»: و العلاميه.

(٦) عبارته «فى الجملة» من «ش» فقط. (*)

*****٢٢٥ ص*****

- مضافا إلى ما تقدم من روايه سعد المنجم (١) المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سبب طوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أماره و علامه عليه - المروى فى الاحتجاج عن (٢) روايه الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى نهروان، فقال له عليه السلام: «يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب و انقذ من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان» فقال عليه السلام له: «أيها الدهقان المنبئ عن الآثار، المحذر عن الأقدار». ثم سأله عن مسائل كثيره من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها - إلى أن قال عليه السلام - له: أما قولك: «انقذ من برجك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لى، لا على، أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى، فهذه مسأله عميقه، فاحسبها إن كنت حاسبا» (٣) و فى روايه اخرى: أنه عليه السلام قال له: «احسبها إن كنت عالما بالأحوار و الأدوار، قال: لو علمت هذا لعلمت أنك تحصى عقود القصب فى هذه الأجمه» (٤) و فى الروايه الآتیه (٥) لعبد الرحمن بن سبابه: «هذا حساب إذا *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى الصفحه: ٢٢٠.

(٢) كذا فى النسخ و المناسب: من.

(٣) الاحتجاج ١: ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٤) فرج المهموم:

١٠٤ و عنه البحار ٥٨: ٢٣١، ذيل الحديث ١٣.

(٥) يأتي صدرها فى الصفحه: ٢٢٦. (*)

*****٢٢٦ ص*****

الرجل و وقف عليه عرف القصبه التي في وسط الأجمه وعدد ما عن يمي نها 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 لعلی ابن أبی طالب عليه السلام: هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبي من الأنبياء قال له قومه: إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم (٢). فأوحى الله عز و جل إلى غمامه، فأمطرتهم [واستنقع حول الجبل] (٣) ماء صاف (٤)، ثم أوحى الله عز و جل إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجرى في [ذلك] (٥) الماء. ثم أوحى الله عز و جل إلى ذلك النبي أن يرتقى هو و قومه على الجبل فقاموا على الماء، حتى عرفوا بدء الخلق و آجالهم بمجاری (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 إن داود على نبينا و آله و عليه السلام قاتلهم على الكفر، فأخرجوا إلى *

***** (هامش) *****

(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: ماء صافيا.

(٥) أثبتناه من المصدر.

(٦) في أكثر النسخ: و مجاری. (*)

*****٢٢٧*****

داود عليه السلام في القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم،

فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد، فقال داود:

رب اقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك، يقتل أصحابي و لا يقتل من هؤلاء أحد! فأوحى الله عز و جل إليه: أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إليك من لم يحضره (١) أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم، فمن ثم يقتل من أصحابك و لا- يقتل منهم أحد، قال داود عليه السلام: رب على ماذا علمتهم؟ قال: على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، قال: فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و اختلطت الزيادة بالليل و النهار (٢) فلم يعرفوا قدر الزيادة فاختلف حسابهم. قال على عليه السلام: فمن ثم كره النظر فى علم النجوم» (٣) و فى البحار أيضا عن الكافى بالإسناد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن النجوم، فقال: لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب

***** (هامش) *****

(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 أما عبارة فرج المهموم فهكذا: «فزاد الوقت و اختلط الليل بالنهار، فاختلف حسابهم ...».

(٣) البحار ٥٨: ٢٣٦، الحديث ١٧، نقلا عن فرج المهموم:

٢٣، مع اختلافات اخرى غير ما أشرنا إليها. (*)

*****٢٢٨*****

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 صحيحا (٥) حين لم يرد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين عليه السلام ، فلما رد 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 علوم الأنبياء، قال: *

***** (هامش) *****

(١) البحار ٥٨: ٢٤٣، الحديث ٢٣ عن الكافي ٨: ٣٣٠، الحديث ٥٠٨ و رواه في الوسطل ١٢: ١٠٣، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) ظاهر العبارة: أن هذا الحديث أيضا 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 أيضا، لكن في فرج المهموم هكذا: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : عندنا قوم يقولون: النجوم أصح من الرؤيا؟ فقال عليه السلام : كان ذلك صحيحا قبل أن ترد الشمس ... الخ».

(٥) في البحار: و ذلك كانت صحيحه.

(٦) لم ترد «فيها» في «فرج المهموم» و الظاهر أنها زائده.

(٧) في البحار: علوم علماء النجوم.

(٨) البحار ٥٨: ٢٤٢، الحديث ٢٢، نقلا عن فرج المهموم:

٨٧

(٩) في البحار: فقال: هو علم من علم الأنبياء و في فرج المهموم:

فقال: هو علم الأنبياء. (*)

*****٢٢٩ ص*****

فقلت: كان على بن أبي طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به ... الخ» (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 أن أول من تكلم به (٤) إدريس على نبينا و آله و عليه السلام و كان و ذ القرنين به (٥) ماهرا و أصل هذا العلم من الله (٦) عز و جل (٧) و عن معلى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟ فقال: نعم، إن الله عز و جل بعث المشتري إلى الأرض في صورته رجل، فأتى (٨) رجلا من العجم فعلمه (٩) فلم يستكملوا ذلك، *

***** (هامش) *****

(١) كذا في النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»، 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، نقلا عن فرج المهموم:

٩٤.

(٨) كذا في النسخ و في المصدر: فأخذ.

(٩) إلى هنا من روايه «المعلی» 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 ١٢: ١٠٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. (*)

*****٢٣٠ ص*****

فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم، فمن هناك صار علم النجوم [بها] (١) و قد قال قوم:

هو علم من علوم الأنبياء، خصوا به لأسباب شتى، فلم يستدرک المنجمون الدقيق منها، فشاب الحق بالكذب (٢). إلى غير ذلك مما يدل

على صحه علم النجوم فى نفسه و أما ما دل على كثره الخطأ و الغلط فى حساب المنجمين، فهى كثيره: منها: ما تقدم فى الروايات السابقه، مثل قوله عليه السلام فى الروايه الأخيره: «فشاب الحق بالكذب» و قوله عليه السلام: «ضل فيها علماء النجوم» (٣) و قوله عليه السلام - فى تخطئه ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس - : «إنه 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 سيباه، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك! إن الناس يقولون: إن النجوم لا يحل النظر فيها و هى تعجبنى، فإن كانت تضر بدينى، فلا حاجه لى فى شىء يضر بدينى، *

***** (هامش) *****

(١) الزيادة من البحار.

(٢) انظر الهامش رقم (٩) فى الصفحه السابقه.

(٣) ذيل روايه محمد بن سالم، المتقدمه آنفا.

(٤) ذيل حديث اليمانى، المتقدم فى الصفحه: ٢٢٢.

(٥) تقدمت فى الصفحه: ٢٢٥. (*)

*****٢٣١ ص*****

و إن كانت لا تضر بدينى فوالله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها (١)؟ فقال: ليس كما يقولون، لا تضر بدينك، 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 خلفت 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) و الله ما أعلم ذلك. قال: فقال عليه السلام: صدقت، إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم» (٤) و منها: المروى فى الاحتجاج، عن أبى عبد الله عليه السلام - فى حديث - أن زنديقا قال له: ما تقول فى علم النجوم؟ قال عليه السلام: «هو علم قلت منافعه و كثرت مضاره [لأنه] (٥) لا يدفع به المقدور و لا يتقى به المحذور، إن خبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن (٦) القضاء و إن خير *

(ها مش)

(١) كذا فى «ص» و المصدر و فى سائر النسخ: النظر إليها.

(٢) الوسائل ١٢: ١٠١، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) من المصدر.

(٤) الوسائل ١٢: ١٠٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٥) من المصدر.

(٦) فى المصدر: من. (*)

*****٢٣٢*****

هو بخير لم يستطع تعجيله و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله فى علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه ... الخبر» (١). إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أن ما وصل إليه المنجمون أقل قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجه عنها، فضلا عن القطع. نعم، قد يحصل من تجربه المنقوله خلفا عن سلف الظن - بل العلم - بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيه. فالأولى، التجنب عن الحكم بها و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب، و أنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا

و الله المسدد. *

***** (هامش) *****

(١) الاحتجاج ٢: ٩٥ و رواه فى الوسائل ١٢: ١٠٤، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠. (*).

*****٢٣٣ ص*****

المسألة السابعة

المسألة السابعة:

حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة بلا خلاف، كما فى التذكرة و عن المنتهى (١) و يدل عليه - مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع ماله الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالى: * (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) * (٢) و الأمر بالاجتناب عن قول الزور (٣) - : قوله عليه السلام فى ما تقدم من روايه تحف العقول: «إنما حرم الله تعالى الصناعات التى يجئ منها الفساد محضا ... الخ»، بل قوله عليه السلام قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق ... إلخ» (٤). *

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ١: ٥٨٢، المنتهى ٢: ١٠١٣.

(٢) لقمان: ٦.

(٣) فى قوله تعالى: * (واجتنبوا قول الزور) * الحج: ٣٠.

(٤) تقدمت فى أول الكتاب. (*)

*****٢٣٤ ص*****

و قوله عليه السلام فى روايه عبد الملك - المتقدمه - حيث شككا إلى الصادق عليه السلام: «أنى ابتليت بالنظر فى النجوم، فقال عليه السلام: أتقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك» (١) بناء على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم و مقتضى الاستفصال فى هذه الروايه: أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطه التحريم بما يجئ منه الفساد محضا. نعم، المصلحه الموهومه أو المحققه 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 و قد تحصل من ذلك: أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسده الضلاله قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحققه معارضه بمصلحه أقوى، أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا- دليل على الحرمة، إلا- أن يثبت إجماع، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع.

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٢٦٨، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج، الحديث الأول و تقدمت فى الصفحه: ٢٠٦ - ٢٠٧. (*)

*****ص ٢٣٥*****

و حينئذ فلا- بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا- فى نفسه؟ فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله، أو أن المراد به مقابل الهدايه؟ فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كان مطالبها حقه، كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدعون أن المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيتها. ثم (١) الكتب السماويه المنسوخه غير المحرفه لا تدخل فى كتب الضلال و أما المحرفه كالتوراه و الانجيل - على ما صرح به جماعه (٢) - فهى داخله فى كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبه إلينا، حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهه نسخها ضلاله، نعم، توجب الضلاله لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما (٣)، فالأدله المتقدمه لا تدل على حرمة حفظها (٤). قال رحمه الله فى المبسوط - فى باب الغنيمه من الجهاد - : فإن كان فى المغنم كتب، نظر، فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها *

***** (هامش) *****

(١) فى «ص» :

نعم.

(٢) منهم العلامه فى التذكره ١: ٥٨٢ و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢: ١٢ و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٤: ٢٦.

(٣) فى «ف»، «خ»، «م» و «ن»: دينها.

(٤) فى «ف»: حفظهما. (*)

*****٢٣٦ ص*****

- مثل كتب الطب و الشعر و اللغه و المكاتبات - فجميع ذلك غنيمه و كذلك المصاحف و علوم الشريعة، الفقه و الحديث، لأن هذا مال يباع و يشتري و إن كانت كتبها لا يحل إمساكها - كالكفر و الزندقه و ما أشبه ذلك - فكل ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع بأوعيته - كالجلود و نحوها - فإنها غنيمه و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته - كالكاغذ - فإنه يمزق و لا يحرق (١) إذ ما من كاغذ إلا و له قيمه و حكم التوراه و الإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنه (٢) يمزق، لأنه كتاب مغير مبدل (٣)، انتهى و كيف كان، فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمه ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدله المتقدمه. نعم، ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلاله لا يدخل تحت الأموال، فلا يقابل بالمال، لعدم المنفعه المحلله المقصوده فيه، مضافا إلى آيتى «لهو الحديث» (٤) و «قول» *

***** (هامش) *****

(١) فى «ش» و هامش «ن»: «فإنها تمزق و لا تحرق» و فى «ف»، «م» و «ع»: «فإنها تمزق و تحرق» و فى «ن» و «خ»: «فإنها تمزق و تحرق» و الصواب ما أثبتناه من مصححه «ن» و المصدر.

(٢) كذا فى المبسوط أيضا و المناسب تنبيه الضمائر، كما لا يخفى.

(٣) المبسوط ٢: ٣٠، مع حذف بعض الكلمات.

(٤)

*****٢٣٧ ص*****

الزور» (١)، أما وجوب (٢) إتلافها فلا دليل عليه و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و اصول الفقه و ما دونها من العلوم، فإن المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدله المتقدمه، فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها، أو الإطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد، حيث قال: إن فوائد الحفظ كثيره (٣) و مما ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال، فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب، إلا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال و لو كان باطلا فى نفسه كان خارجا عن المالىه، فلو قوبل بجزء *

***** (هامش) *****

(١) الحج: ٣٠.

(٢) كذا فى «ش» و مصححه «ن» و فى أصل النسخ: «حرمه إتلافها» و الظاهر أنها من غلط النساخ أو من سهو القلم.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٢٦. (*)

*****٢٣٨ ص*****

من العوض المبدول، يبطل المعاوضه بالنسبه إليه. ثم الحفظ المحرم يراد به الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكره و جميع ما له دخل فى بقاء المطالب المضله.

*****٢٣٩ ص*****

المسأله الثامنه

المسأله الثامنه:

الرشوه حرام و فى جامع المقاصد و المسالك: أن على تحريمها إجماع المسلمين (١) و يدل عليه: الكتاب (٢) و السنه و فى المستفيضة: «أنه كفر بالله العظيم، أو شرك». ففى روايه الأصبغ بن نباته عن أمير

المؤمنين عليه السلام ، قال: «أيا و ال احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ رشوه فهو مشرك (٣) » (٤). *

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٥، المسالك ٣: ١٣٦.

(٢) قوله تعالى: * (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم و أنتم تعلمون) * البقره: ١٨٨، قال الجوهرى: قوله تعالى: * (وتدلوا بها إلى الحكام) * يعنى الرشوه، انظر الصحاح ٦: ٢٣٤٠ «دلو».

(٣) كذا فى «ف» و المصدر و فى النسخ: فهو شرك.

(٤) الوسائل ١٢: ٦٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠. (*)

*****٢٤٠ ص *****

و عن الخصال - فى الصحيح - عن عمار بن مروان، قال: «كل شىء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع كثيره، منها: ما اصيب من أعمال الولاه الظلمه و منها: اجور القضاة و اجور الفواجر و ثمن الخمر و النيذ المسكر و الربا بعد البيئه و أما الرشا فى الأحكام - يا عمار - فهو الكفر بالله العظيم» (١) و مثلها روايه سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام (٢) و فى روايه يوسف بن جابر: «لعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ من نظر إلى فرج امرأه لا- تحل له و رجلا خان أخاه فى امرأته، و رجلا احتاج الناس إليه لفقهم فسألهم الرشوه» (٣) و ظاهر هذه الروايه سؤال الرشوه لبذل فقهم، فتكون ظاهره (٤) فى حرمة أخذ الرشوه للحكم بالحق أو للنظر فى أمر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير اجره و هذا المعنى هو ظاهر

تفسير الرشوة في القاموس بالجعل (٥) و إليه *

***** (هامش) *****

(١) الخصال ١: ٣٢٩، باب الستة ...، الحديث ٢٦ و فيه: «فأما الرشا - يا عمار - في الأحكام، فإن ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله» و رواه في الوسائل ١٢: ٦٤، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

(٢) الوسائل ١٨: ١٦٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٣.

(٣) الوسائل ١٨: ١٦٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٥.

(٤) في النسخ: فيكون ظاهرا.

(٥) القاموس المحيط ٤: ٣٣٤. (*) ص ٢٤١

نظر المحقق الثانى، حيث فسر فى حاشيه الإرشاد (١) الرشوة بما يبذله المتحاكمان (٢) و ذكر فى جامع المقاصد:

أن الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوه (٣)، [وهو صريح الحلى أيضا فى مسأله تحريم أخذ الرشوة مطلقا و إعطائها، إلا إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلا يحرم على المعطى (٤). هذا]، (٥) و لكن عن مجمع البحرين: قلما تستعمل الرشوة إلا فيما يتوصل به إلى إبطال حق أو تمشيه باطل (٦) و عن المصباح: هى ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد (٧) و عن النهاية: أنها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه و الراشى: الذى يعطى ما يعينه على الباطل و المرتشى: الآخذ و الرائش: هو الذى يسعى بينهما، يستزيد لهذا و [يستنقص] لهذا (٨) لهذا (٩). *

***** (هامش) *****

(١) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢٠٦ و فيه: ما يبذله أحد المتخاصمين.

(٢) فى «ش»: أحد المتحاكمين.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٧.

(٤) السرائر ٢: ١٦٦.

(٥) ما بين المعقوفتين لم يرد فى «ف».

(٦) مجمع البحرين ١: ١٨٤.

(٧) المصباح المنير ١: ٢٢٨.

(٨) كذا فى المصدر و فى النسخ: ينقص.

(٩) النهايه لابن الأثير

*****٢٤٢ ص*****

و مما يدل على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدم في روايه عمار بن مروان (١) من جعل الرشاه فى الحكم مقابلا لاجور القضاة، خصوصا بكلمه «أما». نعم، لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان أو باطلا- و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهايه و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر (٢) على سؤال الرشوه للحكم للراشى حقا أو باطلا. أو يقال: إن المراد الجعل، فاطلق عليه الرشوه تأكيداً للحرمة و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيين الحكومه عليه، كما يدل عليه قوله عليه السلام: «احتاج الناس إليه لفقهاء» (٣) و المشهور المنع مطلقاً، بل فى جامع المقاصد:

دعوى النص و الإجماع (٤) و لعله لحمل الاحتياج فى الروايه على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدم (٥) فى روايه عمار بن مروان: من جعل اجور القضاة *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى الصفحه: ٢٤٠.

(٢) تقدمت فى الصفحه: ٢٤٠.

(٣) ذيل روايه يوسف بن جابر المتقدمه فى الصفحه: ٢٤٠.

(٤) ظاهر العبارة يفيد:

أن فى جامع المقاصد دعوى النص و الإجماع على الحرمة مطلقاً، سواء تعين عليه الحكم أو لا، لكن الموجود فيه ادعاء النص و الإجماع على مطلق الحرمة، انظر جامع المقاصد ٤: ٣٦.

(٥) فى «ف» ما يلى: «... و لإطلاق ما تقدم و يدل أيضا على حرمة الجعل ما تقدم فى روايه عمار بن مروان ... الخ». (*)

*****٢٤٣ ص*****

من السحت (١) بناء على أن الأجر فى العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المشرعه و ربما يستدل على المنع بصحيحه

ابن سنان، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين قريتين (٢) يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك السحت» (٣) وفيه: أن ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قبل السلطان، الظاهر - بل الصريح - في سلطان الجور، إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتاً قطعاً ولا شكاً أن هذا المنصب غير قابل للقضاء، فما يأخذه سحت من هذا الوجه ولو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرماً قطعاً، فيجب إخراجه عن العموم. إلا أن يقال: إن المراد الرزق من غير بيت المال وجعله على القضاء بمعنى المقابلة 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.

***** (هامش) *****

(١) تقدمت في الصفحة: ٢٤٠.

(٢) في «ن» و «ش»: فريقين.

(٣) الوسائل ١٨: ١٦١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث الأول.

(٤) المقنعه: ٥٨٨ و كلامه صريح في جواز أخذ الأجر، فراجع.

(٥) المهذب ١: ٣٤٦.

(٦) كذا في «ف» و لم ترد «من» في سائر النسخ. (*)

*****٢٤٤*****

و لعله (١) للأصل و ظاهر روايه حمزه بن حمران، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبتونها في شيعتكم فلا- يعدمون منهم البر و الصله و الإ-كرام؟ فقال عليه السلام: ليس اولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذى يفتى بغير علم و لا هدى من الله، ليبطل به الحقوق، طمعا في حطام الدنيا... الخبر» (٢) و اللام في قوله: «ليبطل»

به الحقوق» إما للغايه أو للعاقبه و على الأول: فيدل على حرمه أخذ المال فى مقابل الحكم بالبطل و على الثانى: فيدل على حرمه الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا فى الدنيا و على كل تقدير، فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فى ما كان لأجل الحكم بالبطل، أو مع عدم معرفه الحق، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحق و دعوى كون الحصر إضافيا بالنسبه إلى الفرد الذى ذكره السائل - فلا- يدل إلا- على عدم الظم على هذا الفرد، دون كل من كان غير المحصور فيه - خلاف الظاهر و فصل فى المختلف، فجز أخذ الجعل و الاجره مع حاجه القاضى *

***** (هامش) *****

(١) لم يرد فى «ف».

(٢) كذا فى النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»، إذ الحديث مذكور بتمامه، انظر الوسائل ١٨: ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٢ و معانى الأخبار: ١٨١. (*)

*****ص ٢٤٥*****

و عدم تعيين القضاء عليه و منعه مع غناه أو عدم الغنى عنه (١) و لعل اعتبار عدم تعيين القضاء لما تقرر عندهم من حرمه الاجره على الواجبات العينيه و حاجته لا تسوغ أخذ الاجره عليها و إنما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه اخر و أما اعتبار الحاجه، فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء، كما يظهر بالتأمل فى روايتى يوسف و عمار المتقدمتين (٢) و لا مانع من التكسب بالقضاء من جهه وجوبه الكفائى، كما هو أحد الأقوال فى المسأله الآتية فى محلها - إن شاء الله - و أما الارتزاق من بيت المال، فلا إشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته، بل مطلقا إذا رأى الإمام المصلحه فيه، لما سيجئ من الأخبار الوارده فى مصارف الأراضى الخراجيه

و يدل عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام: «و افسح له - أي للقاضي - في البذل (٣) ما يزيح علته و تقل معه حاجته إلى الناس» (٤) و لا فرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل، أو من الجائر، لما سيجيء من حليه بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر.

***** (هامش) *****

(١) المختلف: ٣٤٢.

(٢) تقدمتا في الصفحة: ٢٤٠.

(٣) كذا في «ف» و المصدر و في سائر النسخ: بالبذل.

(٤) نهج البلاغه: ٤٣٥، الكتاب ٥٣. (*)

*****٢٤٦ ص*****

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 الموده الموجه للحكم له حقا كان أو باطلا و إن لم يقصد المبدول له الحكم إلا بالحق إذا عرف - و لو من القرائن - أن الأول (٢) قصد الحكم له على كل تقدير، فيكون الفرق بينها و بين الرشوة: أن الرشوة تبذل لأجل الحكم و الهدية تبذل لإيراث الحب المحرك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها، لأنها رشوة أو بحكمها بتتقيح المناط و عليه يحمل ما تقدم من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «و إن أخذ - يعنى الوالى - هديه كان غلولا» (٣) و ما ورد من «أن هدايا العمال غلول» (٤) و فى آخر: «سحت» (٥) و عن عيون الأخبار، عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى: * (أكالون للسحت) * (٦) قال: *

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحة: ٢٤٣.

(٢) فى هامش

«ن»، «خ»، «م»، «ع»، «ص» و «ش»: البازل (خ ل).

(٣) راجع الصفحة: ٢٣٩.

(٤) و (٥) أوردتهما في المبسوط (٨: ١٥١) عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بلفظ: «هدية العمال ...» و في الوسائل عن أمالي الطوسي مسندا، عن جابر، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه قال: «هدية الامراء غلول»، انظر الوسائل ١٨: ١٦٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٦.

(٦) المائدة: ٤٢.*

*****٢٤٧ ص*****

«هو الرجل يقضى لأخيه حاجته، ثم يقبل هديته» (١) و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم و على بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه، لئلا يقع في الرشوة يوما و هل تحرم الرشوة في غير الحكم؟ بناء على صدقها - كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهاية (٢) - كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير. فإن كان أمره منحصرًا في المحرم أو مشتركا بينه و بين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراما أو حلالا، فالظاهر حرمة لا لأجل الرشوة - لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا في الحكم - بل لأنه أكل للمال بالباطل، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلا يحرم القبض في نفسه و إنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير. نعم، يمكن أن يستدل على حرمة بفحوى إطلاق ما تقدم في هديه الولاة و العمال (٣).*

***** (هامش) *****

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٨، الباب ٣١، الحديث ١٦ و رواه عنه في 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 عمار المتقدمين فى أول العنوان و ما تقدم آنفا من أن: «هدايا العمال غلول». (*)

*****٢٤٨ ص*****

و أما بذل المال على وجه الهديه الموجه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فيه، كما يدل عليه ما ورد فى أن الرجل يبذل الرشوه ليتحرك من منزله ليسكنه؟ قال: «لا بأس» (١) و المراد المنزل المشترك، كالمدرسه و المسجد و السوق و نحوها و مما يدل على التفصيل فى الرشوه بين الحاجه المحرمه و غيرها، روايه الصيرفى، قال: " سمعت أبا الحسن عليه السلام و سأله حفص الأعمور، فقال: «إن عمال (٢) السلطان يشتررون منا القرب و الإداوه (٣) فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا، فترشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس بما تصلح به مالك. ثم سكت ساعه، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك» (٤) و مما يعد من الرشوه - أو يلحق بها - المعامله المشتمله على المحاباه كبيعه من القاضى ما يساوى عشره دراهم بدرهم. فإن لم يقصد من المعامله إلا المحاباه التى فى ضمنها، أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له - بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط غير المصرح بها فى العقد - *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٢٠٧، الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و نص الحديث كما يلى: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَرْشُو الرَّجُلَ الرِّشْوَةَ عَلَى أَنْ يَتَّحَوَّلَ مِنْ مَنْزِلِهِ فَيَسْكُنَهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.»

(٢) لم يرد فى المصدر.

(٣) كذا و فى الوسائل: الأداوى و هو جمع إداوه: إناء صغير

(٤) الوسائل ١٢: ٤٠٩، الباب ٣٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأول. (*)

*****٢٤٩ ص*****

فهى الرشوه و إن قصد أصل المعامله و حابى فيها لجلب قلب القاضى، فهو كالهديه ملحقه بالرشوه و فى فساد المعامله المحابى فيها وجه قوى. ثم إن كل ما حكم بحرمة أخذه و جب على الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابله بالحكم، كالجعل و الأجره حيث حكم بتحريمهما و كذا الرشوه، لأنها حقيقه جعل على الباطل و لذا فسره (١) فى القاموس بالجعل (٢) و لو لم يقصد بها المقابله، بل أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم - و هو المسمى بالهديه - فالظاهر عدم ضمانه، لأن مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده، إذ الداعى لا يعد عوضاً و «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» و كونها من «السحت» إنما يدل على حرمة الآخذ، لا على الضمان و عموم «على اليد» مختص بغير اليد المتفرعه على التسليط المجانى و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام و فى كلام بعض المعاصرين (٣): أن احتمال عدم الضمان فى الرشوه *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و المناسب: فسرهما.

(٢) القاموس المحيط ٤: ٣٣٤، ماده «الرشوه».

(٣) لم نقف عليه، نعم استشكل صاحب الجواهر فى الرجوع بها مع تلفها و علم الدافع بالحرمة، باعتبار تسليطه، انظر الجواهر ٢٢: ١٤٩. (*)

*****٢٥٠ ص*****

مطلقاً غير بعيد معللاً بتسليط المالك عليها مجاناً، قال: و لأنها تشبهه بالمعوضه و «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» و لا يخفى ما بين تعليقه من التنافى، لأن شبهه بالمعوضه يستلزم الضمان، لأن المعوضه الصحيحه توجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذى دفعه، فيكون مع الفساد

مضمونا بعوضه الواقعي و هو المثل أو القيمه و ليس في المعاوضات ما لا يضمن بالعوض بصحيحه حتى لا يضمن بفساده. نعم، قد يتحقق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبه إلى غير العوض، كما أن العين المستأجره غير مضمونه في يد المستأجر بالإجاره، فربما يدعى: أنها غير مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لكن هذا كلام آخر (١) و الكلام في ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده و التحقيق: أن كونها معاوضه أو شبيهه بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان. *

***** (هامش) *****

(١) في هامش «ش» - هنا - ما يلي: قد ثبت فساده بما ذكرناه في باب الغصب من أن المراد من «ما لا يضمن بصحيحه» أن يكون عدم الضمان مستندا إلى نفس العقد الصحيح، لمكان «الباء» و عدم ضمان العين المستأجره ليس مستندا إلى الإجاره الصحيحه، بل إلى قاعده الأمانه المالكيه و الشرعيه، لكون التصرف في العين مقدمه لاستيفاء المنفعه مأذونا فيه شرعا، فلا يترتب عليه الضمان، بخلاف الإجاره الفاسده، فإن الإذن الشرعي فيها مفقود و الإذن المالكى غير مثمر، لكونه تبعا و لكونه لمصلحه القابض، فتأمل، كذا في بعض النسخ، (انتهى). (*)

*****ص ٢٥١*****

«فروع» في اختلاف المدافع و القابض لو ادعى المدافع أنها هديه ملحقه بالرشوه في الفساد و الحرمه، و ادعى القابض أنها هبه صحيحه لداعى القربه أو غيرها، احتمال تقديم الأول، لأن المدافع أعرف بنيته و لأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف و الأقوى تقديم الثانى، لأنه يدعى الصحه و لو ادعى المدافع أنها رشوه أو اجره على المحرم، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه، احتمال أنه كذلك، لأن الأمر يدور بين الهبه الصحيحه و الإجاره الفاسده و يحتمل العدم، إذ

لا عقد مشترك هنا اختلفا في صحته و فساده، فالمدافع منكر لأصل العقد الذى يدعيه القابض، لا لصحته، فيحلف على عدم وقوعه و ليس هذا من مورد التداعى، كما لا يخفى (١) و لو ادعى المدافع أنها رشوه و القابض أنها هديه فاسده لدفع الغرم عن نفسه - بناء على ما سبق من أن الهدية المحرمه لا توجب الضمان - ففي تقديم الأول لأصالة الضمان فى اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان، وجهان: *

***** (هامش) *****

(١) عبارته: «و ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى» مشطوب عليها فى «ف». (*)

*****٢٥٢ص *****

أقواهما الأول، لأن عموم خبر «على اليد» (١) يقضى بالضمان، إلا مع تسليط المالك مجاناً و الأصل عدم تحققه و هذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان، فافهم. *

***** (هامش) *****

(١) عوالى اللآلى ٢: ٣٤٥، الحديث ١٠ و رواه عنه و عن تفسير أبى الفتوح، العلامة النورى فى مستدرک الوسائل ١٤: ٧، الباب الأول من أبواب كتاب الوديعه، الحديث ١٢. (*)

*****٢٥٣ص *****

المسأله التاسعه

المسأله التاسعه:

سب المؤمنين حرام فى الجمله بالأدله الأربعة، لأنه ظلم و إيذاء و إذلال. ففي روايه أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه» (٢) و فى روايه أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «جاء رجل من تميم إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ

آلِهَ وَ سَلَّمَ فَقَالَ لَهُ: أَوْصِنِي، فَكَانَ فِيهَا أَوْصَاءٌ: لَا تَسْبُوا فَتَكْتَسِبُوا الْعِدَاوَةَ» (٣). *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٦٠٩، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٨: ٦١١، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٨: ٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢ وفيه: «فتكسبوا العداوة لهم» و في الكافي (٢: ٣٦٠):

«فتكسبوا العداوة بينهم» (*)

*****ص ٢٥٤*****

و في روايه ابن الحجاج، عن أبي الحسن عليه السلام في رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ، قال: «الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ - وَ وَزْرُهُ وَ وَزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْتَذِرْ إِلَى الْمَظْلُومِ (١) و في مرجع الضمائر اغتشاش و يمكن الخطأ من الراوى و المراد - و الله أعلم - أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه في السب، من غير أن يخفف عن صاحبه شيء، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبه و إيقاعه إياه في السب برأ من الوزرين. ثم إن المرجع في السب إلى العرف و فسرته في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضى نقصه إليه، مثل الوضع و الناقص (٢) و في كلام بعض آخر: أن السب و الشتم بمعنى واحد (٣) و في كلام ثالث: أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص، فيدخل في النقص كل ما يوجب الأذى، كالقذف و الحقير و الوضع و الكلب و الكافر و المرتد و التعبير بشيء من بلاء الله تعالى

*

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول وفيه: «وَ وَزْرُهُ وَ وَزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ» و على هذا فلا

اغتشاش في الضمائر، كما لا يخفى و على فرض صحه ما نقله قدس سره يمكن

التخلص عما قاله من الاغتشاش يارجاع ضمير «و وزره» على «السب» المستفاد من المقام، نظير قوله تعالى: * (اعْيِدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) *.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

(٣) صرح به كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): ٢٠. (*)

*****٢٥٥*****

كالأجذم و الأبرص (١). ثم الظاهر أنه لا يعتبر فى صدق السب مواجهه المسبوب. نعم، يعتبر فيه قصد الإهانه و النقص، فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم من وجه و الظاهر تعدد العقاب فى ماده الاجتماع، لأن مجرد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لا لقصد الإهانه غيبه محرمه و الإهانه محرم آخر. ثم إنه يستثنى من «المؤمن» المظاهر بالفسق، لما سيحى فى الغيبه (٢): من أنه لا حرمه له و هل يعتبر فى جواز سبه كونه من باب النهى عن المنكر فيشترط بشروطه، أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوى - كما فى الروضه (٣) - الثانى و الأحوط الأول و يستثنى منه المبتدع أيضا، لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«إذا رأيتم أهل (٤) البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و الوقيعه فيهم» (٥) و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا، بأن لا يوجب قول هذا القائل فى حقه مذله و لا نقضا، كقول الوالد لولده *

***** (هامش) *****

(١) قد وردت العبارة باختلاف يسير فى مفتاح الكرامه ٤: ٦٨ فى تفسير السب من غير أن يسنده إلى أحد، فراجع.

(٢) يجى فى الصفحه: ٣٤٣.

(٣) الروضه البهيه ٩: ١٧٥.

(٤) فى المصدر: أهل الريب و البدع.

(٥) الوسائل ١١: ٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث الأول و فيه: وَ أَكْثَرُوا مِنْ

سَبِّهِمْ وَ الْقَوْلِ فِيهِمْ وَ الْوَقِيْعَه - وَ بَاهْتُوْهُم كَثِيْلًا يَطْمَعُوْا فِي الْفَسَادِ فِي الْاِسْلَام - ... الخ». (*).

*****ص ٢٥٦*****

أو السيد لعبده عند مشاهدته ما يكرهه: «يا حمار» و عند غيظه: «يا خبيث» و نحو ذلك، سواء لم يتأثر المقول فيه (١) بذلك - بأن لم يكرهه أصلا - أم تأثر به، بناء على أن العبرة بحصول الذل و النقص فيه عرفا و يشكل الثاني بعموم أدله حرمة الإيذاء (٢). نعم، لو قال السيد ذلك في مقام التأديب جاز، لفحوى جواز الضرب و أما الوالد:

فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم عليهم السلام: «أنت و مالك لأبيك» (٣)، فتأمل. مضافا إلى استمرار السيره بذلك، إلا أن يقال: إن استمرار السيره إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذيه بذلك و من هنا يوهن التمسك بالسيره في جواز سب المعلم للمتعلم، فإن السيره إنما نشأت في الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده، بل ربما كان يفتخر بالسب، لدلالته على كمال لطفه و أما زماننا هذا الذي يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شركائه في البحث من القول و الفعل، فحل إيذائه يحتاج إلى الدليل و الله الهادي إلى سواء السبيل. *

***** (هامش) *****

(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: * (والذين يؤذون المؤمنين و المؤمنات بغير ما اكتسبوا ...) * الأحزاب: ٥٧ و راجع الوسائل ٨: ٥٨٧، الباب ١٤٥ من أبواب أحكام العشرة.

(٣) الوسائل ١٢: ١٩٧، الباب

المسألة العاشرة

المسألة العاشرة:

السحر حرام فى الجملة بلا خلاف، بل هو ضرورى - كما سيجئ - والأخبار 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 [وحدّه أن يقتل] (٢) إلا أن يتوب» (٣) و فى روايه السكونى، عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«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: مدمن خمر و مدمن سحر،

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه: ٢٠٥، فى مسأله التنجيم.

(٢) من «ش» و «ص» و المصدر.

(٣) الوسائل ١٢: ١٠٧، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٤) الوسائل ١٢: ١٠٦، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. (*)

*****٢٥٨ ص*****

و قاطع رحم» (١). إلى غير ذلك من الأخبار (٢). ثم إن الكلام هنا يقع فى مقامين: الأول: فى المراد بالسحر و هو لغه - على ما عن بعض أهل اللغه هو (٣) - : ما لطف مأخذه و دق (٤) و عن بعضهم:

أنه صرف الشئ عن وجهه (٥) و عن ثالث: أنه الخدع (٦) و عن رابع: «أنه إخراج الباطل فى صورته الحق» (٧) و قد اختلفت عبارات الأصحاب فى بيانه: فقال العلامة رحمه الله - فى القواعد و التحرير - : إنه كلام يتكلم به

أو يكتبه، أو رقيه، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١٠٧، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) راجع الوسائل ١٢: ١٠٣، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧، أحاديث و آخر غير النبيين المذكورين من الباب ٢٥.

(٣) كذا في النسخ و الظاهر زياده «هو».

(٤) الصحاح ٢: ٦٧٩، ماده «سحر».

(٥) النهاية لابن الأثير ٢: ٣٤٦، ماده «سحر».

(٦) الصحاح ٢: ٦٧٩.

(٧) نقله السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٦٩ عن ابن فارس في مجمله. (*)

*****ص ٢٥٩*****

أو عقله من غير مباشره (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: الدخنه و التصوير و النفث و تصفيه النفس (٤) و يمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد:

«أو يعمل شيئاً». نعم ظاهر المسالك و محكى (٥) الدروس: أن المعتبر في السحر الإضرار. فإن اريد من «التأثير» - في عباره القواعد و غيرها - خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا- كان أعم. ثم إن الشهيدين رحمهما الله عدا من السحر: استخدام الملائكه و استتزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم *

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ١٢١، التحرير ١: ١٦١.

(٢) المنتهى ٢: ١٠١٤.

(٣) المسالك ٣: ١٢٨.

(٤) الدروس ٣: ١٦٣.

(٥) كذا فى النسخ و لعل الأصح: «و صريح الدروس»، حيث إنه قدس سره نقل آنفا عن الدروس بلا واسطه، فلا وجه لإسناده هنا إلى الحكايه، مع أن عباره الدروس صريجه فى اعتبار الإضرار. إلا أن عباره المسالك أيضا صريجه فى ذلك، فراجع. (*)

*****٢٦٠ص*****

و تليسهم (١) بدن

صبي أو امرأه و كشف الغائبات على (٢) لسانه (٣) و الظاهر أن المسحور في ما ذكره هي الملائكة و الجن و الشياطين و الإضرار بهم يحصل بتسخيرهم و تعجيزهم من المخالفه له (٤) و إيجائهم إلى الخدمه و قال في الإيضاح: إنه استحداث الخوارق، إما بمجرد التأثيرات النفسانيه و هو السحر، أو بالاستعانه بالفلكيات فقط و هو دعوه الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه و هي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه و هي العزائم و يدخل فيه النيرنجات و الكل حرام في شريعته الإسلام و مستحله كافر (٥)، انتهى و تبعه على هذا التفسير في محكي التنقيح (٦) و فسر «النيرنجات» في الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزازات و أسرار النيرين (٧) و في الإيضاح: أما ما كان على سبيل الاستعانه بخواص الأجسام السفليه فهو علم الخواص، أو الاستعانه بالنسب الرياضيه فهو علم *

***** (هامش) *****

(١) في «ص»: تلبسهم، تلبسهم (خ ل) و في «م»: تلبسهم.

(٢) في «ش» و الدروس: عن لسانه.

(٣) انظر المصدرين المتقدمين.

(٤) لم ترد «له» في «ف» و في «م»، «خ»، «ع» و «ص»: به.

(٥) انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥ و العبارة المنقوله هنا هي عبارة التنقيح باختلاف يسير و تغيير بعض الضمائر.

(٦) التنقيح ٢: ١٢.

(٧) الدروس ٣: ١٦٤. (*)

*****ص ٢٦١*****

الحيل و جر الأثقال و هذان ليسا من السحر (١)، انتهى و ما جعله خارجا قد أدخله غيره و في بعض الروايات دلالة عليه و سيجئ المحكي (٢) و المروى (٣) و لا يخفى أن هذا التعريف أعم من الأول (٤)، لعدم اعتبار مسحور فيه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله و عن الفاضل المقداد في

التنقيح: أنه عمل (٥) يستفاد منه ملكه نفسانيه يقتدر بها على أفعال غريبه بأسباب خفيه (٦) و هذا يشمل علمى الخواص و الحيل و قال فى البحار - بعد ما نقل عن أهل اللغه «أنه ما لطف و خفى سببه» - : إنه فى عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه (٧) و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه و الخداع (٨)، انتهى و هذا أعم من الكل، لأنه ذكر بعد ذلك ما حاصله: أن السحر على أقسام:

*

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥.

(٢) المراد ما يحكيه بعد أسطر عن الفاضل المقداد فى «التنقيح».

(٣) المراد ما يرويه عن الاحتجاج من حديث الزنديق الذى سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيره و سيأتى فى الصفحه: ٢٤٣.

(٤) أى التعريف الذى تقدم عن العلامه و الشهيدين قدس سره م.

(٥) فى المصدر: علم يستفاد منه حصول ملكه ...

(٦) التنقيح ٢: ١٢ و نقله عن بعض.

(٧) فى أكثر النسخ: سببها.

(٨) البحار ٥٩: ٢٧٧. (*)

*****٢٤٢ ص*****

الأول - سحر الكلدانيين (١) الذين كانوا فى قديم الدهر و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب و يزعمون أنها المدبره لهذا العالم و منها تصدر (٢) الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات. ثم ذكر أنهم على ثلاثه مذاهب: فمنهم:

من يزعم أنها الواجبه لذاتها الخالقه للعالم و منهم:

من يزعم أنها قديمه، لقدم العله المؤثره فيها و منهم من يزعم أنها حادثه مخلوقه فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالیه الفعاله بسائطها و مركباتها و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و يعرف معداتها ليعدها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه، فيكون متمكنا من استجذاب

(٣) ما يخرق العاده. الثاني (٤) - سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه. الثالث - الاستعانه بالأرواح الأرضيه و قد أنكرها بعض الفلاسفه و قال بها الأكابر منهم و هى فى أنفسها مختلفه، فمنهم خيره و هم مؤمنو الجن و شريره و هم كفار الجن و شياطينهم. الرابع - التخيلات و الأخذ بالعيون، مثل راكب السفينه يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا. *

***** (هامش) *****

(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: الثاني ... (*).

*****٢٦٣ ص*****

الخامس - الأعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات المركبه على نسب الهندسه، كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان. السادس - الاستعانه بخواص الأدوية، مثل أن يجعل فى الطعام بعض الأدوية المبلده أو المزيله للعقل، أو الدخن المسكر، أو عصاره البنج المجموع فى الملبس (١) و هذا مما لا- سبيل إلى إنكاره و أثر المغناطيس شاهد (٢). السابع - تعليق القلب و هو أن يدعى الساحر أنه يعرف علم الكيمياء (٣) و علم السيميا (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 *

***** (هامش) *****

(١) بصيغه المفعول من باب التفعيل، يراد منه - هنا - ما يقال [له]: «نقل» فى لغه 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»: اللميا و علم السيمياء: علم يطلق على غير الحقيقى من السحر و حاصله إحداث مثالات خياليه لا وجود لها فى الحس و قد يطلق على إيجاد تلك المثالات بصورها فى الحس و تكون صوراً فى جوهر الهواء. (محيط المحيط: ٤٤٣، ماده «سوم»).

(٥) البحار ٥٩: ٢٧٨ - ٢٩٧.

(٦) تقدم فى الصفحه: ٢٦٠. (*).

*****٢٦٤*****

سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيره: منها: ما ذكره بقوله:

فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّحْرِ مَا أَصْلُهُ وَ كَيْفَ يَقْدِرُ السَّاحِرُ عَلَى مَا يُوصَفُ مِنْ عَجَائِبِهِ وَ مَا يَفْعَلُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ السَّحَرَ عَلَى وَجْهِ شَيْءٍ وَجْهٌ مِنْهَا بِمَنْزِلَةِ الطَّبِّ كَمَا أَنَّ الْأَطِبَّاءَ وَضَعُوا لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَكَذَلِكَ عَلِمَ (١) السَّحْرَ اخْتَالُوا لِكُلِّ صِحِّهِ آفَةٌ وَ لِكُلِّ عَافِيَةٍ عَاهَةٌ وَ لِكُلِّ مَعْنَى حِيلَةٌ

وَ نَوْعٌ آخَرٌ مِنْهُ حَظْفُهُ وَ سُرْعَتُهُ وَ مَخَارِيقُ وَ خِفَّتُهُ وَ نَوْعٌ آخَرٌ مَا يَأْخُذُ أَوْلِيَاءَ الشَّيَاطِينِ عَنْهُمْ قَالَ فَمِنْ أَيْنَ عَلِمَ الشَّيَاطِينُ السَّحَرَ؟

قَالَ مِنْ حَيْثُ عَرَفَ الْأَطِبَّاءُ الطَّبَّ بَعْضُهُ تَجْرِبَةٌ وَ بَعْضُهُ عِلْمٌ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِي الْمَلَكَيْنِ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يَقُولُ النَّاسُ بِأَنَّهُمَا يُعَلِّمَانِ النَّاسَ السَّحَرَ؟

قَالَ:

إِنَّهُمَا مَوْضِعٌ ابْتِلَاءٍ وَ مَوْضِعٌ فِتْنَةٍ تَسْبِيحُهُمَا الْيَوْمَ لَوْ فَعَلَ الْإِنْسَانُ كَذَا وَ كَذَا - لَكَانَ كَذَا وَ كَذَا وَ لَوْ يُعَالَجُ بِكَذَا وَ كَذَا لَصَارَ كَذَا ... فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يَخْرُجُ عَنْهُمَا فَيَقُولَانِ لَهُمْ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَأْخُذُوا عَنَّا مَا يَضُرُّكُمْ وَ لَا يَنْفَعُكُمْ قَالَ أَيْقَدِرُ السَّاحِرُ أَنْ يَجْعَلَ

الْإِنْسَانَ بِسَعْرِهِ فِي صُورِهِ كَلْبٍ أَوْ حِمَارٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ هُوَ أَعْجَزُ مِنْ ذَلِكَ وَ أَضَعَفُ مِنْ أَنْ يُغَيِّرَ خَلْقَ اللَّهِ إِنَّ مَنْ أُبْطِلَ مَا رَكَّبَهُ اللَّهُ وَ صَوْرَهُ وَ غَيْرَهُ (٢) فَهُوَ شَرِيكُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ

***** (هامش) *****

(١) كذا في أكثر النسخ و المصدر و في «ص» و «ش»: علماء.

(٢) في المصدر: و صورته و غيره. (*)

*****ص ٢٦٥*****

تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا لَوْ قَدَرَ السَّاحِرُ عَلَى مَا وَصِيَتْ لَدَفَعَ عَنِ نَفْسِهِ الْهَرَمَ وَ الْأَفَهَ وَ الْأَمْرَاضَ وَ لَنَفَى الْبَيَاضَ عَنِ رَأْسِهِ وَ الْفَقْرَ عَنِ سِيَاحْتِهِ وَ إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ السَّحْرِ النَّمِيمَةَ يُفَرِّقُ بِهَا بَيْنَ الْمُتَحَابِّينَ وَ يُجْلِبُ الْعِدَاوَةَ عَلَى الْمُتَصَافِيينَ وَ يُسَيِّفُكَ بِهَا الدَّمَاءَ وَ يُهَيِّدُ بِهَا الدُّورَ وَ يُكْشِفُ بِهَا الشُّتُورَ وَ النَّمَامَ أَشَدُّ مِنْ وَطْئِ الْأَرْضِ بِقَدَمِهِ فَأَقْرَبُ أَقَاوِيلِ السَّحْرِ مِنَ الصَّوَابِ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِّ إِنَّ السَّاحِرَ عَالِمَ الرَّجُلِ فَاثْتَنَعَ مِنْ مُجَامَعَةِ النِّسَاءِ فَجَاءَ الطَّبِيبُ فَعَالَجَهُ بِغَيْرِ ذَلِكَ [العلاج] فَأُبرئ ... الحديث» (١).

ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غايه الإشكال، لكن المهم بيان حكمه، لا موضوعه. المقام الثاني - في حكم الأقسام المذكوره. فنقول: أما الأقسام الأربعة المتقدمه من الإيضاح، فيكفي في حرمتها - مضافا إلى شهاده المحدث المجلسي رحمه الله في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشمئها الإطلاقات - دعوى فخر المحققين في الإيضاح (٢) كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر (٣) [وهو ظاهر الدروس أيضا فحكم بقتل مستحلها (٤)] (٥)، *

***** (هامش) *****

(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 فى الدروس و المسالك أن مستحله يقتل.

(٤) الدروس ٣: ١٦٤.

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من «ف». (*)

*****٢٦٦ص*****

فإننا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقوله، إلا أن دعوى ضروره الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار. نعم، ذكر شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتتلا على إضرار أو تمويه على المسلمين، أو استهانته بشئ من حرمت الله - كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك - فهو حرام بلا ريب، سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض - كحضور الغائب و بقاء العماره و فتح الحصون للمسلمين و نحوه - فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب (١) و ربما 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 قدس سره ما. *

***** (هامش) *****

(١) مثل الشهيدين و الفاضل الميسى و المحقق الأردبيلي، كما يأتى فى الصفحه: ٢٧٢.

(٢) أى فى بعض الطلسمات و لعل مراده بما يسند إليه عليه السلام طلسم «جنه الأسماء» على ما فى بعض الشروح.

(٣) شرح النخبه للسيد عبد الله حفيد المحدث الجزائرى (لا يوجد لدينا).

(٤) نسبه دعوى الضروره إليهم مع خلو كلامهم عنها إنما هى بلحاظ حكمهم بقتل مستحله، حيث إنه لا يكون إلا إذا كانت حرمة من المسلمات و الضروريات (شرح الشهيدى: ٥٩). (*)

*****٢٦٧ص*****

و أما غير تلك الأربعة، فإن كان مما يضر بالنفس المحترمه، فلا إشكال أيضا فى حرمة و

يكفى فى الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حب مفرط فى الشخص يعد سحرا. روى الصدوق فى الفقيه - فى باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها - بسنده عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آباءه صلوات الله عليهم قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ لامرأة سألته: أن لى زوجها و به غلظه على و أنى صنعت شيئا لأعطفه على؟ فقال لها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ:

اف لك! كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار و ملائكة السماوات و الأرض. قال: فصامت المرأة نهارها و قامت ليها و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ فقال: إن ذلك لا يقبل منها» (١). بناء على أن الظاهر من قولها: «صنعت شيئا» المعالجه بشئ غير الأدعيه و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر فى عنوان سحر المرأة غير هذه الروايه و أما ما لا- يضر، فإن قصد به دفع (٢) ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويه أو الاخرويه، فالظاهر جوازه مع الشك فى صدق اسم السحر عليه، للأصل، بل فحوى ما سيجى من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا فلا دليل على تحريمه، إلا أن يدخل فى «اللهو» *

***** (هامش) *****

(١) الفقيه ٣: ٤٤٥، الحديث ٤٥٤٤.

(٢) فى «ن»، «خ»، «م»، «ص» و «ش»: رفع. (*)

*****ص ٢٦٨*****

أو «الشعبه». نعم، لو صح سند روايه الاحتجاج (١) صح الحكم بحرمه جميع ما تضمنته و كذا لو عمل بشهاده من تقدم - كالفاضل المقداد و

المحدث المجلسي رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا في السحر (٢) - اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر. لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمي الخواص و الحيل من السحر (٣) و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا (٤)، بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر 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 الموضع، لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام في البحار (٥)، بل لعله لا- يخلو عن قوه، لقوه الظن من خبر الاحتجاج و غيره. *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت في الصفحه: ٢٦٣.

(٢) تقدم كلامهما في الصفحه: ٢٦١.

(٣) تقدم في الصفحه: ٢٦٠ - ٢٦١.

(٤) تقدم عنه و عن الشهيد الأول في الصفحه: ٢٥٩.

(٥) تقدم عنه في الصفحات: ٢٦١ - ٢٦٣. (*)

*****٢٦٩ ص*****

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر و يمكن أن يستدل له مضافا إلى الأصل - بعد دعوى انصراف الأدله إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعا - 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 معاشي و قد حججت منه و

قد من الله على بلقائك وقد تبت إلى الله عز وجل من ذلك، فهل لى فى شىء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: حل ولا تعقد» (٢) و كان الصدوق رحمه الله فى العلل أشار إلى هذه الرواية، حيث قال: «روى أن توبه الساحر أن يحل ولا يعقد» (٣) و ظاهر المقابله بين الحل و العقد فى الجواز و العدم كون كل منهما *

***** (هامش) *****

(١) فى أكثر نسخ الكتاب: «شفيق» و فى «ش»: «السقى» و فى «ف»: «شفق» و يحتمل «مشفق» و قد اختلفت المصادر أيضا فى ضبط هذه الكلمه، فى الكافى مثل ما أثبتناه و فى الفقيه ٣: ١٨٠، الحديث ٣٦٧٧ و التهذيب ٦: ٣٦٤، الحديث ١٠٤٣، - الطبعه الحديثه - و الوسائل: «شقى» و فى الطبعه القديمه للتهذيب: «سيفى».

(٢) الكافى ٥: ١١٥، باب الصناعات، الحديث ٧ و روى عنه فى الوسائل ١٢: ١٠٥، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) علل الشرائع ٢: ٥٤٦، الباب ٣٣٨، ذيل الحديث الأول. (*)

*****ص ٢٧٠*****

بالسحر، فحمل «الحل» على ما كان بغير السحر من الدعاء و الآيات و نحوهما - كما عن بعض (١) - لا يخلو عن بعد و منها: ما عن العسكرى، عن آبائه عليهم السلام - فى قوله تعالى: * (وما انزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت) * قال: كان بعد نوح قد كثرت السحره و المموهون، فبعث الله ملكين إلى نبي ذلك الزمان بذكر (٢) ما يسحر به السحره و ذكر ما يبطل به سحرهم و يرد به كيدهم، فتلقاه النبي عن الملكين و أداه إلى عباد الله بأمر

الله و أمرهم أن يقضوا (٣) به على السحر و أن يطلوه 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 رأته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم] (٦) - إلى أن قال - : * (وما يعلمان من أحد) * ذلك السحر و إبطاله * (حتى يقولوا) * للمتعلم:

* (إنما نحن فتنه) * و امتحان للعباد، ليطيعوا الله في ما يتعلمون من هذا و يبطلوا به كيد السحرة *

***** (هامش) *****

(١) و هو العلامة قدس سره في المنتهى ٢: ١٠١٤.

(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 يدل على السم ما هو و على ما يدفع به غائله السم.

(٦) ما بين المعقوفتين: ليس في المصدر و عبارته: «ثم يقال للمتعلم» ليس في «ف». (*)

*****ص ٢٧١*****

و لا يسحروهم، * (فلا تكفر) * (١) باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحيي و تميت و تفعل ما لا- يقدر عليه إلا- الله عز و جل، فإن ذلك كفر - إلى أن قال - : * (ويتعلمون ما يضرهم و لا ينفعهم) *، لأنهم إذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به و يضروا به، فقد تعلموا ما يضر بدينهم و لا ينفعهم (٢) ... الحديث " (٣) و في روايه [على بن (٤) محمد بن الجهم، عن مولانا الرضا عليه السلام - في حديث - قال:

«و أما هاروت و ماروت فكانا

ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به عن سحر السحرة و يبطلوا به كيدهم و ما علما أحدا من ذلك شيئا حتى (٥) قالوا: إنما نحن فتنة فلا تكفر، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا [بالاحتراز منه] (٦) و جعلوا يفرقون بما تعلموه بين المرء و زوجته، قال له تعالى: * (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) * يعني بعلمه» (٧). *

***** (هامش) *****

(١) فى «ش»: «و لا- تسحروهم فلا- تكفر» 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 ١٢: ١٠٦، 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: إلا (خ ل).

(٦) ساقط من أكثر النسخ، إلا أنه استدرك فى بعضها.

(٧) الوسائل ١٢: ١٠٧، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و الآيه من سوره البقره: ١٠٢.

*****٢٧٢*****

هذا كله، مضافا إلى أن ظاهر أخبار «الساحر» إرادته من (١) يخشى ضرره، كما اعترف به بعض الأساطين (٢) و استقرب لذلك جواز الحل به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا. لكنه مع ذلك كله، فقد منع العلامه فى غير واحد من كتبه (٣) و الشهيد رحمه الله فى الدروس (٤) و الفاضل الميسى (٥) و الشهيد الثانى رحمه الله (٦) من حل السحر به و لعلمهم حملوا ما دل على الجواز - مع اعتبار سنده - على

حاله الضروره و انحصار سبب الحل فيه، لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعيه و التعويضات (٧) و لذا ذهب جماعه - منهم الشهيدان و الميسى (٨) و غيرهم (٩) - إلى جواز تعلمه ليتوقى به من السحر و يدفع به دعوى المتنبى و ربما حمل أخبار الجواز - الحاكيه لقصه هاروت و ماروت - على *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»: إرادته أن.

(٢) هو كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد (مخطوط): ٢٣.

(٣) كالمنتهى ٢: ١٠١٤ و القواعد ١: ١٢١ و التذكرة ١: ٥٨٢.

(٤) الدروس ٣: ١٦٤.

(٥) لا يوجد لدينا كتابه: «الميسيه».

(٦) لم يصرح بالمنع و لعله يستفاد من مفهوم كلامه، انظر المسالك ٣: ١٢٨.

(٧) فى هامش «ن» ما يلى: «إذ إبطال السحر رفع مسيبه، كما يشهد به التعبير بالحل، مثلا إطفاء النار التى سحر الساحر بدختها، أو حل الخيط المعقود سحرا، أو محو المكتوب، أو إظهار المدفون كذلك ليس إبطالا للسحر، صح».

(٨) تقدمت الإشارة إلى موارد كلامهم آنفا.

(٩) مثل المحقق الأردبيلي فى مجمع الفائدة ٨: ٧٩ و المحدث الكاشانى فى المفاتيح ٢: ٢٤. (*)

*****٢٧٣*****

جواز ذلك فى الشريعة السابقه (١) و فيه نظر. ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخله فى السحر على جميع تعاريفه و قد عرفت أن الشهيدين مع أخذ الإضرار فى تعريف السحر ذكرا أن استخدام الملائكه و الجن من السحر (٢) و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره و أما سائر التعاريف، فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارته الإيضاح (٣) أيضا دخول هذه فى معقد دعواه الضروره على التحريم، لأن الظاهر دخولها فى الأقسام و العزائم و النفث و يدخل فى ذلك تسخير الحيوانات - من الهوام و

السباع و الوحوش و غير ذلك - خصوصا الإنسان و عمل السيميا ملحق بالسحر اسما أو حكما و قد صرح بحرمة الشهيد في الدروس (٤) و المراد به - على ما قيل (٥) - : إحداث خيالات لا وجود لها في الحس يوجب تأثيرا في شىء آخر. *

***** (هامش) *****

(١) قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٧٣.

(٢) راجع الصفحه: ٢٥٩.

(٣) تقدمت فى الصفحه: ٢٦٠.

(٤) الدروس ٣: ١٦٤.

(٥) لم نقف على القائل، راجع الصفحه ٢٦٣، الهامش ٤. (*)

*****٢٧٤ ص*****

المسأله الحاديه عشره

المسأله الحاديه عشره:

الشعبه حرام بلا خلاف و هى 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 يدل على الحرمة - بعد الإجماع، مضافا إلى أنه من الباطل و اللهو - : دخوله فى السحر فى الروايه المتقدمه عن الاحتجاج (١)، المنجبر و هنها بالإجماع المحكى (٢) و فى بعض التعاريف المتقدمه (٣) للسحر ما يشملها. *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت فى الصفحه: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢) صرح العلامة فى المنتهى (٢: ١٠١٤) بعدم الخلاف و هكذا المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده (٨: ٨١) و فى الجواهر (٢٢: ٩٤) دعوى الإجماع المحكى و المحصل.

(٣) مثل ما تقدم عن البحار فى تعريف ما جعله قسما رابعا لأقسام السحر، راجع الصفحه: ٢٦٢. (*)

*****٢٧٥ ص*****

المسأله الثانيه عشره

الغش حرام بلا خلاف و الأخبار به متواتره، نذكر بعضها تيمنا: فعن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بأسانيد متعدده: «ليس من المسلمين من غشهم» (١) و في روايه العيون [أسانيد] (٢) قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«ليس منا من غش مسلما، أو ضره، أو ماكره» (٣) و في عقاب الأعمال، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«من غش مسلما في بيع أو شراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامة، لأنه من غش الناس فليس بمسلم - إلى أن قال - : و من غشنا فليس منا - قالها *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٢٠٨، 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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ».

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٩، الحديث ٢٦ و رواه عنه في الوسائل ١٢: ١١٢، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢. (*)

*****٢٧٦ص*****

ثلاثا - و من غش أخاه المسلم نزع الله برقه و رزقه و أفسد (١) عليه معيشته و و كله إلى نفسه» (٢) و في مرسله هشام (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال لرجل يبيع الدقيق: إياك و الغش! فإنه (٤) من غش غش في ماله، فإن لم يكن له مال غش في أهله» (٥) و في روايه سعد الإسكاف، عن أبي جعفر عليه السلام، «قال: مر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلا طيبا (٦) فأوحى الله عز و جل إليه: أن يدس يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاما رديا، فقال لصاحبه: ما أراك إلا و قد جمعت خيانه و غشا للمسلمين» (٧).

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ش» و المصدر و في سائر النسخ: وسد.

(٢) عقاب الأعمال: ٣٣٤ - ٣٣٧، باب يجمع عقوبات الأعمال، الحديث الأول و رواه عنه في الوسائل ١٢: ٢١٠، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٣) كذا في النسخ و الصواب: «عيسى بن هشام» كما في الوسائل و التهذيب (٧: ١٢، الحديث ٥١)، هذا و قال المحدث العامل في ذيل هذا الحديث: و رواه الشيخ بإسناده عن عيسى «عيسى (خ ل)» بن هشام عن أبي عبد الله عليه السلام.

(٤) كذا في «ف» و المصدر و في سائر النسخ: فإن.

(٥) الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب

٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٦) فى المصدر زياده: و سألته عن سعره.

(٧) الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨. (*)

*****٢٧٧ ص*****

و رواه موسى بن بكر (١) عن أبى الحسن عليه السلام: «أنه أخذ ديناراً من الدنانير المصوبه بين يديه ثم قطعه بنصفين (٢) ثم قال لى (٣): ألقه فى البالوعه حتى لا يباع بشئ (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، فمر 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 يبله من غير أن يلتمس زيادته (٨). فقال: إن كان يبع لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده، فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح» (٩). *

***** (هامش) *****

(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» و «ع»: لى.

(٤) فى الوسائل: شىء.

(٥) كذا فى أكثر النسخ و الظاهر زياده: «الخبر»، إذ الحديث مذکور بتمامه.

(٦) الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٧) الوسائل ١٢: ٢٠٨، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٨) فى أكثر النسخ: زياده.

(٩) الوسائل ١٢:

و روايته الاخرى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لوانان من الطعام (١) سعرهما بشئ (٢)، واحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه» (٣) و روايه داود بن سرحان، قال: «كان معي جرابان من مسك، أحدهما رطب و الآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعته، ثم أخذت اليابس أبيع، 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 انديه؟ 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 بالردئ فى مثل الدهن و منه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك.

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر: من طعام واحد.

(٢) كذا فى «ن» و فى «ش»: سعرهما شتى و فى «ف»، «خ»، «م» و «ع»: سعرهما شىء، فالأول مطابق للفقهاء و الوسائل و الثانى للتهذيب و الثالث للكافى. انظر 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 يدل عليه - مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمه -

: صحيحه ابن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام:

«أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رُؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي» (١) و مقتضى هذه الرواية - بل روايه الحلبي الثانيه (٢) و روايه سعد الإسكاف (٣) - أنه لا يشترط في حرمه الغش كونه مما لا يعرف إلا- من قبل البائع، فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى، إلا أن تنزل 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 تدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له، فقصر المشتري و سامح في الملاحظه. ثم إن غش المسلم إنما هو ببيع المغشوش عليه مع جهله، فلا- فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره، فلو حصل اتفاقا أو لغرض فيجب الإعلام بالعيب الخفى و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلا على ما إذا قصد التلبس و أما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام. *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٤٢٠، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث الأول.

(٢) المتقدمه في الصفحه السابقه.

(٣) المتقدمه في الصفحه: ٢٧٦.

(٤) في «ش»: التلبس. (*)

*****٢٨٠ ص*****

نعم، يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك، فالعبره في الحرمة بقصد تلبس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفيا أم جليا - كما تقدم - لا بكتمان العيب مطلقا، أو خصوص الخفى و إن لم يقصد التلبس و من هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الإعلام بالعيب غشا

(١) و فى التفصیل المذكور فى روايه الحلبي (٢) إشاره إلى هذا المعنى، حيث إنه عليه السلام جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزیاده و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم، يمكن أن يقال فى صورته تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بعيب خفى أو جلى: إن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشتري، كما لو صرح باشتراط السلامه، فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط - مع علمه بالعيب - أنه غاش. ثم إن الغش يكون بإخفاء الأدنى فى الأعلى كمزج الجيد بالردئ، أو غير المراد فى المراد كإدخال الماء فى اللبن و بإظهار الصفه الجيده المفقوده واقعا و هو التذليس، أو بإظهار الشئ على خلاف جنسه كبيع المموه على أنه ذهب أو فضه. ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى - بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء - وجهين فى صحه المعامله و فسادها، من حيث *

***** (هامش) *****

(١) التذکره ١: ٥٣٨.

(٢) المتقدمه فى الصفحه: ٢٧٧. (*)

*****ص ٢٨١*****

إن المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكه ينتفع بها و من أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجارى عليه العقد هو المشوب. ثم قال: و فى الذکرى - فى باب الجماعه - ما حاصله، أنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمروا، أن فى الحكم نظرا و مثله ما لو قال: بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار (١) و جعل منشأ التردد تغليب الإشاره أو الوصف (٢)، انتهى و ما ذكره من وجهى الصحه و الفساد جار فى مطلق العيب، لأن المقصود هو الصحيح و الجارى عليه العقد

هو المعيب و جعله من باب تعارض الإشاره 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 خبير بأنه ليس الأمر كذلك - كما سيحى في باب العيب - ، بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطيه و عدم كونه مقوما للمبيع، كما يشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح، لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشاره بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالمبيع هو اللب و الجارى عليه العقد هو المشوب، لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معينا من غير الجنس. *

***** (هامش) *****

(١) الذكرى: ٢٧١.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٢٥. (*)

*****ص ٢٨٢*****

و أما 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) أولا و بالذات هو العين الحاضره و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا 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 النيه، فباعتبار عروض الاشتباه للناوى بعد ذلك فى ما نواه، إذ كثيرا ما يشتبه على الناوى أنه حضر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فى

إمام الجماعة، فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنما أشار إليه معتقدا لحضوره، أو (٢) أنه نوى الاقتداء بالحاضر و
عنوانه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار. هذا، ثم إنه قد يستدل على الفساد -
كما نسب إلى المحقق الأردبيلي رحمه الله (٣) - بورود النهي عن هذا البيع، فيكون المغشوش منهيًا عن بيعه، كما اشير إليه في
روايه قطع الدينار و الأمر بإلقائه *

***** (هامش) *****

(١) في «ف» و «خ» و نسخه بدل سائر النسخ: العقد.

(٢) في «ص»، «ن»، «خ» و «م»: و أنه.

(٣) مجمع الفوائد ٨: ٨٣. (*)

*****ص ٢٨٣*****

في البالوعه، معللا بقوله: «حتى لا يباع بشيء» (١) و لأن نفس البيع غش منهي عنه و فيه نظر، فإن النهي عن البيع - لكونه مصداقا
لمحرم هو الغش - لا- يوجب فساد، كما تقدم في بيع العنب على من (٢) يعمله خمرا (٣) و أما النهي عن بيع المغشوش لنفسه
فلم يوجد في خبر و أما خبر الدينار، فلو عمل به خرجت (٤) المسألة عن مسأله الغش، لأنه إذا وجب إتلاف الدينار و إلقاؤه في
البالوعه كان داخلا في ما يكون المقصود منه حراما، نظير آلات اللهو و القمار و قد ذكرنا ذلك في ما يحرم الاكتساب به لكون
المقصود منه محرما (٥)، فيحمل «الدينار» على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبس على
الناس و معلوم أن مثله بهيئته لا- يقصد منه إلا- التلبس، فهو آله الفساد لكل من دفع إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و
شبهه؟ *

***** (هامش) *****

(١) تقدمت الروايه في الصفحه: ٢٧٧.

(٢) في

«ش»: ممن، (خ ل).

(٣) راجع المسأله الثالثه، فى حرمه بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله، فى الصفحه: ١٢٩ و ما بعدها.

(٤) فى النسخ: خرج.

(٥) راجع البحث حول ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه، فى الصفحه: ١٢١ و ما بعدها. (*)

*****٢٨٤ ص*****

فالأقوى حينئذ فى المسأله: صحه البيع فى غير القسم الرابع، ثم العمل على ما تقتضيه القاعده عند تبين الغش. فإن كان قد غش فى 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 فى الحنطه، كان له حكم تبعض الصفقه و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد، لأنه غير متمول و لو كان شيئا متمولا بطل البيع فى مقابله.

*****٢٨٥ ص*****

المسأله الثالثه عشر

المسأله الثالثه عشر:

الغناء، لا خلاف فى حرمته فى الجمله و الأخبار بها مستفيضه و ادعى فى الإيضاح تواترها (١). منها: ما ورد مستفيضا فى تفسير «قول الزور» فى قوله تعالى: * (واجتنبوا قول الزور) * (٢) ففى صحيحه الشحام (٣) و مرسله ابن أبى عمير (٤) و موثقه أبى بصير (٥) المرويات عن الكافى و روايه عبد الأعلى المحكيه *

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥.

(٢) الحج: ٣٠.

(٣) الكافى ٦: ٤٣٥، باب النرد و الشطرنج، الحديث ٢ و عنه فى الوسائل ١٢: ٢٢٥، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٤) الكافى ٦: ٤٣٦، باب النرد و الشطرنج، الحديث ٧ و عنه فى الوسائل ١٢: ٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

(٥) الكافى ٦: ٤٣١، باب الغناء، الحديث الأول و عنه فى الوسائل

١٢: ٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩. (*)

*****٢٨٦ص*****

عن معانى الأخبار (١) و حسنه هشام المحكيه عن تفسير القمى رحمه الله (٢) : تفسير «قول الزور» بالغناء و منها: ما ورد مستفيضا فى تفسير «لهو الحديث» (٣)، كما فى صحيحه ابن مسلم (٤) و روايه مهرا ن بن محمد (٥) و روايه الوشاء (٦) و روايه الحسن ابن هارون (٧) و روايه عبد الأعلى السابقه (٨) و منها: ما ورد فى تفسير «الزور» فى قوله تعالى: * (والذين لا يشهدون الزور) * (٩) كما فى صحيحه ابن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام تاره بلا واسطه و اخرى بواسطه أبى الصباح الكنانى (١٠) و قد يחדش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى *

***** (هامش) *****

(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: * (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) * 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 آنفا.

(٩) الفرقان: ٧٢.

(١٠) الوسائل ١٢: ٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥ و ٣. (*)

*****٢٨٧ص*****

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) لَوِ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتَكِ الْجَنَّةَ، يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ الزُّهْدِ وَ الْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ» (٣) و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا و كذا «لَهُوَ الْحَدِيثِ» بناء على أنه من إضافة الصفه إلى الموصوف، فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل، فلا تدل على حرمه نفس الكيفية و لو لم يكن فى كلام باطل و منه تظهر الخدشه فى الطائفة الثالثة، حيث إن مشاهد الزور التى مدح الله تعالى من لا يشهدا، هى مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام. فالإنصاف، أنها لا تدل على حرمه نفس الكيفية إلا من حيث إشعار «لَهُوَ الْحَدِيثِ» بكون اللهو على إطلاقه مبغوضا لله تعالى. *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢، ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢١ و إليك نصه: «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. (*)

*****ص ٢٨٨*****

و كذا الزور بمعنى الباطل و إن تحققا (١) فى كفيه الكلام، لا فى نفسه، كما إذا تغنى فى كلام حق، من قرآن أو دعاء أو مرثيه و بالجملة، فكل صوت يعد فى نفسه - مع (٢) قطع النظر عن الكلام المتصوت به - لهوا و باطلا فهو حرام و مما يدل على حرمه الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا: روايه عبد الأعلى - و فيها

ابن فضال - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحيككم، فقال: كذبوا، إن الله تعالى يقول: * (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لالعين * لو أردنا أن نتخذ لهما لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين * بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و لكم الويل مما تصفون) * (٣)، ثم قال: ويل لفلان مما يصف! - رجل لم يحضر المجلس - ... الخبر (٤) « (٥). فإن الكلام المذكور - المرخص فيه بزعمهم - ليس بالباطل و اللهو اللذين يكذب الإمام عليه السلام رخصه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيه، فليس الإنكار الشديد المذكور و جعل ما زعموا الرخصه فيه من اللهو و الباطل *

***** (هامش) *****

(١) كذا في النسخ و على فرض مطابقتها لما صدر من قلم المؤلف قدس سره ، فمرجع ضمير التشبيه 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»، لأن الخبر المذكور بتمامه.

(٥) الوسائل ١٢: ٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥. *

*****ص ٢٨٩*****

إلا من جهة التغنى به و روايه يونس، قال: «سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء وقلت: إن العباسي زعم أنك (١) ترخص في الغناء، فقال: كذب الزنديق! ما كذا قلت له، سألتني عن الغناء، فقلت له: إن رجلا أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء فقال له: إذا (٢) ميز الله بين

الحق و الباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت» (٣) و روايه محمد بن أبي عباد - و كان مستهترا (٤) بالسمع و يشرب (٥) النبيذ - قال: «سألت الرضا عليه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز (٦) فيه رأى و هو فى حيز الباطل و اللهو، أما سمعت الله عز و جل يقول: * (و إذا مروا باللغو مروا كراما) *» (٧) و الغناء من السماع، كما نص عليه فى الصحاح (٨) و قال أيضا: *

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر: إن العباسى ذكر عنك أنك.

(٢) فى المصدر: يا فلان إذا ...

(٣) الوسائل ١٢: ٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

(٤) فى العيون: مشتهرا.

(٥) فى «ش»، «ف»، «ن» و العيون: بشرب.

(٦) فى 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 انظر عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٨، الحديث ٥.

(٨) الصحاح ٦: ٢٤٤٩، ماده «غنى». (*)

*****ص ٢٩٠*****

جاريه مسمعه، أى مغنيه (١) و فى روايه الأعمش - الوارده فى تعداد الكبائر - قوله: «والملاهى التى تصد عن ذكر الله (٢) كالغناء و ضرب الأوتار» (٣) و قوله عليه السلام - و قد سئل عن الجاريه المغنيه - : «قد يكون للرجل جاريه تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب» (٤) و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل، فالغناء - و هى من مقوله الكيفيه للأصوات، كما سيجىء - ، إن كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل - كما هو الأقوى و سيجىء - فهو و إن كان أعم و جب

تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنه لو كان أخص وجب التعدى عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو و بالجمله، فالمحرم هو ما كان من لحن أهل الفسوق و المعاصى التى (٥) ورد النهى عن قراءه القرآن بها (٦) سواء كان مساويا للغناء *

***** (هامش) *****

(١) الصحاح ٣: ١٢٣٢، ماده «سمع».

(٢) فى المصدر زياده: مكروهه.

(٣) الخصال: ١٠: ٦١٠، أبواب المائة 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 نصه: «سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنيه، قال: قد تكون للرجل الجاربه تلهيه و ما ثمنها إلا 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 الأول. (*)

*****٢٩١ ص*****

أو أعم أو أخص، مع أن الظاهر أن ليس الغناء إلا- هو و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين: فعن المصباح: أن الغناء الصوت (١) و عن آخر: أنه مد الصوت (٢) و عن النهايه عن الشافعى: أنه تحسين الصوت (٣) و ترقيقه و عنها أيضا: أن كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء (٤) و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها، فكلها إشاره إلى المفهوم المعين عرفا و الأحسن من الكل ما تقدم من الصحاح (٥) و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء (٦) من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب و الطرب - على ما فى الصحاح - : خفه

تعتري الإنسان لشده حزن أو سرور (٧) و عن الأساس للزمخشري: خفه لسرور أو هم (٨). *

***** (هامش) *****

(١) المصباح المنير: ٤٥٥، مادة «غنن».

(٢) لم نظفر على قائله و جعله المحقق النراقي ثامن الأقوال من دون إسناد إلى قائل معين، انظر المستند ٢: ٣٤٠.

(٣) في المصدر: تحسين القراءة.

(٤) النهاية، لابن الأثير ٣: ٣٩١.

(٥) في الصفحة: ٢٨٩.

(٦) انظر مفاتيح الشرائع ٢: ٢٠.

(٧) الصحاح ١: ١٧١، مادة «طرب».

(٨) أساس البلاغة: ٢٧٧، مادة «طرب». (*)

*****٢٩٢ص*****

و هذا القيد (١) هو المدخل للصوت في أفراد اللهو و هو الذي أراده الشاعر بقوله: «أطربا و أنت قنسى» (٢) أى شيخ كبير و إلا فمجرد السرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير و بالجملة، فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع [المطرب، أو و لو مع الترجيع] (٣) لا- يوجب كونه لهوا و من اكتفى (٤) بذكر الترجيع - كالفواعل (٥) - أراد به المقتضى للإطراب. قال فى (٦) جامع المقاصد - فى الشرح - : ليس مجرد مد الصوت محرما - و إن مالت إليه النفوس - ما لم ينته إلى حد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب (٧)، انتهى. *

***** (هامش) *****

(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 دوارى أفنى القرون و هو قعسرى قاله العجاج كما فى ديوانه: ٣١٤ و فى لسان العرب: الطرب خفه تلحق الإنسان عند السرور و عند الحزن و المراد به فى هذا البيت السرور، يخاطب نفسه فيقول: أتطرب إلى اللهو طرب الشبان و أنت شيخ مسن؟ انظر لسان العرب ٥: ١١٧، مادة «قنسى».

(٣) الزيادة

من «ش».

(٤) فى «ف»: اكنفى فى التعريف.

(٥) القواعد ٢: ٢٣٦، باب الشهادات.

(٦) وردت «فى» فى «ص» و «ع» فقط.

(٧) جامع المقاصد ٤: ٢٣. (*)

*****٢٩٣ ص*****

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملة بالنسبة إلى المغنى أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره و أما لو اعتبر الإطراب فعلا - خصوصا بالنسبة إلى كل أحد و خصوصا بمعنى الخفه لشده السرور أو الحزن - فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفا عنه و كان 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 أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامه إلى زعم أن «الإطراب» فى تعريف الغناء غير «الطرب» - المفسر فى الصحاح بخفه لشده سرور أو حزن (٤) - و إن توهمه (٥) صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا. *

***** (هامش) *****

(١) الروضه البهيه ٣: ٢١٢، المسالك ٣: ١٢٦.

(٢) مجمع الفائده ٨: ٥٧، نقله عن بعض الأصحاب و ظاهره تلقيه بالقبول.

(٣) الحدائق ١٨: ١٠١.

(٤) تقدم فى الصفحه: ٢٩١.

(٥) فى شرح الشهيدى (٦٨): قضيه الإتيان ب «إن» الوصلية و التعبير بالتوهم مخالفه الطريحي فى ما ذكره من المغايره - حيث إن هذا التعبير لا- يكون إلا- فى مقام ذكر المخالف - و عليه يكون مرجع ضمير المفعول فى «توهمه»: الاتحاد المدلول عليه بالكلام السابق و لكن لا يخفى عليك أنه ليس فى المجمع ما يدل على الاتحاد و عدم

و استشهد (١) على ذلك بما فى الصحاح من أن التطريب فى الصوت: مده و تحسينه (٢) و ما عن المصباح من أن طرب فى صوته: مده و رجعه (٣) و فى القاموس: الغناء - ككساء - من الصوت ما طرب به و أن التطريب: الإطراب، كالتطرب و التغنى (٤). قال رحمه الله: فتحصل من ذلك أن المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفه لشده حزن أو سرور - كما توهمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا (٥) - فكأنه قال فى القاموس: الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع، فانطبق على المشهور، إذ الترجيع تقارب ضروب حركات الصوت و النفس، فكان لازما للإطراب و التطريب (٦)، انتهى كلامه رحمه الله (٧) و فيه: أن الطرب إذا كان معناه - على ما تقدم من الجوهري و الزمخشري (٨) - هو ما يحصل للإنسان من الخفه، لا جرم يكون المراد *

***** (هامش) *****

(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 الصفحة السابقه.

(٦) كذا فى «ش» و المصدر و فى سائر النسخ: التطرب.

(٧) مفتاح الكرامه ٤: ٥٠.

(٨) تقدم عنهما فى الصفحة: ٢٩١.

*****٢٩٥ ص*****

بالإطراب و التطريب إيجاد هذه الحاله و إلا- لزم الاشتراك اللفظى، مع أنهم لم يذكروا للطرب معنى آخر ليشق منه لفظ «التطريب» و «الإطراب». مضافا إلى أن ما ذكر فى معنى التطريب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذى الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فى تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل

الشخص، فيمكن أن يكون معنى «تطريب الشخص في صوته»: إيجاد سبب الطرب - بمعنى الخفه - بمد الصوت و تحسينه و ترجيعه، كما أن تفریح الشخص: إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلا- ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطرب و كذا ما في القاموس من قوله: «ما طرب به» يعني ما اوجد به الطرب. مع أنه 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 المد، فليست هذه الامور إلا أسبابا للطرب يراد إيجاداه من فعل (١) هذه الأسباب. هذا كله، مضافا إلى عدم إمكان إرادته [ما ذكر من] (٢) المد و التحسين و الترجيع من «المطرب (٣)» في قول الأكثر: «إن الغناء مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب» كما لا يخفى. مع أن مجرد المد *

***** (هامش) *****

(١) في النسخ: يراد من إيجاداه فعل.

(٢) مشطوب عليه في «ف».

(٣) كذا في «ف»، «ن» و في سائر النسخ: الطرب. (*)

*****ص ٢٩٦*****

و الترجيع و التحسين لا- يوجب الحرمة قطعاً، لما مر و سيجى. فتبين من جميع ما ذكرنا أن المتعين حمل «المطرب» في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفه و توجيه كلامهم:

ياراده ما يقتضى الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع و إن لم يطرب شخصه لمانع، من غلظه الصوت و مج (١) الأسماع له و لقد أجاد في الصحاح حيث فسر الغناء بالسمع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم في روايه محمد بن أبى عباد - المستهتر بالسمع - (٢) و كيف كان، فالمحصل من الأدله المتقدمه حرمة الصوت

المرجع فيه على سبيل اللهو، فإن اللهو كما يكون بآله من غير صوت - كضرب الأوتار و نحوه - و بالصوت فى الآله - كالمزمار و القصب و نحوهما - فقد يكون بالصوت المجرّد. فكل صوت يكون لهوا بكيفيته و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصى فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه، فرضا غير محقق، لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا. ثم إن «اللهو» يتحقق بأمرين: أحدهما - قصد التلهى و إن لم يكن لهوا و الثانى - كونه لهوا فى نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به *

***** (هامش) *****

(١) فى «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ص»: مجه.

(٢) تقدمت فى الصفحه: ٢٨٩. (*)

*****٢٩٧ ص*****

التلهى. ثم إن المرجع فى «اللهو» إلى العرف و الحاكم بتحقيقه هو الوجدان، حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آليات اللهو و للرقص (١) و لحضور ما تستلذه القوى الشهويه، من كون المغنى جاريه أو أمردا و نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفه فى الوضوح و الخفاء، فقد يحس (٢) بعض الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيه فى كلام حق أو باطل، فقراءه القرآن و الدعاء و المراثى بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فى حرمتها و لا فى تضاعف عقابها، لكونها معصيه فى مقام الطاعه و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثى و من أوضح تسويلات الشيطان: أن الرجل المتستر (٣) قد تدعوه نفسه - لأجل

التفرج و التنزه و التلذذ - إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكسالة عنه من الزمزمه الملهيه، فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحكم و المراثي و نحوها، فيتغنى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك و ربما يعد مجلساً لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسميه «مجلس المراثيه» فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط و ربما يبكي في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزه *

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ف» و في سائر النسخ: و الرقص.

(٢) كذا في النسخ و الظاهر: يحسب.

(٣) المتستر: و هو مقابل المستهتر. (*)

*****٢٩٨ ص*****

في قلبه، الغائبه (١) عن خاطره، من فقد (٢) ما تستحضره القوى الشهويه و يتخيل أنه بكى في المراثيه و فاز بالمرتبه العاليه و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاويه، فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاويه و ربما يجرى (٣) على هذا عروض الشبهه في الأزمنه المتأخره في هذه المسأله، تاره من حيث أصل الحكم و اخرى من حيث الموضوع و ثالثه من اختصاص الحكم ببعض الموضوع. أما الأول: فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج - مثل اللعب بالآلت اللهو و دخول الرجال و الكلام بالباطل - و إلا فهو في نفسه غير محرم و المحكى من كلامه في الوافى أنه - بعد حكايه الأخبار التي يأتى بعضها - قال: الذي 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) في

زمن الخلفاء (٦)، من دخول الرجال *

***** (هامش) *****

(١) في «ف»: الفائته.

(٢) في شرح الشهيدى (٧١): الظاهر أنه من متعلقات الهموم، يعنى الهموم الناشئه من فقد ... إلخ.

(٣) كذا في «ف»، «ن» و «ش» و في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: يجرى و في هامش «ن»، «خ»، «م»، «ع» و «ش»: يجترى (خ ل).

(٤) في «ف»، «خ»، «ع» و «ص»: مما.

(٥) «ص» و «ش»: المعهود المتعارف.

(٦) في هامش «ص» و في المصدر: في زمن بنى اميه و بنى العباس.

*****٢٩٩ ص*****

عليهن و تكلمهن بالباطل و لعبهن بالملاهي من العيدان و القصب و غيرهما، دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله عليه السلام: «ليست بالتى يدخل عليها الرجال» (١) - إلى أن قال - : و على هذا فلا بأس بالتغنى (٢) بالأشعار المتضمنه لذكر الجنة 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 اشير إليه في حديث الفقيه بقوله: «فذكرتك (٤) الجنة» (٥) و ذلك لأن هذا كله ذكر الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله (٦) و بالجمله، فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله و أن أكثر ما يتغنى به الصوفيه (٧) في محافلهم من قبيل الباطل (٨)، انتهى. أقول: لولا استشهاده بقوله: «ليست بالتى يدخل عليها الرجال» *

***** (هامش) *****

(١) هذا قسم من روايه أبى بصير، الآتيه فى الصفحه: ٣٠٥.

(٢) فى «ص» و المصدر: بسمع

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. (*)

*****٣٠٠*****

أمكن - بلا- تكلف - تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوى 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 امور الآخره و ينسى شهوات الدنيا. إلا أن استشهاده بالروايه: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» ظاهر فى التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه، فإن صوت المغنيه التى تزف العرائس على سبيل اللهو لا محاله و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتى كنا قد خصصناه بالدليل و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفايه - أيضا - و الموجود فيها - بعد ذكر الأخبار المتخالفه جوازا و منعا فى القرآن و غيره - : أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين: أحدهما - تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعه بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو، كما يصنعه الفساق فى غنائهم و يؤيده روايه عبد الله بن سنان المذكوره: «اقرأوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسق و الكبائر [وسيجئ من بعدى أقوام] (٢) يرجعون القرآن ترجيع الغناء» (٣).

***** (هامش) *****

(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 الأول، مع تفاوت يسير.

و ثانيهما - أن يقال - و حاصل ما قال - : حمل الأخبار المانعه على الفرد الشائع فى ذلك الزمان، قال: و الشائع فى ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيرهن فى مجالس الفجور و الخمر و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال، فحمل المفرد المعروف - يعنى لفظ «الغناء» - على تلك الأفراد الشائعه فى ذلك الزمان غير بعيد. ثم ذكر روايه على بن جعفر الآتيه (١) و روايه «قرأوا القرآن» المتقدمه و قوله: «ليست بالتى يدخل عليها الرجال» (٢) مؤيدا لهذا الحمل. قال: إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع فى الغناء هو بعض الامور المحرمه المقترنه به كالإلتهاى و غيره - إلى أن قال - : إن فى عدّه من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا- و صدق ذلك فى القرآن و الدعوات و الأذكار - المقروه بالأصوات الطيبه المذكره المهيجه للأشواق إلى العالم الأعلى - محل تأمل. على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيره المتواتره الداله 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 فى تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران (٤) بالملاهى و نحوهما. *

***** (هامش) *****

(١) تأنى فى الصفحه: ٣٠٤.

(٢) الآتيه فى الصفحه: ٣٠٥.

(٣) فى «ص» زياده: «بالصوت الحسن» و الظاهر أنها زيدت لاقتضاء السياق.

(٤) فى «ن»، «خ»، «م» و «ع»: الإقران. (*)

ثم إن ثبت إجماع فى غيره و إلابقى حكمه على الإباحه و طريق الاحتياط واضح (١)، انتهى. أقول: لا يخفى أن الغناء -

على ما استفدنا من الأخبار، بل فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغة - هو من الملاهي، نظير ضرب الأوتار و النفخ في القصب و المزمار و قد تقدم التصريح بذلك في روايه الأعمش - الواردة في الكبائر - فلا يحتاج في حرمة إلى أن يقترن بالمحرمات الاخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين (٢). نعم، لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن - كما يظهر من بعض ما تقدم في تفسير معنى التطريب (٣) - توجه ما ذكره، بل (٤) لا أظن أحدا يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءة و الدعاء به و أنه حليه القرآن و اتصاف الأنبياء *

***** (هامش) *****

(١) كفايه الأحكام:

٨٦، مع اختلاف كثير. قال الشهيد في الشرح (٧١): ينبغي نقل عبارته كفايه الأحكام بعين ألفاظها كي ترى أن المصنف كيف غير في النقل فحصل من جهته ما تراه من الإغلاق و الاضطراب، حتى لا تغتر في المنقول بعظم شأن الناقل، بل تراجع إلى الكتاب المنقول منه، كما أوصى بذلك كاشف اللثام في وصاياه و لعمري أنه أجاد فيما أوصاه.

(٢) الكاشاني و السبزواري.

(٣) مثل ما تقدم عن الصحاح في الصفحة: ٢٩٤.

(٤) كذا في النسخ و المناسب: لكن لا أظن. (*)

*****٣٠٣*****

و الأئمة صلوات الله عليهم [به] (١) في غايه الكثره (٢) و قد جمعها في الكفايه بعد ما ذكر: أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء في القرآن، بل استحبابه، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على

ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم على ما فصلناه فى بعض رسائلنا (٣)، انتهى و قد صرح فى شرح قوله عليه السلام : «اقرأ القرآن بألحان العرب» أن اللحن هو الغناء (٤) و بالجمله، فنسبه الخلاف إليه فى معنى الغناء أولى من نسبه التفصيل إليه، بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشانى أيضا ذلك، لأنه فى مقام نفي التحريم عن الصوت الحسن المذكور لأمور الآخرة المنسى لشهوات الدنيا. نعم، بعض كلماتها ظاهره فى ما نسب إليهما من التفصيل فى الصوت اللهوى الذى ليس هو عند التأمل تفصيلا، بل قولاً بإطلاق *

***** (هامش) *****

(١) «به» من مصححه «ش» فقط.

(٢) قد أورد هذه الروايات الكلينى قدس سره فى الكافى ٢: ٦١٤ - ٦١٦ فى باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن و أورد بعضها فى الوسائل ٤: ٨٥٩، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، لكن لم نقف على خبر يدل على استحباب الدعاء بالصوت الحسن، فراجع.

(٣) كفايه الأحكام:

٨٥

(٤) لم نجد التصريح بذلك فى كفايه الأحكام، فراجع و يحتمل بعيدا قراءه «صرح» بصيغه المجهول. (*)

*****٣٠٤*****

جواز الغناء و أنه لا- حرمه فيه أصلا و إنما الحرام ما يقترن به من المحرمات، فهو - على تقدير صدق نسبه إليهما - فى غايه الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيره المدعى تواترها، إلا بعض الروايات التى ذكرها (١) : منها: ما عن الحميرى - بسند لم يبعد فى الكفايه إلحاقه بالصحيح (٢) - عن على بن جعفر عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح، قال: لا بأس ما لم يعص به» (٣) و المراد به - ظاهرا - ما لم يصر الغناء سببا للمعصيه

و لا مقدمه للمعاصى المقارنه له و فى كتاب على بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: لا بأس ما لم يزمر به» (٤) و الظاهر أن المراد بقوله: «لم يزمر به» (٥) أى لم يلعب (٦) معه بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانى. *

***** (هامش) *****

(١) ليس فى النسخه التى بأيدينا من كفايه الأحكام أثر من الروايات التالیه و لم نقف عليها فى الوافى أيضا فى أبواب وجوه المكاسب.

(٢) لم تذكر هذه الروايه فى كفايه الأحكام، فضلا عن الكلام فى سندها.

(٣) قرب الإسناد:

٢٩٤، الحديث ١١٥٨ و عنه فى الوسائل ١٢: ٨٥، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٤) مسائل على بن جعفر: ١٥٦، الحديث ٢١٩.

(٥) كذا فى «ف» و فى سائر النسخ: ما لم يزمر.

(٦) فى «ش»: أى ما لم يزمر. (*)

*****ص ٣٠٥*****

و روايه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام (١) عن كسب المغنيات، فقال: التى يدخل عليها الرجال حرام و التى تدعى إلى الأعراس لا- بأس به و هو قول الله عز و جل: * (وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) *» (٢) و عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال عليه السلام: أَجْرُ الْمُغَنِّيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ (٣). فَإِنْ ظَاهَرَ الثَّانِيهِ وَ صَرِيحَ الْأُولَى: أَنْ حَرَمَهُ الْغِنَاءُ مَنْوُوطٌ بِمَا يَقْصَدُ مِنْهُ، فَإِنْ كَانَ الْمَقْصُودُ إِقَامَهُ مَجْلِسَ اللَّهْوِ حَرَمَ وَ إِلَّا فَلَا وَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّوَايَةِ: «وَ هُوَ قَوْلُ

الله» إشاره إلى ما ذكره من التفصيل و يظهر منه (٤) أن كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس في المعاصي و الإخراج عن سبيل الحق و طريق الطاعة، دون الآخر و أنت خير بعدم مقاومه هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور يعتد به في دلالتها، فإن الروايه الأولى لعلی بن جعفر ظاهره في تحقق المعصيه بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على *

***** (هامش) *****

(١) كذا في الوسائل أيضا و في «ص» و الكافي (٥: ١١٩، الحديث الأول) 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 الأول.

(٣) الوسائل ١٢: ٨٥، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٤) في شرح الشهيدى (٧٦): يعنى من قوله عليه السلام: «و هو قول الله». (*)

*****ص ٣٠٦*****

الترجيع و هو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم و قد لا ينتهى إلى ذلك الحد فلا يعصى به و منه يظهر توجيه الروايه الثانيه لعلی بن جعفر، فإن معنى قوله: «لم يزم به» لم يرجع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، أو أن المراد من «الزمر» التغنى على سبيل اللهو و أما روايه أبى بصير - مع ضعفها سندا بعلی بن أبى حمزه البطائنى - فلا تدل إلا على كون غناء المغنيه التى يدخل (١) عليها الرجال داخلا فى لهو الحديث فى الآيه و عدم دخول غناء التى تدعى إلى الأعراس فيه (٢) و هذا لا يدل على دخول ما لم يكن منهما (٣) فى القسم المباح، مع كونه من لهو

الحديث قطعاً. فإذا فرضنا أن المغنى يغنى بأشعار باطله، فدخل هذا في الآية أقرب من خروجه و بالجمله، فالمذكور في الروايه (٤) تقسيم غناء المغنيه باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب (٥) للتغنى، إما في المجالس المختصه بالنساء - كما في الأعراس - و إما للتغنى في مجالس الرجال. نعم، الإنصاف أنه لا يخلو (٦) من إشعار يكون المحرم هو الذى يدخل فيه الرجال على المغنيات، لكن المنصف لا يرفع اليد عن *

***** (هامش) *****

(١) فى «ف»، «خ»، «م»، و «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»: الآية.

(٥) كذا فى «ص» و «ش» و فى غيرهما: من أنه يطلب.

(٦) كذا فى النسخ و المناسب: أنها لا تخلو، كما فى مصححه «ص». (*).

*****ص ٣٠٧*****

الإطلاقات لأجل هذا الإشعار، خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح فى حرمه غناء المغنيه و لو لخصوص مولاها، كما تقدم من قوله عليه السلام: «قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها إلا 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 سيجئ من فخر الدين (٢) من عدم تجويز الغناء بالأعراس (٣)، لأن الروايتين و إن كانتا نصين فى الجواز، إلا - أنهما لا تقاومان الأخبار المانعه، لتواترها (٤) و أما ما ذكره فى الكفاه من تعارض أخبار المنع للأخبار الوارده فى فضل

قراءه القرآن (٥) فيظهر فساده عند التكلم فى التفصيل و أما الثانى - و هو الاشتباه فى الموضوع - : فهو ما ظهر من بعض من لا خبره له من طلبه زماننا - تقليدا لمن سبقه من أعياننا - من منع صدق الغناء فى المراثى و هو عجيب! فإنه إن أراد أن الغناء مما يكون لمواد الألفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف و اللغه. أما اللغه فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ريب أن من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضى للرقص أو ضرب آلات *

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه: ٢٩٠.

(٢) يجئ فى الصفحه: ٣١٤ عنه و عن جماعه من الأعلام، فلا وجه لتخصيصه بالذكر، اللهم إلا بملاحظه التعليل المذكور.

(٣) فى مصححه «ص»: فى الأعراس و هو الأنسب.

(٤) التعليل من فخر الدين بتفاوت فى العبارة، انظر إيضاح الفوائد ١: ٤٠٥.

(٥) لم نجد التصريح بالتعارض، لكن يستفاد من مضمون كلامه، انظر كفايه الأحكام:

٨٥ - ٨٦. (*)

*****ص٣٠٨*****

اللهو لا- يتأمل فى إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الكيفيه التى يقرأ بها للمرثيه لا يصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحس و أما الثالث - و هو اختصاص الحرمه ببعض أفراد الموضوع - : فقد حكى فى جامع المقاصد قولاً - لم يسم قائله - باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثناءه فى الأعراس و لم يذكر وجهه (١) و ربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين (٢) بعمومات (٣) أدله الإبكاء و الرثاء و قد أخذ ذلك مما تقدم من صاحب الكفايه من الاستدلال بإطلاق أدله قراءه القرآن (٤) و فيه: أن أدله المستحبات لا تقاوم أدله

المحرمات، خصوصاً التي تكون من مقدماتها، فإن مرجع أدله الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشيء بسببه المباح، لا بسببه المحرم، ألا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور في قلب المؤمن و آجابه بالمحرمات، كالزنا و اللواط و الغناء؟ و السر في ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طر و عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه - كما إذا صار مقدمه لواجب، أو صادفه عنوان محرم - فإجابه المؤمن و إدخال السرور في *

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****٣٠٩*****

قلبه ليس في نفسه شيء ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله و الحاصل: أن جهات الأحكام الثلاثه - أعنى الإباحه و الاستحباب و الكراهه - لا تراحم جهه الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث و يشهد بما ذكرنا - من عدم تأدى المستحبات في ضمن المحرمات - قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

«اقرأ القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسق (١) و الكبائر و سيجى بعدى أقوام يرجعون ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبه و قلوب من يعجبه شأنهم» (٢). قال في الصحاح: اللحن واحد الألحان و اللحن

و منه الحديث: «أقرأوا القرآن بلحون العرب» و قد لحن فى قراءته: إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء، انتهى (٣) و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغه، أى بلغه العرب (٤) و كأ أنه أراد باللغه «اللهجه» و تخيل أن إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن. *

***** (هامش) *****

(١) فى النسخ: الفسوق و صححناه على ما ورد فى الصفحه: ٢٩٦ و ٣٠٥.

(٢) الوسائل ٤: ٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث الأول، مع تفاوت يسير.

(٣) الصحاح ٦: ٢١٩٣، ماده «لحن».

(٤) الحدائق ١٨: ١١٤. (*)

*****ص ٣١٠*****

و فيه: ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«و إياكم و لحون أهل الفسق» نهى عن الغناء فى القرآن. ثم إن فى قوله: «لا يجوز تراقبهم» إشاره إلى أن مقصودهم ليس تدبر معانى القرآن، بل هو مجرد الصوت المطرب و ظهر مما ذكرنا أنه لا تنافى بين حرمة الغناء فى القرآن و ما ورد من قوله صلوات الله عليه: «و رجع بالقرآن صوتك، فإن الله يحب الصوت الحسن» (١) فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت فى الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلك لا يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءه عبائر الكتب عند المقابله، لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعاً منه فى قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«يرجعون القرآن ترجيع الغناء» و فى محكى شمس العلوم:

أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان

و القراءه و الغناء (٢)، انتهى و بالجمله، فلا- تنافى بين الخبرين و لا- بينهما و بين ما دل على حرمه الغناء حتى فى القرآن، كما تقدم زعمه من صاحب الكفايه تبعا - فى بعض ما ذكره من عدم اللهو فى قراءه القرآن و غيره - لما ذكره *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٤: ٨٥٩، الباب ٢٤ أبواب قراءه القرآن، الحديث ٥.

(٢) شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم - فى اللغه - ثمانيه عشر جزءا، كما فى كشف الظنون و فى بغيه الوعاء: فى ثمانيه أجزاء و هو لنشوان بن سعيد ابن نشوان اليمنى الحميرى، المتوفى سنه ٥٧٣، انظر الذريعه ١٤: ٢٢٤. (*)

*****ص ٣١١*****

المحقق الأردبيلى رحمه الله، حيث إنه - بعدما وجه استثناء المراثى و غيرها من الغناء، بأ نه ما ثبت الإجماع إلا- فى غيرها و الأخبار ليست بصحيحه صريحه فى التحريم مطلقا - أيد استثناء المراثى بأن البكاء و التفجع مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك و أنه متعارف دائما فى بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير. ثم أيده بجواز النياحه و جواز أخذ الأجر عليها و الظاهر أنها لا تكون إلا معه و بأن تحريم الغناء للطرب على الظاهر و ليس فى المراثى طرب، بل ليس إلا الحزن (١)، انتهى و أنت خبير بأن شيئا مما ذكره لا- ينفع فى جواز الغناء على الوجه الذى ذكرناه. أما كون الغناء معينا على البكاء و التفجع، فهو ممنوع، بناء على ما عرفت من كون الغناء هو «الصوت اللهوى»، بل و على ظاهر تعريف المشهور من «الترجيع المطرب»، لأن الطرب الحاصل منه إن كان

سرورا فهو مناف للتعجب، لا- معين و إن كان حزنا فهو على ما هو المركز في النفس الحيوانيه من فقد المشتهيات النفسانيه، لا على ما أصاب سادات الزمان، مع أنه على تقدير الإعانه لا ينفع في جواز الشيء كونه مقدمه لمستحب أو مباح، بل لا بد من ملاحظه عموم (٢) دليل الحرمة له، فإن كان فهو وإلا- فيحكم بإباحته، للأصل و على أى حال، فلا يجوز التمسك في الإباحه بكونه مقدمه لغير حرام، *

***** (هامش) *****

(١) مجمع الفائده ٨: ٦١ - ٦٣.

(٢) كلمه «عموم» من «ش». (*)

*****ص ٣١٢*****

لما عرفت. ثم إنه يظهر من هذا و مما (١) ذكر أخيرا - من أن المراثي ليس فيها طرب - أن نظره إلى المراثي المتعارفه لأهل الديانه التي لا- يقصدونها إلا- للتعجب و كأنه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفى بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء (٢) عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الأوتار و التغنى بالقصب و المزمار، كما هو الشائع في زماننا الذي قد أخبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بنظيره في قوله: «يتخذون القرآن مزامير» (٣)، كما أن زياده سيدنا و مولانا أبي عبد الله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو و النزاه لكثير من المترفين و قد أخبر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بنظيره في سفر الحج و أنه «يحج أغنياء امتي للنزاه و الأوساط للتجاره و الفقراء للسمع» (٤) و كان كلامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - كالكتاب العزيز - وارد في مورد و جار في نظيره و الذي أظن أن ما ذكرنا في

معنى الغناء المحرم من أنه «الصوت اللهوى» أن (٥) هؤلاء (٦) وغيرهم غير مخالفين فيه و أما ما لم يكن *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى «ف» و فى غيره: و ما.

(٢) فى أكثر النسخ زياده: بها.

(٣) ائل - كتاب المكاسب - الشيخ الأنصارى ج ١ ص ٣١٢ الوسائل ١١: ٢٧٨، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢٢ و لفظه: «يتعلمون القرآن لغير الله فيتخذونه مزامير».

(٤) نفس المصدر.

(٥) لا يخفى أن العبارة لا تخلو من إغلاق.

(٦) الكاشانى و السيزوارى و الأردبيلى. (*)

*****٣١٣*****

على جهه (١) اللهو المناسب لسائر آلاته، فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول «الغناء» له، لأن مطلقات الغناء منزله على ما دل على إناطه الحكم فيه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمه، خصوصا مع انصرافها فى أنفسها - كأخبار المغنيه - إلى هذا الفرد. بقى الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء و هو أمران: أحدهما - الحداء - بالضم - كدعاء: صوت يرجع فيه للسير بالإبل و فى الكفايه: أن المشهور استثنائه (٢) و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس (٣) و على تقدير كونه من الأصوات اللهويه - كما يشهد به استثنائهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فى تعريفه - فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا روايه نبويه - ذكرها فى المسالك (٤) - من تقرير النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ لعبد الله بن رواحه حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت (٥) و فى دلالاته و سنده ما لا يخفى. الثانى - غناء المغنيه فى الأعراس إذا لم يكتنف بها (٦) محرم آخر - من التكلم

بالباطيل و اللعب بآلات الملاهي المحرمه و دخول *

***** (هامش) *****

(١) في «ف»: «وجه».

(٢) كفايه الأحكام:

٨٦

(٣) الشرائع ٤: ١٢٨، القواعد ٢: ٢٣٦، الدروس ٢: ١٢٦.

(٤) المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٣٢٣.

(٥) رواها البيهقي في سننه ١٠: ٢٢٧ وفيه: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال لعبد الله ابن رواحه: «حرك بالنوق» فاندفع يرتجز و كان عبد الله جيد الحداء.

(٦) كذا في النسخ و في مصححه «ص»: به و هو المناسب. (*)

*****٣١٤ ص*****

الرجال على النساء - و المشهور استثناءه، للخبرين المتقدمين عن أبي بصير في أجر المغنيه التي تزف العرائس (١) و نحوهما ثالث عنه أيضا (٢) و إباحه الأجر لانه لإباحه الفعل و دعوى: أن الأجر لمجرد الزف لا للغناء عنده، مخالفه للظاهر. لكن في سند الروايات «أبو بصير» و هو غير صحيح (٣) و الشهره على وجه توجب الانجبار غير ثابتة، لأن 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، أن سند الروايات و إن انتهت إلى «أبي بصير» إلا أنه لا يخلو من وثوق، فالعمل بها - تبعا للأكثر - غير بعيد و إن كان الأحوط - كما في الدروس (٨) - الترك و الله العالم. *

***** (هامش) *****

(١) تقدا في الصفحه: ٣٠٥.

(٢) الوسائل ١٢: ٨٤، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٣) حكمه قدس سره بعدم صحه الروايات معللا بأن في سندها «أبا بصير» فيه ما لا يخفى.

(٤) لم يصرح المفيد قدس سره بذلك، بل هو ممن لم يذكر الاستثناء بعد التعميم، انظر

(٥) عده 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. (*)

*****ص ٣١٥*****

المسألة الرابعة عشر

المسألة الرابعة عشر:

الغيبه حرام بالأدله الأربعة و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى: * (ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا) * (١) فجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و التفكه به أكلا و عدم شعوره بذلك بمنزله حاله موته و قوله تعالى: * (ويل لكل همزه لمزه) * (٢) و قوله تعالى: * (لا- يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا- من ظلم) * (٣) و قوله تعالى: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) * (٤) و يدل عليه من الأخبار ما لا يحصى: فمنها: ما روى عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بعده طرق: «أن الغيبه أشد من الزنا و أن الرجل يزنى فيتوب و يتوب الله عليه و أن صاحب

***** (هامش) *****

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) الهمزه: ١.

(٣) النساء: ١٤٨.

(٤) النور: ١٩. (*)

*****ص ٣١٦*****

الغيبه لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه» (١) و عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

أنه خطب يوما فذكر الربا و عظم شأنه، فقال: «إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم (٢) من سته و ثلاثين زنيه و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم» (٣) و عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين صباحاً، إلا أن يغفر له

صاحبه» (٤) و عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب خالدا في النار و بثس المصير» (٥) و عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه، فاجتنب (٦) الغيبه فإنها إدام كلاب النار» (٧). *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩، مع اختلاف في العبارة 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 ٩: ١١٩، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٥.

(٤) مستدرک الوسائل ٩: ١٢٢، الباب ١٣٢، الحديث ٣٤ و فيه بدل «أربعين صباحا»: «أربعين يوما و ليله».

(٥) الوسائل ٨: ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠.

(٦) في المصدر: اجتنبوا.

(٧) مستدرک الوسائل ٩: ١٢١، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣١. (*)

*****ص ٣١٧*****

و عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«من مشى في غيبه أخيه (١) و كشف عورته كانت أول خطوه خطاها و وضعها في جهنم» (٢) و روى: «أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة و إن لم يتب فهو أول من يدخل النار» (٣) و عنه عليه السلام: «أن الغيبه حرام على كل مسلم ... و أن الغيبه لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» (٤) و أكل الحسنات إما أن يكون على وجه الإحباط، أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه، أو لآنها

تنقل الحسنات إلى المغتاب، كما في غير واحد من الأخبار و منها النبوى: «يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه، فلا يرى حسناته فيه، فيقول: إلهي ليس هذا كتابي لا أرى فيه حسناتي! فيقال له: إن ربك لا يضل و لا ينسى، ذهب عملك باغتياب الناس، ثم يؤتى بآخر و يدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيره، فيقول: إلهي ما هذا كتابي فإني ما عملت هذه الطاعات! *

***** (هامش) *****

(١) في المصدر: في عيب أخيه.

(٢) الوسائل ٨: ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢١.

(٣) البحار ٧٥: ٢٥٧، ضمن الحديث ٤٨، عن مصباح الشريعه و رواه - باختلاف في اللفظ - المحدث النورى في مستدرک الوسائل ٩: ١٢٦، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥٠، عن لب اللباب، للقطب الراوندى.

(٤) البحار ٧٥: ٢٥٧، الحديث ٤٨. (*)

*****ص ٣١٨*****

فيقال له: إن فلانا اغتابك فدفعت حسناته إليك ... الخیر (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 النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، اولئك لا خلاق لهم» و حدثنى أبى، عن آباءه، عن على عليه السلام أنه: «من قال فى مؤمن ما رآته عيناه أو سمعت اذناه مما يشينه و يهدم مروته، فهو من الذين قال الله عز و جل: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم) *» (٥). ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه

من الكبائر - كما ذكره جماعة (٦) - بل أشد من بعضها. وعد في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانه (٧) و يمكن إرجاع الغيبه إليها، فأى خيانه أعظم *

***** (هامش) *****

(١) كذا في النسخ و الظاهر زياده «الخبر»، إذ الحديث مذکور 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 البهيه ٣: ١٢٩ و كشف الريبه: ٥٢ و نسبه السيد المجاهد فى المناهل (٢٦١) إلى المقدس الأردبيلى أيضا و استجوده.

(٧) الوسائل ١١: ٢٦١ - ٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣ و ٣٦. (*)

*****ص٣١٩*****

من التفكه بلحم الأخ على غفله منه و عدم شعور؟ و كيف كان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسه فى عدها من الكبائر أظنها فى غير المحل. ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبه بالمؤمن، فيجوز اغتياى المخالف، كما يجوز لعنه و توهم عموم الآيه - ك بعض الروايات (١) - لمطلق المسلم، مدفوع بما علم بضروره المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلا مما يتوقف استقامه نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرتوبه و حل ذبائهم و مناكحتهم (٢) و حرمة دمائهم لحكمه دفع الفتنة و نسايمهم (٣)، لأن لكل قوم نكاحا و نحو ذلك. مع أن التمثيل

المذكور في الآيه مختص بمن ثبت اخوته، فلا- يعم من وجب التبرى عنه و كيف كان، فلا- إشكال في المسأله بعد ملاحظه الروايات الوارده في الغيبه و في حكمه حرمتها و في حال غير المؤمن في نظر الشارع. ثم الظاهر دخول الصبى المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها، لعموم بعض الروايات المتقدمه و غيرها الداله على حرمة اغتياب الناس و أكل *

***** (هامش) *****

(١) مثل النبويين المتقدمين: «من اغتاب مسلما أو مسلمه ...» و «إن أربى الربا عرض الرجل المسلم» و نحوهما.

(٢) في «ف»: مناكحهم.

(٣) في «خ»، «م»، «ع» و «ص»: فسادهم. (*)

*****ص ٣٢٠*****

لحومهم (١) مع صدق «الأخ» عليه، كما يشهد به قوله تعالى: * (وإن تخالطوهم فإخوانكم) * (٢) مضافا إلى إمكان الاستدلال بالآيه (٣) و إن كان الخطاب للمكلفين، بناء على عد أطفالهم منهم تغليبا و إمكان دعوى صدق «المؤمن» عليه مطلقا أو في الجملة و لعله لما ذكرنا صرح في كشف الريبه بعدم الفرق بين الصغير و الكبير (٤) و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا و منه يظهر حكم المجنون، إلا أنه صرح بعض الأساطين (٥) باستثناء من لا عقل له و لا تمييز، معللا بالشك في دخوله تحت أدله الحرمة و لعله من جهه أن الإطلاقات منصرفه إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلك زياده على ذلك. *

***** (هامش) *****

(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

٨: ٥٩٧ - ٦٠٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥ و ١٦.

(٢) البقره: ٢٢٠.

(٣) و هي قوله تعالى: * (ولا يغتب بعضكم بعضا ...) * الحجرات: ١٢.

(٤) كشف الريبه: ١١١.

(٥) صرح به كاشف الغطاء قدس سره فى شرحه على القواعد (مخطوط): ٣٦. (*).

*****٣٢١ ص*****

بقى الكلام فى امور: الأول الغيبه: اسم مصدر ل «اغتاب» أو مصدر ل «غاب». ففى المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الإسم:

الغيبه (١) و عن القاموس: غابه، أى عابه و ذكره بما فيه من سوء (٢) و عن النهايه: أن يذكر الإنسان فى غيبته بسوء مما يكون فيه (٣) و الظاهر من الكل - خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب - أن المراد ذكره فى مقام الانتقاص و المراد بالموصول (٤) هو نفس النقص الذى فيه و الظاهر من «الكراهه» فى عباره المصباح كراهه وجوده و لكنه غير مقصود قطعاً. فالمراد إما كراهه ظهوره و لو لم يكره وجوده - كالميل إلى القبائح - و إما كراهه ذكره بذلك العيب و على هذا التعريف دلت جمله من الأخبار، مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - و قد سأله أبو ذر عن الغيبه - : «إنها ذكر ك أخاك *

***** (هامش) *****

(١) المصباح المنير: ٤٥٨، ماده «غيب».

(٢) القاموس المحيط ١: ١١٢، ماده «غيب».

(٣) النهايه لابن الأثير ٣: ٣٩٩، ماده «غيب».

(٤) أى «ما» الموصوله فى التعاريف المتقدمه. (*).

*****٣٢٢ ص*****

بما يكرهه» (١) و فى نبوى آخر، قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

«أتدرون ما الغيبه؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذكر ك أخاك بما يكره» (٢) و لذا قال فى جامع المقاصد:

أن

حقيقه (٣) الغيبه - على ما فى الأخبار - أن تقول فى أخيك ما يكرهه (٤) مما هو فيه (٥) و المراد ب «ما يكرهه» - كما تقدم فى عبارته المصباح - ما يكره ظهوره، سواء كره وجوده كالبرص و الجذام، أم لا، كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهارا للعب و إما لكونه صادرا على جهة المذمه و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره، لكونه ظاهرا بنفسه و إما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به، كالألقاب المشعرة بالذم. قال فى الصحاح: الغيبه أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه (٦) و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه. *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٩٨، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩ و فيه: بما يكره.

(٢) تنبيه الخواطر: ١٢٦ و كشف الريبه: ٥٢.

(٣) فى «ش» و المصدر: حد الغيبه.

(٤) فى المصدر زياده: لو سمعه.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

(٦) الصحاح ١: ١٩٦، ماده «غيب». (*)

*****٣٢٣*****

بل فى كلام بعض من قارب عصرنا أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن 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 أيضا إرادته الكلام المكروه و قال الشهيد الثانى فى كشف الريبه: إن الغيبه ذكر الإنسان فى حال غيبته بما يكره نسبتة إليه مما يعد نقصا فى العرف بقصد الانتقاص و الذم (٢) و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهره

يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنه داخل في التعريف عند الشهيد رحمه الله أيضا، حيث عد من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها، كالأعمش والأعور ونحوهما وكذلك ذكر عيوب الجارية التي يراد شراؤها إذا لم يقصد من ذكرها إلا بيان الواقع وغير ذلك مما ذكره هو وغيره من المستثنيات ودعوى أن قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص، موجه لاستدراك ذكره بعد قوله: «مما يعد نقصا» والأولى بملاحظه ما تقدم من الأخبار وكلمات الأصحاب - بناء على إرجاع «الكراهه» إلى الكلام المذكور به، لا إلى الوصف - ما تقدم من أن الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إما بإظهار عيبه المستور وإن لم يقصد انتقاصه وإما بانتقاصه بعيب غير مستور، *

***** (هامش) *****

(١) لم نقف على قائله.

(٢) كشف الريبه: ٥١. (*)

*****ص٣٢٤*****

إما بقصد المتكلم، أو بكون الكلام بنفسه منقصا له، كما إذا اتصف الشخص بالألقاب المشعره بالذم. نعم، لو ارجعت «الكراهه» إلى الوصف الذي يسند إلى الإنسان تعين إرادته كراهه ظهورها، فيختص بالقسم الأول وهو ما كان إظهارا لأمر مستور و يؤيد هذا الاحتمال، بل يعينه، الأخبار المستفيضة الداله على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف، مثل قوله عليه السلام في ما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: «الغيبه أن تقول في أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه» (١) و رواه داود بن سرحان - المرويه في الكافي - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبه، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم

عليه فيه حد» (٢) و روايه أبان عن رجل - لا يعلمه (٣) إلا يحيى الأزرق - قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام: «من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه *

***** (هامش) *****

(١) تفسير العياشى ١: ٢٧٥، الحديث ٢٧٠ و عنه الوسائل ٨: ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢، مع اختلاف.

(٢) الكافي ٢: ٣٥٧، الحديث ٣ و عنه الوسائل ٨: ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٣) فى المصدر: لا نعلمه. (*)

*****ص ٣٢٥*****

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: الغيبة أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه و أما الأمر الظاهر - مثل الحده و العجله - فلا و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» (٢) و هذه الأخبار - كما ترى - صريحه فى اعتبار كون الشىء غير منكشف و يؤيد ذلك ما فى الصحاح من أن الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه، فإن كان صدقا سمي غيبه و إن كان كذبا سمي بهتانا (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 فى المقام:

أن الشىء المقول إن لم يكن نقصا، فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبه و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصا عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس

ممن يكون ذلك نقصا في حقه إلا- أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر وإن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب فإن كان مخفيا *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٨: ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٣) الصحاح ١: ١٩٦، ماده «غيب». (*)

*****ص ٣٢٦*****

للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقن من أفراد الغيبه و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمة، لكونه كشفا لعوره المؤمن و قد تقدم الخبر: «من مشى في غيبه 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 سره» (٥) و في روايه محمد بن فضيل (٦) عن أبي الحسن عليه السلام : «و لا تديعن عليه شيئا تشينه به و تهدم به مروته، فتكون من الذين قال الله عز و جل: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) *» (٧) و لا يقيد إطلاق النهي بصوره قصد الشين و الهدم من جهه الاستشهاد بآيه حب شياع الفاحشه، بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها، مع أنه لا فائده كثيره في التنبيه على دخول القاصد

***** (هامش) *****

(١) تقدم في الصفحه: ٣١٧.

(٢) من المصدر.

(٣) في الكافي (٢: ٣٥٩) : سفليه و في الوسائل: سفليته.

(٤) في الكافي: هي.

(٥) الوسائل ٨: ٦٠٨، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام

العشره، الحديث الأول.

(٦) فى «ف»، «خ»، «م»، «ن» و «ع»: ابن يعقل.

(٧) الوسائل ٨: ٦٠٩، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤ و الآية من سوره النور: ١٩. (*)

*****٣٢٧ ص*****

لإشاعه الفاحشه فى عموم الآيه و إنما يحسن التنبيه على أن قاصد السبب 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 أما مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمة و المنفى فى تلك الأخبار و إن كان تحقق موضوع الغيبه دون الحكم بالحرمة، إلا- أن ظاهر سياقها نفى الحرمة فيما عداها (٢)، أيضاً، لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كاشف الريبه (٣) عدمه، لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم. إلا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لا- يقع إلا- على وجه واحد، فإن 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 بالذم - نظير الألقاب المشعره به - ، فالظاهر أنه خارج عن الغيبه، لعدم حصول كراهه للمقول فيه، *

***** (هامش) *****

(١) هى روايات ابن سنان و داود بن سرحان و أبان و عبد الرحمن، المتدمات فى الصفحه: ٣٢٤ - ٣٢٥.

(٢) عبارته «فيما عداها» مشطوب عليها فى «ن».

(٣) تقدم فى الصفحه: ٣٢٣. (*)

***** ص*****

لا- من حيث الإظهار و لا من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشعار و إن كان من الأوصاف المشعره بالذم أو قصد المتكلم التعيير و المذمه به وجوده، فلا- إشكال فى حرمه الثانى، بل و كذا الأول، لعموم ما دل على حرمه إيذاء المؤمن و إهانتة (١) و حرمه التنازب بالألقاب (٢) و حرمه تعيير المؤمن على صدور معصيه منه، فضلا عن غيرها، ففى عده من الأخبار: «من عير مؤمنا على معصيه لم يمت حتى يرتكبه» (٣) و إنما الكلام فى كونهما (٤) من الغيبه، فإن ظاهر المستفيضه - المتقدمه - عدم كونهما منها و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمه (٥)، بناء على إرجاع «الكراهه» فيها إلى كراهه الكلام الذى يذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغه - عدا الصحاح على بعض احتمالاته - : كونهما غيبه و العمل بالمستفيضه لا يخلو عن قوه و إن كان ظاهر الأكثر

*

***** (هامش) *****

(١) انظر الوسائل ٨: ٥٨٧ - ٥٨٨، الباب ١٤٥ و ١٤٦ من أبواب أحكام العشره.

(٢) قال سبحانه و تعالى: * (ولا- تنازوا بالألقاب ...) * الحجرات: ١١ و انظر الوسائل ١٥: ١٣٢، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الأولاد.

(٣) انظر الوسائل ٨: ٥٩٦، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشره.

(٤) مرجع ضمير التثنيه الكلام المشعره بالذم و إن لم يقصد به و ما قصد به الذم و إن لم يشعر الكلام به و ما فى بعض النسخ: «كونها» بدل «كونهما» سهو و هكذا فيما يأتى.

(٥) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فى تعريف الغيبه: «ذكر ك أخاك بما يكره» فى النبوين المتقدمين فى الصفحه: ٣٢١ - ٣٢٢. (*)

*****ص ٣٢٩*****

خلافه،

فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهره - الذي لا يفيد (١) السامع اطلاعا لم يعلمه و لا يعلمه عاده من غير خبر مخبر - ليس (٢) غيبه، فلا- يحرم إلا- إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمه و التعيير، أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفه مما يستنكفه المغتاب - و لو باعتبار بعض التعبيرات - فيحرم من جهة الإيذاء و الاستخفاف و الذم و التعيير. [ثم الظاهر المصرح به في بعض الروايات: عدم الفرق في ذلك - على ما صرح به غير واحد (٣) - بين ما كان نقصانا] (٤) في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه، حتى في ثوبه أو داره أو دابته، أو غير ذلك و قد روى عن مولانا الصادق عليه السلام الإشاره إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبه تقع بذكر عيب في الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه» (٥).

***** (هامش) *****

(١) كذا في «ش» و أما 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 الريبه: ٦٠ و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٦٤.

(٤) ما بين المعقوفتين لم يرد في «ف»، إلا أن 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

قيل (١) : أما البدن، فكذلك فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة 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 أما الخلق، فبأن يقول (٣) : إنه سئ الخلق، بخيل، وراء (٤) متكبر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب و نحو ذلك و أما 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 لأعراض الناس و أما أفعاله المتعلقة بالدنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم (٥) يجلس في غير موضعه.

***** (هامش) *****

(١) القائل هو الشيخ ورام بن أبي فراس في مجموعته (تنبيه الخواطر: ١٢٥) و الشهيد الثاني في كشف الريبه: ٦٠ - ٦١.

(٢) في مصححه «ص» و «ش»: و أما النسب فبأن ...

(٣) في بعض النسخ: تقول.

(٤) مرأ: بفتح الميم و تشديد الراء من المرأ، بمعنى المجادله، لا بضم الميم و تخفيف الراء [من] الرياء، لأنّه من قبيل الأفعال و الكلام ... بخلاف الأول، فإنه من الأخلاق (شرح الشهيدى: ٨٤).

(٥) نؤوم على وزن «فعل» بمعنى: كثير النوم. (*)

و أما في ثوبه، فكقولك: إنه واسع الكم، 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 التذکر للشخص - من القول و الفعل و الإشاره و غيرها - فهو ذکر له و من ذلك المبالغه فى تهجين المطلب الذى ذكره بعض المصنفين، بحيث يفهم منها الإضرار بحال ذلك المصنف، فإن قولك: «إن هذا المطلب بديهى البطلان» تعريض لصاحبه بأنه لا يعرف البديهيات، بخلاف ما إذا قيل: «إنه مستلزم لما هو بديهى البطلان»، لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمه بين المطلب و بين ما هو بديهى البطلان و لعل الملازمه نظريه و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبه إلى بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجيه، أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم. ثم إن دواعى الغيبه كثيره، روى عن مولانا الصادق عليه السلام التنبه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: «أصل الغيبه تتنوع بعشره أنواع: شفاء غيظ و مساعده قوم و تصديق خبر بلا كشف و تهمه و سوء ظن و حسد و سخرية و تعجب (٢) و تبرم و تزين ... الخبر» (٣). *

***** (هامش) *****

(١) إلى هنا ينتهى ما أورده الشهيد الثانى قدس سره فى كشف الرية: 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. (*)

*****ص ٣٣٢*****

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبه و قد يخفى على النفس لخب أو بغض، فىرى أنه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها! و من ذلك: أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يتلى به أخوه فى الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه، فيذكره المغتم فى مقام التأسف

عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاغتنام على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه و يوقعه في ذكر الاسم. بقى الكلام في أنه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب، 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 إثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر و أما على ما قويناه من الرجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلت عليه المستفيضه المتقدمه من كونها «هتك ستر مستور» (٢)، فلا يدخل ذلك في الغيبة و منه يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصوره، كما إذا قال: «جاءني اليوم رجل بخيل دنيء ذميم»، فإن (٣) ظاهر تعريف الأكثر (٤) دخوله، *

***** (هامش) *****

(١) لم نقف عليه.

(٢) راجع الصفحه: ٣٢٤ و ٣٢٥.

(٣) كذا في النسخ و الأنسب: لكن.

(٤) تعريف الأكثر هو: «أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه»، انظر الصفحه: ٣٢٢. (*)

*****ص ٣٣٣*****

و إن خرج عن الحكم، بناء على اعتبار التأثير عند السامع و ظاهر المستفيضه المتقدمه عدم الدخول. نعم، لو قصد المذمه و التعيير حرم من هذه الجبهه، فيجب على السامع نهى المتكلم عنه، إلا إذا احتتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق، فيحمل فعل المتكلم على الصحه، كما سيجئ في مسأله الاستماع (١) و الظاهر أن الذم و التعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه، مع كون الذم و التعيير في موقعهما، بأن كان مستحقا لهما و إن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره

عند غيره بالذم. هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبهاً على الإطلاق، أما لو كان مردداً بين أشخاص، فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: «جاءني عجمي أو عربي كذا و كذا» إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعاً إلى العنوان، كأن يكون في المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول: «أحد ابني زيد، أو أحد أخويه كذا و كذا» (٢) ففي كونه اغتياياً لكل منهما، لذكرهما بما يكرهانه من التعريض، لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه، *

***** (هامش) *****

(١) سيجئ في الصفحة ٣٥٩.

(٢) في غير نسخه «ش» زياده ما يلي: «فإن ذكر كل واحد منهما على وجه يحتمل السامع توجه النقص عليه مما يكرهه كل واحد و لذا لو قال: أحد هذين الرجلين صدر منه القبيح الفلاني، كان ذلك مكروهاً لكل منهما»، لكن شطب عليها في «ف» و اشير في بعضها إلى كونها زائده و في بعضها الآخر عليها علامه (خ ل). (*)

*****ص٣٣٤*****

لعدم تهتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: «أحد أهل البلد الفلاني كذا و كذا» و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرماً من حيث الإساءه إلى المؤمن بتعريضه لاحتمال دون المثال، أو كونه اغتياياً للمعيوب الواقعي منهما و إساءه بالنسبه إلى غيره، لأنّه تهتك بالنسبه إليه، لأنّه إظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركته في احتمال العيب فيكون الاطلاع عليه قريباً و أما الآخر فقد أساء بالنسبه إليه، حيث عرضه لاحتمال العيب، وجوه (١): قال في جامع المقاصد:

و يوجد في كلام

بعض الفضلاء أن من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصورا وإلا فلا تعد 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 أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبه وإن قصد انتقاص كل منهم، كما لو قال: «أهل هذه القرية، أو هذه البلده كلهم كذا و كذا»، فلا إشكال في كونه غيبه محرمه ولا وجه لآخراجه عن موضوعها أو حكمها وإن أراد أن ذم المردد بين غير المحصور لا يعد غيبه، فلا بأس - كما ذكرنا - ولذا ذكر بعض - تبعا لبعض الأساطين (٤) - في مستثنيات *

***** (هامش) *****

(١) من مصححه «ص» و «ش».

(٢) كذا في «خ» و ظاهر «م» و في سائر النسخ: غيبته.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

(٤) صرح به كاشف الغطاء قدس سره في شرحه على القواعد (مخطوط): ٣٦ وفيه: «و منها تعليق الذم بطائفه أو أهل بلده أو قريه مع قيام القرينه على عدم إرادته ... الخ». (*)

*****٣٣٥ ص*****

الغيبة 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 الأغلّب، ففي كونه اغتيابا لكل منهم و عدمه، ما تقدم في المحصور و بالجملة، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبه و بينهما عموم من وجه. *

***** (هامش) *****

(١) العبارة من الجواهر ٢٢: ٦٥. (*)

*****٣٣٦ ص*****

الثاني في كفاره الغيبه الماحيه لها و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط

صاحبها. أما كونها من حقوق الناس: فلأنه ظلم على المغتاب وللأخبار في أن «من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه» (١) و أن «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه و ماله» (٢) و أما توقف رفعها على إبراء ذى الحق، فللمستفيضه المعتضده بالأصل: *

***** (هامش) *****

(١) مثل ما ورد عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

«للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبه من الله عز و جل - 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 لما سئل ما حق المؤمن على المؤمن، قال: «من حق المؤمن على المؤمن الموده 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 يصرح بأن «حرمه عرض المسلم كحرمه دمه»، نعم ورد:

«المؤمن حرام كله، عرضه و ماله و دمه»، انظر مستدرک الوسائل ٩: ١٣٦، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول و ورد أيضا: «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 - خصوصا الثانى منهما - لا يدلان على المطلوب، كما لا يخفى. (*)

*****ص ٣٣٧*****

منها: ما تقدم من أن الغيبه لا تغفر حتى يغفر صاحبها (١)، [وأنها ناقله للحسنات و السيئات (٢)] (٣) و منها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراچكى بسنده المتصل إلى على بن الحسين، عن أبيه

(٤) عن أمير المؤمنين عليهم السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«للمؤمن على أخيه ثلاثون حقًا لا براءه له منها إلا بأدائها، أو العفو - إلى أن قال - : سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئًا فيطالبه به يوم القيامة، فيقضى له عليه (٥) » (٦) و النبوى المحكى فى السرائر و كشف الريبه: «من كانت لأخيه *

*****(هامش)*****

(١) تقدم فى الصفحه: ٣١٦.

(٢) راجع الصفحه: ٣١٧.

(٣) لم يرد فى «ش» و استدرك فى هامش «ف» و فى «ن»، «خ»، «م» و «ع» عليه علامه (خ ل).

(٤) فى النسخ - ما عدا «ش» - زياده: «عن آباءه» و هو سهو و السند كما فى كنز الفوائد:

حدثنى الحسين بن محمد بن على الصيرفى، قال: حدثنى أبوبكر محمد بن على الجعابى، قال: حدثنا أبو محمد القاسم بن محمد بن جعفر العلوى، قال: حدثنى أبى، عن أبيه، عن آباءه، عن على عليه السلام ... و سيأتى بهذا السند فى الصفحه: ٣٦٥ أيضا.

(٥) فى النسخ: و يقضى له عليه و فى المصدر: فيقضى له و عليه و سوف يأتى معنى «يقضى له عليه» فى الصفحتين: ٣٤٠ و ٣٦٦.

(٦) كنز الفوائد ١: ٣٠٦ و عنه كشف الريبه: ١١٥ و الوسائل ٨: ٥٥٠، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٤. (*)

*****ص ٣٣٨*****

عنده مظلمه فى عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتى يوم ليس هناك درهم و لا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فيتزايد (١) على سيئاته» (٢) و فى نبوى آخر: «من اغتاب

مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوماً و ليله، إلا أن يغفر له صاحبه» (٣) و فى الدعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيفه السجديه (٤) و دعاء يوم الإثنين من ملحقاتها (٥) ما يدل على هذا المعنى أيضاً و لا فرق فى مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه و تعذره، لأن تعذر البراءه لا يوجب سقوط الحق، كما فى غير هذا المقام. لكن روى السكونى (٦) عن أبى عبد الله عليه السلام عن *

***** (هامش) *****

(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 أيما عبد من عبيدك أدركه منى درك أو مسه من ناحيتى أذى ... الخ».

(٥) و هو قوله عليه السلام : «فأيما عبد من عبيدك أو أمه من إمائك كانت له قبلى مظلّمه ... إلى أن قال: أو غيبه اغتبت به ... فقصرت يدي و ضاق و سعى عن ردها إليه و التحلل منه ... الخ».

(٦) كذا فى النسخ و هو سهو، لأن راوى الخبر هو «حفص بن عمر» كما فى الكافى (٢: ٣٥٧، الحديث ٤)، أو «حفص بن عمير» كما فى الوسائل و أما روايه السكونى فوردت فى باب الظلم و سيذكرها المؤلف قدس سره فى الصفحه: ٣٤٠. (*)

*****ص ٣٣٩*****

النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

أن «كفاره الاغتيا ب أن

تستغفر لمن اغتبه 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 النبوين 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 المحاله على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبه (٣). أقول: إن صح النبوى الأخير سندا فلا مانع عن العمل به، بجعله طريقاً إلى البراءة مطلقاً في مقابل الاستبراء و إلا- تعين طرحه و الرجوع إلى الأصل و إطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الاستبراء أو وجود المفسده فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. *

***** (هامش) *****

(١) في «ف» و «م» : كما.

(٢) الوسائل ٨: ٦٠٥، الباب ١٥٥ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول و نصه: عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سئل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ ما كفاره الاغتيال؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبه كلما ذكرته».

(٣) كشف الريبه: ١١١. (*)

*****ص ٣٤٠*****

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا (١) عن الصادق عليه السلام : «أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له» و في روايه السكوني - المرويه في

الكافي في باب الظلم - عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

«من ظلم أحدا ففاته، فليستغفر الله له، فإنه كفاره له» (٢) و الإنصاف، أن الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقيه السند و أصاله البراءه تقتضى عدم وجوب الاستحلال و لا الاستغفار و أصاله بقاء الحق الثابت للمغتتاب (بالفتح) على المغتتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصه، لكن المثبت لكون الغيبه حقا - بمعنى وجوب البراءه منه - ليس إلا الأخبار غير النقيه السند، مع أن السند لو كان نقيا كانت الدلاله ضعيفه، لذكر حقوق اخر في الروايات، لا قائل بوجوب البراءه منها و معنى القضاء يوم القيامه 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 الكراچكى (٣).

***** (هامش) *****

(١) هو النراقي الكبير قدس سره أرسله في جامع السعادات ٢: ٣١٤ و أورد العلامه جلسى الم قدس سره هذا المرسل في البحار (٧٥: ٢٥٧، 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. (*)

*****ص ٣٤١*****

فالتقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءه، نظير الحقوق الماليه، لا يخلو عن قوه و إن كان الاحتياط في خلافه، بل لا يخلو عن قرب، من جهه كثره الأخبار الداله على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها (١) و الأحوط الاستحلال إن تيسر و إلا فلاستغفار. غفر الله لمن اغتنباه و لمن اغتابنا بحق محمد

و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين. *

***** (هامش) *****

(١) مثل الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفة السجادية، المتقدم فى أدله وجوب الاستحلال (الصفحة: ٣٣٨) و من البديهي أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر عن سيد الساجدين زين العابدين صلوات الله و سلامه عليه و على آباءه الطاهرين و أبناءه المعصومين. (*)

*****٣٤٢ ص*****

الثالث فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمه و غيرها أن حرمه الغيبه لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، فإذا فرض هناك مصلحه راجعه إلى المغتاب - بالكسر، أو بالفتح، أو ثالث - دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحه احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، و جب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال فى كل معصيه من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال فى جامع المقاصد - بعد ما تقدم عنه فى تعريف الغيبه - : إن ضابط الغيبه المحرمه: كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكه به، أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل، و رد من ادعى نسبا ليس له و القدح فى مقاله باطله خصوصا فى الدين (١)، انتهى و فى كشف الريبه: اعلم أن المرخص فى ذكر مساءه الغير هو غرض صحيح فى الشرع لا يمكن التوصل إليه إلا به (٢)، انتهى (٣). *

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

(٢) كذا فى المصدر و العبارة فى النسخ كما يلى: اعلم أن المرخص فى ذكر مساوى الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها.

(٣)

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 ذمه كرهه من حيث المذمه، لكن المذمه 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 أبي البخترى: «ثلاثه 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 حدثهم فلم *

**** (هامش) ****

(١) في الصفحه: ٣٢٢.

(٢) الوسائل ٨: ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

(٣) الاختصاص: ٢٤٢ و عنه مستدرک الوسائل ٩: ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

(٤) الوسائل ٨: ٦٠٥، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥ و فيه: المعلن بالفسق. (*)

يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروته [و ظهر عدله] (١) و وجبت اخوته و حرمت غيبته (٢) و في صحيحه ابن أبي يعفور - الوارده في بيان العداله، بعد تعريف العداله - : أن الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته (٣) دل

(٤) على ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساترا، فتنتفى عند انتفائه و مفهوم قوله عليه السلام فى روايه علقمه - المحكيه عن المحاسن (٥) - : من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه الله تعالى، داخل فى ولايه الشيطان ... الخير (٦)، دل على ترتب حرمة الاغتياب و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله - على طريق اللف و النشر - أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا مشهودا عليه بها،

***** (هامش) *****

(١) من ص و ش و المصدر.

(٢) الوسائل ٨: ٥٩٧، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢، مع اختلاف.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، مع اختلاف.

(٤) كذا و المناسب: دلت.

(٥) كذا و الظاهر أنه مصحف المجالس، انظر أمالى الصدوق: ٩١، المجلس ٢٢، الحديث ٣ و قد رواها فى الوسائل عنه، لا غير.

(٦) الوسائل ٨: ٦٠١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٠، باختلاف يسير. (*)

*****٣٤٥*****

و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر و كون قوله: من اغتابه ... الخ 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، تقدم عن الشهيد الثانى احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز

سب المتجاهر، مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه (١) و هل يجوز اغتياى المتجاهر فى غير ما تجاهر به؟ صرح الشهيد الثانى و غيره بعدم الجواز (٢) و حكى عن الشهيد أيضا (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). *

***** (هامش) *****

(١) قد تقدم فى حرمه سب المؤمنين نقل ذلك عن الروضه البهيه، فراجع الصفحه: ٢٥٥.

(٢) كشف الريه: ٧٩ و صرح بذلك قبل الشهيد الثانى المحقق الثانى فى رسالته فى العداله، انظر رسائل المحقق الكركى، (المجموعه الثانيه): ٤٥.

(٣) القواعد و الفوائد ٢: ١٤٨.

(٤) انظر الوسائل ٨: ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره.

(٥) راجع الحدائق ١٨: ١٦٦.

(٦) صرح به كاشف الغطاء قدس سره فى شرحه على القواعد (مخطوط) الورقه: ٣٥ و فيه: و منها ذكر المتجاهرين بالفسق، فإنهم لا حرمه لهم و لو فى غير ما تجاهروا به. (*)

*****٣٤٦*****

و ينبغى إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه فى القبح، فمن تجاهر باللواط - و العياذ بالله - جاز اغتيايه بالتعرض للنساء الأجانب (١) و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيايه بالسرقه و من تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيايه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبايح المعروفه جاز اغتيايه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد ب من ألقى جلباب الحياء، لا من تجاهر بمعصيه خاصه و عد مستورا 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 ادعى فى ذلك عذرا مخالفا للواقع، أو غير مسموع منه - ، لم يعد متجاهرا. نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم؟ ففيه إشكال، من إمكان (٢) دعوى ظهور روايات الرخصه فى من لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقا، فرب متجاهر فى بلد، مستتر فى بلاد الغربه أو فى طريق الحج و الزياره، لئلا يقع عن عيون الناس و بالجمله، فحيث كان الأصل فى المؤمن الاحترام على الإطلاق، و جب الاقتصار على ما تيقن خروجه. *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و المناسب: الأجنيبات.

(٢) كذا فى النسخ و لم يذكر وجه الجواز و لعله تركه لوضوحه. (*)

*****ص ٣٤٧*****

فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم، لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره، لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه، حيث إن مناط الأول المذمه و التنقيص فيجوز و مناط الثانى إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه. الثانى: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان مستترا به - كما إذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه، أو أخذ ماله - جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه، لظاهر قوله تعالى: * (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل * إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون فى الأرض بغير الحق) * (١) و قوله

تعالى: * (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) * (٢) فعن تفسير القمي: أى لا يحب أن يجهر الرجل بالظلم و السوء و يظلم إلا- من ظلم، فأطلق له أن يعارضه بالظلم (٣) و عن تفسير العياشى، عنه صلوات الله عليه: من أضاف قوما فأساء ضيافتهم (٤) فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه (٥). *

***** (هامش) *****

(١) الشورى: ٤١ - ٤٢.

(٢) النساء: ١٤٨.

(٣) تفسير القمي ١: ١٥٧.

(٤) فى النسخ: إضافتهم و ما أثبتناه من المصدر.

*****ص ٣٤٨*****

و هذه الروايه و إن وجب توجيهها، إما بحمل الإساءه على ما يكون ظلما و هتكا لاحترامهم أو بغير ذلك، إلا أنها داله على عموم من ظلم فى الآيه الشريفه و أن كل من ظلم فلا جناح عليه فيما قال فى الظالم و نحوها فى وجوب (٦) التوجيه روايه اخرى فى هذا المعنى محكيه عن المجمع: أن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه فى أن يذكره بسوء (٧) ما فعله (٨) و يؤيد الحكم فيما نحن فيه أن فى منع المظلوم من هذا - الذى هو نوع من التشفى - حرجا عظيما و لأن فى تشريع الجواز مظنه ردع الظالم و هى مصلحه خاليه عن مفسده، فيثبت الجواز، لأن الأحكام تابعه للمصالح و يؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر (٩)، بناء على أن عدم احترامه من جهه جوره، لا من جهه تجاهره و إلا لم يذكره فى مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فى النبوى: لصاحب الحق مقال (١٠) و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبه بكونها عند من *

***** (هامش) *****

= (٥) تفسير العياشى ١:

٢٨٣، الحديث ٢٩٦.

(٦) فى ن، خ، خ و ع: وجوه.

(٧) فى أكثر النسخ: أن يذكر سوء.

(٨) مجمع البيان ٢: ١٣١.

(٩) تقدم فى روايه أبى البخترى، المتقدمه فى الصفحه: ٣٤٣.

(١٠) أرسله الشهيد الثانى فى كشف الريه: ٧٧. (*)

*****٣٤٩ ص*****

يرجو إزالة الظلم عنه و قواه بعض الأساطين (١)، خلافا لكاشف الريه (٢) و جمع ممن تأخر عنه (٣) فقيدوه، اقتصارا فى مخالفه الأصل على المتيقن من الأدله، لعدم عموم فى الآيه و عدم نهوض ما تقدم فى تفسيرها للحجيه، مع أن المروى عن الباقر عليه السلام فى تفسيرها - المحكى عن مجمع البيان - : أنه لا يحب [الله] (٤) الشتم فى الانتصار إلا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به فى الدين (٥). قال فى الكتاب المذكور: و نظيره * (وانتصروا من بعد ما ظلموا) * (٦) و ما بعد الآيه (٧) لا- يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدله العقلية و الثقليه و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلا للتدارك لم تكن فائده فى هتك الظالم و كذا لو لم يكن *

***** (هامش) *****

(١) صرح به كاشف الغطاء قدس سره فى 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 الريه: ٧٧.

(٣) كالمحقق السبزوارى فى كفايه الأحكام:

٨٦ و المحقق النراقى فى المستند ٢: ٣٤٧ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٦٦.

(٤) من المصدر.

(٥) مجمع البيان ٢: ١٣١.

(٦) الشعراء: ٢٢٧.

(٧) أراد بما بعد الآية: المؤيدات التي ذكرها و التعبير عنها بعنوان كونها ما بعد

الآيه مع كونها بعد الأخبار، مبنى على كون الأخبار وارده فى تفسيرها، فهى من توابع الآيه و لواحقها (حاشيه المامقانى). (*)

*****ص ٣٥٠*****

ما فعل به ظلما، بل كان من ترك الأولى و إن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك: فعن الكافى و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان، قال: دخل رجل على أبى عبد الله عليه السلام فشكا [إليه] (١) رجلا من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو عليه (٢)، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان شكوكى؟ فقال: يشكونى أنى استقضيت منه حقى، فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضبا، فقال: كأ نك إذا استقضيت حقك لم تسيء! أرأيت قول الله عز و جل: * (ويخافون سوء الحساب) * (٣) أترى أنهم خافوا الله عز و جل أن يجور عليهم؟ لا- و الله! ما خافوا إلا- الاستقضاء، فسماه الله عز و جل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء (٤) و مرسله ثعلبه بن ميمون - المرويه عن الكافى - ، قال: كان عنده قوم يحدثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: و أنى لك بأخيك كله (٥)! و أى الرجال (٦) *

***** (هامش) *****

(١) من المصدر.

(٢) لم يرد عليه فى ش و المصدرين.

(٣) الرعد:

.٢١

(٤) الكافى ٥: ١٠٠، الحديث الأول، التهذيب ٦: ١٩٤، الحديث ٤٢٥ و عنهما فى الوسائل ١٣: ١٠٠، الباب ١٦ من أبواب الدين و القرص، الحديث الأول.

(٥) فسر العلامه المجلسى - فى مرآه العقول (١٢: ٥٥٠) - عبارته بأخيك كله بقوله: أى كل الأخ التام فى الاخوه، أى: لا يحصل مثل ذلك إلا نادرا، فتوقع ذلك كتوقع

أمر محال، فارض من الناس بالقليل.

(٦) كذا ورد في ف و المصدر و في سائر النسخ كما يلي: و أنى لك بأخيك

*****٣٥١ ص*****

المهذب (١)! (٢). فإن الظاهر من الجواب أن الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب و مع ذلك كله، فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية

(٣) التى رخص فيها فى الغيبه لغرض صحيح أقوى من مصلحه احترام المغتاب. كما أن الأحوط جعل الصورة السابقه خارجه عن موضوع الغيبه بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبه إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها. فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها: منها: نصح المستشار، فإن النصيحة واجبه للمستشير، فإن خيانتة قد *

***** (هامش) *****

= الكامل، أى الرجل المهذب.

(١) هذه العبارة وردت فى شعر النابغه، حيث قال: حلفت لم أترك لنفسى ريبه و ليس وراء الله للمرء مذهب لئن كنت قد بلغت عنى خيانه لمبلغك الواشى أغش و أكذب فلست بمستقب أخا لا تلمه على شعث، أى الرجال المهذب؟ انظر مرآه العقول ١٢: ٥٥٠.

(٢) الكافى 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. (*)

*****٣٥٢ ص*****

تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب و كذلك النصح من غير استشاره، فإن من أراد تزويج امرأه و أنت تعلم بقبائحها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبه (١) و الفساد، فلا ريب أن التنبيه على بعضها - و إن أوجب الوقيعه فيها - أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عده من الأخبار فى وجوبه (٢) و

منها: الاستفتاء، بأن يقول للمفتي: ظلمنى فلان حقى، فكيف طريقى فى الخلاص؟ هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و إلا فلا يجوز و يمكن الاستدلال عليه بحكاية هند - زوجته أبى سفيان - و اشتكائها إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و قولها: إنه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى (٣)، فلم يرد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ عليها غيبه أبى سفيان و لو نوقش فى هذا الاستدلال - بخروج غيبه مثل أبى سفيان عن محل الكلام - أمكن الاستدلال بصحيحه عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: جاء رجل إلى النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فقال: إن امى لا تدفع يد لامس! فقال: احبسها، قال: قد فعلت، فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

فقيدها، فإنك لا تبرها بشئ أفضل من أن تمنعها *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و لعله تصحيف: العنت أى المشقه.

(٢) انظر الوسائل ١١: ٥٩٤، الباب ٣٥ من أبواب فعل المعروف.

(٣) مستدرک الوسائل ٩: ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤.

*****ص٣٥٣*****

عن محارم الله عز و جل ... الخبر (١) و احتمال كونها متجاهره، مدفوع بالأصل و منها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعل، فإنه أولى من ستر المنكر عليه، فهو فى الحقيقه إحسان فى حقه، مضافا إلى عموم أدله النهى عن المنكر (٢) و منها: قصد حسم ماده فساد المغتاب عن الناس، كالمبتدع الذى يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه - مضافا

إلى أن مصلحه دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب - : ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال:
قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ:

إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعه و باهتوهم، كيلا يطمعوا
فى الفساد فى الإسلام، *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٨: ٤١٤، الباب ٤٨ من أبواب حد الزنا، الحديث الأول.

(٢) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ:

من رأى منكم منكرا فلينكر بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلمه الوسائل ١١: ٤٠٧، الباب ٣ من أبواب
الأمر و النهى، الحديث ١٢ و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ:

مروا بالمعروف و إن لم تعملوا به كله و انهوا عن المنكر و إن لم تنتهوا عنه كله الوسائل ١١: ٤٢٠، الباب ١٠ من أبواب الأمر و
النهى، الحديث ١٠ و قول الصادق عليه السلام : أيها الناس مروا بالمعروف و انهوا عن المنكر الوسائل ١١: ٣٩٩، الباب الأول من
أبواب الأمر و النهى، الحديث ٢٤ و غير ذلك من الروايات الظاهره فى العموم. (*)

*****٣٥٤*****

و يحذرهم الناس و لا- يتعلموا (١) من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات (٢) و منها: جرح
الشهود، فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحه عدم الحكم بشهاده الفاسق أولى من الستر على الفاسق و مثله - بل أولى
بالجواز - جرح الرواه، فإن 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 زواره من عده أحاديث و قد بين ذلك الإمام عليه السلام بقوله - في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زواره بتبليغ أبيه - : اقرأ منى على و الدك السلام، فقل له: إنما أعيبك دفاعاً منى عنك، فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و مجدناه (٣) لإدخال الأذى فيمن نحبه و نقربه و يذموننا لمحبتنا له و قربه و دنوه منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمدون كل من عيناه نحن، *

***** (هامش) *****

(١) في المصدر: و لا يتعلمون.

(٢) الكافي ٢: ٣٧٥، باب مجالسه أهل المعاصي، الحديث ٤ و عنه الوسائل ١١: ٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبهما، الحديث الأول.

(٣) في ف و نسخه بدل ص: حمدناه. (*)

*****ص ٣٥٥*****

و إنما أعيبك، لأ- نك 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 بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك، يقول الله عز و جل: * (أما السفينه فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها و كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينه غصبا) * (٤). هذا التنزيل من عند الله، لا و الله! ما عابها إلا لكي تسلم من الملك و لا تغصب (٥) على يديه و لقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ و الحمد لله، فافهم المثل رحمك الله! فإنك أحب الناس إلى و أحب أصحاب أبي إلى حيا و ميتا و إنك أفضل سفن

ذلك البحر القمقام الزاخر و إن وراءك لملكاً ظلوماً غصوباً، يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصبا و يغضب أهلها، فرحمه الله عليك حيا و رحمه الله عليك ميتا... الخ (٦) و يلحق بذلك الغيبه للتقيه على نفس المتكلم أو ماله أو عرضه، *

***** (هامش) *****

(١) كذا في ش و في سائر النسخ و نسخه بدل ش: منا.

(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 تعطب.

(٦) رجال الكشي ١: ٣٤٩، الرقم ٢٢١، مع اختلافات كثيره لم نتعرض لذكرها لكثرتها. (*)

*****٣٥٦*****

أو عن (١) ثالث، فإن الضرورات تبيح المحظورات و منها: ذكر الشخص بعينه الذي صار بمنزله الصفه المميزه التي لا يعرف إلا بها (٢) - كالأعمش و الأعرج و الأشر و الأحوال و نحوها - و في الحديث:

جَاءَتْ زَيْنَبُ الْعَطَّارَةُ الْحَوْلَاءُ إِلَى نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ... (٣) و لا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفه في اشتهاً 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 استثناء 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 إلا أن يقال: إن الصفات المشعره بالذم كالألقاب المشعره به، يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم، فإن إشعارها بالذم كاف في الكراهه و منها: ما

حكاية في كشف الريبه عن بعض: من أنه إذا علم إثنان من *

***** (هامش) *****

(١) كذا في النسخ و المناسب: على.

(٢) في ف، ن، خ، م و ع: لا تعرف إلا به.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٤) في ن، ش و مصححه ص: توصيف. (*)

*****ص ٣٥٧*****

رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبه ذلك العاصي جاز، لأنه لا يؤثر عند السامع شيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحه، خصوصا 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 أيضا، فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبه، إلا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمه (٣) و منها: رد من ادعى نسبا ليس له، فإن مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب و منها: القدح في مقاله باطله و إن دل على نقصان قائلها، إذا توقف حفظ الحق و إضاعه الباطل عليه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبه إلى من تقدم 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 *

***** (هامش) *****

(١) كذا في المصدر و في النسخ: اشتهاه.

(٢) كشف الريبه: ٨٠.

(٣) مثل ما تقدم في الصفحه: ٣٢١، عن المصباح و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

إنها ذكر ك أخاك بما يكرهه. (*)

*****ص ٣٥٨*****

ما قدمنا (١) أن الضابط في الرخصه وجود مصلحه غالبه على مفسده هتك احترام (٢) المؤمن و

هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسده هتك المؤمن، فإنها متدرجه فى القوه و الضعف، فرب مؤمن لا يساوى عرضه شىء، فالواجب التحرى فى الترجيح بين المصلحه و المفسده. *

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحه: ٣٥١.

(٢) فى ف: على مصلحه احترام. (*)

*****٣٥٩ ص *****

الرابع يحرم استماع الغيبه بلا خلاف، فقد ورد:

أن السامع للغيبه أحد المغتابين (١) و الأخبار فى حرمة كثيره (٢) إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر - كالروايه المذكوره و نحوها (٣) - ضعيفه السند. ثم المحرم سماع الغيبه المحرمه، دون ما علم حليتها و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع و قلنا بجواز الغيبه حينئذ للمتكلم، فالمحكى جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهرا، لا مع (٤) العلم بعدمه. قال فى كشف الريبه: إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبه و لا عدمه، قيل: لا- يجب نهى القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده و لأن (٥) *

***** (هامش) *****

(١) أوردته فى كشف الريبه: ٦٤، مرسلا عن على 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 فى كشف الريبه: ٦٤ مرسلا عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ، بلفظ: المستمع أحد المغتابين.

(٤) فى ن، خ، م و ع: إلا مع.

(٥) كذا فى ش و فى غيره: لأن. (*)

*****٣٦٠ ص *****

ردعه يستلزم انتهاك حرمة و هو أحد المحرمين. ثم قال: و الأولى التنزه عن ذلك (١) حتى يتحقق المخرج منه، لعموم الأدله و ترك الاستفصال فيها و هو دليل إرادته العموم حذرا

من الإغراء بالجهل ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته وهو هدم قاعده النهى عن الغيبة (٢)، انتهى. أقول: والمحكى بقوله: قيل لا- دلاله فيه على جواز الاستماع وإنما يدل على عدم وجوب النهى عنه ويمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتائبين، فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبة إلا إذا علم التجاهر المسوغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر وأما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ، بل مع احتمالها في حقه وإن اعتقد الناهى عدم التجاهر. نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه. هذا ولكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل، لأنه قول غير منكر، فلا يحرم الإصغاء إليه، للأصل. *

***** (هامش) *****

(١) كذا في النسخ وفي المصدر: والأولى التنبيه على ذلك، إلا أن في نسخه ف كتب أولاً مثل ما في المصدر، ثم شطب عليه و اثبت مثل ما في سائر النسخ.

(٢) كشف الريبه: ٨١. (*)

*****٣٦١ ص*****

و الروايه (١) - على تقدير صحتها - تدل على أن السامع لغيبه كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلك، فتكون دليلا- على الجواز فيما نحن فيه. نعم، لو استظهر منها أن السامع للغيبه كأنه متكلم بها، فإن جاز للسامع التكلم بغيبه (٢) جاز سماعها وإن حرم عليه حرم سماعها أيضا، كانت الروايه - على تقدير صحتها - دليلا للتحريم فيما نحن فيه، لكنه خلاف الظاهر من الروايه على تقدير قراءه المغتائبين بالثنيه

و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع، لكن هذا التقدير خلاف الظاهر وقد تقدم في مسأله التشيب أنه إذا (٣) كان شك السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه، فراجع (٤). ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضه وجوب رد الغيبه: فعن المجالس يا سناده عن أبى ذر رضوان الله عليه عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى فى الدنيا و الآخرة و إن خذله و هو يستطيع نصره، خذله الله فى الدنيا و الآخرة (٥). *

***** (هامش) *****

(١) و هى قوله عليه السلام : إن السامع للغيبه أحد المغتابين، المتقدم فى الصفحه: ٣٥٩.

(٢) ظاهر ف: بغيته.

(٣) فى ن، ع و ص: إذا كان.

(٤) راجع الصفحه: ١٨١.

(٥) أمالى الطوسى ٢: ١٥٠ و عنه الوسائل ٨: ٦٠٨، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٨. (*)

*****٣٦٢*****

و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آباءه عليهم السلام فى وصيه النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ لعلى عليه السلام (١) و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

من رد عن أخيه غيبه سمعها فى مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة، فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه (٢) و عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام - فى حديث المناهى - عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

من تطول على أخيه فى غيبه سمعها [فيه، فى مجلس] (٣) فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى

الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردّها و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره ... الخبر (٤) (٥) و لعل وجه زياده عقابه أنه إذا لم يرده تجرأ المغتاب على الغيبه، فيصر على هذه الغيبه و غيرها و الظاهر أن الرد غير النهى عن الغيبه و المراد به الانتصار *

***** (هامش) *****

(١) الفقيه ٤: ٣٧٢، باب النوادر، الحديث ٥٧٦٢ و عنه الوسائل ٨: ٦٠٦، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

(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، لأن الحديث مذكور بتمامه.

(٥) الفقيه ٤: ١٥، الحديث ٤٩٦٨ و عنه الوسائل ٨: ٦٠٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٣. (*)

*****٣٦٣*****

للغائب بما يناسب تلك الغيبه، فإن كان عيبا دينويا انتصر له بأن العيب ليس إلا ما عاب الله به من المعاصى التى من أكبرها ذكر ك أخاك بما لم يعبه الله به و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصيه، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يتلى بالمعصيه، فينبغى أن تستغفر له و تهتم له، لا أن تعير عليه و أن تعيرك إياه لعله أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب فى حضوره و هذا و إن كان فى نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فى غيبته سمي صاحبه ذو اللسانين (١) و تأكد حرمة و لذا ورد فى المستفيضه: أنه يجى ذو اللسانين يوم القيامة و له لسانان

من النار (٢)، فإن لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لسانا من نار، إلا أنه 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

من مدح أخاه المؤمن في وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمه بينهما (٣). *

***** (هامش) *****

(١) في خ و م زياده: يوم القيامة.

(٢) الوسائل ٨: ٥٨١، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، 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
العشرة، الحديث ١٠. (*)

*****٣٦٤ ص*****

و عن الباقر عليه السلام: بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين! يطرى أخاه شاهدا و يأكله غائبا، إن اعطى حسده و إن
ابتلى خذله (١) و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان و هو أن يقال في شخص ما ليس فيه و هو أغلظ تحريما من الغيبه و
وجهه ظاهر، لأنه جامع بين مفسدتي (٢) الكذب و الغيبه و يمكن القول بتعدد العقاب من جهه كل من العنوانين و المركب و
في روايه علقمه، عن الصادق عليه السلام: حدثني أبي، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أنه
قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس

فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب خالدا في النار و بئس المصير (٣). *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٨٢، الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

(٢) في ف: جامع لمفسدتي.

(٣) الوسائل ٨: ٦٠١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٠، باختلاف يسير. (*)

*****٣٦٥ص*****

خاتمه في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه ففي صحيحه مرآزم، عن أبي عبد الله عليه السلام: ما عبد الله بشئ أفضل من أداء حق المؤمن (١) و روى في الوسائل و كشف الريبه، عن كنز الفوائد - للشيخ الكراچكى - ، 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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً، لا - براءه له منها إلا بأدائها أو العفو: يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقبل عثرته و يقبل معذرتة و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرعى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميتته (٢) و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافي صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستجج مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه و يصدق أقسامه، [و يوالى وليه] (٣) و لا يعاديه (٤) و ينصره ظالماً و مظلوما *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٤٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٢) كذا في ف و ص و المصادر و في غيرها:

(٣) كذا فى النسخ و شطب عليه فى ف و كتب بدله: و يواليه و العبارة فى كشف الريبه أيضا: و يواليه.

(٤) فى الوسائل: و لا يعاد و أما فى كنز الفوائد فهكذا: و يوالى وليه و يعادى عدوه. (*)

*****٣٦٦ ص*****

- فأما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فيعيه على أخذ حقه - و لا يسلمه و لا يخذله و يجب له من الخير ما يجب لنفسه و يكره له [من الشر] (١) ما يكره لنفسه، ثم قال عليه السلام : سمعت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه (٢) و الأخبار فى حقوق المؤمن كثيره (٣) و الظاهر إرادته الحقوق المستحبه التى ينبغى أدائها و معنى القضاء لذيها على من هى عليه (٤) : المعامله معه معامله من أهملها بالحرمان عما اعد لمن أدى حقوق الاخوه. ثم إن ظاهرها و إن كان عاما، إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر، أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبه إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته (٥) يوم القيامة، لتحقق المقاصه، فإن التهاثر يقع فى الحقوق، كما يقع فى الأموال. *

***** (هامش) *****

(١) لم ترد فى أصل النسخ، إلا أنها استدركت فى هامش بعضها من المصدر.

(٢) كنز الفوائد ١: ٣٠٦ و عنه كشف الريبه: ١١٤ و الوسائل ٨: ٥٥٠، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢٤ و فيها: فيقضى له و عليه.

(٣) انظر الوسائل ٨: ٥٤٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشره.

(٤) كذا فى ش و مصححه

ص و في ف، ن، م و ع و هاشم ش (خ ل) : لذيها على من عليها.

(٥) في ن، خ، م، ع و ص: مطالبه. (*)

****٣٦٧ ص****

وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصه في ترك هذه الحقوق لبعض الاخوان، بل لجميعهم إلا القليل: فعن الصدوق رحمه الله - في الخصال و كتاب الإخوان - و الكليني بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام (١) قال: قام إلى أمير المؤمنين عليه الصلاة و السلام رجل بالبصره، فقال: أخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان، إخوان الثقة و إخوان المكاشره (٢)، فأما إخوان الثقة فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اكنتم سره و عيبه (٣) و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر! و أما إخوان المكاشره فإنك تصيب منهم لذتك، فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبين ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان (٤) و في روايه عبيد الله الحلبي - المرويه في الكافي - عن *

****(هاشم)****

(١) في ف زياده: ففي مرسله أحمد بن محمد بن عيسى، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام.

(٢) كاشره: إذا تبسم في وجهه و انبسط معه (مجمع البحرين ٣: ٤٧٤ - كشر).

(٣) كذا في ش و الكافي و الخصال و في سائر النسخ: و أعنه، كما في كتاب مصادقه الإخوان و الوسائل.

(٤) الخصال ١: ٤٩، باب الإثنين، الحديث ٥٦، مصادقه الإخوان: ٣٠،

الحديث الأول، الكافي ٢: ٢٤٨، الحديث ٣ و انظر الوسائل ٨: ٤٠٤، الباب ٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول. (*)

*****٣٦٨ ص*****

أبى عبد الله عليه السلام ، قال: لا تكون الصداقه إلا 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 الاخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه إليه و فى نهج البلاغه: لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه فى ثلاث: فى نكبه و فى غيبته و فى وفاته (٤) و فى كتاب الإخوان، بسنده عن الوصافى، عن أبى جعفر عليه السلام ، *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: بقدرته.

(٢) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: مجمع.

(٣) الكافي ٢: ٦٣٩، الحديث ٦ و عنه الوسائل ٨: ٤١٣، الباب ١٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٤) نهج البلاغه: ٤٩٤، الحكمه رقم:

١٣٤ و فيه: فى نكبه و غيبته و وفاته. (*)

*****٣٦٩ ص*****

قال: قال لى: أرأيت 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! و قال: ما هؤلاء ياخوه... الخ (٢) (٣) دل على أن من لا يواسى المؤمن ليس بأخ له، فلا- يكون له حقوق الاخوه المذكوره فى روايات الحقوق و نحوه روايه ابن أبى عمير عن خلاد - رفعه - قال: أبطأ على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ رجل، فقال: ما أبطأ بك؟ قال: العرى يا رسول الله! فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ فقال: بلى يا رسول الله، قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

ما هذا لك بأخ (٤) و فى روايه يونس بن ظبيان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: اختبروا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم و إلا، فاعزب ثم *

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر: من قبلكم.

(٢) كذا فى النسخ و الظاهر زياده: الخ، فإن ما ورد هو تمام الحديث.

(٣) مصادقه الإخوان: ٣٦، الحديث الأول و عنه الوسائل ٨: ٤١٤، الباب ١٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول.

(٤) مصادقه الإخوان: ٣٦، الحديث ٤ و عنه الوسائل ٨: ٤١٥، الباب ١٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣. (*)

*****٣٧٠ ص*****

اعزب (١): المحافظه على الصلوات فى مواقيتها و البر بالإخوان فى اليسر و العسر (٢). *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى المصدر و فى سائر النسخ: فاغرب ثم اغرب 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 ابعده.

(٢) الوسائل ٨: ٥٠٣، الباب ١٠٣ من أبواب أحكام العشره، الحديث الأول. (*)

*****ص*****

المسألة الخامسة عشر

المسألة الخامسة عشر:

القمار حرام إجماعاً ويدل عليه الكتاب (١) و السنه المتواتره (٢) و هو - بكسر القاف - كما عن بعض أهل اللغه: الرهن على اللعب بشئ من الآلات المعروفه (٣) و حكى عن جماعه أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً و لو من دون رهن (٤) و به صرح فى جامع المقاصد (٥) و عن بعض (٦) أن أصل المقامره المغالبه و كيف كان، فهنا مسائل أربع، لأن اللعب قد يكون بآلات القمار *

***** (هامش) *****

(١) مثل قوله تعالى: * (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) * المائدة: ٩٠.

(٢) انظر الوسائل ١٢: ١١٩، 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 أما التكملة و الذيل فلم تكونا فى متناول أيدينا لتراجعهما.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٢٤.

(٦) لم نقف عليه. (*)

***** ص ٣٧٢ *****

مع الرهن و قد يكون بدونه و المغالبه بغير آلات القمار قد تكون مع العوض و قد تكون بدونه. فالاولى - 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 أصاله الحقيقه

فى الاستعمال، لقوه 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). *

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ٣٧٣*****

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم فى روايه تحف العقول من أن ما يجئ منه الفساد محضاً لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات (١) و فى تفسير القمى، عن أبى الجارود، عن أبى جعفر عليه السلام - فى قوله تعالى: * (إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) * (٢) - قال: أما الخمر فكل مسكر من الشراب - إلى أن قال - : و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر - إلى أن قال - : و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشئ من هذا حرام (٣) محرم (٤) و ليس المراد بالقمار - هنا - المعنى المصدري، حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرينه قوله: بيعه و شراؤه و قوله: و أما الميسر فهو النرد ... الخ و يؤيد الحكم ما عن مجالس

المفيد الثاني رحمه الله - ولد شيخنا الطوسي رحمه الله - بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير الميسر من أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر (٥). *

***** (هامش) *****

(١) تقدم نص الرواية في أول الكتاب.

(٢) المائدة: ٩٠.

(٣) في المصدر: حرام من الله محرم.

(٤) تفسير القمي ١: ١٨٠ - ١٨١ و الوسائل ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

(٥) أمالي الطوسي ١: ٣٤٥ و عنه الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥. (*)

*****٣٧٤ ص*****

و رواه الفضيل، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج ... حتى انتهت إلى السدر (١)، قال: إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون؟ قلت (٢): مع الباطل، قال: و ما 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: أرأيتك (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 *

***** (هامش) *****

(١) السدر - كعب - لعبه للصبيان (مجمع البحرين ٣: ٣٢٨ - سدر). قال ابن الأثير: السدر لعبه يقامر بها و تكسر سينها و تضم و هي فارسيه معربه عن ثلاثه أبواب (النهايه ٢: ٣٥٤ -

سدر).

(٢) من مصححه ص و الكافي (٦: ٤٣٦، الحديث ٩) و فى سائر النسخ: قال.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٤) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: لعبه شيث.

(٥) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: لعبه الأحمر.

(٦) فى ن، ع و س: رأيت.

(٧) كذا فى ف، ص و ش و فى 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. (*)

*****٣٧٥*****

حرمه اللعب بهذه الأشياء و لا- يجرى دعوى الانصراف هنا. الثالثة - المراهنة على اللعب بغير الآلات المعده للقمار. كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة و نحو ذلك مما عدوها فى باب السبق و الرمايه من أفراد غير ما نص على جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فى الحرمة و الفساد، بل صريح بعض أنه قمار (١) و صرح العلامة الطباطبائي رحمه الله - فى مصابيحہ - بعدم الخلاف فى الحرمة و الفساد (٢) و هو ظاهر كل من نفى الخلاف فى تحريم المسابقيه فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيها بدون العوض (٣)، فإن ظاهر ذلك أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفيه، دون خصوص الفساد و يدل عليه أيضا قول الصادق عليه السلام : أنه قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

إن الملائكة لتحضر الرهان فى الخف و الحافر

***** (هامش) *****

(١) صرح بذلك السيد الطباطبائي فى كتاب السبق و

الرمایه من الریاض ٢: ٤١.

(٢) (مخطوط) و لم نقف علیه.

(٣) من وقفنا علیه منهم هو الشهید الثانی فی المسالك (الطبعه الحجریه) ١: ٣٠١ و المحقق النجفی فی الجواهر ٢٨: ٢١٨ و ٢١٩، لكنه فی كتاب التجاره استظهر اختصاص الحرمه بما كان بالآلات المعده للقمار، كما سیأتی.

*****٣٧٦ ص*****

و الریش و ما سوى ذلك قمار حرام (١) و فی روايه العلاء بن سیابه، عن الصادق علیه السلام، عن النبی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

أن الملائكه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر [والخف] (٢) و الریش و النصل (٣) و المحكى عن تفسير العياشى، عن ياسر الخادم، عن الرضا علیه السلام قال: سألته عن الميسر، قال: الثقل (٤) من كل شىء، قال: و الثقل (٥) ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها (٦) (٧) و فی مصححه معمر بن خلاد:

كل ما قومر علیه فهو ميسر (٨) و فی روايه جابر عن أبى جعفر علیه السلام: قيل: يا رسول الله *

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٣: ٣٤٩، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرمایه، الحديث ٣، باختلاف يسير.

(٢) من هامش ص و المصدر.

(٣) الوسائل ١٣: ٣٤٧، الباب الأول من أبواب أحكام السبق و الرمایه، الحديث ٦ و قد روى المحدث العاملی هذه الروايه عن الصدوق عن الصادق علیه السلام و ليس فی سندها العلاء بن سیابه، لكنه 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 ١٢: ٢٤٢، الباب

*****٣٧٧ ص*****

ما الميسر؟ قال: كل ما يقامر به (١) حتى الكعاب و الجوز (٢) و الظاهر أن المقامرة بمعنى المغالبه على الرهن و مع هذه الروايات الظاهره بل الصريحه فى التحريم - المعتضده بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم - فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين (٣) اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعده للقمار و أما مطلق الرهان على المغالبه (٤) بغيرها فليس فيه إلا 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- كفاره له مع طيب النفس من البازل - لا بعنوان أن المقامرة المذكوره أوجبته و ألزمته - أمكن القول بجوازه (٦) و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه و كونه موجبا للعن الملائكه و تنفرهم و أنه من الميسر المقرون بالخمير و أما ما ذكره أخيرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه، لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به، إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك، *

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر: تقوم به.

(٢) الوسائل ١٢: ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) هو صاحب الجواهر قدس سره.

(٤) فى مصححه خ و ش: مطلق الرهان و المغالبه.

(٥) فى ص و ش: الراهن.

(٦) انتهى ما أفاده صاحب الجواهر - نقلا بالمعنى -، انظر الجواهر ٢٢: ١٠٩ - ١١٠. (*)

*****٣٧٨ ص*****

إلا أن يراد صورته الوفاء، بأن يملكه تملিকা (١) جديدا بعد

الغلبه فى اللعب. لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم أيضا، غاية الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم، لكن الكلام فى تصرف المبدول له (٢) بعد التمليك (٣) الجديد، لا فى فعل البازل و أنه يستحب له أو لا و كيف كان، فلا- أظن الحكم بحرمه الفعل - مضافا إلى الفساد - محل إشكال، بل و لا محل خلاف، كما يظهر من كتاب السبق و الرمايه و كتاب الشهادات و تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام (٤). نعم، عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس، عن أبى جعفر عليه السلام : أنه قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى رجل آكل و أصحاب له شاه، فقال: إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا، فقضى فيه: أن ذلك باطل، لا شىء فى المؤاكلة من الطعام (٥) ما قل منه أو كثر (٦) و منع غرامه (٧) فيه (٨). *

***** (هامش) *****

(١) فى ف، خ، م، ع و ص: تملكا.

(٢) من مصححه ن و ش.

(٣) فى ن، خ، م، ع و ص: التملك.

(٤) تقدمت دعواه عن العلامة الطباطبائى قدس سره فى الصفحة: ٣٧٥.

(٥) فى التهذيب: لا شىء فيه للمواكلة فى الطعام.

(٦) فى المصدرين: و ما كثر.

(٧) فى ص و المصدرين: غرامته.

(٨) الكافى ٧: ٤٢٨، الحديث ١١ و التهذيب ٦: ٢٩٠، الحديث ٨٠٣ و عنهما الوسائل ١٦: ١١٤، الباب ٥ من أبواب كتاب الجعالة، الحديث الأول و ذيله. (*)

*****ص ٣٧٩*****

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 فى هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا، فتأمل. ثم إن حكم العوض - من حيث الفساد - حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده، يجب رده على مالكه مع بقاءه و مع التلف فالبديل مثلا أو قيمه و ما ورد من قى الإمام عليه السلام البيض الذى قامر به الغلام (٢)، فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزءا من بدنه، لا للرد على المالك. لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم عليه السلام له جهلا، بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه غير المتبدله بالعلم لا جهلا و لا غفله، لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك. اللهم إلا- أن يقال: بأن مجرد التصرف من المحرمات العلميه و التأثير الواقعي غير المتبدل بالجهل إنما هو فى بقاءه و صيرورته بدلا عما يتحلل من بدنه عليه السلام و الفرض اطلاعه عليه فى أوائل وقت تصرف المعده و لم يستمر جهله. هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و إلا فلهم فى حركاتهم *

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و العبارة - على فرض عدم وقوع السقط أو التصحيف فيها - لا تخلو عن إجمال.

(٢) الوسائل ١٢: ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. (*).

*****ص٣٨٠*****

من أفعالهم و اقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم. الرابعه - المغالبه بغير عوض فى غير ما نص على جواز المسابقه فيه و الأكثر - على ما فى الرياض (١) - على التحريم، بل حكى فيها عن جماعه (٢) دعوى الإجماع عليه و هو

الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذكرة. فعن موضع منها: أنه لا تجوز المسابقه على المصارعه بعوض و لا بغير عوض عند علمائنا أجمع، لعموم النهى إلا فى الثلاثه: الخف و الحافر و النصل (٣) و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهى و هو جار فى غير المصارعه أيضا و عن موضع آخر (٤): لا تجوز المسابقه على رمى الحجاره باليد و المقلاع و المنجنيق، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا (٥) و عنه (٦) أيضا: لا يجوز المسابقه على المراكب و السفن و الطيارات (٧)

***** (هامش) *****

(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 التذكرة، كما يأتى.

(٣) التذكرة ٢: ٣٥٤.

(٤) العبارات المحكيه عن التذكرة - هنا - كلها فى موضع واحد و صفحه واحده.

(٥) التذكرة ٢: ٣٥٤.

(٦) كذا فى ف و مصححه م و فى سائر النسخ: و فيه.

(٧) أى: ما يطير من الحيوانات. (*)

*****ص ٣٨١*****

عند علمائنا (١) و قال أيضا: 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 عد فى ما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان ورمى البنادق و الجلاهق و الوقوف على رجل 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 النص عدا ما تقدم من التذكرة من عموم النهى و هو غير دال، لأن السبق فى الروايه يحتتمل التحريك، بل فى المسالك: أنه المشهور فى الروايه (٨) و عليه فلا- تدل إلا- على تحريم المراهنه، بل هى غير ظاهره فى التحريم أيضا، لاحتمال إرادته فسادها، بل هو الأظهر، لأن نفي العوض ظاهر *

***** (هامش) *****

(١) التذكرة 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) التذكرة ٢: ٣٥٤.

(٥) المسالك (الطبعه الحجريه) ١: ٣٠١.

(٦) كفايه الأحكام:

١٣٧.

(٧) الظاهر المراد به هو المحدث البحراني، انظر الحدائق ٢٢: ٣٦٦.

(٨) المسالك ١: ٣٠١. (*)

*****٣٨٢ ص*****

فى نفي استحقاقه و إرادته نفي جواز العقد عليه فى غايه البعد و على تقدير السكون، فكما يحتتمل نفي الجواز التكليفي يحتتمل نفي الصحه، لوروده مورد الغالب، من اشتمال المسابقه على العوض و قد يستدل للتحريم أيضا بأدله القمار، بناء على أنه مطلق المغالبه و لو بدون العوض، كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الروايه (١) بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا و دعوى أنه يشترط فى صدق القمار أحد الأمرين: إما كون المغالبه بالآلات المعده للقمار و إن لم يكن عوض و إما المغالبه مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعده للقمار - على ما يشهد به إطلاقه فى روايه الرهان فى الخف و الحافر (٢) - فى غايه البعد، بل الأظهر أنه مطلق المغالبه و يشهد له أن إطلاق آله القمار موقوف على عدم دخول الآله فى مفهوم القمار، كما فى سائر الآلات المضافه

إلى الأعمال والآله غير مأخوذه في المفهوم وقد عرفت أن العوض أيضا غير مأخوذ فيه (٣)، فتأمل. *

***** (هامش) *****

(١) أي روايه أبي الربيع الشامي أو روايه أبي الجارود، المتقدمتان في الصفحه: ٣٧٢ و ٣٧٣ و يحتمل أن يراد بها الجنس، فيكون المراد بها جميع الروايات المذكوره في المسأله الثانيه.

(٢) روايه العلاء بن سيبه، المتقدمه في الصفحه: ٣٧٧.

(٣) لم نعرف منه فيما تقدم إلا ما ذكره آنفا من إطلاق الروايه بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا و الكلام هنا في المفهوم العرفي للقمار و لعله إلى ذلك أشار بقوله: فتأمل.

*****ص ٣٨٣*****

و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمه الشطرنج و النرد، معلله بكونهما (١) من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله عز و جل فهو الميسر (٢) و قوله عليه السلام في بيان حكم اللعب بالأربعه عشر: لا نستحب (٣) شيئا من اللعب غير الرهان و الرمي (٤) و المراد رهان الفرس و لا- شك في صدق اللهو و اللعب في ما نحن فيه، ضروره أن العوض لا دخل له في ذلك و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثه، و عده منها إجراء الخيل و ملاعبه الرجل امرأته (٥) و لعله لذلك كله استدل في الرياض (٦) تبعا للمهذب (٧) [في مسألتنا] (٨) بما دل على حرمه اللهو. لكن قد يشكل الاستدلال في ما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرج عن صدق اللهو عرفا، فيمكن إناطه الحكم باللهو و يحكم *

***** (هامش) *****

(١) كذا في مصححه ن و في سائر النسخ: بكونها.

(٢) تقدم في الصفحه: ٣٧٣.

(٣) كذا

فى ف و ن و فى غيرهما: لا تستحب و فى الوسائل: لا يستحب.

(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 إلا فى ثلاث: فى تأديبه الفرس و رميه عن قوسه و ملاعبته امرأته ... الحديث.

(٦) الرياض ٢: ٤١.

(٧) لم نقف عليه فى مهذب القاضى و الاستدلال المذكور موجود فى المهذب البارع ٣: ٨٢.

(٨) لم يرد فى ن، م و ش و شطب عليه فى ف. (*)

*****٣٨٤ ص*****

فى غير مصاديقه بالإباحه، إلا أن يكون قولاً بالفصل و هو غير معلوم و سيجئ بعض الكلام فى ذلك عند التعرض لحكم الله و موضوعه إن شاء الله.

*****٣٨٥ ص*****

المسألة السادسة عشر

المسألة السادسة عشر:

القياده حرام (١) و هى السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم و هى من الكبائر و قد تقدم تفسير الواصله و المستوصله بذلك فى مسأله تدليس الماشطه (٢) و فى صحيحه ابن سنان: أنه يضرب ثلاثه أرباع حد الزانى، خمس و سبعين سوطاً و ينفى من المصر الذى هو فيه (٣). *

***** (هامش) *****

(١) من ش و هامش م

(٢) فى روايه سعد الاسكاف: ... قلنا له: بلغنا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ لعن الواصله و المستوصله، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الواصله لاتی تزنى فى شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصله، راجع الصفحه ١٦٨.

(٣) الوسائل ١٨: ٤٢٩، الباب ٥ من أبواب حد السحق و القياده، الحديث الأول

المسأله السابعه عشر

المسأله السابعه عشر:

القيافه حرام فى الجملة، نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب

(١) و فى الكفايه: لا أعرف خلافا

(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 شبه الرجل بأخيه و أبيه

(٥) و فى جامع المقاصد و المسالك - كما عن إيضاح النافع و الميسيه - :

***** (هامش) *****

(١) الحدائق ١٨: ١٨٢.

(٢) الكفايه: ٨٧.

(٣) المنتهى ٢: ١٠١٤ و فيه: نفي الخلاف و حكى الاجماع عنه المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ٨٠.

(٤) الصحاح ٤: ١٤١٩، ماده: قوف، القاموس المحيط ٣: ١٨٨، ماده: قوف و لم نقف فى المصباح على التعبير المذكور، انظر

المصباح المنير: ٥١٩.

(٥) النهايه، لابن الأثير ٤: ١٢١، مجمع البحرين ٥: ١١٠ و العبارة

أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض (١) و قيد في الدروس و جامع المقاصد - كما عن (٢) التنقيح - حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم (٣) و الظاهر أنه مراد الكل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا دليل على تحريمه و لذا نهى فى بعض الأخبار عن إتيان القائف و الأخذ بقوله. ففي المحكى عن الخصال: ما أحب أن تأتيهم (٤) و عن مجمع البحرين: أن فى الحديث: لَا آخُذُ بِقَوْلٍ ... قَائِفٍ (٥) و قد افترى بعض العامة على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فى أنه قضى بقول القافه (٦) و قد انكر ذلك عليهم فى الأخبار، كما يشهد به ما عن الكافى

***** (هامش) ***** *

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٣، المسالك ٣: ١٢٩ و العبارة للثانى مع اختلاف يسير و أما إيضاح الفوائد و الميسيه: فلا يوجدان عندنا، نعم حكاها 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، حكاها 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 (١)، قال: سمعت على بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن على بن الحسين، فقال: و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام. فقال الحسن: إى و الله

جعلت فداك! لقد بغى عليه إخوته. فقال علي بن جعفر: إى و الله! و نحن عمومته بغينا عليه. فقال له الحسن: جعلت فداك! كيف صنعتهم، فإنى لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته - و نحن أيضا - : ما كان فينا إمام قط حائل اللون! فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابنى. فقالوا: إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قضى بالقافه، فبيننا و بينك القافه. فقال: ابعثوا أنتم إليهم و أما أنا فلا- و لا- تعلموهم لما دعوتموهم إليه و ليكونوا فى بيوتكم. فلما جاءوا و قعدنا فى البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضا عليه السلام و ألبسوه جبه من صوف و قلنسوه [منها] (٢)،

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و فى سائر النسخ: زكريا بن يحيى العرى، إلا- أنه صحح فى ن و ص بما فى ش و فى خ و ع كتب فوق كلمه العرى: الصيرفى (خ ل). هذا حال النسخ و أما المصدر: فى الطبعة الحديثه من الكافى: زكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفى و فى معجم رجال الحديث (٧: ٢٨٩) ما يلى: فى الطبعة القديمه المصرفى بدل الصيرفى و فى الوافى: المصرى. (٢) من المصدر. (*)

*****ص ١٠*****

و وضعوا على عنقه مسحاه و قالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه. ثم جاءوا بأبى جعفر عليه السلام و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان، فإن قدميه و قدميه واحده. فلما رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه.

فقال على بن جعفر: ففقت فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام و قلت: أشهد أنك إمامي (١). الخبر نقلناه بطوله تيمنا.

***** (هامش) *****

(١) أوردنا هذا الحديث طبقا لنسخه ش، لكونها أقرب إلى المصدر و هناك اختلافات عديدة وردت في النسخ لم نتعرض لها، انظر الكافي ١: ٣٢٢، الحديث ١٤. (*)

*****ص ١١*****

المسألة الثامنة عشر

المسألة الثامنة عشر:

الكذب حرام بضروره العقول و الأديان و يدل عليه الأدله الأربعة، إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان: أحدهما - فى أنه من الكبائر. الثانى (١) - فى مسوغاته. [الكلام فى المقام الأول] أما الأول - فالظاهر من غير واحد من الأخبار - كالمروى فى العيون بسند (٢) عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح (٣) و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين (٤) - عده من الكبائر.

***** (هامش) *****

(١) فى خ، ع، ص و ش: و الثانى.

(٢) فى ش: بسنده.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧ و الوسائل ١١: ٢٦١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

(٤) الوسائل ١١: ٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦. (*)

*****ص ١٢*****

و فى الموثقه بعثمان بن عيسى: إن الله تعالى جعل للشرا أفعالا و جعل مفاتيح تلك الأفعال الشراب و الكذب شر من الشراب (١) و ارسل عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

ألا اخبركم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله و عقوق الوالدين و قول الزور (٢) أى الكذب و عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

أن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك و خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب الله عليه بتلك الكذبه سبعين زنيه، أهونها كمن

يزنى مع امه (٣) و يؤيده ما عن العسكرى صلوات الله عليه: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب ... الحديث (٤)، فإن مفتاح الخبائث كلها كبيره لا- محاله و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: * (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله) * (٥)، فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله، كافرا بها.

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٧٢، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

(٢) المحججه البيضاء ٥: ٢٤٢.

(٣) البحار ٧٢: ٢٦٣، الحديث ٤٨ و مستدرک الوسائل ٩: ٨٦، الباب ١٢٠ من أبواب تحريم الكذب، الحديث ١٥.

(٤) البحار ٧٢: ٢٦٣، الحديث ٤٦.

(٥) النحل: ١٠٥. (*)

*****١٣*****

و لذلك كله أطلق جماعه كالفاضلين (١) و الشهيد الثانى (٢) - فى ظاهر كلماتهم - كونه من الكبائر، من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده أو لا يترتب عليه شىء أصلا و يؤيده ما روى عن النبى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فى وصيته لأبى ذر رضوان الله عليه: ويل للذى يحدث فيكذب، ليضحك القوم، ويل له، ويل له، ويل له، ويل له (٣) (٤)، فإن الأكاذيب المضحكه لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى المفسده. نعم، فى الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيره، مثل روايه أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام: إن الكذب على الله تعالى و رسوله من الكبائر (٥). فإنها ظاهره فى اختصاص (٦) الكبيره بهذا الكذب الخاص، لكن يمكن حملها على كون هذا (٧) الكذب الخاص من الكبائر الشديده العظيمة و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمه و فى مرسله سيف بن عميره، عن أبى جعفر عليه

السلام ، قال: كان

***** (هامش) *****

(١) لم نقف عليه في كتب المحقق و العلامة قدس سره ما، نعم في القواعد (٢: ٢٣٦): أن 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. (*)

*****١٤ ص*****

يقول على بن الحسين عليهما السلام لولده:

اتقوا الكذب، الصغير منه و الكبير، في كل جد و هزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير ... الخبر (١) و يستفاد منه: أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد و في صحيحه ابن الحجاج: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الكذاب هو الذى يكذب فى الشئ؟ قال: لا، ما من أحد إلا و يكون منه ذلك و لكن المطبوع (٢) على الكذب (٣)، فإن قوله: ما من أحد ... الخبر يدل على أن الكذب من اللمم الذى يصدر من كل أحد، لا من الكبائر و عن الحارث الأعور، عن على عليه السلام ، قال: لا يصلح من الكذب جد و [لا] (٤) هزل و لا يعدن (٥) أحدكم صبيه ثم لا يفى له، إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال: كذب و فجر ... الخبر (٦) و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا

قوله: لا يعدن أحدكم صبيه ثم لا يفى له، لا بد أن يراد به

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث الأول.

(٢) كذا في ص و في سائر النسخ: المطوع.

(٣) الوسائل ٨: ٥٧٣، الباب ١٣٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

(٤) من الوسائل.

(٥) في الوسائل: و لا أن يعد.

(٦) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣. (*)

*****ص ١٥*****

النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى: * (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) * (١)، بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين: أن الكذب و إن كان من صفات الخير، 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 مخالفا للواقع، كما أن إنجاز الوعد صدق له، بمعنى جعله مطابقا للواقع، فيقال: صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا في حرمة (٤) و في بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة. ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين - خصوصا المرسله - حرمة الكذب حتى في الهزل و يمكن أن يراد به: الكذب

فى مقام الهزل و أما نفس

***** (هامش) ***** *

(١) الصف: ٣.

(٢) فى ف: و تمنى ما يكره الكاره.

(٣) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٠.

(٤) انظر الوسائل ٨: ٥١٥، الباب ١٠٩ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢ و ٣ و أيضا ١١: ٢٧٠، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٦ و ١١. (*)

*****١٦ ص*****

الهزل - و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله - فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينه على إرادته الهزل كما صرح به بعض (١) و لعله (٢) لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيره و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحيه و يحتمل غير بعيد حرمة، لعموم ما تقدم، خصوصا الخبرين الأخيرين و النبوى فى وصيه أبى ذر رضى الله عنه (٣)، لأن الأكاذيب المضحكه أكثرها من قبيل الهزل و عن الخصال بسنده عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

أنا زعيم بيت فى أعلى الجنه و بيت فى وسط الجنه و بيت فى رياض الجنه لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا و لمن حسن خلقه (٤) و قال أمير المؤمنين عليه الصلاه و السلام:

لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله و جدته (٥). ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغه فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت، ليست من الكذب.

***** (هامش) ***** *

(١) لم نعثر على من صرح بذلك، انظر مفتاح الكرامه ٤: ٦٧ و الجواهر ٢٢: ٧٢.

(٢) لم ترد:

كما صرح به بعض و لعله فى ف.

(٣) تقدم فى الصفحه ١٣.

(٤) الخصال ١: ١٤٤، الحديث ١٧٠ و الوسائل ٨: ٥٦٨، الباب ١٣٥ من أبواب أحكام

(٥) الوسائل ٨: ٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٢. (*)

*****١٧ ص*****

و ربما يدخل فيه إذا كانت في غير محلها، كما لو مدح إنسانا (١) قبيح المنظر و شبه وجهه بالقمر، إلا إذا بنى على كونه كذلك في نظر المادح، فإن الأنظار تختلف في التحسين و التقييح كالذوائق في المطعومات و أما التوريه و هي (٢) : أن يريد بلفظ معنى مطابقا 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 حق أحد:

علم الله 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 خال في البيت (٣) و كما لو قلت: اليوم ما أكلت الخبز، تعنى بذلك حاله النوم أو حاله الصلاه، إلى غير ذلك - فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التوريه عند الضروره (٤)، بأنه يورى (٥) بما يخرج من الكذب، بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامه في القواعد - في مسأله الوديعه إذا طالبها ظالم، بأنه يجوز الحلف كاذبا و تجب التوريه على العارف بها - : بأن

***** (هامش) *****

(١) في ش: إنسان.

(٢) كذا في نسخه بدل ص و في النسخ: و هو.

(٣) في ظاهر ف: في البيت خال.

(٤) ستأتى تصريحاتهم في الصفحه ٢٢ و ٢٣.

(٥) في ش: يؤدى. (*)

*****١٨ ص*****

العباره لا تخلو من (١) مناقشه، حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التوريه و معلوم أن لا

كذب معها (٢)، انتهى ووجه ذلك: أن الخبر باعتبار معناه - وهو المستعمل فيه كلامه - ليس مخالفا للواقع وإنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ. نعم، لو ترتب عليها مفسده حرمت من تلك الجهة، اللهم إلا أن يدعى أن مفسده الكذب - وهي الإغراء - موجودة فيها وهو ممنوع، لأن الكذب محرم، لا لمجرد الإغراء وذكر بعض الأفاضل (٣): أن المعتبر في اتصاف الخبر بالصدق والكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأيت حمارا وأراد منه البليد من دون نصب قرينه، فهو متصف بالكذب وإن لم يكن المراد مخالفا للواقع، انتهى موضع الحاجة. فإن أراد اتصاف الخير في الواقع، فقد تقدم أنه دائر مدار موافقه مراد المخبر ومخالفته للواقع، لأنه معنى الخبر والمقصود منه، دون ظاهره الذي لم يقصد وإن أراد اتصافه عند الواصف، فهو حق مع فرض جهله بإرادته خلاف الظاهر. لكن توصيفه - حينئذ - باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر ومقصوده،

***** (هامش) *****

(١) في غير ش: عن.

(٢) جامع المقاصد ٦: ٣٨.

(٣) هو المحقق القمي في قوانين الأصول ١: ٤١٩. (*)

***** ص ١٩ *****

فيرجع الأمر إلى إناطه الاتصاف بمراد المتكلم وإن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب و مما يدل على سلب الكذب عن التوريه ما روى في الاحتجاج: أنه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل - في قصة إبراهيم على نبينا وآله وعليه السلام - : * (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون) * (١)، قال: ما

فعله (٢) كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم:

* (إن كانوا ينطقون) *، أى: إن نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا و ما كذب إبراهيم و سئل عليه السلام عن قوله تعالى: * (أيتها العير إنكم لسارقون) * (٣). قال: إنهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنهم قالوا: * (نفقد صواع الملك) * (٤) و لم يقولوا: سرقتم صواع الملك و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن ابراهيم عليه السلام: * (إنى سقيم) * (٥) قال: ما كان ابراهيم سقيماً و ما كذب، إنما عنى سقيماً فى دينه، أى: مرتاداً (٤).

***** (هامش) *****

(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 للشئى. (*)

*****ص ٢٠*****

و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يستأذن عليه، فيقول (١) للجارية: قولى: ليس هو ها هنا، فقال: لا بأس، ليس بكذب (٢)، فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله: ها هنا موضع خال من الدار، إذ لا-وجه له سوى ذلك و روى فى باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحداً من الصحابة صحب واحداً آخر، فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصحاب أنه هو، فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتى النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قال له: صدقت، المسلم أخو المسلم (٣). إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك (٤).

***** (هامش) *****

(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 العشرة، الحديث ٨.

(٣) المبسوط ٥: ٩٥.

(٤) راجع الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة. (*)

*****٢١ ص*****

أما الكلام فى المقام الثانى و هو مسوغات الكذب فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما - الضروره إليه: فيسوغ معها بالأدله الأربعة، قال الله تعالى: * (إلا من اكره و قلبه مطمئن بالإيمان) * (١) و قال تعالى: * (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقيه) * (٢) و قوله عليه السلام: ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه (٣) و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه (٤) و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه، أو انتفاء قبحه، لغلبه الآخر عليه، على القولين (٥) فى كون القبح العقلى

***** (هامش) *****

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(٣) الوسائل ٤: ٦٩٠، الباب الأول من أبواب القيام، الحديث ٦ و ٧، مع اختلاف فى بعض الألفاظ.

(٤) الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.

(٥) تعرض لهما القوشجى فى شرح التجريد:

٣٣٨. (*)

*****٢٢ ص*****

- مطلقا، أو فى خصوص الكذب - لأجل الذات، أو بالوجه و الاعتبار و لا إشكال فى ذلك كله، إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ 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 محكى 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 يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب - إلى أن قال (١٢) - : فإن لم يحسن التوريه و كان نيته حفظ

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****٢٣ ص*****

الأمانه أجزاءه النيه و كان مأجورا (١)، انتهى و قال فى السرائر فى هذه المسأله - أعنى مطالبه الظالم الوديعه - : فإن قنع الظالم منه بيمى نه، 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 يمي نه بما يسلم به من الكذب، بدليل إجماع الشيعه (٣)، انتهى و فى النافع: حلف موريا (٤) و فى القواعد:

و يجب التوريه على العارف بها (٥)، انتهى و فى التحرير - فى باب الحيل من كتاب الطلاق - : لو أنكر الاستدانه خوفا من

الإقرار بالإبراء، أو القضاء جاز الحلف مع صدقه، بشرط التوريه بما

يخرجه عن الكذب (٦)، انتهى و في اللمعه: يحلف عليه فيورى (٧) و قريب منه في شرحها (٨) و في جامع المقاصد - في باب المكاسب - : يجب التوريه بما يخرجه عن (٩) الكذب (١٠)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١ - ٣) تقدم التخريج عنها في الصفحه السابقه.

(٤) المختصر النافع ١: ١٥٠.

(٥ - ٨) تقدم التخريج عنها في الصفحه السابقه.

(٩) كذا في ف و في سائر النسخ: من.

(١٠) لم نقف في باب المكاسب من جامع المقاصد (٤: ٢٧) إلا على ما يلي: و لو اقتضت المصلحه الكذب وجبت التوريه، نعم في باب الوديعه (٦: ٣٨) ما يلي: و تجب التوريه على العارف بها بأن يقصد ما يخرجه عن الكذب. (*)

*****٢٤*****

و وجه ما ذكره: أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدره على التوريه، فيدخل تحت العمومات (١)، مع أن قبح الكذب عقلي، فلا يسوغ إلا- مع تحقق عنوان حسن في ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا- يكون التوقف إلا مع العجز عن التوريه و هذا الحكم جيد، إلا أن مقتضى إطلاقات أدله الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه، عدم اعتبار ذلك. ففي روايه السكوني عن جعفر عن أبيه عن آباءه عن علي عليهم السلام: قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

إحلف بالله كاذبا و نج أحاك من القتل (٢) و صحيحه اسماعيل 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 (٣) ؟ قال: نعم (٤) و عن الفقيه، قال: قال الصادق عليه السلام : اليمين على وجهين - إلى أن قال - : فأما اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذب

***** (هامش) *****

(١) المتقدمه فى أول البحث.

(٢) الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٤.

(٣) فى الوسائل و نسخه بدل ش: ماله.

(٤) الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث الأول. (*)

*****ص ٢٥*****

و (١) لم تلزمه الكفاره، فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص، أو غيره (٢) و فى موثقه زراره باين بكير: إنا نمر على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا و قد أدينا زكاتها؟ فقال: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم بما شأوا (٣) و روايه سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام : إذا حلف الرجل تقيه (٤) لم يضره إذا هو (٥) اكره، أو اضطر (٦) إليه و قال: ليس شىء مما (٧) حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه (٨). إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فى هذا الباب (٩) و فيما يأتى (١٠)،

***** (هامش) *****

(١) الواو غير موجوده فى 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 شأوا، نعم و ردت عباره بما شأوا فى جواب السؤال عن الحلف بالطلاق و العتاق.

(٤) لم ترد تقيه فى غير ص و

(٥) لم ترد هو في ف، ن، خ، م و ع.

(٦) في الوسائل: واضطر.

(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 الصفحة ٣١، (الثاني من مسوغات الكذب). (*)

*****٢٦ ص*****

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 تحقق المصلحه الراجحه عليه، فهو و إن كان مسلما إلا أنه يمكن القول بالعفو عنه شرعا، للأخبار المذكوره، كما عفى عن الكذب في الإصلاح و عن السب و التبري مع الإكراه، مع أنه قبيح عقلا أيضا، 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 حسنا، إلا- أن الاحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات، لأن النسبه بين هذه المطلقات و بين ما دل - كالروايه الأخيره و غيرها - على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقا، عموم من وجه، فيرجع إلى عمومات حرمه الكذب، فتأمل. هذا، مع إمكان منع الاستبعاد المذكور، لأن مورد الأخبار عدم الالتفات إلى التوريه في مقام الضروره إلى الكذب، إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها، إذ لا داعى إلى العدول عنها إلى الكذب. ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم قدره (٢) على التوريه (٣)، أطلقوا القول بلغويه ما اكره عليه، من العقود

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****٢٧ ص*****

و الإيقاعات و الأقوال المحرمه كالسب و التبرى، من دون تقييد بصوره عدم التمكن من التوريه (١)، بل صرح (٢) بعض هؤلاء كالشهيد في الروضه (٣) و المسالك (٤) - في باب الطلاق (٥) - بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه (٦)، مع أنه يمكن أن يقال: إن المكره على البيع إنما اكراه على التلفظ بالصيغه و أما إرادته المعنى فمما لا تقبل الإكراه، فإذا أرادته مع القدره على عدم إرادته (٧) فقد اختاره، فالإكراه على البيع الواقعي يختص بغير القادر على التوريه، لعدم المعرفه بها، أو عدم الالتفات إليها، كما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها و يمكن أن يفرق بين المقامين: بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع الحقيقي، أو الطلاق الحقيقي، غاية الأمر قدره المكره على التفصي عنه بإيقاع الصوره من دون إرادته المعنى، لكنه غير المكره عليه و حيث إن الأخبار خاليه عن اعتبار العجز عن التفصي بهذا الوجه، لم يعتبر ذلك

***** (هامش) *****

(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 صرح بعض هؤلاء.

(٣) الروضه البهيه ٦: ٢١.

(٤) المسالك (الطبعه الحجرية) ٢: ٣.

(٥) في ف: بل صرح في باب الطلاق.

(٦) راجع الجواهر ٣٢: ١٥.

(٧) في ف: على العدم. (*)

*****٢٨ ص*****

في حكم الإكراه و هذا بخلاف الكذب، فإنه لم

يسوغ إلا- عند الاضطرار إليه ولا- اضطرار مع القدره. نعم، لو كان الإ-كراه من أفراد الاضطرار - بأن كان المعتبر في تحقق موضوعه عرفاً أو لغه العجز عن التفصي كما ادعاه بعض (١)، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصوره الاضطرار، بأن كان عدم ترتب الأ-ثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوقع عليه به عن النفس و المال - كان ينبغي فيه اعتبار العجز عن (٢) التوريه، لعدم الاضطرار مع القدره عليها و الحاصل: أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التوريه، صدق على ما أوقع أنه مكره عليه، فيدخل في عموم رفع ما اكرهوا عليه (٣) و أما المضطر، فإذا كذب مع القدره على التوريه، لم يصدق أنه مضطر إليه، فلا- يدخل في عموم رفع ما اضطرروا إليه (٤). هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصوره الاضطرار إليه حتى من جهه العجز عن التوريه و أما على ما استظهرناه

***** (هامش) ***** *

(١) لم نعر عليه، نعم في الحدائق (٢٥: ١٥٩)، من شرائط الإكراه: عجز المكره عن دفع ما توعد به.

(٢) كذا في ف و في 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. (*).

*****٢٩ ص*****

من الأخبار (١) - كما اعترف به جماعه (٢) - من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهه العجز عن التوريه، فلا- فرق بينه و بين الإ-كراه. كما أن الظاهر أن أدله نفى الإ-كراه راجعه إلى الاضطرار، لكن (٣) من غير جهه التوريه، فالشارع رخص في ترك التوريه في كل كلام مضطر

إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به. هذا و لكن الأحوط التوريه فى البابين. ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات. نعم، يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغه: علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك، على الكذب حيث ينفعك (٤). ثم إن 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 - بناء على ما استظهروا

***** (هامش) *****

(١) كما تقدم فى الصفحه ٢٤ عند قوله: إلا أن مقتضى إطلاقات أدله 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 ٢: ١٠٥٥، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الاحاديث ٢ و ١٠ - ١٣ و غيرها. (*)

*****٣٠*****

جوازه من الأخبار - (١)، إلا أن الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إرادته خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه، بأن يريد من جواز الصلاه فى الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلى اللبس و قد صرحوا بإرادته المحامل البعيده فى بعض الموارد، مثل أنه ذكر عليه السلام: أن النافله فريضه، ففزع المخاطب، ثم قال: إنما أردت صلاه الوتر على النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ (٢) و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقيه و الحمل على الاستحباب، كما

فى الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامه بكونه حدثا (٣)، تعين الثانى، لأن التقيه تتأدى بإرادته المجاز و إخفاء القرينه.

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحه ٢٤ عند قوله: إلا أن مقتضى إطلاقات أدله 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 الصفحه ١٩٨، الباب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، الأحاديث ١٢ و ١٤ و ١٦ و ١٧ و غيرها. (*)

***** ص ٣١ *****

الثانى من مسوغات الكذب - إرادته الاصلاح: و قد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادته الإصلاح، ففى صحيحه معاويه بن عمار: المصلح ليس بكذاب (١) و نحوها روايه معاويه بن حكم (٢)، عن أبيه، عن جده، عن أبى عبد الله عليه السلام (٣) و فى روايه عيسى بن حنان (٤)، عن الصادق عليه السلام: كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوما، إلا كذبا فى ثلاثه: رجل كايد (٥) فى حربته فهو موضوع عنه و (٦) رجل أصلح بين إثنين، يلقى هذا بغير ما يلقى (٧) هذا، يريد بذلك الإصلاح و (٨) رجل وعد 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 أبى عبد الله عليه السلام: قال: الكلام

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

(٢) كذا فى النسخ و فى المصادر: معاويه بن حكيم.

(٣) الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٩.

(٤) فى المصادر الحديثيه: عيسى بن حسان.

(٥) فى الوسائل: كائد.

(٦) و (٨) فى الوسائل و

هامش ص: أو.

(٧) فى الوسائل: يلقى به.

(٩) فى الوسائل و هامش ص زياده: شيئاً.

(١٠) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٥.

(١١) نفس المصدر، الأحاديث ١ و ٢ و ٥. (*)

*****ص ٣٢*****

ثلاثه: صدق و كذب و إصلاح بين الناس (١). قيل له: جعلت فداك و ما (٢) الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع من الرجل كلاما يبلغه فتخبث (٣) نفسه، فتقول: سمعت فلانا قال فيك من الخير كذا و كذا، خلاف ما سمعته (٤) و عن الصدوق - فى كتاب الإخوان - بسنده عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: قال: إن الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذابا عند الله و إن الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا (٥). ثم إن ظاهر الأخبار المذكوره عدم وجوب التوريه و لم أر من اعتبر العجز عنها فى جواز الكذب فى هذا المقام و تقييد الأخبار المذكوره بصوره العجز عنها فى غايه البعد و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط. ثم (٦) إنه قد ورد فى أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع الزوجه، بل مطلق الأهل (٧) و الله العالم.

***** (هامش) *****

(١) فى الوسائل و هامش ص زياده: قال.

(٢) فى الوسائل: ما.

(٣) فى ن، خ، م و ع: فتخبث.

(٤) الوسائل ٨: ٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٦.

(٥) الوسائل ٨: ٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ١٠ مع اختلاف.

(٦) العبارة من هنا إلى كلمه الأهل لم ترد فى ف.

(٧) راجع الوسائل ٨: ٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشره، الأحاديث ١ و ٢ و ٥. (*)

*****ص ٣٣*****

المسألة التاسعه عشر

المسأله التاسعه عشر:

الكهانه حرام و هى

(١) : من كهن يكهن ككتب يكتب كتابه - كما فى الصحاح - إذا تكهن، قال: و يقال كهن - بالضم - ، كهانه - بالفتح - : إذا صار كاهنا (٢) و عن القاموس أيضا: الكهانه - بالكسر (٣) - ، لكن عن المصباح: كهن يكهن - كقتل - كهانه - بالفتح - (٤) و كيف كان، فعن النهاية: أن الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان و قد كان فى العرب كهنه، فمنهم: من كان يزعم أن له تابعا من الجن يلقى إليه الأخبار و منهم:

من كان يزعم أنه يعرف الامور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله، أو فعله،

***** (هامش) *****

(١) عباره حرام و هى من ش.

(٢) الصحاح ٦: ٢١٩١، ماده: كهن.

(٣) القاموس ٤: ٢٦٤، ماده: كهن.

(٤) المصباح المنير: ٥٤٣، ماده: كهن. (*)

*****٣٤ ص*****

أو حاله و هذا يخصونه باسم العراف (١) و المحكى (٢) عن الأكثر فى تعريف الكاهن ما فى القواعد، من أنه: من كان له رئى من الجن يأتيه الأخبار (٣) و عن التنقيح: أنه المشهور (٤) و نسبة فى التحرير (٥) إلى القيل (٦). ورئى - على فعيل - من رأى، يقال: فلان رئى القوم، أى صاحب رأيهم، قيل: و قد يكسر راؤه إتباعا (٧) و عن القاموس: و الرئى (٨) كغنى: جنى يرى فيحب (٩) و عن النهاية: يقال للتابع من الجن رئى بوزن كمى (١٠). أقول: روى الطبرسى فى الاحتجاج فى جملة الأسئلة التى سأل

***** (هامش) *****

(١) النهاية، لابن الأثير ٤: ٢١٤، ماده: كهن.

(٢) حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٧٤.

(٣) القواعد ١: ١٢١ و فيه: بالأخبار.

(٤) التنقيح الرائع

(٥) كذا في ف و في غيره: ث 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، ماده: رأى.

(٨) كذا في ص و في سائر النسخ: رأى.

(٩) كذا في ص و المصدر و في سائر النسخ: فيخبر. انظر القاموس المحيط ٤: ٣٣١، ماده: الرؤيه

(١٠) النهايه، لابن الأثير ٢: ١٧٨. (*)

*****٣٥*****

الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام: قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانه و من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام: إن الكهانه كانت في الجاهليه في كل حين فتره من الرسل، كان الكاهن بمنزله الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتهه عليهم من الامور 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، لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم (٣) الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء، فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هي لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لثلاث- يقع في الأرض سبب يشاكل (٤) الوحي من خبر السماء، فيلبس (٥) على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحججه و نفى الشبهه و كان الشيطان يسترق الكلمه الواحده من خبر

***** (هامش) *****

(١) في ف و هامش ن و م:

بأسباب و في المصدر و

نسخه بدل ش و خ: عن أشياء.

(٢) فى المصدر و نسخه بدل ش: من.

(٣) فى مصححه ن: يعلمه.

(٤) فى ش و المصدر: سبب تشاكل.

(٥) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و يلبس. (*)

*****ص ٣٦*****

السماء بما يحدث الله (١) فى خلقه فيختطفها، ثم يهبط بها إلى الأرض، فيقذفها إلى الكاهن، فإذا زاد كلمات من عنده، فيخلط الحق بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر مما كان (٢) يخبر به (٣) فهو (٤) ما أداه إليه شيطانه مما سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانه و اليوم إنما تؤدى الشياطين إلى كهانها أخبارا للناس (٥) مما (٦) يتحدثون به و ما يحدثونه (٧) و الشياطين تؤدى إلى الشياطين ما يحدث فى البعد من الحوادث، من سارق سرق و من (٨) قاتل قتل و من (٩) غائب غاب و هم أيضا بمنزله الناس (١٠) صدوق و كذوب ... الخبر (١١) و قوله عليه السلام: مع قذف فى قلبه يمكن أن يكون قيذا للأخير و هو فطنه الروح، فتكون الكهانه بغير قذف الشياطين، كما هو ظاهر

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر و هامش ص و خ: من الله.

(٢) عبارته: مما كان من ص و المصدر و هامشى م و ش.

(٣) لم ترد به فى ف، ن و م.

(٤) فى ن، م و ش: هو.

(٥) كذا فى ف، ن، خ و ع و المصدر و فى ص: أخبار الناس و فى ش: أخبار للناس.

(٦) فى ش: بما.

(٧) لم ترد و ما يحدثونه فى ن و ص و شطب عليها فى ف.

(٨) و (٩) لم

ترد من فى ف، ن، م و ص.

(١٠) فى ص و المصدر: و هم بمنزله الناس أيضا.

(١١) الاحتجاج ٢: ٨١. (*)

*****٣٧ ص*****

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) فى نفسه، لتلك الوجوه و غيرها، كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك: زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل و كيف كان، ففى قوله: انقطعت الكهانه دلالة على ما عن المغرب من أن الكهانه فى العرب كانت قبل المبعث (٣)، قبل منع الشياطين (٤) عن استراق السمع (٥). لكن (٦) قوله عليه السلام: إنما تودى الشياطين إلى كهانها أخبارا للناس (٧) و قوله عليه السلام قبل ذلك: مع قذف فى قلبه... الخ دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلا بأخبار الأرض، فيكون المراد من الكهانه المنقطعه: الكهانه الكامله التى يكون الكاهن بها حاكما فى جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات، كما ذكر فى أول الروايه و كيف كان، فلا خلاف فى حرمه الكهانه.

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ٣٣ - ٣٤.

(٢) كذا فى ش و فى ف: و مما يحدثه و فى سائر النسخ: و ما يحدثه.

(٣) فى ش: البعث.

(٤) فى ع و ص: الشيطان.

(٥) المغرب ٢: ٢٣٧ و نقله عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٧٤.

(٦) كذا فى النسخ و الظاهر سقوط كلمه فى.

(٧) فى م، ص و ش: أخبار الناس. (*)

*****٣٨ ص*****

و فى المروى عن الخصال: من تكهن، أو تكهن له فقد برئ من دين محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ (١) و قد تقدم روايه: أن

الكاهن كالساحر و أن تعلم النجوم يدعو إلى الكهانة (٢) و روى في مستطرفات السرائر، عن كتاب المشيخه للحسن بن محبوب، عن الهيثم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيره رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق، أو شبه ذلك، فنسأله؟ (٣) فقال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

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 مطلقا، سواء كان بالكهانة أو غيرها، لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشئ الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذاب و جعل الكل حراما.

***** (هامش) *****

(١) الخصال: ١٩، الحديث ٦٨ و الوسائل ١٢: ١٠٨، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) راجع المكاسب ١: ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٣) لم ترد نسأله في ف، ن، خ، م و ع و في المصدر: أفنأله؟

(٤) في المصدر: بما يقول.

(٥) كذا في النسخ و الظاهر زياده الخبر إذ الحديث مذكور بتمامه.

(٦) مستطرفات السرائر (السرائر) ٣: ٥٩٣ و الوسائل ١٢: ١٠٩، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. (*)

*****٣٩*****

و يؤيده النهى في النبوى المروى في الفقيه في حديث المناهى أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما أنزل الله على محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ (١) و قد عرفت من النهايه أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن و يخص باسم العراف (٢) و يؤيد ذلك: ما تقدم

فى روايه الاحتجاج من قوله عليه السلام : لئلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحي ... الخ (٣)، فإن ظاهره كون ذلك مبغوضا للشارع من أى سبب كان، فتيين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير النظر (٤) فى بعض ما صح اعتباره - كبعض الجفر و الرمل - محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصه: الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبي، أو وصى نبي، سواء كان بالتنجيم، أو الكهانه، أو القيافه، أو غير ذلك (٥).

***** (هامش) *****

(١) الفقيه ٤: ٦، ضمن حديث المناهى و الوسائل ١٢: ١٠٨، الباب ٢٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) راجع الصفحه ٣٣ - ٣٤.

(٣) راجع الصفحه ٣٥.

(٤) كذا فى ف و خ و فى غيرهما: نظر.

(٥) مفاتيح الشرائع ٢: ٢٣. (*)

*****٤١ ص*****

المسأله العشرون

المسأله العشرون:

اللهو حرام، على ما يظهر من المبسوط (١) و السرائر (٢) و المعتمر (٣) و القواعد (٤) و الذكرى (٥) و الجعفرىه (٦) و غيرها، حيث عللوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو. قال فى المبسوط: السفر على أربعة أقسام - و ذكر الواجب و الندب و المباح - ، ثم قال: الرابع سفر المعصيه، وعد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر (٧) و نحوه بعينه عباره السرائر (٨) و قال فى المعتمر: قال علماءنا: اللاهى بسفره كالمتنزه بصيده بطرا،

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ١: ١٣٦.

(٢) السرائر ١: ٣٢٧.

(٣) المعتمر ٢: ٤٧١.

(٤) القواعد (الطبعه الجديده) ١: ٣٢٥.

(٥) الذكري: ٢٥٨.

(٦) الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) ١: ١٢٣.

(٧) و (٨) تقدم التخريج عنهما. (*)

****٤٢ ص****

لا يترخص، لنا أن اللهو حرام

فالسفر له معصيه (١)، انتهى و قال فى القواعد:

الخامس من شروط القصر: إباحه السفر، فلا يرخص العاصى بسفره كتاب الجائر و المتصيد لهوا (٢)، انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر: حرم الحلبي الرمي عن (٣) قوس الجلاهق (٤)، قال: و هذا الاطلاق ليس بجيد، بل ينبغى تقييده باللهو و البطر (٥) و قد صرح الحلبي - فى مسأله اللعب بالحمام بغير رهان - بحرمة و قال: إن اللعب بجميع الأشياء قبيح (٦). ورده بعض: بمنع حرمة مطلق اللعب (٧) و انتصر فى الرياض للحلبي بأن ما دل على قبح اللعب و ورد بدمه من الآيات و الروايات، أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح (٨) ثبت النهي، ثم قال: و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد (٩)، انتهى و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ

***** (هامش) *****

(١) و (٢) تقدم التخريج عنهما.

(٣) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: من.

(٤) راجع الكافى فى الفقه: ٢٨٢.

(٥) المختلف ٥: ١٨.

(٦) السرائر ٢: ١٢٤.

(٧) راجع المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٣٢٣ و المستند ٢: ٦٣٦.

(٨) فى ش و المصدر: القبح و الدم.

(٩) الرياض ٢: ٤٣٠. (*)

*****٤٣*****

القول بحرمة مع دعوى كثره الروايات، بل الآيات على حرمة مطلق اللهو، لأجل النص على الجواز فيه فى قوله عليه السلام: لا بأس بشهادته من يلعب بالحمام (١) و استدل فى الرياض أيضا - تبعا للمهذب (٢) - على حرمة المسابقه بغير المنصوص على (٣) جوازه بغير عوض، بما دل على تحريم اللهو و اللعب، قال: لكونها منه بلا تأمل (٤)، انتهى

و الأخبار الظاهره فى حرمه اللهو كثيره جدا. منها: ما تقدم من قوله (٥) فى روايه تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه (٦) شىء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجره عليه (٧) و منها: ما تقدم من روايه الأعمش، حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار (٨)،

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٣: ٣٤٩، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث ٣.

(٢) لم يتعرض القاضى للاستدلال فى المهذب، نعم تعرض له الحلى فى المهذب البارع ٣: ٨٢.

(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 ١١: ٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦ و راجع المكاسب ١: ٢٩٠. (*)

*****٤٤*****

فإن الملاهى جمع الملهى مصدر، أو الملهى (١) و صفا، لا الملهاه آله، لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء و نحوها - فى عد الاشتغال بالملاهى من الكبائر - روايه العيون الوارده فى الكبائر (٢) و هى حسنه كالصحيحه بل صحيحه و منها: ما تقدم فى روايات القمار فى قوله عليه السلام: كل 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: إنما خرج فى لهو، لا يقصر (٥) و منها: ما تقدم فى روايه الغناء فى حديث الرضا عليه السلام فى جواب من سأله

عن السماع، فقال (٦): إن لأهل الحجاز فيه رأيا وهو في حيز اللهو (٧).

***** (هامش) *****

(١) في خ و ع: و الملهى و وردت العبارة فى ف هكذا: جمع الملهى مصدرا، أو الملهى و الملهى وصفا.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧، ذيل الحديث الأول و الوسائل ١١: ٢٦١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣.

(٣) الوسائل ١٢: ٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥ و راجع المكاسب ١: ٣٧٣.

(٤) فى ف و ن: لطلب.

(٥) الوسائل ٥: ٥١١، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث الأول.

(٦) فى ما عدا ف زياده: قال.

(٧) الوسائل ١٢: ٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩، راجع

و المكاسب ١: ٢٨٩. (*)

*****ص ٤٥*****

و قوله عليه السلام - فى رد من زعم أن النبى صيلى الله عليه وآله و سيلىم رخص فى أن يقال: جئناكم جئناكم (١) ... الخ - : كذبوا، إن الله يقول: * (لو أردنا أن نتخذ لهما لاتخذناه من لدنا ...) * إلى آخر الآيتين (٢) و منها: ما دل على أن اللهو من الباطل (٣) بضميمه ما يظهر منه حرمة الباطل، كما تقدم فى روايات الغناء (٤). ففى بعض الروايات: كل لهو المؤمن من الباطل (٥) ما خلا ثلاثه: المسابقه و ملاعبه الرجل أهله ... الخ (٦) و فى روايه على بن جعفر عليه السلام ، عن أخيه، قال: سألته عن اللعب بالأربعه عشر و شبهه ا، قال: لا نستحب (٧) شيئا من اللعب غير الرهان و الرمى (٨).

***** (هامش) *****

(١) فى خ، م، ع و ص: حياكم حياكم.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٢٨، الباب ٩٩

من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥ و تقدم فى المكاسب ١: ٢٨٨ و الآيتان من سورة الأنبياء: ١٧ - ١٨.

(٣) كروايه عبد الأعلى و غيرها المؤمى إليها فى أول 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 الأول من أبواب السبق، الحديث ٥ و فيه: كل لهو المؤمن باطل إلا 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 تقدم فى المكاسب ١: ٣٨٣. (*)

*****٤٦*****

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع و يؤيده أن حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حيث اللهو، لا من حيث خصوص الآله. ففى روايه سماعه: قال أبو عبد الله عليه السلام: لما مات آدم شمت به إبليس و قابيل، فاجتمعا فى الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف الملاهى شماته بآدم على نبينا و آله و عليه السلام، فكل ما كان فى الأرض من هذا الضرب الذى يتلذذ به الناس فإنما هو من ذلك (١) (٢) فإن فيه إشاره إلى أن المناط هو مطلق التلهى و التلذذ و يؤيده ما تقدم (٣) من أن المشهور حرمة المسابقه على ما عدا المنصوص بغير عوض، فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهوا و إن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم، كما تقدم (٤). نعم، صرح العلامة فى التذكرة بحرمه المسابقه على جميع الملاعب كما

تقدم نقل كلامه في مسأله القمار (٥).

***** (هامش) *****

(١) فى خ، م، ع و ص بدل فإنما هو من ذلك ما يلى: من الزفن و المزممار و الكوبات و الكبريات و فى هامش ن بعد كلمه الكبريات: فإنما هو من ذلك - صحح و الظاهر أن ما ورد فى هذه النسخ مأخوذ من روايه اخرى وردت ذيل هذا الحديث فى الوسائل.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٣٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

(٣) راجع المكاسب ١: ٣٨٠.

(٤) راجع المكاسب ١: ٣٨٣.

(٥) التذكرة ٢: ٣٥٤ و راجع المكاسب ١: ٣٨١. (*)

*****٤٧ ص*****

هذا و لكن الإشكال فى معنى اللهو، فإنه إن اريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح (١) و القاموس (٢)، فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السيره، فإن اللعب هى (٣) الحركه لا لغرض عقلائي (٤) و (٥) لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمته على الاطلاق. نعم، لو خص اللهو بما يكون عن (٦) بطر - و فسر بشده الفرح - كان الأقوى تحريمه و يدخل فى ذلك الرقص و التصفيق و الضرب بالطشت بدل الدف و كل ما يفيد فائده آلاى اللهو و لو جعل مطلق الحركات التى لا يتعلق بها غرض عقلائي (٧) مع انبعاثها عن القوى الشهويه، ففى حرمته تردد و اعلم أن هنا عنوانين آخرين: اللعب و اللغو. أما اللعب، فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما (٨) و لكن مقتضى (٩)

***** (هامش) *****

(١) صحاح اللغه ٦: ٢٤٨٧، ماده: لها.

(٢) القاموس المحيط ٤: ٣٨٨، ماده: لها.

(٣) فى غير ش: و هى.

(٤) فى خ، م، ع و ص: عقلائي و فى 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 تقدم عن الصحاح والقاموس.

(٩) في خ: يقتضى و في ن، م، ع و ص: يقضى. (*)

****٤٨ ص****

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: * (إنما الحياه الدنيا لعب و لهو و زينه) * (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 الحلبي 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: أن السماع في حيز اللهو و الباطل، أما سمعت قول الله

**** (هامش) ****

(١) كما في سوره الأنعام:

٣٢ و العنكبوت: ٦٤ و محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

٣٦ و الحديد:

٢٠ و غيرها.

(٢) من هنا إلى أول بحث النميمه ساقط من ف.

(٣) الحديد:

(٤) لم نعث عليه بعينه، انظر تفسير الصافي ٥: ١٣٧ و التفسير الكبير ٣٠: ٢٣٣، ذيل الآيه المذكوره.

(٥) في الصفحه ٤٢.

(٦) تقدمت في المكاسب ١: ٢٨٩. (*)

****٤٩ ص****

تعالى: * (و إذا مروا باللغو مروا كراما) *

(١) (٢) و نحوها روايه أبى أيوب (٣)، حيث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآيه و إن اريد به مطلق الحركات اللاغيه، فالأقوى فيها الكراهه و فى روايه أبى خالد الكابلى، عن سيد الساجدين، تفسير الذنوب التى تهتك العصم ب: شرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح و ذكر عيوب الناس (٤) و فى وصيه النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ لأبى ذر رضى الله عنه: إن الرجل ليتكلم بالكلمه فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الأرض (٥).

***** (هامش) *****

(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: إن الرجل ليتكلم بالكلمه فى المجلس ليضحكهم بها فيهوى فى جهنم ما بين السماء و الأرض. (*)

***** ص ٥١ *****

المسأله الحاديه و العشرون

المسأله الحاديه و العشرون:

مدح من لا يستحق المدح، أو يستحق الذم. ذكره العلامة فى المكاسب المحرمه (١) و الوجه فيه واضح من جهه قبحه عقلا- و يدل عليه من الشرع قوله تعالى: * (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) * (٢) و عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ - فيما رواه الصدوق - : من عظم صاحب دنيا (٣) و أحبه طمعا فى دنياه، سخط الله عليه و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الأسفل من النار (٤) و فى النبوى الآخر الوارد فى حديث المناهى: من مدح سلطان

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ١: ٥٨٢ و القواعد ١: ١٢١ و التحرير ١: ١٦١.

(٢) هود:

.١١٣

(٣) فى ش: الدنيا.

(٤) عقاب الأعمال: ٣٣١ و الوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤ مع اختلاف. (*)

*****٥٢*****

جائراً، أو تخفف و (١) تضعف له طمعا فيه، كان قرينه فى النار (٢) و مقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فى الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فى عدة أخبار: أن شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم (٣).

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ن و المصدر و فى سائر النسخ: أو.

(٢) الوسائل ١٢: ١٣٣، الباب ٤٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و انظر الفقيه ٤: ١١ حديث المناهى.

(٣) راجع الوسائل ١١: ٣٢٦، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧ و ٨ و الخصال ١: ١٤، الحديث ٤٩ و المستدرک ١٢: ٧٧، الباب ٧٠ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١، ٢، ٤ و ٦. (*)

*****٥٣*****

المسألة الثانية والعشرون

المسألة الثانية والعشرون:

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 قلما أو لاق لهم دواه، فيجتمعون فى تابوت من حديد، ثم يرمى بهم فى جهنم (٢) و فى النبوى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ:

من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعلها (٣) الله حيه طولها سبعون (٤) ألف ذراع، فيسلطها (٥)

***** (هامش) *****

(١) في ن: و هي.

(٢) تنبيه الخواطر (مجموعه ورام) ١: ٦٢ و الوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥ و ١٦.

(٣) في عقاب الأعمال: جعله الله.

(٤) في عقاب الأعمال: ستون.

(٥) في ن، خ، م، ع و ص: فيسلط و في الوسائل و نسخه بدل ش: فيسلطه. (*)

*****٥٤ ص*****

في نار جهنم خالدا فيها مخلدا (١) و أما معونتهم في غير المحرمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضا كبعض ما تقدم و قول الصادق عليه السلام - في روايه يونس بن يعقوب - : لا تعنهم على بناء مسجد (٢) و قوله عليه السلام : ما احب أنى عقدت لهم عقده، أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيتها، لا (٣) و لا- مده بقلم، إن أعوان الظلمه يوم القيامه فى سرادق من نار حتى يفرغ الله من الحساب (٤) (٥). لكن المشهور عدم الحرمة، حيث قيدوا المعونه المحرمه بكونها فى الظلم و الأقوى التحريم مع عد الشخص من الأعوان، فإن مجرد إعانتهم على بناء المسجد ليست محرمة، إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له و لو فى خصوص المساجد - بحيث صار هذا العمل منصبا له فى باب السلطان - كان محرما و يدل على ذلك: جميع ما ورد فى ذم أعوان الظلمه (٦) و قول

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤ و راجع عقاب الأعمال: ٢٨٤.

(٢) الوسائل ١٢: ١٢٩، 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 ١٢: ١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٦) راجع الوسائل ١٢: ١٢٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به. (*)

*****٥٥ ص*****

أبي عبد الله عليه السلام - في روايه الكاهلي - : من سود اسمه في ديوان ولد سابع (١) حشره الله يوم القيامة خنزيرا (٢) و قوله عليه السلام : ما اقترب عبد من سلطان جائر (٣) إلا تباعد من الله (٤) و عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ :

إياكم و أبواب السلطان و حواشيها فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدكم عن الله تعالى (٥) و أما العمل له في المباحات لاجره أو تبرعا، من غير أن يعد معيناً له في ذلك، فضلا من أن يعد من أعوانه، فالأولى عدم الحرمه، 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: جعلت فداك (٧)، ربما أصاب الرجل منا الضيق و الشده فيدعى إلى البناء بينه، أو النهر يكرهه، أو المسناه يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : ما احب أنى عقدت

***** (هامش) *****

(١) مقلوب عباس.

(٢) الوسائل ١٢: ١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٣) لم ترد جائر في ن، خ، م و ع و وردت في ص في الهامش.

(٤) الوسائل ١٢: ١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

(٥) الوسائل ١٢: ١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

(٦) لم ترد من أصحابنا في خ، م، ن، ع و

(٧) لم ترد جعلت فداك فى خ، م، ن، ع و ص. (*)

*****٥٦ ص*****

لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتيتها ... إلى آخر ما تقدم (١) و روايه محمد بن عذافر عن أبيه، قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا عذافر بلغنى أنك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع، فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمه؟ قال: فوجم (٢) أبى، فقال له (٣) أبو عبد الله عليه السلام - لما رأى ما أصابه - : أى عذافر إنما خوفتك بما خوفنى الله عز و جل به. قال محمد:

فقدم أبى فما زال مغموما مكروبا حتى مات (٤) و روايه صفوان بن مهران الجمال، قال: دخلت على أبى الحسن الأول (٥) عليه السلام، فقال لى: يا صفوان كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئا واحدا، فقلت: جعلت فداك، أى شىء؟ قال عليه السلام: إكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعنى هارون (٦) - ، قلت: و الله ما أكريته أشرا و لا بطرا و لا لصيد (٧) و لا للهو (٨) و لكن أكريته لهذا الطريق - يعنى طريق مكه - و لا أتولاه بنفسى و لكن أبعث معه غلمانى.

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحه ٥٤.

(٢) فى خ، م، ع و ص: ففزع.

(٣) لم ترد له فى ن، خ، م و ع.

(٤) الوسائل ١٢: ١٢٨، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(٥) لم ترد الأول فى خ، م و ع.

(٦) فى ش زياده: الرشيد.

(٧) فى الوسائل: للصيد.

(٨) فى ع و ص: و لا للهو. (*)

*****٥٧ ص*****

فقال لى: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت:

نعم، جعلت فداك. قال: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من (١) أحب 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 بعث جمالك؟ قلت: نعم. قال: و لم؟ قلت: أنا شيخ كبير و أن الغلمان لا يقومون (٤) بالأعمال. فقال: هيهات هيهات، إنى لأعلم من أشار عليك بهذا (٥)، إنما أشار عليك (٦) بهذا موسى بن جعفر. قلت: ما لي (٧) و لموسى بن جعفر. قال: دع هذا عنك و الله لولا (٨) حسن صحبتك لقتلتك (٩) و ما ورد في تفسير الركون إلى الظالم:

من أن الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه (١٠) و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم.

***** (هامش) *****

(١) في ص: فمن.

(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: إنى 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 ١٢: ١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧.

(١٠) راجع الوسائل ١٢: ١٣٣، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

***** ٥٨ *****

و من هنا لما قيل لبعض: إنى رجل أخيط للسلطان ثيابه، فهل ترانى بذلك داخلا 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 - : أن الدخول فى أعمالهم و العون لهم و السعى فى حوائجهم عدل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق (٣) بها النار (٤). لكن الإنصاف: أن شيئاً مما ذكر لا- ينهض دليلاً- لتحريم العمل لهم على غير جهه المعونه. أما الروايه الاولى (٥)، فلأذن التعبير فيها - فى الجواب بقوله: ما احب - ظاهر فى الكراهه و أما قوله عليه السلام : إن أعوان الظلمه ... الخ، فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمه و المخالطه معهم مرجوح و إلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكوره فى السؤال - خصوصاً مره أو مرتين، خصوصاً مع الاضطرار - معدوداً من أعوانهم.

***** (هامش) *****

(١) فى ن، خ، م و ع: من.

(٢) حكاة الشيخ البهائى فى الأربعين حديثاً: ٢٣٩.

(٣) كذا فى ن و الوسائل و فى سائر النسخ: تستحق.

(٤) الوسائل ١٢: ١٣٨، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢ و انظر تفسير العياشى ١: ٢٣٨، الحديث ١١٠.

(٥) لم ترد الاولى فى خ، م، ع و ص و وردت فى ن تصحيحاً. (*)

*****ص ٥٩*****

و كذلك يقال فى روايه عذافر، مع احتمال أن تكون (١) معامله عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم و عمالهم و أما روايه صفوان، فالظاهر منها أن نفس معامله معهم ليست محرمة، بل من حيث محبه بقائهم و إن لم تكن معهم معامله و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله عليه السلام : و من أحب بقاءهم كان منهم لا

يراد به من أحبهم مثل محبه صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه، بل هذا من باب المبالغه فى الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبههم، لأن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها و قد تبين مما ذكرنا: أن المحرم من العمل للظلمه قسمان: أحدهما - الإيعانه لهم على الظلم و الثانى - ما يعد معه (٢) من أعوانهم و المنسويين إليهم، بأن يقال: هذا خياط السلطان و هذا معماره و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ص و فى سائر النسخ: يكون.

(٢) فى ش: معهم. (*)

*****ص ٦١*****

المسأله الثالثه و العشرون

المسأله الثالثه و العشرون:

النجش - بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه، أو المفتوحه - حرام، لما فى النبوى (١) - المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد (٢) و المنتهى (٣) - من لعن الناجش و المنجوش له (٤) و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

و لا تناجشوا (٥) و يدل على قبحه: العقل، لأنه غش و تلبيس و إضرار و هو كما عن جماعه (٦): أن يزيد الرجل فى ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها، لسمعته غيره فيزيد لزيادته، بشرط المواطاه مع

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٣٣٧، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٢.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٣٩.

(٣) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٤.

(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. (*)

*****ص ٦٢*****

البائع، أو لا بشرطها، كما حكى عن بعض (١)

و حكى (٢) تفسيره - أيضا - بأن يمدح السلعه فى البيع لينفقها و يروجها، لمواطاه بينه و بين البائع، أو لا معها و حرمة بالتفسير الثانى - خصوصا لا مع المواطاه - يحتاج إلى دليل و حكى الكراهه عن بعض (٣).

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٤: ٣٩.

(٢) حكاه كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٣١ و فيه: و فسر أيضا بأن يمدح السلعه فى البيع ...

(٣) حكاه 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 ٢: ٤٠ - ٤١.

(*)

*****٦٣*****

المسأله الرابعه و العشرون

المسأله الرابعه و العشرون:

النميمه محرمة بالأدله الأربعه و هى نقل قول الغير إلى المقول فيه، كأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا و كذا. قيل: هى من نم الحديث، من باب قتل و ضرب، أى سعى به لإيقاع فتنه أو وحشه (١) و هى من الكبائر، قال الله تعالى: * (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون فى الأرض اولئك لهم اللعنه و لهم سوء الدار) * (٢) و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قيل (٣): و هى المراده (٤) بقوله تعالى: * (والفتنه أكبر من القتل) * (٥).

***** (هامش) *****

(١) راجع المصباح المنير ٢: ٦٢٦، ماده: نم و مجمع البحرين ٦: ١٨٠، ماده: نمم.

(٢) الرعد:

٢٥.

(٣) قاله كاشف الغطاء فى شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٠ و فيه: و هى المعنيه بقوله تعالى: * (والفتنه أكبر من القتل) * و

انظر الجواهر ٢٢: ٧٣.

(٤) كذا فى ف و فى سائر النسخ: المراد.

(٥) البقره: ٢١٧. (*)

ص****

و قد تقدم فى باب السحر (١) قوله عليه السلام - فى ما رواه فى الاحتجاج فى وجوه السحر - : وإن من أكبر السحر النميمه،
يفرق بها بين المتحابين (٢) و عن عقاب الأعمال، عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ:

من مشى فى نميمه بين اثنين (٣) سلط الله عليه فى قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله عليه تينا أسود ينهش لحمه حتى
يدخل النار (٤) و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنه (٥) و يدل على حرمتها - مع كراهه المقول عنه لإظهار القول
عند المقول فيه - جميع ما دل على حرمة الغيبه و يتفاوت عقوبته بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد و قيل: إن حد 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 عيبا و نقصانا على المنقول
عنه

* * * * * (هامش) * * * * *

(١) راجع المكاسب ١: ٢٦٥.

(٢) الاحتجاج ٢: ٨٢.

(٣) فى 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. (*)

* * * * * ٦٥ * * * * *

أم لا، بل حقيقه النميمه إفشاء السر و هتك الستر عما يكره كشفه (١)، انتهى موضع الحاجه. ثم إنه قد يباح ذلك (٢) لبعض
المصالح التى هى آكد من مفسده إفشاء السر، كما تقدم فى الغيبه (٣)،

بل قيل: إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين (٤)، لكن الكلام في النميمة على المؤمنين.

***** (هامش) *****

(١) راجع المحججه 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 العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٦٨. (*)

*****٦٧ ص*****

المسألة الخامسة والعشرون

المسألة الخامسة والعشرون:

النوح بالباطل، ذكره في المكاسب المحرمه الشيخان (١) و سلاز (٢) و الحلبي (٣) و المحقق (٤) و من تأخر عنه (٥) و الظاهر حرمة من حيث الباطل، يعنى الكذب و إلا فهو في نفسه ليس بمحرم و على هذا التفصيل دل غير واحد من الأخبار (٦).

***** (هامش) *****

(١) المقنعه: ٥٨٨ و النهايه: ٣٦٥.

(٢) المراسم:

.١٧٠

(٣) السرائر ٢: ٢٢٢.

(٤) الشرائع ٢: ١٠.

(٥) كالعلامه في الإرشاد ١: ٣٥٧ و القواعد:

١٢١ و غيرهما و الشهيد في الدروس ٣: ١٦٢ - ١٦٣.

(٦) راجع الوسائل ١٢: ٩٠، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦ و ٩ و المستدرک ١٣: ٩٣، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

و ظاهر المبسوط (١) و ابن حمزه (٢) التحريم مطلقا كبعض الأخبار (٣) و كلاهما محمولان على المقيد، جمعا.

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ١: ١٨٩.

(٢) الوسيله: ٦٩.

(٣) راجع الوسائل ١٢: ٩١، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢. (*)

*****ص ٦٩*****

المسأله السادسه و العشرون

المسأله السادسه و العشرون:

الولاية من قبل الجائر - و هى صيرورته و اليا على قوم منصوبا من قبله - محرمه، لأن الوالى من أعظم الأعوان و لما تقدم (١) فى روايه تحف العقول، من قوله: و أما وجه الحرام من الولاية: فولايه الوالى الجائر و ولايه ولاته، فالعمل (٢) لهم و الكسب لهم بجهه الولاية معهم حرام محرم، معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شىء من جهه المعونه له (٣) معصيه كبيره من الكبائر و ذلك أن فى ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله، وإحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب

و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه، فلذلك حرم العمل معهم و معاونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره،
نظير الضروره إلى الدم

***** (هامش) *****

(١) راجع المكاسب ١: ٦ و ٧.

(٢) كذا في ش و مصححه ن و في غيرهما: و العمل.

(٣) في هامش م:

لهم. (*)

*****ص ٧٠*****

و الميته ... الخبر (١) و في روايه زياد بن أبي سلمه: أهون ما يصنع الله عز و جل بمن تولى لهم عملا أن يضرب عليه (٢)
سرادق (٣) من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق (٤) (٥). ثم إن ظاهر الروايات كون الولاية محرمه بنفسها مع قطع النظر
عن ترتب معصيه عليها (٦) من ظلم الغير، مع أن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصيه و ربما كان في بعض الأخبار إشاره
إلى كونه من جهه الحرام الخارجى، ففي صحيحه داود بن زربى، قال: أخبرنى (٧) مولى لعلى 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 أنه منعى إلا مخافه أن

***** (هامش) *****

(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: سرادقا.

(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) في غير ن و ش:

فادخلت.

(٩) في ص و المصدر زياده: فقلت. (*)

*****٧١ ص*****

أظلم أو أجور و الله لآ-تينه و أعطينه (١) الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظه (٢) أن لا أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن. قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك إني فكرت في إباءك على و ظننت أنك إنما منعتني (٣) مخافه أن أظلم أو أجور و إن كل امرأه لى طالق و كل مملوك لى حر (٤) إن ظلمت أحدا، 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 أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل أن يكون هو الترخص في الدخول.

***** (هامش) *****

(١) في ص و المصدر: و لاعطينه.

(٢) في ف: الغليظه.

(٣) في هامش ص و المصدر زياده: و كرهت ذلك.

(٤) في ش زياده: و على و في الوسائل: و على و على و في الكافي: على و على.

(٥) في المصدر و نسخه بدل ش: عليه.

(٦) كذا في ف و المصدر و في سائر النسخ: بل إن.

(٧) في المصدر: كيف.

(٨) في المصدر و نسخه بدل ش: فرفع رأسه.

(٩) في المصدر و نسخه بدل ش: تناول و لم ترد هذه في المصدر.

(١٠) في غير ش زياده: الخبر.

(١١) الكافي ٥: ١٠٧، الحديث ٩ و عنه الوسائل ١٢: ١٣٦، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، مع حذف بعض فقراته. (*)

*****٧٢ ص*****

ثم إنه يسوغ الولاية المذكوره أمران: أحدهما - القيام بمصالح العباد، بلا خلاف، على الظاهر المصرح به في المحكي (١) عن بعض، حيث قال:

إن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه، بالاجتماع و السنه الصحيحه و قوله تعالى: * (اجعلنى على خزائن الأرض) * (٢) و يدل عليه - قبل الاجماع - : أن الولايه إن كانت محرمة لذاتها، كان (٣) ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التى هى أهم من مفسده انسلاك الشخص فى أعوان الظلمه بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير، فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه: النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى، قال: من تولى عرافه قوم اتى به يوم القيامة و يداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير (٤) و عن عقاب الأعمال: و من تولى عرافه قوم و لم يحسن فيهم

***** (هامش) *****

(١) فى م:

و المحكى.

(٢) فقه القرآن، للراوندى ٢: ٢٤، (باب المكاسب المحظوره و المكروهه) و الآيه من سوره يوسف: ٥٥.

(٣) كذا فى النسخ و فى هامش ش: جاز - ظ.

(٤) الفقيه ٤: ١٨، ذيل الحديث ٤٩٦٨ و الوسائل ١٢: ١٣٦ الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦ و فيهما: هوى به. (*).

*****٧٣*****

حبس على شفير جهنم بكل (١) يوم ألف سنه و حشر و يداه مغلولتان (٢) إلى عنقه، فإن كان (٣) قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا (٤) و لا- يخفى أن العريف - سيما فى ذلك الزمان - لا يكون إلا من قبل الجائر و صحيحه زيد الشحام، المحكىه عن الأمالى، عن أبى عبد الله عليه السلام

: من تولى أمرا من أمور الناس فعدل فيهم وفتح بابه و رفع ستره و نظر في أمور الناس، كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم
القيامة و يدخله الجنة (٥) و روايه زياد بن أبي سلمه عن موسى بن جعفر (٦) عليه السلام : يا زياد لئن اسقط من شاهق (٧)
فأقطع (٨) قطعه قطعه أحب إلى من

***** (هامش) *****

(١) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: لكل.

(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 ١٢: ١٣٧، الباب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٥) أمالي الصدوق: ٢٠٣، المجلس ٤٣ و عنه الوسائل ١٢: ١٤٠، 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. (*)

*****ص ٧٤*****

أن أتولى لأحد منهم (١) عملا أو أطأ بساط رجل منهم، إلا لماذا؟ قلت: لا أدري، جعلت فداك. قال: إلا لتفريج كربه عن مؤمن
(٢)، أو فك أسره، أو قضاء دينه (٣) و روايه على بن يقطين: إن الله 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

رجل يحب آل محمد و هو فى ديوان هؤلاء، فيقتل (١٠) تحت رايتهم، قال: يحشره الله على

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ف و المصدر و نسخه بدل ص و فى سائر النسخ: أتولى لهم.

(٢) كذا فى مصححه ص و المصدر و فى سائر النسخ: كربه مؤمن.

(٣) الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٤) كذا فى ف و نسخه بدل م و المصدر و فى سائر النسخ: من يدفع.

(٥) الوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول و انظر الفقيه ٣: ١٧٦، الحديث ٣٦٦٤.

(٦) لم ترد الصدوق فى 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) فى ف زياده: قال.

(١٠) كذا فى ن و المصدر و فى سائر النسخ: يقتل. (*)

*****٧٥*****

نيتة (١) ... إلى غير ذلك و ظاهرها إباحتها الولايه من حيث هى مع المواساه و الإحسان بالإخوان، فيكون نظير الكذب فى الإصلاح و ربما يظهر من بعضها (٢) الاستحباب و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولا غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفاره له، كمرسله الصدوق المتقدمه و فى ذيل روايه زياد بن أبى سلمه المتقدمه: فإن (٣) و ليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك يكون (٤) واحده (٥) بواحد (٦) و الأولى أن يقال: إن الولايه الغير المحرمه: منها: ما يكون (٧) مرجوحه و هى ولايه من (٨) تولى لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فى خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضر عنهم، ففى روايه أبى بصير:

ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن

***** (هامش) *****

(١) المقنع (الجوامع الفقيهية): ٣١ و الوسائل ١٢: ١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٢) كصحيحه زيد الشحام و روايه على بن يقطين المتقدمين.

(٣) فى ش: و إن.

(٤) كلمه يكون مشطوب عليها فى ص و لم ترد فى المصدر.

(٥) فى ص و المصدر: فواحد.

(٦) الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٧) كذا فى النسخ و هكذا فى ما يليه.

(٨) كذا فى ش و فى سائر النسخ: و هو من. (*)

*****ص ٧٦*****

المؤمنين و هو أقلهم حظا فى الآخرة، لصحبه الجبار (١) و منها: ما يكون مستحبه و هى ولايه من (٢) لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين، فعن رجال الكشى فى ترجمه محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: قال: إن الله تعالى فى أبواب الظلمه من نور الله به البرهان و مكن له فى البلاد، ليدفع (٣) بهم عن أوليائه و يصلح الله (٤) بهم امور المسلمين، إليهم (٥) ملجأ المؤمنين من الضر (٦) و إليهم مرجع ذوى الحاجه (٧) من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعه المؤمنين فى دار الظلمه (٨)، اولئك المؤمنون حقا، اولئك امناء (٩) الله فى أرضه، اولئك نور الله فى رعيته يوم القيامة و يزهر (١٠) نورهم لأهل

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١٣٤، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٢) كذا فى ش و فى سائر النسخ: و هو من.

(٣) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: فيدفع.

(٤) من ش و المصدر.

فى سائر النسخ: لأنهم.

(٦) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: الضرر.

(٧) فى ف: يرجع ذو الحاجه و فى نسخه بدل ش و المصدر: يفرع ذو الحاجه.

(٨) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: الظلم.

(٩) كذا فى ف و ش و المصدر و فى سائر النسخ: منار.

(١٠) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: اولئك نور الله فى رعيتهم و يزهر. (*)

*****٧٧*****

السموات كما يزهر نور الكواكب الدريره (١) لأهل الأرض، اولئك من (٢) نورهم يوم القيامة (٣) تضىء القيامة (٤)، خلقوا - و الله - للجنه و خلقت (٥) الجنه لهم فهنيئا 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 هى ما توقف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان عليه، فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع قدره و ربما يظهر من كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا: قال فى النهايه: تولى الأمر من قبل السلطان العادل جائز

***** (هامش) *****

(١) لم ترد الدريره فى غير ش و المصدر و فى ف: يزهر الكواكب الزهر.

(٢) لم ترد من فى ش.

(٣) كذا فى النسخ و فى المصدر: نور القيامة.

(٤) فى ش: منه القيامة و فى المصدر: يضىء منهم يوم القيامة.

(٥) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و خلق.

(٦) عباره فهنيئا لهم من ش و المصدر.

(٧) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: بإدخال السرور على شيعتنا.

(٨) كذا فى ش

و المصدر و فى سائر النسخ: معهم.

(٩) لم نقف عليه فى رجال الكشى و نسبه إليه فى الجواهر (٢٢: ١٦١) أيضا، نعم ورد الحديث فى رجال النجاشى: ٣٣١، ذيل ترجمه محمد بن اسماعيل ابن بزيح (رقم ٨٩٣)، مع اختلاف فى بعض الألفاظ. (*)

*****٧٨ ص*****

مرغب فيه و ربما بلغ حد الوجوب، لما فى ذلك من التمكن من الأمر (١) بالمعروف و النهى عن المنكر و وضع الأشياء مواقعها و أما سلطان الجور، فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله، أمكنه (٢) التوصل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسمه الأخماس و الصدقات فى أربابها وصله الإخوان و لا يكون [فى] (٣) جميع ذلك (٤) مخلا بواجب و لا فاعلا لقبيح، فإنه يستحب (٥) له أن يتعرض لتولى الأمر من قبله (٦)، انتهى و قال فى السرائر: و أما السلطان الجائر، فلا- يجوز لأحد أن يتولى شيئا من الامور مختارا من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه ... إلى آخر عبارته النهايه بعينها (٧) و فى السرائر: و لو أمن من ذلك - أى اعتماد ما يحرم - و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر (٨) استحب (٩).

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ف و ش و المصدر و فى سائر النسخ: من التمكن بالأمر.

(٢) كذا فى ف و المصدر و مصححه م و فى سائر النسخ: أمكن.

(٣) من المصدر.

(٤) فى ش: مع ذلك و كتب فى ص فوق جميع: مع.

(٥) كذا فى المصدر و فى ف: المستحب و فى ن، خ، م، ع و ص: استحب و فى ش: ليستحب.

(٦) النهايه:

(٧) السرائر ٢: ٢٠٢.

(٨) عبارته و النهى عن المنكر من ش و المصدر.

(٩) السرائر ٢: ١٢. (*)

*****٧٩ ص*****

قال فى المسالك - بعد أن اعترف أن مقتضى ذلك وجوبها - : و لعل و جه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم (١) و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم، فإذا لم يبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب (٢) و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد (٣)، لأن الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم يبلغ ما ذكره - من كونه بصورة النائب ... إلى آخر ما ذكره - حد المنع، فلا مانع من (٤) الوجوب المقدمى للواجب و يمكن توجيهه بأن نفس الولاية قبيح محرم، لأنها توجب إعلاء كلمه الباطل و تقويه شوكته، فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و ليس أحدهما أقل قبحا من الآخر، فللمكلف فعلها، تحصيلاً لمصلحه الأمر بالمعروف و تركها دفعا لمفسده تسويد الاسم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و قوه شوكتهم. نعم، يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحه لم تبلغ حد الإلزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا، ليصير واجبا و الحاصل: أن جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان

***** (هامش) *****

(١) لم ترد عن الظالم فى ف.

(٢) المسالك ٣: ١٣٨ - 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. (*)

*****٨٠ ص*****

دليل قبح الولاية و تخصيص دليله بغير هذه الصورة (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 النهى ... الخ (٤) و في الكفايه: أن الوجوب في ما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدرة، فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمه و ليس بثابت (٥) و هو ضعيف، لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحاليه العرفيه كاف، مع إطلاق أدله الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدره العقليه المفروضه في المقام. نعم، ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الوارده (٦) إلى القدره العرفيه الغير المحققه في المقام، لكنه تشكيك ابتدائي لا يضر بالإطلاقات و أضعف منه ما ذكره بعض (٧) - بعد الاعتراض على ما في المسالك

***** (هامش) ***** *

(١) في ش زياده: الخ.

(٢) لم ترد هذا في ف.

(٣) في ف: كما.

(٤) تقدم في الصفحه السابقه بلفظ: و عموم النهى.

(٥) الكفايه: ٨٨.

(٦) لم ترد الوارده في ف.

(٧) هو صاحب الجواهر. (*)

***** ص ٨١ *****

بقوله: و لا يخفى ما فيه - قال: و يمكن توجيه (١) عدم الوجوب بتعارض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولايه عن الجائر، بناء على حرمتها في ذاتها و النسبه عموم من وجه، فيجمع بينهما (٢) بالتخير المقتضى للجواز، رفعا (٣) لقيد المنع من الترك من أدله الوجوب و قيد المنع من (٤) الفعل من أدله الحرمة و أما الاستحباب فيستفاد حينئذ من ظهور الترغيب فيه في (٥) خبر محمد بن إسماعيل (٦) و غيره (٧)، الذي هو أيضا شاهد للجمع، خصوصا بعد الاعتضاد بفتوى المشهور و بذلك يرتفع إشكال عدم معقوليه الجواز بالمعنى الأخص في مقدمه الواجب، ضروره

ارتفاع (٨) الوجوب للمعارضه، إذ عدم (٩) المعقوليه مسلم فى ما لم يعارض فيه

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ف و ش و فى سائر النسخ: تقويه و فى نسخه بدلها: توجيه.

(٢) فى غير ف و ن: ما بينهما.

(٣) كذا فى ف و خ و المصدر و مصححه ن و فى سائر النسخ: دفعا.

(٤) فى ف: عن.

(٥) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: فيستفاد من خبر ... الخ.

(٦) المتقدم فى الصفحه ٧٦.

(٧) كصحيحه زيد الشحام، المتقدمه فى الصفحه ٧٣ و روايه على بن يقطين، المتقدمه فى الصفحه ٧٤.

(٨) فى ف، ن، خ، م و ع: ضروره أن ارتفاع.

(٩) كذا فى ش و مصححه ص و ن و فى سائر النسخ: أو عدم. (*)

*****٨٢*****

مقتضى الوجوب (١)، انتهى و فيه: أن الحكم فى التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلى الاصول لا-التخير، كما قرر فى محله (٢) و مقتضاها إباحه الولايه، للأصل و وجوب الأمر بالمعروف، لاستقلال العقل به كما ثبت فى بابيه. ثم على تقدير الحكم بالتخير، فالتخير الذى يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخير الظاهرى و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك، لا-التخير الواقعى. ثم المتعارضان بالعموم من وجه، لا يمكن إلغاء ظاهر كل منهما مطلقا، بل (٣) بالنسبه إلى ماده الاجتماع، لوجوب إبقائهما على ظاهرهما فى مادتي الافتراق، فيلزم (٤) استعمال كل من الأمر و النهى فى أدله الأمر بالمعروف و النهى عن الولايه (٥)، فى الإلزام و الإباحه. ثم دليل الاستحباب أخص - لا محاله - من أدله التحريم، فتخصص به، فلا ينظر بعد ذلك فى أدله (٦) التحريم، بل لا

بد بعد ذلك

***** (هامش) *****

(١) راجع الجواهر ٢٢: ١٦٤.

(٢) انظر فرائد الاصول: ٧٥٧ و ٧٦٢.

(٣) عبارته مطلقا، بل من ش فقط و لم ترد في سائر النسخ.

(٤) كذا في ف و في غيره: فيلزمك.

(٥) كذا في ف، ن و ش و مصححه ع و نسخه بدل خ و ص و في سائر النسخ: عن المنكر.

(٦) في ف: فلا ينظر إلى أدله. (*)

*****٨٣ ص*****

من ملاحظته النسبه بينه و بين أدله وجوب الأمر بالمعروف و من المعلوم المقرر في غير مقام (١) أن دليل استحباب الشيء الذي قد يكون مقدمه لواجب (٢) لا يعارض (٣) أدله وجوب ذلك الواجب، فلاوجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها، لأن دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشيء في نفسه، مع قطع النظر عن الملزمات (٤) العرضيه، كصيورورته مقدمه لواجب أو مأمورا به لمن يجب إطاعته، أو مندورا و شبهه. فالأحسن في توجيه كلام من عبر بالجواز (٥) مع التمكن من الأمر بالمعروف (٦) : إرادته الجواز بالمعنى الأعم و أما من عبر بالاستحباب (٧)، فظاهره إرادته الاستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه، نظير قولهم:

يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه (٨)، مع أنه واجب

***** (هامش) *****

(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) كالعلاّمه فى القواعد ١: ١٢٢.

(٧) كالمحقق فى الشرائع ٢: ١٢.

(٨) قاله المحقق فى الشرائع ٤: ٦٨ و العلامه فى التحرير ٢: ١٧٩ و القواعد ٢: ٢٠١ و المحقق السبزوارى فى

كفائى (١)، أو يقال: إن مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلا الأمر به، أو منكر مفعول يجب النهى عنه كذلك، بل يعلم بحسب العاده تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك و من المعلوم أنه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما، خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و كيف كان، فلا إشكال فى وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك، أو منكر مركوب، يجب فعلا الأمر بالأول و النهى عن الثانى.

***** (هامش) ***** *

(١) وردت هذه العبارة فى النسخ بصور مختلفه و ما أثبتناه مطابق ل ف و مصححه م و وردت العبارة فى ش هكذا: و من عبر بالاستحباب فظايره إرادته الاستحباب العينى الذى لا ينافى الوجوب الكفائى، نظير قولهم:

يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنه واجب كفائى، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه و فى م، خ، ع و ص كما يلى: و أما من عبر بالاستحباب - نظير قولهم:

يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنه واجب كفائى - إرادته الاستحباب العينى الذى لا ينافى الوجوب الكفائى، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفايه و وردت فى ن نفس هذه العبارة بزيادة كلمه: فظايره قبل كلمه: إرادته. (*)

*****٨٥ ص*****

الثانى مما يسوغ الولاية - الإكراه عليه بالتوعيد (١) على تركها من الجائر بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه، أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا به و يكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما و هذا مما لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرمه فى نفسها، لعموم

قوله تعالى: * (إلا أن تتقوا منهم تقيه) * فى الاستثناء عن عموم * (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) * (٢) و النبوى: رفع عن امتى ما اكرهوا عليه (٣) و قولهم عليهم السلام: التقيه فى كل ضروره (٤) و ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه (٥). إلى غير ذلك مما لا يحصى كثره من العمومات و ما يختص بالمقام (٦).

***** (هامش) *****

(١) فى ف و ن: بالوعيد.

(٢) آل عمران: ٢٨.

(٣) الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١ و ٢.

(٤) الوسائل ١١: ٤٦٨ و ٤٦٩، الباب ٢٥ من أبواب النهى و الأمر، الحديث ١ و ٨.

(٥) الوسائل ٤: ٦٩٠، الباب الأول من أبواب القيام، الأحاديث ٦ و ٧.

(٦) راجع الوسائل ١٢: ١٤٥، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به. (*)

*****ص ٨٦*****

و ينبغى التنبيه على أمور: الأول أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمه، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الاخر و ما يتفق فى خلالها، مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقه الدم إذا لم يمكن التفصى عنه و لا إشكال فى ذلك، إنما الإشكال فى أن ما يرجع إلى الإضرار بالغير - من نهب الأموال و هتك الأعراض و غير ذلك من العظائم - هل يباح (١) كل ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوقع به على ترك المكروه عليه أقل بمراتب من الضرر المكروه 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 بد من ملاحظه

الضررين و الترجيح بينهما؟ وجهان: من إطلاق أدله الإكراه و أن الضرورات تبيح المحظورات (٤) و من أن الاستفادة من أدله الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز (٥) دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون، فضلا عن أن

***** (هامش) ***** *

(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. (*)

*****٨٧ ص*****

يكون أعظم و إن شئت قلت: إن حديث رفع الإكراه و رفع الاضطرار، مسوق للامتنان على جنس الامه و لا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار (١) بالغير لم يجوز و وجب تحمل الضرر. هذا و لكن الأقوى هو الأول، لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نفي الحرج (٢)، فإن إلزام الغير تحمل الضرر و ترك ما اكره عليه حرج و قوله عليه السلام: إنما جعلت التقيه لتحقن بها (٣) الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقيه (٤)، حيث إنه دل على أن حد التقيه بلوغ الدم، فتشريع لما عداه و أما ما ذكر من استفاده كون نفي الإكراه لدفع الضرر، فهو مسلم، بمعنى دفع توجه الضرر و حدوث مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه. بيان ذلك: أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضيه، فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم، بل غير جائز في الجملة، فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال (٥) و فرض أن نهب

***** (هامش) ***** *

(١) في غير ش: بالاضرار.

(٢) الاستفادة

من قوله تعالى: * (ما جعل عليكم في الدين من حرج) * الحج: ٧٨.

(٣) فى النسخ: به.

(٤) الوسائل ١١: ٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهى.

(٥) لم ترد بإجباره على مال فى ف. (*).

*****٨٨ ص*****

مال الغير دافع له، فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الجبر (١) عن نفسه و كذلك إذا اكره على نهب مال غيره، فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب فى الثانى لكونه مكرها عليه فى ارتفع حرمة، كذلك يسوغ فى الأول لكونه مضطرا إليه، ألا ترى أنه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار فى شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما، ساغ له ذلك المحرم و بعباره اخرى: الإضرار بالغير من المحرمات، فكما يرتفع حرمة بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار، لأن نسبة الرفع إلى ما اكرهوا عليه و ما اضطروا إليه على حد سواء، مدفوع: بالفرق بين المثالين فى الصغرى بعد اشتراكهما فى الكبرى المتقدمة - و هى أن الضرر المتوجه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره - بأن الضرر فى الأول متوجه إلى نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز و عموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه، لأنه مسوق للامتنان على الامه، فترخيص بعضهم فى الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر (٢) إلى

غيره، مناف للامتنان، بل يشبه الترجيح بلا مرجح، فعموم ما اضطروا إليه فى حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات و أما الثانى: فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلى الغير بحسب

***** (هامش) *****

(١) فى نسخه بدل ش: الضرر.

(٢) فى

غير ش زياده: عن نفسه. (*)

*****ص ٨٩*****

إلزام المكره - بالكسر - وإرادته (١) الحتميه و المكره - بالفتح - و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال: إنه أضر بالغير لثلا يتضرر نفسه. نعم، لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا، لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الامه لا قبح فيه، كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه. هذا كله، مع أن أدله نفى الحرج (٢) كافي في الفرق بين المقامين، فإنه لا حرج في أن لا يرخص الشارع دفع (٣) الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير، فإنه حرج قطعاً.

***** (هامش) *****

(١) في ن، م و ع: وإرادته.

(٢) من الكتاب قوله تعالى: * (وما جعل عليكم في الدين من حرج) * الحج: ٧٨ و من السنه ما ورد في الوسائل ١٠: ١٤، الباب ٣٩ من أبواب الذبح، الحديث ٤ و ٦ و غير ذلك.

(٣) في ش: في دفع. (*)

*****ص ٩٠*****

الثاني أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه، ضرراً متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممن يكون ضرره راجعاً إلى تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنياً من المكره - بالفتح - فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراهاً عرفاً، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما امر به و بما ذكرنا -

من اختصاص الإكراه بصوره خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه، أو بمن يجرى مجراه كالأب و الولد - صرح فى الشرائع (١) و التحرير (٢) و الروضه (٣) و غيرها (٤). نعم، لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولايه المحرمه، بل غيرها من المحرمات الإلهيه التى أعظمها التبرى من أئمه 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:

وَ لئنُ تَبَرَأُ (٥) مِنَّا سَاعَةً يَلِسَانِكَ وَ أَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَانِكَ لِيُتَّبِقَى عَلَى نَفْسِكَ رُوحَهَا الَّتِي بِهَا (٦)

***** (هامش) *****

(١) الشرائع ٣: ١٣.

(٢) التحرير ٢: ٥١.

(٣) الروضه البهيه ٦: ١٩.

(٤) كنهايه المرام ٢: ١١ و الحدائق ٢٥: ١٥٩ و الرياض ٢: ١٦٩.

(٥) فى المصدر: و لئن تبرأت.

(٦) كذا فى ص و المصدر و فى سائر النسخ: الذى هو. (*)

*****٩١ ص*****

قَوَامُهَا وَ مَالِهَا الَّتِي بِهِ قِيَامُهَا (١) وَ جَاهِهَا الَّتِي بِهِ تَمْسُكُهَا (٢) وَ تَصُونَ مَنْ عَرَفَ بِمَذَلِكِ أَوْلِيَاءَنَا وَ إِخْوَانِكَ (٣) فَإِنَّ ذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاكِ وَ تَنْقَطَعَ بِهِ عَنْ عَمَلِكَ فِي الدِّينِ (٤) وَ صَيْلَاحِ إِخْوَانِكَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِيَّاكَ ثُمَّ إِيَّاكَ أَنْ تَتْرُكَ التَّقِيَةَ الَّتِي أَمَرْتُكَ بِهَا فَإِنَّكَ شَائِطُ بَدْمِكَ وَ دِمَاءِ إِخْوَانِكَ مُعَرَّضٌ لِنِعْمَتِكَ وَ نِعْمَتِهِمْ (٥) لِلزَّوَالِ مُذَلُّ لَهُمْ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ دِينِ اللَّهِ وَ قَدْ أَمَرَكَ اللَّهُ (٦) بِإِعْزَازِهِمْ فَإِنَّكَ إِنْ خَالَفْتَ وَصِيَّتِي كَانَ ضَرْرُكَ عَلَى إِخْوَانِكَ وَ نَفْسِكَ أَشَدَّ مِنْ ضَرْرِ النَّاصِبِ لَنَا الْكَافِرِ بِنَا ... الحديث (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 بالمكروه ولا بمن يتعلق به و عدم جريان أدله نفى الحرج، إذ لا حرج على المأمور، لأن المفروض تساوى من امر بالإضرار به و من

***** (هامش) ***** *

(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 ١: ٣٥٥، ضمن حديث طويل و عنه الوسائل ١١: ٤٧٩، الباب ٢٩ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ١١. (*).

*****٩٢*****

يتضرر بترك هذا الأمر، من حيث النسبه إلى المأمور (١)، مثلا لو امر الشخص بنهب مال مؤمن و لا يترتب على مخالفه المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر، فلا حرج حينئذ فى تحريم نهب مال الأول، بل تسويغه لدفع النهب عن الثانى قبيح، بملاحظه ما علم من الروايه المتقدمه من الغرض فى التقية، خصوصا مع كون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب، فإنه يشبه بمن فر من المطر إلى الميزاب، بل اللازم فى هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم عن (٢) غيره. نعم، إلا لدفع ضرر النفس فى وجه، مع ضمان ذلك الضرر و بما ذكرنا ظهر: أن إطلاق جماعه (٣) لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفه المكروه عليه على نفس المكروه و على أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لا- يخلو من (٤) بحث، إلا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال فى تسويغه لماعدا الدم من المحرمات، إذ لا يعادل (٥) نفس المؤمن

شىء، فتأمل. قال فى القواعد:

و تحرم الولاية من الجائر إلا مع (٤) التمكن من

***** (هامش) *****

(١) فى ف: المأمور به.

(٢) فى غير ف: من.

(٣) راجع التحرير ١: ١٦٣ و الشرائع ٢: ١٢ و الدروس ٣: ١٧٤ و الرياض ١: ٥١٠.

(٤) فى ف: عن.

(٥) فى النسخ: تعادل.

(٦) فى خ، ع، ص و ش زياده: عدم. (*)

*****٩٣ ص*****

الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز (١) ائتمار (٢) ما يأمره إلا القتل (٣)، انتهى و لو أراد ب الخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم، لم يخالف ما ذكرنا و قد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين، فقال: إلا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر فى البدن، أو المال المضر 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 كل محرم (٥) و الثانى إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالى بالغير، لكن الأقوى استقرار (٦) الضمان عليه إذا تحقق سببه، لعدم

***** (هامش) *****

(١) لم ترد فيجوز فى ف.

(٢) فى ف و المصدر: اعتماد.

(٣) القواعد ١: ١٢٢.

(٤) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٣٦.

(٥) فى ن زىاده: إىلا القتل.

(٦) لم ترد استقرار فى ف. (*).

*****٩٤ ص*****

الإكراه المانع عن الضمان،

أو استقراره و أما الإضرار بالعرض بالزنا و نحوه، ففيه تأمل و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال، فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلا حتى في اليسير من المال، فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس لم يجوز و إن كان متعلقا بالعرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخف 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 يعم لحوق الضرر. قال في المسالك: ضابط الإكراه المسوغ للولاية: الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه، أو على بعض المؤمنين (١)، انتهى و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوغ للولاية، لكن صار هذا عيب

الت منه رحمه الله منشأ لتخيل غير واحد (٢) أن الإكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٣: ١٣٩.

(٢) انظر الرياض ١: ٥١٠ و المستند ٢: ٣٥١ و الجواهر ٢٢: ١٦٨ و غيرها. (*)

*****ص ٩٥*****

الثالث أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين (١): أنه يظهر من الأصحاب أن (٢) في اعتبار عدم القدره على التفصي من المكروه عليه و عدمه، أقوالا، ثالثها: التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرمه فلا يعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصي و الذي يظهر من ملاحظه كلماتهم في باب الإكراه: عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجا و لم يتوقف على ضرر، كما إذا اكراه على أخذ المال من مؤمن، فيظهر أنه أخذ المال و جعله في بيت المال، مع عدم أخذه واقعا، أو أخذه جهرا ثم

رده إليه سرا كما كان يفعل ابن يقطين و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله في دار واسعة من دون قيد و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدد عليه و كذا لا - خلاف في أنه لا - يعتبر العجز عن التفصي إذا كان فيه ضرر كثير و كان منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارته الشرائع مستظهرًا منه خلاف ما اعتمد عليه (٣).

***** (هامش) *****

(١) لعل المراد به السيد المجاهد، لكنه لم يسند الأقوال الثلاثة إلى ظاهر الأصحاب، بل قال - بعد طرح المسألة - : فيه أقوال - إلى أن قال: - الثاني: ما استظهره في المصاييح من كلام بعض الأصحاب من التفرقة بين التولية و فعل المحرم ... انظر المناهل: ٣١٨ و انظر المصاييح (مخطوط): ٥٣.

(٢) لم ترد أن في ف، ن، خ، م و ع.

(٣) راجع المسالك ٣: ١٣٩. (*)

***** ص ٩٦ *****

قال في الشرائع - بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية، دفعا للضرر اليسير مع الكراهة و الكثير بدونها - : إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول و العمل بما يأمره

(١) مع عدم قدره على التفصي منه

(٢) (٣)، انتهى. قال في المسالك ما ملخصه: إن المصنف قدس سره ذكر في هذه المسألة شرطين: الإكراه و العجز عن التفصي و هما متغايران و الثاني أخص و الظاهر أن مشروطهما

(٤) مختلف، فالأول شرط لأصل قبول الولاية و الثاني شرط للعمل بما يأمره. ثم فرع عليه: أن الولاية إن اخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا يشترط في جوازه الإكراه و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه خاصة

(٥) و لا يشترط فيه الإلجاء إليه

(٦) بحيث لا يقدر

على خلافه و قد صرح به الأصحاب في كتبهم، فاشترط

(٧) العجز عن التفصي غير واضح، إلا أن يريد به أصل الاكراه - إلى أن قال: - إن

***** (هامش) ***** *

(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 تقيه فيها.

(٣) الشرائع ٢: ١٢.

(٤) في ع و ص و ظاهر م:

شروطهما.

(٥) في ف و مصححه م و نسخه بدل ع: ياكراه صاحبه.

(٦) في ف، خ، م، ع و ص: فيه.

(٧) في ف، م، ع و ص: و اشترط. (*)

*****٩٧*****

الإكراه مسوغ لامتنال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفه مع خوف الضرر (١)، انتهى موضع الحاجه من كلامه. أقول: لا يخفى على المتأمل أن المحقق رحمه الله لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه، إلا أن الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرمه في ولايته - كما هو الغالب - و أمكن في بعضها المخالفه واقعا و دعوى الامتنال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا (٢)، قيد امتثال ما يؤمر به بصوره العجز عن التفصي و كيف كان، فعبارته الشرائع واقعه على طبق المتعارف من توليه الولاة و أمرهم في ولايتهم بأوامر كثيره يمكنهم التفصي عن بعضها و ليس المراد بالتفصي المخالفه مع تحمل الضرر، كما لا يخفى و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره (٣) من نسبه الخلاف (٤) المتقدم إلى الأصحاب من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصي لو توقف المخالفه على بذل مال كثير لزم على هذا القول، ثم قال: و هو أحوط، بل

و أقرب (٥).

***** (هامش) *****

(١) راجع المسالك ٣: ١٣٩ - ١٤٠.

(٢) فى الصفحه ٩٥.

(٣) أى صاحب المناهل فى أول هذا التنبيه، فإنه و إن لم يصرح به وجود الخلاف، لكن مجرد ذكر أقوال ثلاثه فى المسأله دال عليه.

(٤) فى ش: من نسب عدم الخلاف.

(٥) المناهل: ٣١٨. (*)

*****٩٨ ص*****

الرابع أن قبول الولايه مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال رخصه، لا عظيمه، فيجوز تحمل الضرر المذكور، لأن الناس مسلطون على أموالهم، بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقويه شوكتهم. الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو تواعد على تركه بالقتل إجماعاً، على الظاهر المصرح به فى بعض الكتب (١) و إن كان مقتضى عموم نفي الإكراه و الحرج الجواز، إلا أنه قد صح عن (٢) الصادقين صلوات الله عليهما أنه: إنما شرعت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقيه (٣) و مقتضى العموم أنه (٤) لا- فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر و الذكوره و الانوثه و العلم و الجهل و الحر و العبد و غير ذلك و لو كان المؤمن مستحقاً للقتل لحد ففى العموم وجهان: من إطلاق قولهم:

لا تقيه فى الدماء و من أن المستفاد من قوله عليه السلام: ليحقن بها الدم (٥) فإذا بلغ الدم فلا تقيه أن المراد الدم المحقون دون

***** (هامش) *****

(١) صرح به فى: الرياض ١: ٥١٠ و الجواهر ٢٢: ١٦٩.

(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 قصاصا فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير ولى الدم و مما ذكرنا يظهر سكوت الروائتين عن حكم دماء أهل الخلاف، لأن التقيه إنما شرعت لحقن دماء الشيعة، فحدها بلوغ دمهم، لا دم غيرهم. وبعبارة اخرى: محصل (١) الروايه لزوم نقض الغرض من تشريع التقيه فى إهراق الدماء، لأنها شرعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا اكره المؤمن على قتل مخالف فلا- يلزم من شرعيه التقيه فى قتله إهراق ما شرع التقيه لحقنه. هذا كله فى غير الناصب و أما الناصب فليس محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة، فلا إشكال فى مشروعيه قتله للتقيه و مما ذكرنا يعلم حكم دم الذمى و شرعيه التقيه فى إهراقه و بالجمله، فكل دم غير محترم (٢) بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروائتين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التى شرعت التقيه فيها. بقى الكلام فى أن الدم يشمل (٣) الجرح و قطع الأعضاء، أو يختص

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف، خ، ص، ش و نسخه بدل ع و ن و مصححه م و فى ن، م و ع و نسخه بدل خ: محل.

(٢) فى ن، خ و ع و ظاهر ف: محرم.

(٣) فى ف: يشتمل. (*)

*****ص ١٠٠*****

بالقتل؟ وجهان: من إطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ (١) و من عمومات التقيه و نفى الحرج و الإكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فى الدم المبقى للروح و هو المحكى (٢) عن الروضه (٣) و المصابيح (٤) و الرياض (٥) و لا يخلو عن قوه.

***** (هامش) *****

(١) حكاة الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١٤١، فقال: و به صرح الشيخ

رحمه الله في الكلام، انظر كتاب الاقتصاد:

.٢٤٠

(٢) حكاة السيد المجاهد في المناهل: ٣١٧.

(٣) الروضة البهية ٢: ٤٢٠.

(٤) المصاييح (مخطوط): ٥٢.

(٥) الرياض ١: ٥١٠. (*)

*****١٠١ ص*****

خاتمه في ما ينبغي للوالى العمل به في نفسه و في رعيته روى شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله في رسالته المسماه 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 أبي عبد الله عليه السلام فإذا بمولى لعبد الله النجاشى قد (٤) ورد عليه فسلم (٥) و أوصل إليه كتابا، ففضه و قرأه، فإذا أول سطر فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، أطال الله تعالى (٦) بقاء سيدى و جعلنى

***** (هامش) *****

(١) كذا في ف و مصححه ن و في ش: المفيد و في سائر النسخ: مفيد.

(٢) عباره جعفر بن محمد من ش و المصدر.

(٣) عباره عن أبيه محمد بن عيسى من ش و المصدر و مصححه ص.

(٤) كلمه قد من ش و المصدر و مصححه ص.

(٥) في ف، ن، خ، م و ع: و سلم.

(٦) كلمه تعالى من ص و المصدر. (*)

*****١٠٢ ص*****

من كل سوء فداه و لا أرانى فيه مكروها، فإنه ولى ذلك و القادر عليه. اعلم سيدى و مولاي (١)، أنى بليت بولايه الأهواز، فإن رأى سيدى و مولاي أن يحد لى حدا و يمثل (٢) لى مثالا لأستدل (٣) به على ما يقربنى إلى الله عز و جل و إلى رسوله صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ

سَلَّمَ و يَلْخَص (٤) فِي كِتَابِهِ مَا يَرَى لِي الْعَمَل بِهِ وَ فِي مَا أَبْذَلَهُ (٥) وَ أَيْنَ أَضَعُ زَكَاتِي وَ فِي مَنْ أَصْرَفَهَا (٦) وَ بَيْنَ آنَسٍ وَ إِلَى مَنْ أَسْتَرِيحُ وَ بَيْنَ أَثَقٍ وَ آمِنٍ وَ أَلْجَأٍ إِلَيْهِ فِي سُرَى، فَعَسَى أَنْ يَخْلُصَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِهَدَايَتِكَ وَ وِلَايَتِكَ (٧)، فَإِنَّكَ حَجَّهَ اللَّهُ عَلَيَّ خَلْقَهُ وَ أُمِّي نَهَ فِي بِلَادِهِ، لَا (٨) زَالَتْ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلِيمَانَ، فَأَجَابَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٩)، حَاطَكَ (١٠) اللَّهُ بِصَنْعِهِ وَ لَطْفِ بَيْتِكَ بِمَنْهٍ وَ كَلَامِكَ بِرِعَايَتِهِ، فَإِنَّهُ وَلِيٌّ ذَلِكُكَ.

***** (هامش) *****

(١) كَلِمَةٌ وَ مَوْلَايَ مِنْ شِ وَ الْمَصْدَرُ.

(٢) فِي خِ وَ صِ وَ الْوَسَائِلُ: أَوْ يَمَثَلُ.

(٣) كَذَا فِي شِ وَ هَامِشِ صِ وَ الْمَصْدَرُ وَ فِي سَائِرِ النُّسخِ: اسْتَدَلُّ.

(٤) فِي خِ وَ شِ زِيَادَةٌ: لِي.

(٥) فِي نُسْخِهِ بَدَلَ شِ: ابْتَدَلَهُ وَ فِي الْمَصْدَرِ: ابْتَدَلَهُ وَ ابْتَدَلَهُ.

(٦) كَذَا فِي صِ وَ شِ وَ الْمَصْدَرُ وَ فِي سَائِرِ النُّسخِ: أَصْرَفُ.

(٧) فِي الْمَصْدَرِ: بِهَدَايَتِكَ وَ دَلَالَتِكَ وَ وِلَايَتِكَ.

(٨) كَذَا فِي شِ وَ الْمَصْدَرُ وَ فِي سَائِرِ النُّسخِ: وَ لَا.

(٩) التَّسْمِيَةُ مِنْ شِ وَ الْمَصْدَرُ وَ هَامِشِ نِ، خِ وَ صِ فِي الْهَامِشِ.

(١٠) فِي نُسْخِهِ بَدَلَ صِ: صَالِحُكَ. (*)

*****١٠٣*****

أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ جَاءَنِي (١) رَسُولُكَ بِكِتَابِكَ، فَقَرَأْتَهُ وَ فَهَمْتُ جَمِيعَ مَا ذَكَرْتَهُ وَ سَأَلْتُ عَنْهُ وَ ذَكَرْتُ أَنَّكَ بَلَيْتَ بُولَايَةَ الْأَهْوَاذِ، فَسَرَنِي (٢) ذَلِكَ وَ سَاءَنِي وَ سَاخِرَكُ بِمَا سَاءَنِي مِنْ ذَلِكَ وَ مَا سَرَنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. فَأَمَّا (٣) سُرُورِي بِوِلَايَتِكَ (٤)، فَقُلْتُ: عَسَى أَنْ يَغِيثَ اللَّهُ بِكَ مَلْهُوفاً خَائِفاً (٥) مِنْ أَوْلِيَاءِ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ

وَ سَلَّمَ وَ يَعْزِبُكَ ذَلِيلَهُمْ وَ يَكْسُو بِكَ عَارِيَهُمْ وَ يَقْوَى بِكَ ضَعْفَهُمْ وَ يَطْفِئُ بِكَ نَارَ الْمُخَالَفِينَ عَنْهُمْ وَ أَمَا الَّذِي سَاءَ نِيَّ مِنْ ذَلِكَ، فَإِنْ أَدْنَى مَا أَخَافُ عَلَيْكَ أَنْ تَعْتَرِ بُولِي لَنَا فَلَا تَشْمُ رَائِحَةَ (٦) حَظِيرَةِ الْقُدْسِ، فَإِنِّي مَلْخُصٌ لَكَ جَمِيعَ مَا سَأَلْتُ عَنْهُ، فَإِنْ (٧) أَنْتَ عَمَلْتَ بِهِ وَ لَمْ تَجَاوِزْهُ، رَجَوْتُ أَنْ تَسْلَمَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. أَخْبَرَنِي - يَا عَبْدَ اللَّهِ - أَبِي، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: مَنْ اسْتَشَارَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنَ (٨)

***** (هامش) *****

(١) في ف، ن، خ، م وع: جاء إلى.

(٢) في ش: و سرنى.

(٣) في ش: و أما.

(٤) لم ترد بولايتك في ف، خ، م وع.

(٥) لم ترد خائفا في ف، ن، خ، م وع.

(٦) لم ترد رائحه في ف، ن، م وع.

(٧) في ص و المصدر: إن.

(٨) في نسخه بدل ن، خ، م وع: المسلم و في ش: المؤمن المسلم. (*)

*****ص ١٠٤*****

فلم يمحصه النصيحة، سلب (١) الله لبه (٢) و اعلم، أنى سأشير عليك برأى (٣) إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه (٤) و اعلم أن خلاصك و نجاتك في حقن الدماء و كف الأذى عن أولياء الله و الرفق بالرعيه و التأنى و حسن المعاشره، مع لين في غير ضعف و شدة في غير عنف و مداراه صاحبك و من يرد عليك من رسله و ارفق برعيتك (٥) بأن توقفهم على ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالى و إياك و السعاه و أهل النمائم، فلا يلزقن (٦) بك

منهم أحد و لا يراك (٧) الله يوما و ليله و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فيسخط الله عليك و يهتك سترك و احذر مكر خوزى (٨) الأهواز، فإن أبى أخبرنى (٩) عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال (١٠) : إن الإيمان

***** (هامش) ***** *

(١) فى ص و المصدر و نسخه بدل ش: سلبه.

(٢) فى ش و مصححتى م و ع: لبه عنه و فى خ: عنه لبه.

(٣) كذا فى الوسائل و فى ف، خ، م و ع: رأى و فى ن و ش و المصدر: برأى.

(٤) فى المصدر: متخوفه و فى ف: تخوفه.

(٥) فى خ و المصدر و نسخه بدل ص و ش: و ارتق فتق رعيتك.

(٦) فى المصدر و نسخه بدل ش: يلتزقن.

(٧) فى ف: و لا رآك و فى م و ع: و لا أراك.

(٨) فى ف: خوزى و فى المصدر: خوز.

(٩) فى غير ش زياده: عن أبيه.

(١٠) فى ص و المصدر: أنه قال. (*)

*****١٠٥ ص*****

لا يثبت (١) فى قلب يهودى و لا خوزى أبدا و أما (٢) من تأنس به و تستريح إليه و تلجئ امورك إليه، فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رسدا فشانك و إياه و إياك أن تعطى درهما أو تخلع (٣) ثوبا أو تحمل على دابه 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 الأخماس و ما أردت أن تصرف فى وجوه

البر و النجاح و الصدقه و الفطره (٦) و الحج و الشرب (٧) و الكسوه التي تصلى فيها و تصل بها و الهديه التي تهديها إلى الله عز و جل و إلى رسوله (٨) من أطيب كسبك.

***** (هامش) *****

(١) في ف، ن و نسخه بدل خ: لا يثبت.

(٢) في ص و المصدر: فأما.

(٣) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: و تخلع.

(٤) كذا في ف، ص و المصدر و مصححه خ و في سائر النسخ: ممزح.

(٥) كذا في ص و المصدر و في سائر النسخ: و ليكن.

(٦) لم ترد و الفطره في ف، خ، م، ع و ص و كتب في ص فوق الصدقه: و العتق و الفتوه و وردت العبارة في المصدر هكذا: ... و النجاح و الفتوه و الصدقه و الحج.

(٧) في ص و المصدر و مصححه ن: و المشرب.

(٨) كذا في ص و المصدر و في سائر النسخ: و رسوله. (*)

*****ص ١٠٦*****

و انظر (١) يا عبد الله أن لا تكنز ذهبا و لا فضه فتكون من أهل هذه الآية: * (الذين يكتزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) * (٢) و لا تستصغرن من حلو أو فضل طعام (٣) تصرفه في بطون خاليه تسكن بها غضب الله رب العالمين و اعلم، أنى سمعت أبى يحدث عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ (٤) قال يوما لأصحابه: ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع، فقلنا: هلكننا يا رسول الله، فقال: من فضل طعامكم و من فضل تمركم و

رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفنون بها غضب الرب تعالى و سانبئك بهوان (٥) الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف و التابعين، فقد حدثني أبي (٦)، محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام ، قال: لما تجهز الحسين عليه السلام إلى الكوفة (٧) أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف (٨) بمصرعي منك،

***** (هامش) ***** *

(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 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، بدل: أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ.

(٥) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: على هوان.

(٦) لم ترد أبي في المصدر.

(٧) عبارته إلى الكوفة من ص، ش و المصدر.

(٨) عبارته أنا أعرف من ش و المصدر. (*)

*****ص ١٠٧*****

و ما وكدي من الدنيا إلا فراقها، ألا اخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام و الدنيا؟ فقال له (١) : بلى لعمري إنني احب أن تحدثني 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 قحمت علي و في يدي مسحاه و أنا أعمل بها، فلما نظرت إليها طار قلبي مما تداخلى من جمالها، فشبهتها ببثينه (٣) بنت عامر الجمحي (٤) و كانت من أجمل نساء قريش. فقالت: يا بن أبي طالب، هل لك أن

تتزوج بي فاغنيك (٥) عن هذه المسحاه و أدلك على خزائن الأرض فيكون لك [الملك] (٦) ما بقيت و لعقبك من بعدك؟
فقال لها: من أنت حتى أخطبك من أهلك؟ فقالت: أنا الدنيا.

***** (هامش) *****

(١) كلمه له من ش و المصدر. (٢) في ش: إني بكدك. (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 كسابقها. (٥) في ن، خ، م و ع: فأغنيك. (٦) من المصدر. (*)

*****ص ١٠٨*****

قال: [قلت] (١) لها: فارجعي و اطلبي زوجا غيري فلست من شأني (٢)، فأقبلت علي مسحاتي و أنشأت أقول: لقد خاب من غرته دنيا دنيه * و ما هي أن غرت قرونا بنائل (٣) أتتنا على زى العزيز بثينه (٤) * و زينتها في مثل تلك الشمائل فقلت لها: غرى سواي فإنني * عزوف عن (٥) الدنيا و لست بجاهل و ما أنا و الدنيا فإن محمدا * أحل صريعا بين تلك الجنادل و هيهات امنى بالكنوز و ودها (٦) * و أموال قارون و ملك القبائل أليس جميعا للفناء مصيرنا (٧) * و يطلب من خزائنها بالطوائل؟ فغرى سواي إنني غير راغب * بما فيك من ملك و عز (٨) و نائل فقد قنعت نفسي بما قد رزقته * فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل فإنني أخاف الله يوم لقائه * و أخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا و ليس في عنقه تبعه (٩) لأحد، حتى لقي الله

***** (هامش) *****

(١) من المصدر.

(٢) عباره فلست من شأني من ش و المصدر.

(٣) في المصدر

و نسخه بدل ش و م:

بطائل.

(٤) اختلفت النسخ في ضبط الكلمه هنا أيضا كما تقدم.

(٥) في ن، خ، م، ع و ش: من.

(٦) في المصدر: و هبها أتنا بالكنوز و درها و كذا في مصححه ص إلا أن فيها: أتنى.

(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. (*)

*****١٠٩ ص*****

تعالى محمودا غير ملوم و لا مذموم، ثم اقتدت به الأئمه من بعده بما قد بلغكم، لم يتلطفوا بشيء من بوائقها و قد

و جهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة عن (١) الصادق (٢) المصدق رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، فَإِن أَنْتِ عَمِلْتِ بِمَا
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 جل و عز بقدرته. يا عبد الله، إياك (٥) أن تخيف مؤمنا، فإن أبي (٦) حدثني عن أبيه، عن جده (٧) علي بن
أبي طالب عليه و عليهم السلام، أنه كان يقول: من نظر إلى مؤمن نظره ليخيفه بها، أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله و حشره على
(٨) صورته الذر لحمه و جسده و جميع أعضائه، حتى يورده مورده و حدثني أبي (٩)، عن آبائه، عن علي عليه السلام، عن النبي
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، قال: من أغاث لهفانا من المؤمنين (١٠) أغاثه الله يوم لا ظل إلا ظله،

***** (هامش) *****

(١) كذا في مصححتي ن و خ و في سائر النسخ و المصدر: و عن.

(٢) لم ترد الصادق في ف.

(٣)

عبارة الذنوب و من ص، ش و المصدر.

(٤) فى نسخه بدل م:

يتجاوز و فى نسخه بدل ش: يتحامى.

(٥) كذا فى ص، ش و المصدر و فى سائر النسخ: و إياك.

(٦) فى ص و المصدر: فإن أبى، محمد بن على.

(٧) فى غير ش زياده: عن.

(٨) فى ش و المصدر: فى.

(٩) فى غير ش زياده: عن أبيه.

(١٠) عبارة من المؤمنين من ص و ش و المصدر. (*)

*****١١٠ ص*****

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) جبه (٣) عن (٤) عرى، كساه الله من سندس الجنة و استبرقها و حريرها و لم يزل يخوض فى رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك 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)، حمله الله على ناقه من نوق الجنة و باهى به الملائكه المقربين يوم القيامة و من زوج أخاه [المؤمن] (٦) امرأه يأنس بها و تشد (٧) عضده

***** (هامش) *****

(١) فى ف، ن، خ، م و ع: أحدها.

(٢) كلمه المؤمن من ش و المصدر و مصححه ص.

(٣) لم ترد جبه 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. (*)

*****ص ١١١*****

و يستريح إليها،

زوجه الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه (١) من الصديقين من أهل بيت نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و إخوانه و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن (٢) على سلطان جائر، أعانه الله على إجازته (٣) الصراط عند (٤) زله الأقدام و من زار أخاه المؤمن في منزله لا لحاجه منه إليه، كتب (٥) من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره. يا عبد الله و حدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام ، أنه سمع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ يقول لأصحابه يوما: معاشر الناس إنه ليس

بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه، فلا- تتبعوا عشرات المؤمنين، فإنه من تتبع (٦) عشره مؤمن يتبع (٧) الله عشرته (٨) يوم القيامة و فضحه في جوف بيته و حدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه (٩) قال: أخذ الله

***** (هامش) *****

(١) في ف و المصدر: أحب.

(٢) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: المسلم.

(٣) في ف: إجاده.

(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: عشراته.

(٩) أنه من ص و المصدر. (*)

*****ص ١١٢*****

ميثاق المؤمن على (١) أن لا يصدق في مقالته و لا ينتصف من عدوه و على أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحه نفسه، لأن المؤمن (٢) ملجم 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 إثره و يتبع عثراته و كافر بالذى هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا و إباحه حريمه غنما، فما بقاء المؤمن بعد هذا؟. يا عبد الله و حدثنى أبى، عن آباءه عن على عليه السلام (٨) عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، قال: نزل جبرئيل عليه السلام ، فقال: يا محمد إن الله يقرؤك (٩) السلام و يقول: اشتقت (١٠) للمؤمن اسما من أسمائى، سميتهُ مؤمنا، فالمؤمن منى و أنا منه، من استهان بمؤمن (١١) فقد استقبلنى

***** (هامش) ***** *

(١) على من ف و ش.

(٢) فى ص و المصدر و نسخه بدل ش: لأن كل 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) عباره عن على 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: مؤمنا. (*)

***** ص ١١٣ ***** *

بالمحاربه. يا عبد الله و حدثنى أبى، عن آباءه، عن على عليه السلام عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أنه قال يوما (١) : يا على، لا تناظر رجلا حتى تنظر فى سريره، فإن كانت سريره حسنه فإن

الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت (٢) سريرته رديه فقد يكفيه مساويه، فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما (٣) عمل به من معاصي الله عز و جل ما قدرت عليه. يا عبد الله و حدثني أبي (٤)، عن آبائه، عن علي (٥) عليهم السلام، عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ، أنه قال: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من (٦) أخيه الكلمه فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، اولئك لا خلاق لهم. يا عبد الله، وحدثني أبي (٧)، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه قال: من قال في مؤمن ما رأت عيناه و سمعت اذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل: * (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) * (٨).

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ١١٤*****

يا عبد الله و حدثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنه قال: من روى عن (١) أخيه المؤمن روايه يريد بها هدم مروته و شينه (٢)، أو ثقه (٣) الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بالمخرج (٤) مما قال و لن يأتي بالمخرج منه أبدا و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه صَلَّى

اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (٥) سرورا و من أدخل على أهل بيت نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سرورا فقد أدخل على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سرورا و من أدخل على رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته. ثم إنى (٦) اوصيك بتقوى الله و إثارة طاعته و الاعتصام بحبله، فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم. فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضا و هواه (٧)، فإنه وصيه الله عز و جل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها.

***** (هامش) *****

(١) فى ف، ن، خ، م و ع: على.

(٢) فى ص و المصدر و نسخه بدل ش: ثلثه.

(٣) فى خ، ص و المصدر و نسخه بدل ش: أوبقه.

(٤) فى ص و الوسائل و مصححه ش: بمخرج.

(٥) فى المصدر و نسخه بدل ش: أهل البيت عليهم السلام.

(٦) من ص، ش و المصدر.

(٧) من ف، ص، ش و المصدر. (*)

*****ص ١١٥*****

و اعلم، أن الخلق (١) لم يوكلوا بشئ أعظم من تقوى الله (٢)، فإنه وصيتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا يسأل الله عنه (٣) غدا فافعل. قال عبد الله بن سليمان: فلما وصل كتاب الصادق عليه السلام إلى النجاشى نظر فيه، فقال: صدق - و الله الذى لا إله إلا هو - مولاي، فم

عمل أحد بما فى هذا الكتاب إلا نجا. قال: فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته (٤) (٥).

***** (هامش) *****

(١) فى المصدر و

نسخه بدل ش: الخلائق.

(٢) فى المصدر و نسخه بدل ش: التقوى.

(٣) فى المصدر: تسأل عنه.

(٤) فى غير ش زياده: الخبر.

(٥) كشف الريبه: ١٢٢ - ١٣١ و رواه فى الوسائل ١٢: ١٥٠، الباب ٤٩ من أبواب ما يكتسب به. (*)

*****١١٧ ص*****

المسأله السابعه و العشرون

المسأله السابعه و العشرون:

هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة، لأنه همز و لمز و أكل اللحم و تعبير و إذاعه سر و كل ذلك كبيره موبقه، فيدل (١) عليه فحوى جميع ما تقدم فى الغيبه (٢)، بل البهتان أيضا (٣)، بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح (٤)، فيعم 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)،

***** (هامش) *****

(١) فى ص: و يدل.

(٢) راجع المكاسب ١: ٣١٥ - ٣١٨.

(٣) راجع المكاسب ١: ٣٢٥.

(٤) صحاح اللغه ٦: ٢٥٣٣، ماده: هجا.

(٥) القاموس المحيط ٤: ٤٠٢، ماده: هجا.

(٦) النهايه، لابن الأثير ٥: ٢٤٨، ماده: هجا.

(٧) المصباح المنير: ٦٣٥، ماده: هجا.

(٨) جامع المقاصد ٤: ٢٦. (*)

فلا يخلو عن تأمل و لا فرق فى المؤمن بين الفاسق و غيره و أما الخبر: محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين (١) فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق و احتراز بالمؤمن عن المخالف، فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه و كذا يجوز هجاء الفاسق (٢) المبدع، لثلا يؤخذ ببدعه (٣)، لكن بشرط الاقتصار على المعائب الموجودة فيه، فلا يجوز بهته بما ليس فيه، لعموم حرمة الكذب و ما تقدم من الخبر فى الغيبه من قوله عليه السلام فى حق المبتدعه: باهتوهم كيلا (٤)

يطمعوا فى 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،

***** (هامش) *****

(١) لم نقف عليه فى المصادر الحديثيه، لكن حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤: ٦٤) عن حواشى الشهيد على القواعد و فيه: محصوا ذنوبكم بغييه الفاسقين.

(٢) لم ترد الفاسق فى ف.

(٣) فى نسخه بدل ش: ببدعته.

(٤) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: لكيلا.

(٥) الوسائل ١١: ٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبهما، الحديث الأول و قد تقدم فى المكاسب ١: ٣٥٣.

(٦) فى ف: و سارق.

(٧) فى ف: و كذا إرادته و فى ص: و كذا إذا زاد. (*)

*****١١٩ ص*****

فإن مصلحه تنفير (١) الخلق عنهم أقوى من مفسده الكذب و فى روايه أبى حمزه عن أبى جعفر عليه السلام، قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم، فقال: الكف عنهم أجمل. ثم قال لى: و الله يا أبا حمزه إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا. ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا (٢) و فى صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهه، ثم أشار عليه السلام إلى أولويه قصد الصدق بإرادته الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمه عليهم السلام.

***** (هامش) *****

(١) فى خ، م، ع و ص: تنفر.

(٢) الوسائل ١١: ٣٣١، الباب ٧٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣. (*)

*****١٢١ ص*****

المسألة الثامنة و العشرون

الهجر - بالضم - وهو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه، ففي صحيحه أبي عبيده: البذاء من الجفاء و الجفاء في النار (١) و في النبوى: إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذئ قليل الحياء، لا يبالي بما قال و لا ما قيل فيه (٢) و في روايه سماعه: إياك أن تكون فحاشا (٣) و في النبوى: إن من أشر (٤) عباد الله من يكره مجالسته لفحشه (٥) و في روايه: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك (٦) فيه:

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١١: ٣٣٠، الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١١: ٣٢٩، الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ١١: ٣٢٨، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٧.

(٤) كذا في ف، م و المصدر و في سائر النسخ: شر.

(٥) الوسائل ١١: ٣٢٨، الباب ٧١ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٨.

(٦) في المصدر و نسخه بدل ش: لا يشك. (*)

*****ص ١٢٢*****

أن يكون فحاشا لا- يبالي بما قال و لا ما قيل فيه (١). إلى غير ذلك من الأخبار (٢). هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمة.

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ١٢٣*****

النوع الخامس: مما يحرم التكسب به

النوع الخامس: مما يحرم التكسب به

مما يحرم التكسب به

النوع الخامس (١) مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور كما في المسالك (٢)، بل عن مجمع البرهان: كأن دليله الإجماع (٣) و الظاهر أن نسبته إلى

الشهره فى المسالك، فى مقابل قول السيد (٤) المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى، لا فى حرمة أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه و فى جامع المقاصد:

الاجماع على عدم جواز أخذ الأجره على تعليم صيغه النكاح، أو إلقائها على المتعاقدين (٥)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ص و فى سائر النسخ: الخامس.

(٢) المسالك ٣: ١٣٠.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ٨٩.

(٤) لم نقف عليه فى ما بأيدينا من كتب السيد و رسائله، نعم حكاه عنه الشهيد فى الدروس ٣: ١٧٢.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٣٧ و لم يذكر إلا إلقاء الصيغه على المتعاقدين. (*)

*****١٢٦ ص*****

و كأن لمثل هذا و نحوه (١) ذكر فى الرياض: أن على هذا الحكم الاجماع فى كلام جماعه و هو الحجه (٢)، انتهى و اعلم أن موضوع هذه المسأله: ما إذا كان للواجب (٣) على العامل منفعه تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفاثيا و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره، أو كان عينيا على العامل و رجع نفع (٤) منه إلى باذل المال، كالفضاء للمدعى إذا وجب عينا و بعبارة اخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستجار عليه، لأن الكلام فى كون مجرد الوجوب على الشخص مانعا 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، فإن النافله أيضا كذلك و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاه ذلك للإخلاص فى العمل (٦)، لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى و قد يرد ذلك (٧) بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجاره يؤكّد

***** (هامش) *****

(١) فى م:

أو

نحوه.

(٢) الرياض ١: ٥٠٥.

(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) استدل عليه السيد الطباطبائي في الرياض ١: ٥٠٥.

(٧) رده السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٩٢. (*)

*****١٢٧*****

الإخلاص و فيه - مضافا إلى اقتضاء ذلك، الفرق بين الإجاره و الجعالة، حيث إن الجعالة لا توجب العمل على العامل - (١) أنه إن اريد أن تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الاخلاص، فلا ريب أن الوجوب الحاصل بالإجاره توصلى لا يشترط في حصول ما وجب به قصد القربه، مع أن غرض المستدل منافاه قصد أخذ المال لتحقيق الاخلاص في العمل، لا لاعتباره في وجوبه و إن اريد أنه يؤكد تحقيق الاخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعاً، لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوى أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان. هذا، مع أن الوجوب الناشئ من الإجاره إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجاره و مقتضى الاخلاص المعتبر في ترتب 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 الجعالة - لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتى يؤكد وجوب الوفاء بعد الإيجاب بالإجاره، فالمانع حقيقه هو عدم قدره على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض،

***** (هامش) *****

(١) لم يرد قوله مضافا - إلى - العامل في ف.

(٢) في ف: و إن لم.

(٣) في م:

المستأجر به

و فى الهامش: المستأجر له. (*)

*****ص ١٢٨*****

سواء كانت المعاوضه لازمه أم جائزه 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 نائبا عن فلان فى العمل متقرباً إلى الله، فالمنوب عنه يتقرب إلى الله 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 واجبا بالإجاره و جوبا توصليا لا يعتبر فيه التقرب. فالأجير إنما يجعل نفسه - لأجل استحقاق الأجره - نائبا عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقرباً إلى الله، فالأجره فى مقابل نيابه 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

***** (هامش) ***** *

(١) شطب فى ف على عبارته لأن العمل - إلى - تعالى و كتب عليها فى ن، خ، م، ع و ش: نسخه. (*)

*****ص ١٢٩*****

عن (١) قصد الإخلاص. قلت: الكلام فى أن مورد الإجاره لا بد 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 تيان

إ 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، فإن طلب الحاجه (٤) من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله، فلا يقدح فى العباده، بل ربما يؤكدها (٥) و كيف كان، فذلك الاستدلال حسن فى بعض موارد المسأله و هو الواجب التبعدى فى الجمله، إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجره فى

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و فى غيرها: من.

(٢) فى ص: و أن.

(٣) فى ص: عقد.

(٤) كتب فى ش على عبارته: فإن طلب الحاجه: نسخه.

(٥) لم ترد عبارته فإن طلب الحاجه - إلى - يؤكدها فى ف و كتب عليها فى ن، خ، م و ع: نسخه. (*)

***** ص ١٣٠ *****

التوصليات و عدم جوازه فى المندوبات التعبيديه، فليس مطرداً و لا- منعكسا. نعم، قد استدل على المطلب بعض الأساطين فى شرحه على القواعد بوجوه، أقواها: أن التنافى بين صفه الوجوب و التملك ذاتي، لأن المملوك و المستحق (١) لا يملك و لا يستحق ثانياً (٢). توضيحه: أن الذى يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر (٣) فى مقابل تملكه

المال إياه، فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه، فيصير نظير العمل المملوك للغير، ألا ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجر له أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوكا له، فلا- معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى، خصوصا فيما يرجع إلى حقوق الغير، حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل، كأحكام تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحى، فلا- يستحقها غيره ثانيا. هذا و لكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا- يخلو عن الخدشه، لإمكان منع المنافاه بين الوجوب الذى هو طلب الشارع الفعل و بين

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: المملوك المستحق.

(٢) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٢٧.

(٣) فى ف: للمستأجر. (*)

*****ص ١٣١*****

استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الأدمى و تملكه الذى ينافى تملك الغير و استحقاقه. ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينى و أما الكفائى، فاستدل (١) على عدم جواز أخذ الأجره عليه: بأن الفعل متعين له (٢) فلا يدخل فى ملك آخر و بعدم (٣) نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره، لأنه بمنزله قولك: استأجرتك لتملك منفعتك المملوكه لك أو لغيرك و فيه: منع وقوع الفعل له بعد إجاره نفسه للعمل للغير، فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفايه أو إزاله النجاسه عن المسجد، فاستأجر واحد (٤) غيره،

فثواب الإنقاذ والإزالة يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم، يسقط الفعل عنه، لقيام المستأجر به ولو بالاستئجار به و من هذا القبيل الاستئجار للجهاد مع وجوبه كفايه على الأجير و المستأجر و بالجملة، فلم أجد دليلاً على هذا المطلب و أفيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذي لم يصرح به إلا المحقق الثاني (٥)، لكنه موهون به وجود

***** (هامش) ***** *

(١) المستدل هو كاشف الغطاء في شرح القواعد (مخطوط): الورقة ٢٧.

(٢) في ف: بأن الفعل يتعين له و في ن: بأنه بالفعل يتعين له و في المصدر: فلأنه بفعله يتعين له.

(٣) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: و لعدم.

(٤) في ف، خ، م و ع: واحداً.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٣٦ - ٣٧. (*)

***** ١٣٢ ص *****

القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين، على ما يشهد به الحكايات و الوجدان. أما الحكايات، فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجر على القضاء عن بعض. فقد قال في الشرائع: أما لو أخذ الجعل من المتحاكمين، ففيه خلاف (١) و كذلك العلامة رحمه الله في المختلف (٢) و قد حكى العلامة الطباطبائي في مصابيح (٣) عن فخر الدين و جماعه (٤) التفصيل بين العبادات و غيرها (٥) و يكفي في ذلك ملاحظه الأقوال التي ذكرها في المسالك في باب المتاجر (٦) و أما ما وجدناه، فهو أن ظاهر المقنعه (٧)، بل النهاية (٨) و محكي القاضي (٩) جواز الأجر على القضاء مطلقاً و إن أول بعض (١٠)

***** (هامش) ***** *

(١) الشرائع ٤: ٦٩.

(٢) المختلف ٥: ١٧.

(٣) المصابيح (مخطوط): ٥٩.

(٤) لم ترد و جماعه في 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. (*)

*****١٣٣ ص*****

كلامهم بإرادته الارتزاق و قد اختار جماعه (١) جواز أخذ الأجر عليه إذا لم يكن متعينا، أو تعين و كان القاضى محتاجا و قد صرح فخر الدين فى الإيضاح بالتفصيل بين الكفائيه التوصليه و غيرها، فجوز أخذ الأجره فى الأول، قال فى شرح عبارته و الده 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 أوقعه بغير نيه لم يصح و لم يزل الوجوب، فلا يجوز أخذ الأجره عليه، لأنه عباده محضه و قال الله تعالى: * (وما امرؤا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) * (٢)، حصر غرض الأمر فى انحصار غايه الفعل فى الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا يكون كذلك و غير ذلك يجوز أخذ الأجره عليه إلا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن (٣)، انتهى. نعم، رده فى محكى جامع المقاصد بمخالفه (٤) هذا التفصيل لنص (٥)

***** (هامش) *****

(١) منهم:

العلامه فى المختلف ٥: ١٨ و غيره و المحقق فى الشرائع ٤: ٦٩ و راجع مفتاح الكرامه ٤: ٩٨.

(٢) البينه: ٥.

(٣) إيضاح الفوائد ٢: ٢٦٤.

(٤) فى ع و ص: لمخالفه.

(٥) فى ف: نص. (*)

*****١٣٤ ص*****

الأصحاب (١). أقول: لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثاني، فهذا والده قد صرح في المختلف بجواز أخذ الأجر (٢)

على القضاء إذا لم يتعين (٣) و قبله المحقق فى الشرائع (٤)، غير أنه قيد صورته عدم التعيين بالحاجه و لأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائى فى مصابيح (٥) ما اختاره فخر الدين من التفصيل و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثانى (٦)، مع ما طعن به الشهيد الثانى على إجماعاته بالخصوص فى رسالته فى صلاه الجمعة (٧)؟! فالذى (٨) ينساق إليه النظر: أن مقتضى القاعده فى كل عمل له منفعه محلله مقصوده، جواز أخذ الأجره و جعله عليه و إن كان داخلا فى العنوان الذى أوجبه الله على المكلف، ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده، سقط الوجوب مع استحقاق الأجره و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٧: ١٨٢ و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٩٣.

(٢) كذا فى ف و فى غيرها: الأجره.

(٣) المختلف ٥: ١٨.

(٤) انظر الشرائع ٤: ٦٩.

(٥) المصابيح (مخطوط): ٥٩ - ٦٠.

(٦) جامع المقاصد ٤: ٣٦ - ٣٧.

(٧) رساله فى صلاه الجمعة، (المطبوعه ضمن رسائل الشهيد): ٩٢.

(٨) كذا فى ف و ش و فى سائر النسخ: و الذى. (*)

*****ص ١٣٥*****

الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا- عوقب على تركه و أما مانعيه مجرد الوجوب عن (١) صحه المعاوضه على الفعل، فلم تثبت على الإطلاق، بل اللازم التفصيل: فإن كان العمل واجبا عينيا تعيينيا (٢) لم يجرز أخذ الأجره، لأن أخذ (٣) الأجره عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله، أكل للمال بالباطل، لأن عمله هذا لا يكون محترما، لأن استيفاءه

منه لا يتوقف على طيب نفسه، لأنه يقهر عليه مع عدم طيب النفس و الامتناع و مما يشهد بما ذكرناه: أنه لو فرض أن المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض و كان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا بلا عوض. ثم إنه لا ينافى ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الأجره على العمل بعد إيقاعه، كما أجاز للوصى أخذ اجره المثل أو مقدار الكفايه، لأن هذا حكم شرعى، لا من باب المعاوضه. ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى، مضافا فى التعبدى إلى ما تقدم من منافاه أخذ الأجره على العمل للإخلاص، كما نبهنا عليه سابقا و تقدم عن الفخر رحمه الله (٤) و قرره عليه بعض من

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ف و فى سائر النسخ: من.

(٢) فى ن، م، ع، ص و نسخه بدل ش: تعيينا.

(٣) فى ف: أكل.

(٤) تقدم فى الصفحه ١٣٣. (*).

*****١٣٦ ص*****

تأخر عنه (١) و منه يظهر عدم جواز أخذ الأجره على المندوب إذا كان عباده يعتبر فيها التقرب و أما الواجب التخييرى، فإن كان توصليا فلا- أجد مانعا عن جواز أخذ الأجره على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملا على نفع محلل للمستأجر و المفروض أنه محترم لا- يقهر المكلف عليه، فجاز أخذ الأجره بإذائه. فإذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الأمر بين حفر أحد موضعين، فاختار الولى أحدهما بالخصوص لصلايته أو لغرض آخر، فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص، لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجبا عليه، مقدمه للدفن و إن كان تعبديا، فإن

قلنا بكفايه الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص، فهو كالتوصلى و إن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما فى القصد، كان حكمه كالتعيينى و أما الكفائى، فإن كان توصليا أمكن أخذ الأجره على إتيانه لأجل باذل الأجره، فهو العامل فى الحقيقه و إن كان تعبديا لم يجز الامتثال به و أخذ الأجره عليه. نعم، يجوز النيايه إن كان مما يقبل النيايه، لكنه يخرج عن محل الكلام، لأن محل الكلام أخذ الأجره على ما هو واجب على الأجير،

***** (هامش) ***** *

(١) و هو العلامه الطبائى فى مصايحه، كما تقدم فى الصفحه ١٣٤. (*)

***** ١٣٧ ص ***** *

لا على النيايه فيما هو واجب على المستأجر، فافهم. ثم إنه قد يفهم من أدله وجوب الشىء كفايه كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين، فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق، فلا يجوز له أخذ الأجره منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفايه و لعل من هذا القليل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق، بل و معالجه الطيب لدفع الهلاك. ثم إن هنا إشكالا مشهورا و هو أن الصناعات التى يتوقف النظام عليها تجب كفايه، لوجوب إقامه النظام، بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه، مع أن جواز أخذ الأجره عليها مما لا- كلام لهم فيه و كذا يلزم أن يحرم على الطيب أخذ الأجره على الطبايه، لوجوبها عليه كفايه، أو عينا كالفقاهه و قد تفصى منه (١) بوجوه (٢) : أحدها - الالتزام بخروج ذلك بالاجماع و السيره القطعيين. الثانى - الالتزام بجواز (٣) أخذ الأجره على الواجبات إذا لم

تكن تعبيديه و قد حكاه فى المصاييح عن جماعه (٤) و هو ظاهر كل من جوز أخذ الأجره على القضاء بقول مطلق يشمل (٥) صورته تعينه عليه،

***** (هامش) *****

(١) فى ف: عنها و فى ن، خ، م، ع و ص: منها.

(٢) انظر مجمع الفائده ٨: ٨٩.

(٣) فى ف: التزام جواز.

(٤) المصاييح (مخطوط): ٥٩.

(٥) فى ف: ليشمل. (*)

*****١٣٨ ص*****

كما تقدم حكايته فى الشرائع و المختلف عن بعض (١) و فيه: ما تقدم سابقا (٢) من أن الأقوى عدم جواز أخذ الأجره عليه. الثالث - ما عن المحقق الثانى من اختصاص جواز الأخذ بصوره قيام من به الكفايه، فلا يكون حينئذ واجبا (٣) و فيه: أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائى، بل و مع (٤) وجوبه عينا للانحصار. الرابع - ما فى 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 اجماعاتهم أو عنوانات كلامهم، فهو خلاف الموجود منها و إن كان لدليل (٦) يقتضى الفرق فلا بد من بيانه. الخامس - أن المنع عن أخذ الأجره على الصناعات الواجبه لإقامه النظام يوجب اختلال النظام، لوقوع أكثر الناس فى المعصيه

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ١٣٢.

(٢) فى الصفحه ١٣٥.

(٣) جامع المقاصد ٧: ١٨٢.

(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 الشاق منها و الالتزام بالأسهل، فإنهم لا يرغبون في الصناعات الشاقه أو الدقيقه إلا طمعا في الأجره و زيادتها

على ما يبذل غيرها من الصناعات، فتسويغ أخذ الأجره عليها لطف في التكليف بإقامه النظام و فيه: أن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقه و تحملها ناش عن الدواعى الاخر غير زياده الأجره، مثل عدم قابليته لغير ما يختار، أو عدم ميله إليه، أو عدم كونه شاقا عليه، لكونه ممن نشأ في تحمل المشقه، ألا ترى أن أغلب الصنائع الشاقه من الكفائيات كالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد اجرتها على الأعمال السهله؟ السادس - أن الوجوب في هذه الامور مشروط بالعرض. قال بعض الأساطين - بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجره على الواجب - : أما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل حصول الشرط، فتعلق الإجاره به قبله لا مانع منه و لو كانت هى الشرط فى وجوبه، فكل ما وجب كفايه من حرف و صناعات لم تجب إلا- بشرط العرض بإجاره أو جعله أو نحوهما، فلا- فرق بين وجوبها العينى، للانحصار و وجوبها الكفائى، لتأخر (١) الوجوب عنها و عدمه قبلها، كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفايه أو تعين يستحق (٢) فيه أخذ العوض على الأصح، لأن وجوبه مشروط، بخلاف

***** (هامش) *****

(١) فى ن، خ، م، ع و ص: لتأخير.

(٢) فى ف: فيستحق. (*)

*****ص ١٤٠*****

ما وجب مطلقا بالأصله كالنفقات، أو بالعارض كالمندور و نحوه (١)، انتهى كلامه رفع مقامه و فيه: أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض، لأنه لإقامه النظام التى هى من الواجبات المطلقه، فإن الطبايه و الفصد و الحجامة و غيرها - مما يتوقف عليه بقاء الحياه فى بعض الأوقات - واجبه، بذل له العوض أم

لم يبذل. السابع - أن وجوب الصناعات المذكوره لم يثبت من حيث ذاتها و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامه النظام و إقامه النظام غير متوقفه على العمل تبرعا، بل تحصل به و بالعمل بالأجره، فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامه النظام هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرع به، بل له أن يتبرع به و له (٢) أن يطلب الأجره و حينئذ فإن بذل المريض الأجره و جب 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 و ليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجره فيستحق الأجره فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته، فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاه أو غيرها و بالجملة، فما كان من الواجبات الكفائيه ثبت من دليله و وجوب نفس ذلك العنوان، فلا يجوز أخذ الأجره عليه، بناء على المشهور و أما ما امر به من باب إقامه النظام، فإقامه النظام تحصل ببذل النفس

***** (هامش) *****

(١) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه ٢٧.

(٢) لم ترد له فى ف. (*)

*****١٤١ ص*****

للعمل به فى الجملة و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجره من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه، كالغائب الذى يعمل فى 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 سابقا (٣) : أن

الواجب إذا كان عينيا تعيننا (٤) لم يجوز أخذ الأجره عليه و لو كان من الصناعات، فلا يجوز للطبيب أخذ الأجره على بيان الدواء أو تشخيص الداء (٥) و أما أخذ الوصى الأجره على تولى أموال الطفل الموصى عليه، الشامل بإطلاقه لصوره تعين العمل عليه، فهو من جهه الإجماع و النصوص المستفيضه على أن له أن يأخذ شيئا (٦) و إنما وقع الخلاف فى تعيينه، فذهب جماعه

***** (هامش) *****

(١) فى ش و مصححه ن: و وجب.

(٢) كذا فى ش و مصححه ن و فى ف، خ، م، ع و ص: كونه و لكن شطب عليها فى ص.

(٣) فى الصفحه ١٣٥.

(٤) فى نسخه بدل ص: تعيينيا.

(٥) فى خ، م، ع و ص: أو بعد تشخيص الداء، لكن شطب فى ص على أو و فى خ كتب فوق أو بعد تشخيص الداء: خ ل.

(٦) راجع الوسائل ١٢: ١٨٤، الباب ٧٢ من أبواب ما يكتسب به و غيره من الأبواب. (*)

*****١٤٢ ص*****

إلى أن له اجره المثل (١)، حملا للأخبار على ذلك و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الاجماع فلا بد من كون العوض اجره المثل و بالجملة، فملاحظه النصوص و الفتاوى فى تلك المسأله ترشد إلى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر فهو إنما يرجع بعوض المبدول، لا- باجره البذل، فلا يرد نقضا فى المسأله و أما رجوع الام المرضعه بعوض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها - بناء على توقف حياه الولد عليه - فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصى باجره المثل من جهه عموم آيه (٢): * (فإن أرضعن لكم فآتوهن اجورهن) *

(٣)، فافهم و إن كان كفائيا 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 تعين عليه علاجه، فإن العلاج و إن كان معينا عليه، إلا أن الجمع بينه و بين المريض مقدمه للعلاج واجب كفائى بينه و بين أولياء المريض، فحضوره أداء للواجب الكفائى كإحضار الأولياء، إلا أنه لا بأس بأخذ الأجره عليه.

***** (هامش) *****

(١) كالشيخ فى النهايه: ٣٦٢ و المحقق فى الشرائع ٢: ٢٥٨ و العلامه فى القواعد ١: ٣٥٥ و الشهيد فى الدروس ٢: ٣٢٧ و اللمعه: ١٨١.

(٢) فى غير ش: الآيه.

(٣) الطلاق: ٦. (*)

*****ص ١٤٣*****

نعم، يستثنى من الواجب الكفائى ما علم من دليله صيروره ذلك العمل حقا للغير يستحقه من المكلف، كما قد يدعى (١) أن الظاهر من أدله وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الأحياء فى التجهيز، فكل من فعل شيئا منه فى الخارج فقد أدى حق الميت، فلا يجوز أخذ الأجره عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبه عليه و ما يحتاج إليه، كصيغته النكاح و نحوها، لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحه. هذا تمام الكلام فى أخذ الأجره على الواجب و أما الحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجره عليه (٢) و أما المكروه و المباح فلا إشكال فى 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 مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجره عليه، لأن الموجود من هذا الفعل فى الخارج لا

يتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذي ينافيه إتيان الفعل، لاستحقاق المستأجر إياه، كما تقدم في الواجب (٣) وحينئذ، فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نية القربة لم يجوز أخذ الأجره عليه، كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقندي به، لأن المفروض بعد الإجاره عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع

***** (هامش) ***** *

(١) لم نقف عليه.

(٢) في ف: عدم جواز الأخذ عليه.

(٣) تقدم في الصفحه ١٢٧ - ١٢٨. (*)

*****١٤٤*****

عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجاره عن قابليه انتفاع المستأجر به لم يجوز 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 المنفى مع الإجاره و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستئجار عليه كبناء المساجد و إعانه المحاويج، فإن من بنى لغيره مسجدا 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 المحاويج و المشى فى حوائجهم، فإن الماشى لا يقصد إلا الأجره، إلا أن نفع المشى عائد إلى المستأجر و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابه عنه فى العبادات التى تقبل النيابه، كالحج 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 النيايه انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النيايه بقصد الإخلاص فى امتثال أوامر النيايه عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلا و لم يعلم به وجودها، فضلا عن أن يقصد امتثالها. ألا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم

***** (هامش) *****

(١) كذا فى مصححه ص و فى غيرها: و إن كان مستحبا. (*)

*****١٤٥ ص*****

لا يعلمون ثبوت (١) الثواب لأنفسهم فى هذه النيايه، بل يتخيل (٢) النيايه مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه (٣) و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا، هو تقرب المنوب عنه، لا- تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجره عن فلان، بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربه إلى الله، ثم إذا عرض هذه النيايه الوجوب بسبب الإجاره فالأجير غير متقرب فى نيابته، لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيايه راجحه شرعا يحصل بها التقرب، لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره، فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير، فالتقرب يحصل للغير. فإن قلت: الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلا الصلاه عن الميت مثلا و هذا هو (٤) متعلق الإجاره و النيايه، فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجاره لم يترتب على تلك الصلاه نفع للميت و إن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأجره (٥) كما ادعيت و ليست النيايه عن الميت فى الصلاه المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاه شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجاره و الثانى موردا للإخلاص. قلت: القربه المانع اعتبارها عن (٦) تعلق الإجاره، هى المعتبره فى

***** (هامش) *****

(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. (*)

****١٤٦****

نفس متعلق الإجاره و إن اتحد خارجا مع ما لا- يعتبر (١) فيه القربه ممالا- (٢) يكون متعلقا للإجاره، فالصلاه الموجوده فى الخارج على جهه النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابه عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه 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 الاخرويه لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشره و الإجاره تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى، فالموجود فى ضمن الصلاه الخارجيه فعلا، نيابه صادرة عن الأجير النائب، يقال: ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلى فلان و لا يمكن أن يقال: ناب فلان، فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا- ينافى اعتبار القربه فى الثانى جواز الاستئجار على الأول الذى لا- يعتبر فيه القربه و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى (٣) و عملا- من جواز الاستئجار على العبادات للميت و أن الاستشكال فى ذلك بمنافاه ذلك لاعتبار التقرب فيها ممكن الدفع، خصوصا بملاحظه ما ورد من الاستئجار للحج (٤).

**** (هامش) ****

(١) كذا فى ص و ش و فى غيرهما: ما يعتبر.

(٢) كلمه لا مشطوب عليها فى ص.

(٣) راجع القواعد ١: ٢٢٨ و

الذكرى: ٧٥ و جامع المقاصد ٧: ١٥٢ و ١٥٣ و مفتاح الكرامه ٧: ١٦٤.

(٤) الوسائل ٨: ١١٥، الباب الأول من أبواب النياه فى الحج. (*)

*****١٤٧ ص*****

و دعوى خروجه بالنص فاسده، لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القره فى الحج و أضعف منها: دعوى أن الاستجار على المقدمات، كما لا يخفى، مع أن ظاهر ما ورد فى استجار مولانا الصادق عليه السلام للحج عن ولده اسماعيل (١) كون الإجاره على نفس الأفعال. 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 صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه، كما صرح به فى المختلف (٢)، بل و كذلك لو استؤجر (٣) لحمل غيره فى الطواف، كما صرح به جماعه (٤) تبعاً للإسكافى (٥)، لأن المستأجر يستحق الحركه المخصوصه عليه، لكن ظاهر جماعه جواز الاحتساب فى هذه الصوره، لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافه به كما لو استؤجر لحمل متاع و فى المسأله أقوال: قال فى الشرائع: و لو حملة حامل فى الطواف أمكن أن يحتسب

***** (هامش) ***** *

(١) الوسائل ٨: ١١٥، الباب الأول من أبواب النياه فى الحج، الحديث الأول.

(٢) المختلف ٤: ١٨٦.

(٣) كذا فى ن و فى ش: بل كذلك لو استؤجر و فى سائر النسخ: بل لو استؤجر.

(٤) لم نعر على المصرح بعدم الاحتساب مطلقاً.

(٥) انظر المختلف ٤: ١٨٥. (*)

*****١٤٨ ص*****

كل منهما طوافه عن نفسه (١)، انتهى و قال فى المسالك: هذا إذا كان الحامل متبرعا أو حاملاً بجعله أو كان مستأجراً للحمل فى طوافه، أما لو استؤجر للحمل مطلقاً لم يحتسب

للحامل، لأن الحركة المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها إلى نفسه و في المسأله أقوال هذا أجودها (٢)، انتهى و أشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقا، كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد (٣) على إشكال و القول الآخر: ما في الدروس، من أنه يحتسب لكل من الحامل و المحمول ما لم يستأجره للحمل لا في طوافه (٤)، انتهى و الثالث - ما ذكره في المسالك من التفصيل (٥) و الرابع - ما ذكره بعض محشى الشرائع (٦) من استثناء صورته الاستئجار على الحمل.

***** (هامش) *****

(١) الشرائع ١: ٢٣٣.

(٢) المسالك ٢: ١٧٧.

(٣) انظر القواعد ١: ٤١١.

(٤) الدروس ١: ٣٢٢.

(٥) المتقدم في الصفحه السابقه.

(٦) لم نقف عليه و لعله يشير إلى ما ذكره الشهيد الثانى فى حاشيته على الشرائع (مخطوط): ١٨٢، أو المحقق الكركى فى حاشيته على الشرائع (مخطوط): ٧٠. (*)

*****ص ١٤٩*****

و الخامس - الفرق بين الاستئجار للطواف به و بين الاستئجار لحمله فى الطواف و هو ما اختاره فى المختلف (١) و بنى فخر الدين فى الإيضاح جواز الاحتساب فى صورته الاستئجار للحمل - التى استشكل و الده رحمه الله فيها (٢) - على أن ضم نيه التبرد إلى الوضوء قاذح أم لا (٣) ؟ و المسأله مورد نظر و إن كان ما تقدم من المسالك (٤) لا يخلو عن وجه. ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه (٥) من عدم جواز الاستئجار على المستحب إذا كان من العبادات، أنه لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه إذا كان مما يرجع نفع منه إلى الغير يصح لأجله الاستئجار كالإعلام بدخول الوقت، أو الاجتراء به فى الصلاه و

كذا أذان المكلف للإعلام عند الأكثر كما عن الذكري (٦) و على الأشهر (٧) كما فى الروضه (٨) و هو المشهور كما فى
المختلف (٩) و مذهب الأصحاب

***** (هامش) *****

(١) المختلف ٤: ١٨٦.

(٢) تقدم آنفا.

(٣) إيضاح الفوائد ١: ٢٧٨.

(٤) فى الصفحه السابقه.

(٥) فى الصفحه ١٤٣.

(٦) الذكري: ١٧٣.

(٧) كذا فى ف و فى سائر النسخ: الأشبه.

(٨) الروضه البهيه ٣: ٢١٧.

(٩) المختلف ٢: ١٣٤. (*)

*****١٥٠ ص*****

إلا- من شذ، كما عنه (١) و عن جامع المقاصد (٢) و بالاجماع كما عن محكى الخلاف (٣)، بناء على أنها عباده يعتبر فيها وقوعها لله فلا يجوز أن يستحقها الغير و فى روايه زيد بن على (٤) عن آباءه عن على عليه السلام : أنه أتاه رجل، فقال له: و الله إنى احبك لله، فقال له: لكنى ابغضك لله، قال: و لم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان أجرا و تأخذ على تعليم القرآن أجرا (٥) و فى روايه حمران الوارده فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين و فيها قوله عليه السلام : و رأيت الأذان بالأجر (٦) و الصلاه بالأجر (٧) و يمكن أن يقال: إن مقتضى كونها عباده عدم حصول الثواب إذا لم يتقرب بها، لا فساد الإجاره مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به.

***** (هامش) *****

(١) و (٢) حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٢: ٢٧٤ - ٢٧٥ و لم نقف عليه فيهما.

(٣) الخلاف ١: ٢٩١، كتاب الصلاه، المسأله ٣٦.

(٤) كذا في ش و في سائر النسخ و المصادر الحديثيه زياده: عن أبيه.

(٥) الوسائل ٤: ٦٦٦، الباب ٣٨ من أبواب الأذان، الحديث ٢، مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٦) كذا في ف

و ص و المصادر الحديثيه و فى سائر النسخ: بالأجره.

(٧) الوسائل ١١: ٥١٨، الباب ٤١ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٦. (*)

*****١٥١ ص*****

نعم، لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب كفايه لا يتأتى بالأذان الذى لا يتقرب به، صح ما ذكر، لكن ليس كذلك و أما الروايه فضعيفه و من هنا استوجه الحكم بالكراهه فى الذكرى (١) و المدارك (٢) و مجمع البرهان (٣) و البحار (٤) بعد أن حكى عن علم الهدى رحمه الله و لو اتضحت دلاله الروايات أمكن جبر سند الاولى بالشهره، مع أن روايه حمران حسنه على الظاهر بابن هاشم و من هنا (٥) يظهر وجه (٦) ما ذكره فى هذا المقام من حرمة أخذ الأجره على الإمامه (٧)، مضافا إلى موافقتها للقاعده المتقدمه (٨) من أن ما كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الاخلاص لا يجوز (٩) الاستئجار عليه، لأن شرط العمل المستأجر عليه قابليه إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاء بالعقد و ما كان من قبيل العباده غير قابل لذلك.

***** (هامش) *****

(١) الذكرى: 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. (*)

*****١٥٢ ص*****

ثم إن من الواجبات التى يحرم أخذ الأجره عليها (١) عند المشهور تحمل الشهاده، بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال فى المسأله، لقوله تعالى: * (ولا يأب الشهداء إذا ما

دعوا) * (٢) المفسر فى الصحيح بالدعاء للتحمل (٣) و كذلك أداء الشهاده، لوجوبه عينا أو كفايه و هو مع الوجوب العيني واضح و أما مع الوجوب الكفائي، فلأن المستفاد من أدله الشهاده كون التحمل و الأداء حقا للمشهود له على الشاهد، فالموجود فى الخارج من الشاهد حق للمشهود له (٤) لا- يقابل بعوض، للزوم مقابله حق الشخص بشئ من ماله، فيرجع إلى أكل المال بالباطل و منه يظهر أنه كما لا- يجوز أخذ الأجره من المشهود له، كذلك (٥) لا- يجوز من بعض من وجبت عليه كفايه إذا استأجره لفائده إسقاطها عن نفسه. ثم إنه لا- فرق فى حرمة الأجره بين توقف التحمل 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 تحمله للشهاده، فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.

***** (هامش) *****

(١) فى ف، خ، م و ع: عليه.

(٢) البقره: ٢٨٢.

(٣) الوسائل ١٨: ٢٢٥، الباب الأول من أبواب الشهادات.

(٤) لم ترد له فى ف.

(٥) لم ترد كذلك فى ف. (*)

*****١٥٣*****

بقى الكلام فى شئ و هو أن كثيرا من الأصحاب (١) صرحوا فى كثير من الواجبات و المستحبات (٢) التى يحرم أخذ الأجره عليها (٣) بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين و ليس المراد أخذ الأجره أو جعل من بيت المال، لأن ما دل على تحريم العوض لا- فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره (٤)، بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقا للغير يجب أدائه إليه عينا أو كفايه، فيكون أكل المال بازائه أكلا له بالباطل، كان

(٥) إعطاؤه العوض من بيت المال أولى بالحرمة، لأنه تضييع له و إعطاء مال المسلمين بازاء ما يستحقه المسلمون على العامل. بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفايه أو عينا، مما يرجع إلى مصالح المؤمنين (٦) و حقوقهم - كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها - و رأى ولي المسلمين المصلحه فى تعيين شىء من بيت

***** (هامش) *****

(١) كالشيخ فى المبسوط ٨: ١٦٠ و الحلّى فى السرائر ١: ٢١٥ و ٢: ٢١٧ 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. (٢) فى ف، ن، خ، م و ع: أو المستحبات. (٣) فى ن، خ، م و ع: عليهما. (٤) فى ص: و من غيره. (٥) فى م، ع و ص: كأنه و فى خ: و كان و فى هامش ص: كان. (٦) فى نسخه بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: المسلمين. (*)

*****١٥٤ ص*****

المال له فى اليوم أو الشهر أو السنه، من جهه قيامه بذلك الأمر، لكونه (١) فقيرا يمنع القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته، فيعين (٢) له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من اجره المثل أو أقل منها (٣) و لا- فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله، حتى أنه لو قيل له: إقض فى البلد و أنا أكفيك مؤونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعله و كيف كان، فمقتضى القاعده عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجه على

وجه يمنعه القيام بتلك المصلحه عن اكتساب المؤونه، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحه، غير جائز و يظهر من إطلاق جماعه (٤) فى باب القضاء خلاف ذلك، بل صرح غير واحد (٥) بالجواز مع وجدان الكفايه.

***** (هامش) *****

(١) فى ف، خ، م، ع و ص: إما لكونه.

(٢) فى ف: فيتعين و فى خ، م و ع: فتعين.

(٣) فى غير ش: منه.

(٤) منهم الشيخ فى المبسوط ٨: ١٦٠ و الحلّى فى السرائر ٢: ٢١٧ و المحقق فى الشرائع ٤: ٦٩.

(٥) منهم المحقق السبزواري فى الكفايه: ٢٦٢ و الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٨٥، لكن مع تقيدهما بصورة عدم التعين عليه و أما مع عدم التعين فقالا: بأن الأشهر المنع. (*)

*****١٥٥ ص*****

خاتمه: تشتمل على مسائل

المسأله 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) فى الدروس (٧) - خطه و ظاهر المحكى عن نهايه الأحكام اشتهاها بين الصحابه، حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابه (٨) و عليه تدل ظواهر الأخبار المستفيضه: ففى موثقه سماعه: لا تبيعوا المصاحف، فإن بيعها حرام، قلت:

***** (هامش) *****

(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 الاحكام ٢: ٤٧٢ و حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٨٢. (*)

*****١٥٦ص*****

فما تقول فى شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراما و

على من باعه حراما (١) و مضمرة عثمان بن عيسى، قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها (٢) ؟ قال (٣) : لا- تشتري كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفه و قل: أشتري منك هذا بكذا و كذا (٤) و رواه في الكافي عن عثمان بن عيسى، عن سماعه، 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

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١١٦، 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 ١٢: ١١٤، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. مع اختلاف في بعض الألفاظ.

(٥) رواه في الكافي ٥: ١٢١، الحديث ٢ و عنه في الوسائل ١٢: ١١٤، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٦) الوسائل ١٢: ١١٥، 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 سبابه و في ش: عبد الله بن سيابة و في نسخه بدل ص و الكافي: عبد الرحمان بن سليمان. (*)

*****١٥٧ ص*****

يقول: إن المصاحف لن تشتري، فإذا اشترت فقل: إنما 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: إن المصاحف لن تشتري أنها لا

(٣) تدخل في ملك أحد على وجه العوضيه عما بذله من الثمن (٤) و أنها أجل من ذلك و يشير إليه تعبير الإمام في بعض الأخبار ب كتاب الله و كلام الله (٥)، الدال على التعظيم و كيف كان، فالحكم في المسأله واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت، حتى مثل الحلبي الذي لا يعمل بأخبار الآحاد و ربما 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: إنما كان يوضع (٦) عند القامه و المنبر. قال: و كان بين الحائط و المنبر قدر (٧) ممر شاه أو رجل و هو (٨) منحرف، فكان الرجل

***** (هامش) *****

(١) في ص و نسخه بدل الوسائل: من الأدم.

(٢) الوسائل ١٢: ١١٤، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(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 آنفا.

(٦) في ش: يوضع الورق.

(٧) في ص و المصادر الحديثيه: قيد.

(٨) و هو من ش و المصدر. (*)

*****١٥٨*****

يأتي فيكتب السوره (١) و يجئ آخر فيكتب السوره (٢) كذلك كانوا، ثم إنهم (٣) اشتروا بعد ذلك. قلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتره أحب إلى من أن أبيع (٤) و مثله روايه روح بن عبد الرحيم (٥) و زاد فيه: قلت: فما ترى أن اعطى على كتابته أجرا؟ قال: لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون (٦)، فإنها تدل على جواز الشراء من جهه حكايته عن المسلمين

بقوله: ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله: أشتريه أحب إلى من أن أبيعته و نفى البأس عن الاستئجار لكتابه، 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 حصلو

***** (هامش) ***** *

(١) في ص و المصدر و نسخه بدل ش: البقره.

(٢) كذا في ف، ص و المصدر و في سائر النسخ زياده: و يجئ آخر فيكتب السوره.

(٣) كلمه إنهم من ش و المصدر و مصححه م و ص.

(٤) الوسائل ١٢: ١١٥، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

(٥) في ف، ن، خ، م و ع: عبد الرحمن.

(٦) الوسائل ١٢: ١١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

(٧) الوسائل ١٢: ١١٥ - ١١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٤، ١٢ و ١٣. (*)

*****١٥٩ ص*****

المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فيها على كيفية الشراء و أن الشراء و المعاوضه لا بد أن لا يقع إلا على ما عدا الخط، من القرطاس و غيره و في بعض الروايات دلالة على أن 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: إن ام عبد الله بنت الحسن (١) أرادت أن تكتب مصحفا فاشتريت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب

لها على غير شرط، فأعطته حين فرغ خمسين ديناراً و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثاً (٢) و مما يدل على الجواز: روايه عنبيه الوراق، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إني رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبعها. قال: أألت تشتري ورقاً و تكتب فيه؟ قلت: نعم (٣) و اعالجها. قال: لا بأس بها (٤) و هي و إن كانت ظاهره فى الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع، فى مقام الحاجة إلى البيان، فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنه للبيان.

***** (هامش) *****

(١) فى ف، ن، خ، م، ع و ص: عبد الله بن الحارث.

(٢) الوسائل ١٢: ١١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

(٣) فى ص و المصدر: بلى.

(٤) الوسائل ١٢: ١١٥، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥. (*)

*****١٦٠ ص*****

و كيف كان، فالأظهر فى الأخبار (١) ما تقدم من الأساطين المتقدم إليهم الإشارة (٢). بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء، بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش، فإن النقوش: إن لم تعد من الأعيان المملوكة (٣)، بل من صفات المنقوش الذى (٤) تتفاوت (٥) قيمته به وجودها و عدمها، فلا- حاجه إلى النهى عن بيع الخط، فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع و إن عدت 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 المنهى عنه، لأن بيع

المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها (٧)، لا بجزء (٨) من

***** (هامش) *****

(١) فى ص: الاختيار.

(٢) راجع أول البحث عن بيع المصحف.

(٣) فى ش زياده: عرفا.

(٤) فى خ و ع: صفات النقش التى و فى م و ص: صفات المنقش التى.

(٥) فى غير ص: يتفاوت.

(٦) فى ش زياده: عرفا.

(٧) كذا فى ص و فى سائر النسخ: لغيره.

(٨) كذا فى ف و فى سائر النسخ: لا لجزء. (*)

*****١٦١ ص*****

العوض - نظير بعض ما يدخل فى المبيع - فهو خلاف مقصود المتبايعين. مع أن هذا - كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد به وجود هذه النقوش فيه، لا الورق و النقوش، فإن النقوش (١) غير مملوكة بحكم الشارع - مجرد تكليف صوري، إذ لا أظن أن تعطل أحكام الملك، فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى عن المعاوضه عليه، بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبه، فالظاهر أنه لا مناص من (٢) التزام التكليف الصوري، أو يقال: إن الخط لا يدخل فى الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا، فتأمل و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض (٣) إلى الحكم بالكراهه و أولويه الاقتصار فى المعامله على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراماً و قد تعارف إلى الآن تسميه ثمن القرآن هديه. ثم إن المشهور بين العلامة رحمه الله و من تأخر عنه (٤) عدم جواز بيع

***** (هامش) *****

(١) فى ف، ن، خ و ص: و إن النقوش و

فى م و ع: و إن المنقوش.

(٢) فى غير ف: عن.

(٣) هو العلامة الطبائى فى مصابيحہ (مخطوط): ٦٢ - ٦٣ و تبعه صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٢: ١٢٨.

(٤) انظر القواعد ١: ١٢١ و إيضاح الفوائد ١: ٤٠٧ و الدروس ٣: ١٧٥ و جامع المقاصد ٤: ٣٣ و المسالك ٣: ٨٨. (*)

*****١٦٢ ص*****

المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه (١) من المسلم و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم (٢) و أن الإسلام يعلو و لا يعلو عليه (٣)، فإن الشيخ رحمه الله قد استدل به على عدم تملك الكافر للمسلم (٤) و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الإسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه و اجباره على البيع، كما قيل به فى العبد المسلم (٥) و حينئذ، فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام. هذا و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم:

أن 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 إلا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمه، بل كانت من مجهول المالك المسلم و إرادته غير القرآن من المصاحف بعيده.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد بيعه فى ف.

(٢) كقوله تعالى: * (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) * النساء: ١٤١ و رواه حماد بن عيسى المرويه فى الوسائل ١٢: ٢٨٢، الباب ٢٨ من أبواب عقد البيع و الإجماع المدعى فى الغنيه (الجوامع الفقيهه): ٥٢٣.

(٣) الوسائل ١٧: ٣٧٦، الباب الأول من

كتاب الفرائض و الموارث، الحديث ١١.

(٤) راجع المبسوط ٢: ١٦٧ و ١٦٨.

(٥) حكاة المحقق في الشرائع ٢: ١٦ و لم نقف على القائل به بعينه.

(٦) المبسوط ٢: ٣٠. (*)

*****١٦٣ ص*****

و الظاهر أن أبعاض المصحف في حكم الكل إذا كانت مستقلة (١) و أما المتفرقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب، للاستشهاد بلفظها أو معناها (٢)، فلا يبعد عدم اللحق، 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 المقر بالله المحترم لأسمائه، لعدم الإهانة و العلو، وجوه و في إلحاق الأحاديث النبوية بالقرآن و جهان، حكى الجزم بهما (٤) عن الكركي و فخر الدين قدس سره ما و التردد بينهما (٥) عن التذكرة (٦) و على اللحق، فيلحق اسم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بطريق أولى، لأنه أعظم من كلامه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ و حينئذ فيشكل أن يملك الكفار الدراهم و الدنانير المضروبة في زماننا، المكتوب عليها اسم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ،

***** (هامش) *****

(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 حاشية الشرائع للمحقق الكركي (مخطوط)

: الورقه ٩٧ و أما شرح الإرشاد فهو مخطوط و لا يوجد لدينا، نعم استقرب الكراهه فى الإيضاح ١: ٣٩٦.

(٥) كذا فى ن و ص و فى ف: فيها و فى سائر النسخ: بينها.

(٦) انظر التذكره ١: ٤٦٣. (*)

*****١٦٤ ص*****

إلا- أن يقال: إن المكتوب فيها غير مملوك عرفا و لا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنه اسمه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ جزء من الثمن، فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار، إلا أن يقال: إن مناط الحرمة التسليط، لا المعاوضه، بل و لا التمليك (١) و يشكل أيضا من جهة تناولتها الكافر مع العلم العادى بمسه إياه (٢) خصوصا مع الرطوبه.

***** (هامش) *****

(١) فى ف: و لا التكسب.

(٢) فى ف: إياها. (*)

*****١٦٥ ص*****

المسأله الثانيه

المسأله الثانيه:

جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا، لا يخلو عن أحوال: لأنه إما أن لا يعلم أن (١) فى جملة أموال هذا الظالم مال محرم يصلح لكون المأخوذ هو (٢) من ذلك المال و إما أن يعلم و على الثانى: فإما أن لا يعلم أن ذلك المحرم أو شيئا منه هو (٣) داخل فى المأخوذ و إما أن يعلم ذلك و على الثانى: فإما أن يعلم تفصيلا و إما أن يعلم إجمالا، فالصور أربع: أما الاولى، فلا إشكال فيها فى جواز الأخذ و حليه التصرف، للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية، لكن ربما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط فى حل مال الجائر ثبوت مال حلال له، مثل ما عن

***** (هامش) *****

(١) لم ترد أن فى ش.

(٢) شطب على هو فى ف و ن.

(٣) شطب على

هو في ن. (*)

*****١٦٦ ص*****

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) و هو 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 و 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 على فيه (٩) شيء إن أنا نلت منه؟ (١٠). الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده،

***** (هامش) ***** *

(١) في الوسائل و نسخه بدل ش: مستحل.

(٢) في المصدر و نسخه بدل ش: ولا 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 التاليه: 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. (*)

*****١٦٧ ص*****

فأقبل بره (١) و إلا فلا (٢)، بناء على أن الشرط في الحليه هو وجود مال آخر، فإذا لم يعلم به لم يثبت الحل، لكن هذه الصوره قليله (٣) التحقق و أما الثانيه، فإن كانت الشبهه

فيها غير محصوره، فحكمها كالصوره الاولى و كذا إذا كانت محصوره بين ما لا يتلى المكلف به و بين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أن الواحد المررد بين هذه الجائزه و بين ام ولده المعدوده من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر في الشبهه المحصوره (٤) من اشتراط (٥) تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض كونه هو المحرم الواقعي، لا مشروطا بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه في أحدهما (٦) في المثال، فإن التكليف - حينئذ (٧) - غير منجز بالحرام الواقعي على أى تقدير، لاحتمال كون المحرم في المثال هي ام الولد و توضيح المطلب في محله.

***** (هامش) ***** *

(١) في المصدر: فكل طعامه و أقبل بره.

(٢) الاحتجاج ٢: ٣٠٦ و الوسائل ١٢: ١٦٠، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

(٣) كذا في ص و في سائر النسخ: قليل.

(٤) راجع فرائد الاصول: ٤١٩ (التنبه الثالث).

(٥) في ش زياده: تنجز.

(٦) شطب في ف على عباره: المفروض انتفاؤه في أحدهما و كتب بدله: إذا فرض عدم ابتلائه بأحدهما.

(٧) من ف فقط. (*)

*****١٦٨ ص*****

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 المحرمات ... الخ (٥) و ربما يزداد على ذلك: بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها و يترتب عليه (٦) من المفسد ما لا يخفى و في الصحيح: إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله

(٧) و ما (٨) عن الإمام الكاظم من (٩) قوله عليه السلام : لولا أنى أرى من

***** (هامش) ***** *

(١) كالعلاّمه فى المنتهى ٢: ١٠٢٦ و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١٤١ و المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائدة ٨: ٨٦ و المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨: ٢٦١ و السيد الطباطبائى فى الرياض ١: ٥٠٩ و السيد المجاهد فى المناهل ٣٠٣.

(٢) تقدم 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. (*).

*****١٦٩ ص*****

ازوجه بها (١) من عزاب آل (٢) أبى طالب - لثلا ينقطع نسله - ما قبلتها (٣) أبدا (٤). ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بامور: منها: إخبار المجيز بحليته (٥)، بأن يقول: هذه الجائزه من تجارتي أو زراعتي، أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه و ظاهر المحكى عن الرياض (٦) تبعا لظاهر الحدائق (٧) أنه مما لا خلاف فيه و اعترف ولده قدس سره فى المناهل (٨) بأنه لم يجد (٩) له مستندا، مع أنه (١٠) لم يحك التصريح به إلا عن الأردبيلى (١١)، ثم عن (١٢) العلاّمه الطباطبائى (١٣).

***** (هامش) ***** *

(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.

من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٥) فى ش: بحليه.

(٦) الرياض ١: ٥٠٩ و حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١١٧.

(٧) الحدائق ١٨: ٢٤١.

(٨) المناهل: ٣٠٣.

(٩) كذا فى ف و فى غيرها: لم نجد.

(١٠) فى ف شطب على مع أنه و كتب فوقه: و.

(١١) مجمع الفائده ٨: ٨٦.

(١٢) فى ف شطب على ثم عن و كتب فوقه: و.

(١٣) حكاة السيد المجاهد فى المناهل: ٣٠٣. (*)

*****ص ١٧٠*****

و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول (١) ذى اليد (٢) فيعمل بقوله، كما لو قامت البيه على تملكه و شبهه الحرمه و إن لم ترتفع بذلك، إلا- أن الموجب للكراهه ليس مجرد الاحتمال و إلا- لعمت (٣) الكراهه أخذ المال من كل أحد، بل الموجب له: كون الظالم مظنه الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم، نظير كراهه سؤر من لا- يتوقى النجاسه و هذا المعنى يرتفع بإخباره، إلا إذا كان خبره ك يده مظنه للكذب، لكونه ظالما غاصبا، فيكون خبره حينئذ ك يده و تصرفه غير مفيد إلا للإيحاء الظاهريه الغير المنافيه للكراهه، فيخص (٤) الحكم برفع الكراهه بما إذا كان مأمونا فى خبره و قد صرح الأردبيلي قدس سره بهذا القيد فى إخبار و كيله (٥) و بذلك يندفع ما يقال (٦): من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره، فى كون كل منهما مفيدا للملكيه الظاهريه غير مناف للحرمه الواقعيه المقتضيه للاحتياط، فلا وجه لوجود الكراهه الناشئه عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار، فتأمل.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد قول فى ن و كتب عليها فى خ: زائد.

(٢) انظر الوسائل ١٨: ٢١٤، الباب ٢٥

من أبواب كيفية الحكم و آداب القاضى.

(٣) فى ص: عمت.

(٤) فى مصححه ن و نسخه بدل ص و ش: فيختص.

(٥) راجع مجمع الفائده ٨: ٨٦.

(٦) لم نقف على القائل. (*)

*****١٧١ ص*****

و منها: إخراج الخمس منه، حكى عن المنتهى (١) و المحقق الأردبيلي قدس سره (٢) و ظاهر الرياض (٣) هنا أيضا عدم الخلاف و لعله لما ذكر فى المنتهى - فى وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال - : من أن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام، فمحتمل الحرمة أولى بالطهر به (٤)، فإن مقتضى الطهاره بالخمس صيروره المال حلالا واقعيا، فلا يبقى حكم الشبهه كما لا يبقى فى المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم (٥)، يمكن الخدشه فى أصل الاستدلال: بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام، حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال، فكأن الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام، فكأن المقدار الحلال طاهر (٦) فى نفسه إلا- أنه قد تلوث - بسبب الاختلاط مع الحرام (٧) - بحكم الحرام و هو وجوب

***** (هامش) *****

(١) المنتهى ٢: ١٠٢٥.

(٢) مجمع الفائده ٨: ٨٧.

(٣) الرياض ١: ٥٠٩.

(٤) كذا فى ف و ن و فى خ، م، ع و ص: بالطهره و فى ش: بالتطهير به.

(٥) فى نسخه بدل ش: لكن و شطب فى ف على نعم و كتب بدله: لكن.

(٦) كذا فى ف و فى غيرها: فكان المقدار الحلال طاهرا.

(٧) فى هامش ص زياده: فصار محكوما - صح. (*)

*****١٧٢ ص*****

الاجتناب، فأخراج الخمس مطهر له عن هذه القذاره (١) العرضيه و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قدرا ذاتيا فلا معنى لتطهره

(٢) بإخراج خمسه، بل المناسب لحكم الأصل - حيث جعل الاختلاط قذاره عرضيه - 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 النهايه (٣) التي هي كالروايه، ففيها (٤) كفايه في الحكم بالاستحباب (٥) و كذلك فتوى السرائر (٦) مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات - بالموثقه المسؤول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام : لا، إلا أن لا يقدر على شىء يأكل و يشرب (٧) و لا يقدر على حيله (٨) فإن فعل فصار في يده شىء 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.

***** (هامش) *****

(١) في ن، خ، م و ع: القدره.

(٢) في ص و ش: لتطهيره.

(٣) النهايه: ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٤) في ف: فقيه.

(٥) عباره في الحكم بالاستحباب مشطوب عليها في ف.

(٦) السرائر ٢: ٢٠٣.

(٧) في الوسائل: و لا يشرب.

(٨) عباره على شىء - إلى - على حيله من ش و المصدر.

(٩) الوسائل ١٢: ١٤٦، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. (*)

*****١٧٣*****

و يمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس في الجائزه مطلقا و هي عدّه أخبار مذكوره في محلها (١) و حيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزه حملوا تلك الأخبار على الاستحباب (٢). ثم إن المستفاد مما تقدم (٣) من اعتذار الكاظم عليه السلام من قبول الجائزه بتزويج عزاب

الطالبين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره: أن الكراهه ترتفع بكل مصلحه هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام إشاره إلى أنه لولا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردوده لما قبلها، فيجب أو ينبغي أن يأخذها ثم يصرفها في مصارفها (٤) و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحه أخذ الجائزه و المتفق عليه من صورها: صوره عدم العلم بالحرام في ماله أصلا، أو العلم

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٦: ٣٥٠، 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 قدس سره في الذخير (٤٨٣): المشهور بين الأصحاب وجوب الخمس في جميع أنواع التكسب: من تجاره و صناعه و زراعه و غير ذلك عدا الميراث و الصداق و الهبه و مثله في الحدائق ١٢: ٣٥١ و ٣٥٢.

(٣) في الصفحه ١٧٠ - ١٧١.

(٤) العبارة في غير ش هكذا: ثم يصرفها في مصارف الحرام، لكن شطب عليها في ف و ورد في هامش ن، م و ص بعد كلمه الحرام:

المجهول المالك - صح. (*)

*****١٧٤ ص*****

به وجود الحرام مع كون الشبهه غير محصوره، أو محصوره ملحقه بغير المحصوره، على ما عرفت و إن كانت الشبهه محصوره بحيث تقتضى قاعده الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع، لقابليه تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالاً، فظاهر جماعه - المصرح به في المسالك و غيره - الحل و عدم لحوق حكم الشبهه المحصوره هنا. قال في الشرائع: جوائز السلطان الظالم (١) إن علمت حراما بعينها

فهى حرام (٢) و نحوه عن نهايه الإحكام (٣) و الدروس (٤) و غيرهما (٥). قال فى المسالك: التقييد بالعين إشاره إلى جواز أخذها و إن علم أن فى ماله مظالم، كما هو مقتضى حال الظالم و لا- يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع، للنص على ذلك (٦)، انتهى. أقول: ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره، بل هى مطلقه أقصاها كونها من قبيل

***** (هامش) *****

(١) فى ش: جوائز السلطان الجائر و فى المصدر: جوائز الجائر.

(٢) الشرائع ٢: ١٢.

(٣) نهايه الإحكام ٢: ٥٢٥.

(٤) الدروس ٣: ١٧٠.

(٥) كالكفايه: ٨٨ و الرياض ١: ٥٠٩.

(٦) المسالك ٣: ١٤١ و راجع النص فى الوسائل ١٢: ١٥٦، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به. (*)

*****١٧٥ ص*****

قولهم عليهم السلام: كل شىء لك حلال (١)، أو كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال (٢) و قد تقرر (٣) حكمه قاعده الاحتياط على ذلك، فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا تقتضى القاعده لزوم الاجتناب عنه، كالشبهه الغير المحصوره أو المحصوره التى (٤) لم يكن كل من احتملاتها (٥) موردا لابتلاء المكلف، أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه، حملا- لتصرفه على الصحيح، أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره (٦)، من قبيل التردد 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 الواقعى غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقا (٨)،

***** (هامش) *****

(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 الأول.

(٣) انظر فرائد الاصول: ٤٠٣.

(٤) في غير ش: المحصور الذى.

(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) فى الصفحة ١٦٩. (*)

*****١٧٦ص*****

فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذكوره، كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مقاصه، أو أذن له الجائر فى أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير (١)، أو علم أن المجيز قد أجازته من المال المختلط فى اعتقاده بالحرام - بناء (٢) على أن اليد لا تؤثر فى حل ما كلف (٣) ظاهرا بالاجتناب عنه (٤)، كما لو علمنا أن الشخص أعارنا أحد الثوبين المشتهين فى نظره، فإنه لا يحكم بطهارته - فالحكم فى هذه الصور (٥) بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه (٦) و طرح قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره فى غايه الاشكال، بل الضعف. فلنذكر النصوص الوارده فى هذا المقام و نتكلم فى مقدار شمول كل واحد منها بعد ذكره (٧) حتى يعلم عدم نهوضها للحكومه على القاعده. فمن الأخبار التى استدل بها فى هذا المقام:

قوله عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه

***** (هامش) *****

(١) وردت عبارته: أو أذن له - إلى - التخيير فى 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. (*)

*****١٧٧ ص*****

فتدعه (١) وقوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه (٢) و لا يخفى أن المستند في المسألة لو كان مثل هذا لكان الواجب إما التزام أن القاعده في الشبهه المحصوره عدم وجوب الاحتياط مطلقا، كما عليه شردمه من متأخري المتأخرين (٣)، أو أن مورد الشبهه المحصوره من جوائز الظلمه خارج عن عنوان الأصحاب و على أى تقدير فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك (٤) و منها: صحيحه أبى ولاد، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوه و قد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال لى: كل و خذ منها (٥)، فلك المهناً (٦) و عليه الوزر (٧) (٨) و الاستدلال به على المدعى لا يخلو عن نظر، لأن الاستشهاد إن

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٢) الوسائل ١٢: ٦٠، نفس الباب، الحديث ٤ و فيه: حتى تعلم أنه 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: الحظ.

(٧) فى غير ش زياده: الخبر و الظاهر أنه لا حاجه إليه، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(٨) الوسائل ١٢: ١٥٦، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

*****١٧٨ ص*****

كان من حيث حكمه عليه السلام بحل مال العامل المجيز للسائل، فلا يخفى أن الظاهر من هذه الروايه و من غيرها من الروايات: حرمه ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المكاسب المحرمه، فالحكم بالحل ليس إلا من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل مما اقترضه أو اشتراه فى الذمه و أما من حيث إن ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من (١) مال السلطان حلال لمن وجده، فيتم الاستشهاد. لكن فيه - مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذى تقتضى (٢) القاعده لزوم الاحتياط فيه، لأن الاعتماد حينئذ على اليد، كما لو فرض مثله فى غير الظلمه - : أن الحكم بالحل على هذا الاحتمال غير وجيه، إلا- على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمه المباحين للشيعة، إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير المالك بغير رضاه، لأن المفروض حرمة على العامل، لعدم احترام عمله و كيف كان، فالروايه إما من أدله حل مال السلطان، المحمول (٣) بحكم الغلبه إلى (٤) الخراج و المقاسمه و إما من أدله حل المال المأخوذ من المسلم، لاحتمال كون المعطى مالكا له و لا اختصاص له بالسلطان

***** (هامش) *****

(١) لم ترد من فى ف.

(٢) فى مصححه ص: تقتضى.

(٣) فى خ:

المحموله.

(٤) فى مصححه ن: على. (*)

*****١٧٩ ص*****

أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره و أين هذا من المطلب الذى هو حل ما فى يد الجائر مع العلم إجمالاً بحرمه بعضه، المقتضى مع حصر الشبهه للاجتناى عن جميعه؟ و مما ذكرنا يظهر الكلام فى مصححه (١) أبى المغرا (٢): أمر بالعامل فىجيزنى بالدرهم أخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: (٣) نعم و حج بها (٤) و روايه محمد بن هشام:

أمر بالعامل فىصلنى بالصله (٥) أقبلها؟ قال: نعم. قلت: و أحج بها (٦)؟ قال: نعم و (٧) حج بها (٨) (٩) و روايه (١٠) محمد بن مسلم و زراره عن أبى جعفر عليه السلام: جوائز السلطان ليس بها بأس (١١).

***** (هامش) *****

(١) فى م:

صحيحه.

(٢) فى ف، ع، ش و ظاهر ص: المعزا.

(٣) عباره نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: من ش و المصدر.

(٤) الوسائل ١٢: ١٥٦، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ و ذيله.

(٥) كذا فى ش و مصححه م و فى ف، ن، خ و 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 ١٢: ١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

(١٠) كذا فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: و أما روايه.

(١١) الوسائل ١٢: ١٥٧، 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 صورته العلم الإجمالي به وجود الحرام إلا الشبهه غير المحصوره و على تقدير شمولها لصوره العلم

الإجمالي مع انحصار الشبهه، فلا تجدى، لأن الحل فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحه و التمليك و هو محمول على الصحيح، مع أنه لو اغمض النظر عن هذا أو رد بشمول (١) الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فى نظره بالشبهه المحصوره - و لا يجرى هنا أصاله الصحه فى تصرفه - يمكن (٢) استناد الحل فيها إلى ما ذكرنا سابقا (٣)، من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التى لا دخل فيها للشخص المجاز، تردد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يبتل به و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شىء منهما، من غير فرق بين هذه المسأله و غيرها من موارد الاشتباه، مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به. ثم لو فرض نص مطلق فى حل هذه الشبهه مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين، لم ينهض للحكومته على قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره، كما لا ينهض ما تقدم من قولهم عليهم السلام: كل شىء حلال ... الخ.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: لشمول.

(٢) كذا فى ف، ش و مصححه ن و فى مصححه ص: فيمكن و فى سائر النسخ: و يمكن.

(٣) فى غير ش: ما ذكر سابقا. (*)

*****ص ١٨١*****

و مما ذكرنا يظهر: أن إطلاق الجماعه (١) لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمة عيننا: إن كان شاملا لصوره العلم الإجمالي به وجود حرام فى الجائزه مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهه، فهو مستند إلى حمل تصرفه على الصحه أو

إلى عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى، لعدم ابتلاء المكلف بالجميع، لا لكون هذه المسألة خارجه بالنص عن (٢) حكم الشبهه المحصوره. نعم، قد يخدش فى حمل تصرف الظالم على الصحيح من حيث إنه مقدم على التصرف فيما فى يده من المال المشتمل على الحرام على وجه عدم المبالاه بالتصرف فى الحرام، فهو كمن أقدم على ما فى يده من المال المشتهب المختلط عنده بالحرام و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح. لكن الظاهر أن هذه الخدشه غير مسموعه عند الأصحاب، فإنهم لا يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما، بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواع اخر و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرف على الشبهه المحصوره الواقعه تحت يده، فلفساد تصرفه فى ظاهر الشرع، فلا يحمل على الصحيح الواقعى، فتأمل، فإن المقام لا يخلو عن إشكال و على أى تقدير، فلم يثبت من النص و لا الفتوى - مع اجتماع

***** (هامش) ***** *

(١) المتقدم ذكرهم فى الصفحه ١٧٦.

(٢) كذا فى ف و نسخه بدل م و فى سائر النسخ: من. (*)

*****ص١٨٢*****

شرائط أعمال قاعده الاحتياط فى الشبهه المحصوره - عدم وجوب الاجتناب فى المقام و إلغاء (١) تلك القاعده و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فى السرائر، حيث قال: إذا كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا أنه غير متميز العين، بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهه الخراج، فلا بأس بشرائه منه و قبول صلته، لأنها صارت بمنزله المستهلك، لأنه غير قادر على ردها بعينها (٢)، انتهى و قريب منها ظاهر عبارته النهايه

(٣) بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلى لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد إلى النص، بل إلى ما زعمه من القاعده و لا يخفى عدم تماميتها (٤)، إلا- أن يريد به الشبهه الغير المحصوره بقريته الاستهلاك، فتأمل (٥). الصوره الثالثه: أن يعلم تفصيلا حرمه ما يأخذه و لا إشكال (٧) فى حرمة حينئذ على الآخذ (٨)، إلا أن الكلام فى حكمه إذا وقع فى يده،

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: إبقاء.

(٢) السرائر ٢: ٢٠٣.

(٣) النهايه: ٣٥٨.

(٤) فى ف: تمامها.

(٥) لم ترد فتأمل فى ف.

(٦) وردت العبارة فى ش هكذا: و أما الصوره الثالثه: فهو أن.

(٧) فى ش: فلا إشكال.

(٨) العبارة فى ف هكذا: و لا إشكال حينئذ فى حرمة على الآخذ. (*)

*****ص ١٨٣*****

فنقول: علمه بحرمة إما أن يكون قبل وقوعه فى يده و إما أن يكون بعده. فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نيه الرد إلى صاحبه، سواء أخذه اختيارا أو تقيه، لأن أخذه بغير هذه النيه (١) تصرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقيه تتأدى (٢) بقصد الرد، فإن أخذه بغير هذه النيه كان غاصبا ترتب عليه أحكامه و إن أخذه بنيه الرد كان محسنا و كان فى يده أمانه شرعيه و إن كان العلم به بعد وقوعه فى يده كان كذلك أيضا و يحتمل قويا الضمان هنا، لأنه أخذه بنيه التملك، لا بنيه الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد (٣) الضمان و ظاهر المسالك عدم الضمان رأسا مع القبض جاهلا، قال: لأنه يد أمانه فيستصحب (٤) و حكي موافقه عن العلامة الطباطبائي رحمه الله فى

مصايحه (٥)، لكن المعروف من المسالك (٦) و غيره (٧) فى مسأله ترتب الأيدى على مال الغير، ضمان كل منهم و لو مع الجهل، غايه الأمر

***** (هامش) *****

(١) عباره بغير هذه النيه مشطوب عليها فى ف ظاهرا.

(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 المصايح (مخطوط): ٥٥.

(٦) المسالك (الطبعه الحجرية) ٢: ٢٠٥.

(٧) راجع جامع المقاصد ٦: ٢٢٥. (*)

*****١٨٤ ص*****

رجوع الجاهل على العالم إذا لم يقدم على أخذه مضمونا و لا إشكال عندهم ظاهرا فى أنه لو استمر جهل القابض المتهب إلى أن تلف فى يده كان للمالك الرجوع عليه و لا رافع (١) يقينيا (٢) لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير، فيستصحب الضمان لا عدمه و ذكر فى المسالك فى من استودعه الغاصب مالا مغضوبا: أنه لا يردده إليه مع الإمكان و لو أخذه منه قهرا ففى الضمان نظر و الذى يقتضيه قواعد الغصب أن للمالك الرجوع على أيهما شاء و إن كان قرار الضمان على الغاصب (٣)، انتهى و الظاهر أن مورد كلامه: ما إذا أخذ الودعى المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبين له و هو الذى حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط و على أى حال، فيجب على المجاز رد الجائزه بعد العلم بغصبيتها (٤) إلى مالكتها أو وليه و الظاهر أنه لا خلاف فى كونه فوريا (٥). نعم، يسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدله وجوب أداء

الأمانه وجوب الإقباض و عدم كفايه التخليه، إلا- أن يدعى أنها في مقام حرمه الحبس و وجوب التمكين، لا تكليف الأمين بالإقباض و من هن

***** (هامش) *****

(١) في ص: و لا دافع.

(٢) من ش فقط.

(٣) المسالك ٥: ٩٩ - ١٠٠.

(٤) في ف: بغصبها.

(٥) كذا في ف و ش و مصححه ن و في سائر النسخ: ضامنا. (*)

*****١٨٥ ص*****

ذكر غير واحد (١) - كما عن التذكرة (٢) و المسالك (٣) و جامع المقاصد (٤) - أن المراد برد الأمانه رفع يده عنها و التخليه بينه و بينها و على هذا فيشكل حملها إليه، لأنه تصرف لم يؤذن فيه، إلا إذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو أحفظ، فإن الظاهر جواز نقل الأمانه الشرعيه من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول في الحفظ و لو جهل صاحبه و جب الفحص مع الإمكان، لتوقف الأداء الواجب - بمعنى التمكين و عدم الحبس - على الفحص، مضافا إلى الأمر به في الدين المجهول المالك (٥)، ثم لو ادعاه مدع، ففي سماع قول من يدعيه مطلقا، لأنه لا معارض له، أو مع الوصف، تنزيلا له منزله اللقطه، أو يعتبر الثبوت شرعا، للأصل، وجوه و يحتمل غير بعيد:

عدم وجوب الفحص، لإطلاق غير واحد من الأخبار (٦) (٧).

***** (هامش) *****

(١) راجع الحقائق ٢١: ٤٢٦ و الرياض ١: ٦٢٢ و الكفايه: 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) فى هامش ف زياده عبارته: و إمكان الفرق بينه و بين الدين و الظاهر أن محلها بعد قوله: ... من الأخبار. (*)

*****١٨٦ ص*****

ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره فى تعريف اللقطه (١) و لو احتاج الفحص إلى بذل مال، كاجره دلال صائح عليه، فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ (٢)، بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه و يخرج من (٣) العين اجره الدلال ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد (٤) صاحبه و يحتمل وجوبه عليه، لتوقف الواجب عليه و ذكر جماعه (٥) فى اللقطه: أن اجره التعريف على الواجد، لكن حكى عن التذكرة: أنه إن قصد الحفظ دائما يرجع أمره إلى الحاكم، ليبدل اجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها إن رآه أصلح (٦) و استوجه ذلك جامع المقاصد (٧). ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة، على ما ذكره الأكثر هنا (٨)، بل حده اليأس و هو مقتضى الأصل، إلا أن المشهور - كما فى

***** (هامش) ***** *

(١) راجع مفتاح الكرامه ٦: ١٦٠ و الجواهر ٣٨: ٣٥٩ - ٣٦١.

(٢) فى غير ش: الواجد.

(٣) كذا فى ف و ن و فى غيرهما: عن.

(٤) فى نسخه بدل ص: يجد.

(٥) منهم العلامه فى القواعد ١: ١٩٨ و الشهيد فى الدروس ٣: ٨٩ و السبزوارى فى الكفايه: ٢٣٨.

(٦) التذكرة ٢: ٢٥٨.

(٧) جامع المقاصد ٦: ١٦٢.

(٨) لم نعث على مصرح بهذا و لعله يظهر من إطلاق من أوجب الاجتهاد، كما استظهره فى المناهل: ٣٠٥، راجع: السرائر ٢: ٢٠٣

و المنتهى ٢: ١٠٢٧. (*)

*****١٨٧ ص*****

جامع المقاصد (١) - على أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد

إليه، بل يجب رده إلى (٢) مالكة، فإن جهل عرف سنه ثم يتصدق به عنه مع الضمان و به روايه حفص بن غياث، لكن موردها في من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم، فهل يرد عليه؟ فقال: لا يرد (٣)، فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و إلا كان في يده بمنزله اللقطة يصيبها، فيعرفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردها عليه (٤) و إلا تصدق 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) تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب، بل الظالم (١٠) و لم يتعدوا من الوديعة المجهول مالكةا إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة، كما فيما نحن فيه.

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٦: ٤٦.

(٢) في ف: علي.

(٣) في ص: يردها.

(٤) عبارته ردها عليه من ص و المصدر.

(٥) كذا في ص و المصدر و في سائر النسخ: خير.

(٦) في ص و المصدر: فله الأجر.

(٧) في غير ص و ش زياده: الخبر.

(٨) الوسائل ١٧: ٣٦٨، الباب ١٨ من أبواب اللقطة.

(٩) في ش: و قد تقدم.

(١٠) عبارته بل الظالم من ش و مصححه ن. (*)

*****١٨٨*****

نعم، ذكر في السرائر - في ما نحن فيه - : أنه روى: أنه بمنزله اللقطة (١)، ففهم التعدى من الرواية و ذكر في التحرير: أن إجراء حكم اللقطة في ما نحن فيه ليس ببيعيد (٢)، كما أنه عكس في النهايه و السرائر (٣)، فألحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك (٤) و الإنصاف: أن الرواية يعمل بها

فى الوديعه أو مطلق ما اخذ من الغاصب بعنوان الحسبه للمالك، لا مطلق ما اخذ منه حتى لمصلحه الآخذ، فإن الأقوى فيه تحديد التعريف فيه باليأس، للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه. مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفه المالك، كما فى الروايه الوارده فى بعض عمال بنى اميه - لعنهم الله - من الأمر بالصدقه بما لا يعرف صاحبه مما وقع فى يده من أموال الناس بغير حق (٥). ثم الحكم بالصدقه هو المشهور فى ما نحن فيه، أعنى جوائز الظالم و نسبه فى السرائر (٦) إلى روايه أصحابنا، فهى مرسله مجبوره

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٢: ٢٠٤.

(٢) التحرير ١: ١٦٣.

(٣) فى 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. (*)

*****١٨٩ص*****

بالشهره المحققه، مؤيده بأن التصديق أقرب طرق الإيصال و ما ذكره الحللى (١) : من إبقائها أمانه فى يده و الوصيه (٢)، معرض المال (٣) للتلف، مع أنه لا يبعد دعوى شهاده حال المالك، للقطع برضاه بانتفاعه بماله فى الآخره على تقدير عدم انتفاعه به فى الدنيا. هذا و العمده: ما أرسله فى السرائر (٤)، مؤيدا بأخبار اللقطه (٥) و ما فى حكمها (٦) و ببعض الأخبار الوارده فى حكم ما فى يد بعض عمال بنى اميه، الشامل بإطلاقها (٧) لما نحن فيه من جوائز بنى اميه، حيث قال عليه السلام له (٨) : اخرج من جميع ما اكتسبت فى ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من

لم تعرف تصدقت (٩) و يؤيده أيضا: الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين (١٠) و ما ورد من الأمر بالتصدق بغله الوقف المجهول أربابه (١١)،

***** (هامش) *****

(١) فى السرائر ٢: ٢٠٤.

(٢) كذا و المناسب: و الوصيه بها.

(٣) فى ش: للمال.

(٤) السرائر ٢: ٢٠٤.

(٥) الوسائل ١٧: ٣٤٩ و ٣٨٩، الباب ٢ و ١٨ من أبواب اللقطة.

(٦) فى ش و مصححه ن: و ما فى منزلتها.

(٧) فى نسخه بدل ص: بإطلاقه.

(٨) فى 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. (*)

*****١٩٠ ص*****

و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى فى ذمه الشخص لأجير استأجره (١) و مثل (٢) مصححه يونس: فقلت: جعلت فداك (٣) كنا مرافقين لقوم بمكة، فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا، فما نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفه. قال يونس: قلت له: لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنهم؟ قال: فقال عليه السلام (٤): بعه و اعط ثمنه أصحابك. قال: فقلت (٥): جعلت فداك، أهل الولاية؟ قال: فقال: نعم (٦) (٧). نعم، يظهر من بعض الروايات: أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام، كروايه داود بن أبى يزيد (٨) عن أبى عبد الله: قال له رجل: (٩) إني قد أصبت مالا و إني قد خفت فيه (١٠) على نفسى،

***** (هامش) *****

الوسائل ١٧: ٥٨٥، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١١.

(٢) كذا في ف و في غيرها: و مثله.

(٣) عباره فقلت: جعلت فداك من ش و المصدر.

(٤) لم ترد فقال عليه السلام في غير ش.

(٥) في غير ش بدل قال فقلت: قلت.

(٦) في غير ش: قال: نعم.

(٧) الكافي ٥: ٣٠٩، الحديث ٢٢ و انظر الوسائل ١٧: ٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطه، الحديث ٢.

(٨) كذا في ص و ش و المصدر و في سائر النسخ: أبي زيد.

(٩) عباره عن أبي عبد الله قال: قال له رجل من ش و المصدر.

(١٠) كذا في ف و المصدر و نسخه بدل ص و في سائر النسخ: منه. (*)

*****١٩١ ص*****

فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه (١). قال: فقال له (٢) أبو عبد الله عليه السلام: لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ فقال: إى و الله. فقال عليه السلام: و الله (٣) ما له صاحب غيرى. قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره. قال (٤): فحلف. قال: فاذهب و قسمه (٥) بين (٦) إخوانك و لك الأمن مما خفت (٧). قال: فقسمه بين إخوانه (٨) (٩). هذا و أما باقى (١٠) ما ذكرناه فى وجه التصديق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال و أن الإذن فيه حاصل بشهاده الحال، فلا يصلح شىء منها للتأييد، فضلا عن الاستدلال، لمنع جواز كل إحسان فى مال الغائب و منع كونه أقرب طرق الإيصال، بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذى هو ولى الغائب.

***** (هامش) *****

(١) فى غير ش: عنه.

(٢) فى غير ش بدل قال فقال له: فقال.

(٣) فى الفقيه و مصححه ص: فلا و الله و فى

الكافي و الوسائل: فأنا و الله.

(٤) لم ترد قال في غير ص و ش.

(٥) في ص و المصادر: فاقسمه.

(٦) في المصادر و نسخه بدل ص: في.

(٧) في ص: خفت منه و في ش: خفته.

(٨) كذا في ش و الفقيه و في الكافي و الوسائل و مصححه ن: فقسمة بين إخواني و في سائر النسخ: فقسمة بين أصحابه.

(٩) الوسائل ١٧: ٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث الأول.

(١٠) لم ترد باقى فى خ، م، ع و ص. (*).

*****١٩٢*****

و أما شهاده الحال، فغير مطرده، إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق، لعدم يأسه عن وصوله إليه، خصوصا إذا كان المالك مخالفا أو ذميا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة. فمقتضى القاعدة - لولا ما تقدم من النص (١) - : هو لزوم الدفع إلى الحاكم، ثم الحاكم يتبع شهاده حال المالك، فإن شهدت برضاه بالصدقه أو بالإمساك، عمل عليها (٢) و إلا تخير (٣) بينهما، لأن كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا بد من أحدهما و لا ضمان فيهما (٤) و يحتمل قويا تعيين (٥) الإمساك، لأن الشك في جواز التصديق يوجب بطلانه، لأصالة الفساد و أما بملاحظه ورود النص بالتصدق، فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانه، لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصديق (٦) و قد يقال: إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولايه الحاكم هو

***** (هامش) ***** *

(١) تقدم فى الصفحه ١٩١ و ما بعدها.

(٢) فى ش: عليهما.

(٣) فى م، ع و ش: يخير.

(٤) فى غير ن و ش: فيها و فى هامش ص: فيهما.

(٥) فى ف، خ و

ع: تعيين.

(٦) شطب على عبارته و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصديق في ف - هنا - و كتبت في الهامش مشيراً إلى محلها بعد قوله: لم يؤذن فيه من المالك، قبل خمس أسطر. (*)

*****١٩٣ ص*****

التخير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم، فلكل منهما الولايه و يشكل بظهور النص في تعيين التصديق. نعم، يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقة و كونه أعرف بمواقعها و يمكن أن يقال: إن أخبار التصديق واردة في مقام إذن الإمام عليه السلام بالصدقة، أو محموله على بيان المصرف، فإنك إذا تأملت كثيراً من التصرفات الموقوفه على إذن الحاكم و جدتها و واردة في النصوص على طريق الحكم العام، كإقامه البيه و الإحلاف و المقاصه و كيف كان، فالأحوط - خصوصاً بملاحظه ما دل (١) على أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام - مراجعه الحاكم في الدفع إليه أو استثنائه و يتأكد ذلك في الدين المجهول المالك، إذ الكلى لا- يتشخص للغريم إلا- بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه (٢) ثبوت الولايه للمديون. ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهاله المالك و تردده بين غير محصورين في التصديق استقلالاً أو بإذن الحاكم، كما صرح به جماعه، منهم المحقق في الشرائع (٣) و غيره (٤). ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير، لأنه المتبادر من إطلاق

***** (هامش) ***** *

(١) الوسائل ١٧: ٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطه، الحديث الأول.

(٢) انظر الصفحه ١٩٢ و ما بعدها.

(٣) الشرائع ٢: ١٣.

(٤) مثل العلامه في التحرير ١: ١٦٣ و السبزواری في الكفايه: ٨٨ و الطباطبائي في الرياض ١: ٥٠٩ و ولده المجاهد في المناهل:

الأمر بالتصدق و في جواز إعطائها للهاشمي قولان: من أنها صدقه مندوبه على (١) المالك و إن وجب على من هي بيده إلا أنه نائب كالوكيل و الوصي و من أنها (٢) مال تعين صرفه بحكم الشارع، لا- بأمر المالك حتى تكون مندوبه، مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه. ثم إن في الضمان - لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق - و عدمه مطلقاً أو بشرط عدم ترتب يد الضمان - كما إذا أخذه من الغاصب حسبه لا بقصد التملك - وجوها (٣)، من أصله براءة ذمه المتصدق و أصله لزوم الصدقه بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذي وقعت عليه و من عموم ضمان من أتلف و لا- ينافية إذن الشارع، لاحتمال أنه أذن في التصديق على هذا الوجه كإذنه في التصديق باللقطه المضمونه - بلا خلاف - و بما استودع من الغاصب و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه و لكن يضعف هذا الوجه: أن ظاهر دليل الإلتلاف (٤) كونها عله تامه للضمان و ليس كذلك ما نحن فيه و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر، إلا أن يقال: إنه ضامن بمجرد

***** (هامش) ***** *

(١) في مصححه خ و نسخه بدل ع: عن.

(٢) في غير ش: أنه.

(٣) في غير ش: وجوه.

(٤) مثل ما في الوسائل ١٨: ٢٣٩، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢ و ٣. (*).

التصدق و يرتفع بإجازته، فتأمل. هذا، مع أن الظاهر من دليل الإلتلاف اختصاصه بالإلتلاف على المالك، لا- الإلتلاف له و الإحسان إليه و المفروض

أن الصدقه إنما قلنا بها (١)، لكونها إحسانا و أقرب طرق (٢) الإيصال بعد اليأس من وصوله إليه و أما احتمال كون التصدق 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 الإذن فى الصدقه غير مقتضى لعدمه، فلا بد من الرجوع إلى الأصل، لكن الرجوع إلى أصله البراءة إنما يصح فيما لم يسبق يد الضمان و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبه و أما إذا تملكه منه ثم علم بكونه مغصوبا فالأجود استصحاب الضمان فى هذه الصوره، لأن المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع، لا مطلقا. فتبين: أن التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعده، لكن الأوجه الضمان مطلقا، إما تحكيما للاستصحاب، حيث يعارض البراءة و لو بضميمه عدم القول بالفصل و إما للمرسله المتقدمه (٣) عن السرائر،

***** (هامش) *****

(١) لم ترد بها فى ف.

(٢) فى ن، ع و ص: طريق.

(٣) فى الصفحه ١٩٠. (*)

***** ١٩٦ ص *****

و أما لاستفاده ذلك من خبر الوديعه (١) إن لم نتعد (٢) عن (٣) مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطه، لكن استفاد منه أن الصدقه بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك. ثم الضمان، هل يثبت بمجرد التصدق و آجازه رافعه، أو يثبت بالرد من حينه، أو من حين التصدق؟ وجوه: من دليل الإتلاف و الاستصحاب و من أصله عدم الضمان قبل الرد و من ظاهر الروايه المتقدمه (٤) فى أنه بمنزله (٥) اللقطه و لو مات المالك، ففي قيام وارثه

مقامه فى إجازته التصديق ورده وجه قوى، لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالأموال (٦)، فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل العدم، لفرض لزوم التصديق بالنسبه 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.

***** (هامش) *****

(١) المتقدم فى الصفحه ١٨٩.

(٢) فى ف: و إن لم تتعد.

(٣) فى ف و خ: من.

(٤) و هى روايه حفص بن غياث المتقدمه فى الصفحه ١٨٩.

(٥) عباره أنه بمنزله من ش.

(٦) كذا فى ش و مصححه ن و فى ص: بتلك الأموال و فى خ، م و ع: بذلك الأموال و فى ف: المتعلقة بذلك و شطب على بذلك و كتب فوجه: بالأموال. (*)

*****ص ١٩٧*****

هذا كله على تقدير مباشره المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس، فالظاهر عدم الضمان، لبراءه ذمه الشخص بالدفع إلى ولى الغائب و تصرف الولى كتصرف المولى عليه و يحتمل الضمان، لأن الغرامه هنا ليست (١) لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولى و غيره، لثبوت الولاية للمتصدق فى هذا التصرف (٢) كالحاكم و لذا لا يسترد العين من الفقير إذا رد المالك، فالتصرف لازم و الغرامه حكم شرعى تعلق بالمتصدق كائنا من كان، فإذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع فى يده - لكونه هو المأبوس - و الحاكم و كيلا، كان الغرم على الموكل و إن كان المكلف هو الحاكم - لوقوع المال فى يده قبل اليأس عن مالكه، فهو المكلف بالفحص ثم التصديق - كان الضمان

عليه و أما الصورة الرابعه: و هو (٣) ما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على رام

الح، فإما أن يكون الاشتباه موجبا لحصول الاشاعه و الاشتراك (٤) 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

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ١٩٨*****

تفصيل مذکور في باب الخمس (١) و لو علم القدر فقد تقدم في القسم الثالث و لو علم المالك و جب التخلص معه بالمصالحة و على الثاني: فيتعين القرعه أو البيع و الاشتراك في الثمن و تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس (٢) و اعلم، أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب. فالمحرم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس، حتى أنه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمته من حقوق الساده و الفقراء و لو بعنوان المقاصه، بل يجوز ذلك لأحد الناس، خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استئذان الحاكم و كيف كان، فالظاهر أنه لا إشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصبا من جمله ديونه، نظير ما استقر في ذمته بقرض أو

ثمن مبيع أو صداق أو غيرها و مقتضى القاعده كونها كذلك بعد موته، فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصيه، إلا أنه ذكر بعض الأساطين: أن ما فى يده من المظالم تالفا لا يلحقه حكم الديون فى التقديم على الوصايا و المواريث، لعدم انصراف الدين إليه - و إن كان منه - و بقاء عموم الوصيه و الميراث على حاله و للسيره المأخوذه يدا بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا،

***** (هامش) *****

(١) راجع كتاب الخمس (للمؤلف قدس سره) : ٢٥٦.

(٢) راجع كتاب الخمس (للمؤلف قدس سره) : ٢٤٣، المسأله ١٦. (*)

*****ص ١٩٩*****

فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف اخرجت من الثلث (١) و فيه: منع الانصراف (٢)، فإننا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا و لا بين ما أتلفه عدوانا هذا الظالم (٣) و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمه، مع أنه لا- إشكال فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص (٤) و تعلق (٥) الخمس و الاستطاعه و غير ذلك، فلو تم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطه بالدين وجودا و عدما (٦) من غير فرق بين حياته و موته و ما ادعاه من السيره، فهو ناش من قله مبالاه الناس كما هو ديدنهم فى أكثر السير التي استمروا عليها و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمه و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحقوق الناس من جهة حق الساده و الفقراء، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته و لا فى إنفاذ وصايا الظلمه و توريث ورثتهم بين

اشتغال ذمهم بعوض المتلفات وأرش (٧) الجنایات و بین اشتغالها بديونهم المستقره عليهم من معاملاتهم

***** (هامش) *****

(١) شرح القواعد (مخطوط)، الورقه: ٣٧.

(٢) كذا فى النسخ و لعل الأولى: عدم الإنصراف، كما فى هامش ش.

(٣) كذا فى ف و فى غيرها: ما أتلفه هذا الظالم عدوانا.

(٤) انظر الوسائل ١٢: ٢٠٢، الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٥) فى ش: و لعدم تعلق و فى نسخه بدل ن: و عدم تعلق.

(٦) فى ف: أو عدما.

(٧) فى ف: واروش. (*)

*****ص ٢٠٠*****

و صدقاتهم الواجبه (١) عليهم و لا- بين ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بين ما لم يعلم، فإنك إذا تتبعت أحوال الظلمه وجدت ما استقر فى ذمهم - من جهه المعاوضات و المداينات مطلقا، أو من جهه (٢) خصوص (٣) أشخاص معلومين تفصيلا، أو مشتبهين فى محصور - كافيا (٤) فى استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصيه أو الإرث و بالجمله، فالتمسك بالسيره المذكوره أو هن من دعوى الانصراف السابقه، فالخروج بها عن القواعد المنصوصه المجمع عليها غير متوجه.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى مصححه ص و فى غيرها: الواجب.

(٢) لم ترد جهه فى ف.

(٣) فى ش: وجود.

(٤) كذا فى نسخه بدل ص و فى النسخ: كافيه. (*)

*****ص ٢٠١*****

المسأله الثالثه:

ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمه من الأراضى باسمهما و من الأنعام باسم الزكاه، يجوز أن يقبض منه مجاناً أو بالمعاوضه و إن كان مقتضى القاعده حرمة، لأنه غير مستحق لأخذه، فتراضيه مع من 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

أما إذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات ففساده أوضح و كيف كان، فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه و مع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب و عن بعض حكاية الإجماع عليه: قال في محكى التنقيح: لأن الدليل على جواز شراء الثلاثة من الجائر و إن لم يكن مستحقا له: النص الوارد عنهم عليهم السلام و الإجماع و إن لم يعلم مستنده و يمكن أن يكون مستنده أن ذلك حق للأئمة عليهم السلام و قد أذنوا لشيعتهم في شراء ذلك، فيكون تصرف الجائر كتصرف

*****ص ٢٠٢*****

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 مخالفا (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 يدل عليه - قبل الإجماع، مضافا إلى لزوم الحرج العظيم فى الاجتناب عن هذه الأموال، بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمه (٨) لأخذ الجوائز من السلطان، خصوصا الجوائز العظام التى لا يحتمل عادة أن تكون من غير الخراج و كان الإمام عليه السلام يأبى عن

***** (هامش) *****

(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

أخذها أحيانا، معللا بأن فيها حقوق الامه - روايات: منها: صحيحه الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل منا 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 إلا مثل الحنطه و الشعير و غير ذلك، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب (٣). قلت: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا (٤) صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فيبيعنا إياها (٥)، فما ترى في شرائها (٦) منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس، قيل له: فما ترى في الحنطه و الشعير، يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه، فيعزله (٧) بكييل، فما ترى في شراء ذلك الطعام (٨) منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكييل و أنتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غير كييل (٩) (١٠).

***** (هامش) ***** *

(١) في ش: من عمال السلطان و في ن، م و ع: عن السلطان.

(٢) لم ترد قال في غير ص و ش.

(٣) في ف: فليجتنب و لم ترد الكلمه في المصدر.

(٤) لم ترد منا في ف، ن، خ، م و ع.

(٥) في ص و المصدر: فيبيعناها.

(٦) في غير ش: في شراء ذلك.

(٧) كذا في ش و المصدر و مصححتي ن و ص و في سائر النسخ: فأنأخذ.

(٨) لم ترد الطعام في ف، ن، خ، م و ع.

(٩) عباره شرائه منه من غير كييل من ن و ش و المصدر.

(١٠) الوسائل ١٢: ١٦١ - ١٦٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥. (*)

***** ص*****

دلت هذه الروايه على أن شراء الصدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولاً:

عن الجواز مع العلم الإجمالى بحصول الحرام فى أيدى العمال،

و ثانيا:

من جهه توهم الحرمة أو الكراهه فى شراء ما يخرج فى الصدقه، كما ذكر فى باب الزكاه (١)،

و ثالثا:

من جهه كفايه الكيل الأول و بالجمله، ففى هذه الروايه - سؤالاً و جواباً - إشعار بأن الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجه إلى السؤال و إلا- لكان أصل الجواز أولى بالسؤال، حيث إن ما يأخذونه باسم الزكاه معلوم الحرمة تفصيلاً، فلا فرق بين أخذ الحق الذى يجب عليهم و أخذ أكثر منه و يكفى قوله عليه السلام : حتى يعرف الحرام منه فى الدلاله على مفروغيه حل ما يأخذونه من الحق و أن 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 فى ثمنه و فى وصفه عليه السلام للمأخوذ بالحليه دلالة على عدم اختصاص الرخصه بالشراء، بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص، فاندفع ما قيل: من أن الروايه مختصه بالشراء فليقتصر فى مخالفه القواعد عليه (٢).

**** (هامش) ****

(١) راجع كتاب الزكاه (للمؤلف قدس سره) : ٢٢٢، المسأله ٢٥.

(٢) لم نقف على القائل. (*)

**** ص ٢٠٥ ****

ثم الظاهر من فقره الثالثه (١) : السؤال و الجواب عن حكم المقاسمه، فاعتراض الفاضل القطيفى - الذى صنف فى الرد على رساله المحقق الكركى المسماه ب قاطعه اللجاج فى حل الخراج رساله زيف فيها جميع ما فى رساله من أدله الجواز - بعدم دلالة

الفقره الثالثه (٢) على حكم المقاسمه واحتمال كون القاسم هو مزارع (٣) الأرض أو وكيله (٤)، ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلي و زاد عليه ما سكت هو عنه: من عدم دلالة الفقره الاولى على حل شراء الزكاه، بدعوى: أن قوله عليه السلام: لا بأس حتى يعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبهها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا- يدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك، لكن لا ينبغي الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه (٥) التقيه و يؤيد عدم الحمل على الظاهر: أنه غير مراد بالاتفاق، إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر، فتأمل (٦)، انتهى.

***** (هامش) *****

(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 ٨: ١٠١ - ١٠٢. (*)

*****ص ٢٠٦*****

و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه عليهم السلام لشيعتهم مما فيه حقوقهم؟ و لا فى النقل إلا عمومات قابله للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الأصحاب روايه و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعه (١) و أما الحمل على التقيه، 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 أحدا (٢). وجه الدلالة: أن 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 ظالما غاصبا، فيكون سؤالا عن معامله الظلمه، لكنه 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 اسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبى سماك (٥)

***** (هامش) *****

(١) الذين تقدم ذكرهم فى الصفحه ٢٠٣.

(٢) الوسائل ١٢: ١٦٣، 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: السمال و فى نسختى بدله: السماك، السمال. (*)

*****٢٠٧*****

أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفى الناس و يعطيهم ما يعطى الناس. قال: ثم قال لى (١) : لم تركت عطاءك؟ قلت: مخافه على دينى. قال: ما منع ابن أبى سماك (٢) أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا؟ (٣). فإن ظاهره (٤) حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو اجره للعمل فى ما يتعلق به، بل قال المحقق الكركى: إن هذا الخبر نص فى الباب، لأنه عليه السلام بين أن لا خوف على السائل فى دينه، لأنه لم يأخذ إلا نصيبه من بيت المال و قد ثبت فى الاصول تعدى الحكم بتعدى العله المنصوصه (٥)، انتهى و إن تعجب منه الأردبيلى و

قال: أنا ما فهمت منه (٦) دلالة ما و ذلك لأن غايتها ما ذكر و (٧) قد يكون شيء (٨) من بيت المال و يجوز (٩) أخذه و إعطاؤه للمستحقين، بأن يكون مندورا أو وصيه لهم بأن يعطيهم ابن أبي سماك و غير ذلك (١٠)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) كذا في ش و ص و في غيرهما: ثم قال.

(٢) في الوسائل: السمال و في نسختي بدله: السماك، الشمال.

(٣) الوسائل ١٢: ١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

(٤) كذا و المناسب: ظاهرها.

(٥) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٢.

(٦) كذا و المناسب: منها كما في المصدر.

(٧) في مصححه ن: و ذلك، كما في المصدر.

(٨) لم ترد شيء في ش و المصدر.

(٩) في ن و ش و المصدر: بيت مال يجوز.

(١٠) مجمع الفائدة ٨: ١٠٤، مع تفاوت. (*)

*****٢٠٨*****

و قد تبع في ذلك صاحب الرسالة، حيث قال: إن الدليل لا إشعار فيه بالخراج (١). أقول: الإنصاف أن الرواية ظاهره في حل ما في بيت المال مما يأخذه الجائر و منها: الأخبار الواردة في أحكام تقبل الخراج من السلطان (٢) على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم. فمنها: صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في جملة حديث - قال: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعه أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث (٣)؟ قال: نعم، لا بأس به و قد قبل رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ خبيرا أعطاه (٤) اليهود، حيث (٥) فتحت عليه بالخبر (٦) و الخبر هو النصف (٧).

***** (هامش) *****

(١) السراج الوهاج

(المطبوع ضمن الخراجيات) : ١٠٥.

(٢) انظر الوسائل ١٣: ٢٦١، الباب ٢١ من أبواب أحكام الإجاره، الحديث ٣، ٤ و ٥ وغيرها.

(٣) فى ش: بالنصف و الثلث و الربع.

(٤) كذا فى ش و المصدر و مصححه ن و فى سائر النسخ: أعطاه.

(٥) فى المصدر و نسخه بدل ص: حين.

(٦) الخير بفتح الخاء و كسرهما و سكون الباء بمعنى المخابره و هى المزارعه ببعض ما يخرج من الأرض. (لسان العرب ٤: ١٣، 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 سئل عن مزارعه أهل الخراج بالربع و النصف و الثلث. (*).

*****٢٠٩ ص*****

و منها: الصحيح عن اسماعيل بن الفضل عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزيه رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لا يدري، لعل هذا لا يكون أبدا، أيشتره و فى أى زمان يشتره و يتقبل؟ قال: إذا علمت من ذلك شيئا واحدا قد أدرك فاشتره و تقبل به (١) و نحوها الموثق المروى فى الكافى (٢) و التهذيب (٣) عن اسماعيل بن الفضل (٤) الهاشمى بأدنى تفاوت و روايه الفيض بن المختار، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، ما تقول فى الأرض أتقبلها من السلطان ثم او اجرها من أكرتى (٥) على أن ما أخرج الله تعالى منها من شىء لى من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان؟ قال: لا- بأس، كذلك اعامل أكرتى (٦). إلى غير ذلك من الأخبار الوارده فى

باب قبالة الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزيد من ذلك (٧).

***** (هامش) *****

(١) الفقيه ٣: ٢٢٤، الحديث ٣٨٣٢.

(٢) الكافي ٥: ١٩٥، الحديث ١٢.

(٣) التهذيب ٧: ١٢٤، الحديث ٥٤٤ و انظر الوسائل ١٢: ٢٦٤، الباب ١٢ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

(٤) كذا في ص و المصادر الحديثيه و في سائر النسخ: الفضيل.

(٥) في ص: لأكرتى و في المصدر: او اجرها أكرتى.

(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. (*)

*****٢١٠ ص*****

و قد يستدل بروايات اخر (١) لا- تخلو عن قصور فى الدلاله: منها: الصحيح عن جميل بن صالح، قال: أرادوا بيع تمر عين أبى زياد (٢) و أردت أن أشتريه، فقلت: لا حتى أستأمر (٣) أبا عبد الله عليه السلام ، فسألت معاذاً أن يستأمره، فسأله، فقال: قل له: يشتريه، فإنه إن لم يشتريه اشتراه غيره (٤) و دللته مبنيه على كون عين زياد من الأملاك الخراجيه و لعله من الأملاك المغصوبه من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام عليه السلام و يظهر من بعض الأخبار أن عين زياد كان ملكاً لأبى عبد الله عليه السلام (٥) و منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام : ما لك لا تدخل مع على فى شراء الطعام، إنى أظنك ضيقاً؟ قلت: نعم و إن شئت وسعت على. قال: اشتره (٦) و بالجمله، ففى الأخبار المتقدمه غنى عن ذلك.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ص و ش و فى سائر النسخ:

اخرى.

(٢) اختلفت المصادر الحديثيه فى هذه العبارة، ففى بعضها: عين أبى زياد و فى بعضها الآخر: عين أبى ابن زياد و فى ثالث: عين ابن زياد و فى رابع: عين زياد و الظاهر أنها كانت لأبى عبد الله عليه السلام فغصبت منه، انظر الكافى ٣: ٥٦٩.

(٣) فى ص: أستأذن.

(٤) الوسائل ١٢: ١٦٢، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٥) الوسائل ٦: ١٤٠، الباب ١٨ من أبواب زكاه الغلات، الحديث ٢.

(٦) الوسائل ١٢: ١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول. (*)

*****ص ٢١١*****

و ينبغى (١) التنبيه على أمور

الأمر الأول

إن ظاهر عبارات الأكثر، بل الكل: أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا يجوز معامله عليه بشراء ما فى 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 الثانى بالإجماع على عدم الفرق بين القبض و عدمه (٥) و فى الرياض صرح بعدم الخلاف (٦).

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف، خ و ص و فى سائر النسخ: ينبغى.

(٢) فى ف: من شرحه.

(٣) لم نقف فى الفهارس على شرح للسيد عميد الدين الأعرجى للنافع. نعم، قال الفاضل القطيفى فى السراج الوهاج (المطبوع ضمن الخراجات

: 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 ٤: ٢٤٧.

(٤) منهم:

الشهيد الأول في الدروس ٣: ١٧٠ و الفاضل المقداد في التنقيح ٢:

١٩ و الشهيد الثاني فى المسالك ٣: ١٤٣ و راجع المناهل: ٣١٠.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٤٥.

(٦) الرياض ١: ٥٠٨. (*)

*****٢١٢ ص*****

و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمه (١) الوارده فى قبالة الأرض و جزية الرؤوس، حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمه مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان و الظاهر من الأصحاب (٢) فى باب المساقاه - حيث يذكر أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه - : إجراء ما يأخذه الجائر منزله ما يأخذه العادل فى براءه (٣) ذمه مستعمل الأرض الذى استقر عليه اجرتها بأداء غيره، بل ذكروا فى المزارعه - أيضا - : أن خراج الأرض كما فى كلام الأكثر (٤) أو الأرض الخراجيه كما فى الغنيه (٥) و السرائر (٦) على مالكها و إن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك للأراضى الخراجيه و كيف كان، فالأقوى أن المعامله على الخراج جائزه و لو قبل قبضها و أما تعبير الأكثر (٧) بما يأخذه، فالمراد به إما الأعم مما يبنى على

***** (هامش) ***** *

(١) فى الصفحه ٢٠٩ و ما بعدها.

(٢) منهم الشيخ المفيد فى المقنعه: ٦٣٨ و الحلبي فى الكافي: ٣٤٨ و الشيخ الطوسى فى النهايه: ٤٤٢ و الحلبي فى السرائر ٢: ٤٥٢.

(٣) فى ف، خ و ص و مصححه ع: إبراء.

(٤) انظر السرائر ٢: ١٥٣ و القواعد ١: ٢٣٨ و الكفايه: ١٢٢ و الحدائق ٢١: ٣٣٦ و غيرها.

(٥) الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٥٤٠.

(٦) السرائر ٢: ٤٤٣.

(٧) كالشيخ فى النهايه: ٣٥٨ و القاضى فى المهذب ١: ٣٤٨ و الحلبي فى السرائر ٢: ٢٠٤ و المحقق فى السرائر ٢: ١٣. (*)

*****٢١٣ ص*****

أخذه و (١) لو لم

يأخذه فعلا- وإما المأخوذ فعلا، لكن الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان، التي حكموا بوجوب ردها على مالکها إذا علمت حراما بعينها، فافهم و يؤيد الثاني: سياق كلام بعضهم، حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسأله الجوائز، خصوصا عباره القواعد، حيث صرح بتعميم الحكم بقوله: وإن عرف (٢) أربابه (٣) و يؤيد الأول: أن المحكى عن الشهيد قدس سره - فى حواشيه على القواعد - أنه علق على قول العلامة: إن الذى يأخذه الجائر ... إلى آخر قوله: وإن لم يقبضها الجائر (٤)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد و فى خ، م و ع و وردت فى ن مصححه.

(٢) فى ش: عرفت.

(٣) القواعد ١: ١٢٢.

(٤) حاشيه القواعد، لا يوجد لدينا و حكاه المحقق الثاني فى قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١: ٢٧٧. (*)

*****٢١٤ ص*****

الأمر الثانى

الأمر الثانى:

هل يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعده كونه مالا- مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه، فلا استحقاق للجائر فى أخذه أصلا، فلم يمس الشارع من هذه المعامله إلا حل ذلك للمنتقل إليه، أو يكون الشارع قد أمضى سلطنه الجائر عليه، فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما، صريح الشهيدين (١) و المحكى عن جماعه ذلك. قال المحقق الكركى فى رسالته: ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال قدس سره ، أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته و لا جوده و لا منعه و لا شىء منه، لأن ذلك حق واجب عليه (٢)، انتهى و فى المسالك - فى باب الأرضين - : و ذكر الأصحاب أنه لا

يجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فيها بغير إذنه، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه، انتهى و فى آخر كلامه أيضا: إن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمه لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقف على إذنه (٣)، انتهى و على هذا عول بعض الأساطين فى شرحه على القواعد، حيث قال: و يقوى حرمه سرقة الحصه و خيانتها و الامتناع عن تسليمها و عن

***** (هامش) *****

(١) انظر الدروس ٣: ١٧٠ و المسالك ٣: ٥٥ و ١٤٣.

(٢) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٥.

(٣) المسالك ٣: ٥٥ - ٥٦. (*)

*****٢١٥ ص*****

تسليم ثمنها (١) بعد شرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه و دخل تسليمها فى الإعانه على الإثم فى البدايه أو الغايه، لنص الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه (٢)، انتهى. أقول: إن اريد منع الحصه مطلقا فيتصرف فى الأرض من دون اجره، فله وجه، لأنها ملك المسلمين، فلا بد لها من اجره تصرف فى مصالحهم و إن اريد منعها من خصوص الجائر، فلا دليل على حرمة، لأن اشتغال ذمه مستعمل الأرض بالأجره لا يوجب دفعها إلى الجائر، بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن، لأنه غير مستحق فيسلم إلى العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر يتولى صرفه فى المصالح حسبه. مع أن فى بعض الأخبار ظهورا فى جواز الامتناع، مثل صحيحه زراره: اشترى ضريس بن عبد الملك و أخوه (٣) أرزا من هبيره بثلاثمائة ألف درهم. قال: فقلت له: ويلك - أو ويحك - انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقي، فأبى على و أدى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنى اميه. قال:

فقلت ذلك لأبى عبد الله عليه السلام ، فقال مبادرا للجواب: هو له، هو له (٤)، فقلت له: إنه أداها، فعرض على

***** (هامش) ***** *

(١) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: و الامتناع من تسليم ثمنها.

(٢) شرح القواعد (مخطوط): الورقه ٣٨.

(٣) لم ترد فى ف، خ، م و ع.

(٤) كذا فى ف، ن و ص و لم ترد هو له الثانيه فى سائر النسخ. (*)

*****٢١٦ص*****

إصبغه (١). فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمه و أما حملة على كونه مال الناصب أعنى هبيره أو بعض بنى اميه، فيكون دليلا على حل مال الناصب بعد إخراج خمسه كما استظهره فى الحدائق (٢)، فقد ضعف فى محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفاق أصحابنا كما تحقق (٣) فى باب الخمس (٤) و إن ورد به غير واحد من الأخبار (٥) و أما الأمر بإخراج الخمس فى هذه الروايه، فلعله من جهه اختلاط مال المقاسمه بغيره (٦) من وجوه الحرام فيجب تخميسه، أو من جهه احتمال اختلاطه بالحرام فيستحب تخميسه (٧) كما تقدم فى جوائز الظلمه (٨) و ما روى من أن على بن يقطين قال له الإمام عليه السلام : إن كنت و لا بد فاعلا، فاتفق أموال الشيعة و أنه كان يجيها من الشيعة علانيه

***** (هامش) ***** *

(١) الوسائل ١٢: ١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

(٢) الحدائق ١٨: ٢٧٠.

(٣) فى ص: حقق.

(٤) انظر كتاب الخمس (للمؤلف قدس سره): ٢٣.

(٥) الوسائل ٦: ٣٤٠، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦، ٧ و ٨.

(٦) كذا فى ص و مصححه ن و فى

سائر النسخ: لغيره.

(٧) فى ف شطب على تخميسه و وردت الكلمه فى هامش ن، خ، م و ع بصوره نسخه بدل و فى خ و ع زياده: فيجتنب و فى هامشهما: فيجب - خ ل.

(٨) راجع الصفحه ١٧٣ و ما بعدها. (*)

*****٢١٧ ص*****

و يردها (١) عليهم سرا (٢). قال المحقق الكركى فى قاطعه اللجاج: إنه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرمه و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات، لأنها و إن كانت حقا عليهم، لكنها ليست حقا للجائر، فلا يجوز جمعها لأجله إلا عند الضروره و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لا سيما شيخنا الأعظم ... إلى آخر ما تقدم نقله عن مشايخه (٣). أقول: ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم المحرمه مخالف لظاهر العام فى قول الإمام عليه السلام: فاتق أموال الشيعة، فالاحتمال الثانى أولى، لكن بالنسبه إلى ما عدا الزكوات، لأنها كسائر وجوه الظلم المحرمه، خصوصا بناء على عدم الاجتزاء بها عن الزكاه الواجب، لقوله عليه السلام: إنما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنما الزكاه لأهلها (٤) و قوله عليه السلام: لا تعطوهم شيئا ما استطعتم، فإن المال لا ينبغي أن يزكى مرتين (٥).

***** (هامش) *****

(١) فى ش: و يرد.

(٢) الوسائل ١٢: ١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

(٣) فى الصفحه ٢١٦ و انظر قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١: ٢٨٥.

(٤) الوسائل ٦: ١٧٥، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاه، الحديث ٦ و فيه: إنما الصدقه لأهلها.

(٥) الوسائل ٦: ١٧٤، الباب ٢٠ من أبواب المستحقين للزكاه، الحديث ٣ و فيه: فإن المال لا

يبقى على هذا أن يزكيه مرتين. (*)

*****ص ٢١٨*****

و فيما ذكره (١) المحقق من الوجه الثانى دلالة على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمه إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد (٢) عن مشايخه فى كلامه المتقدم (٣) ما يظهر منه خلاف ذلك، لكن يمكن - بل لا يبعد - أن يكون مراد مشايخه: المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتى عن نائب العادل، لا - منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبه فى وجوه بيت المال، كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه، فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمة منعه رأسا، لا عن خصوص الجائر، لأنه ليس حقا واجبا له و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق، حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعدما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه (٤) و مما يؤيد ذلك: أن المحقق المذكور بعدما ذكر أن هذا - يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمه - مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب، بل المسلمون قاطبه، قال: فإن قلت: فهل يجوز أن يتولى من له النيابة حال الغيبة ذلك،

***** (هامش) ***** *

(١) فى غير ف: و فيما ذكر.

(٢) لم ترد بعد فى ف.

(٣) فى الصفحة ٢١٦.

(٤) راجع قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١: ٢٨٥ و راجع الصفحة السابقه. (*)

*****ص ٢١٩*****

أعنى الفقيه الجامع للشرائط؟ قلنا: لا نعرف للأصحاب فى ذلك تصريحاً، لكن من جوز للفقهاء حال الغيبة تولى استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامه، ينبغى له تجويز ذلك بطريق أولى، لا سيما و المستحقون

لذلك موجودون في كل عصر و من تأمل في أحوال (١) كبراء علمائنا الماضين قدس الله أسرارهم - مثل علم الهدى و علم المحققين نصير المله و الدين و بحر العلوم جمال المله و الدين (٢) العلامة رحمه الله و غيرهم - نظر متأمل منصف لم يشك في أنهم كانوا (٣) يسلكون هذا المسلك و ما كانوا يودعون في كتبهم إلا ما يعتقدون صحته (٤)، انتهى و حمل ما ذكره من تولى الفقيه، على صورته عدم تسلط الجائر، خلاف الظاهر و أما قوله: و من تأمل ... الخ فهو استشهاد على أصل المطلب و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتهاب و من الأراضى على وجه الاقتطاع (٥) و لا- دخل له بقوله: فإن قلت و قلنا (٦) أصلا، فإن علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم

***** (هامش) *****

(١) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: أقوال.

(٢) كذا في ش و المصدر و في سائر النسخ: جمال الدين.

(٣) لم ترد كانوا في غير ش.

(٤) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٠.

(٥) في ع، ص و ش: الانقطاع و في مصححه ص: الاقتطاع.

(٦) كذا في مصححه ص و في سائر النسخ: قلت و قلته. (*)

*****٢٢٠*****

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 مستحقا له. ثم قال: و لا يجب رد المقاسمه و شبهه ا على المالك و لا يعتبر رضاه و لا يمنع تظلمه من

الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم، إلا- أن يعلم الظلم بعينه، نعم، يكره معاملته الظلمه و لا يحرم، لقول الصادق عليه السلام : كل شيء فيه حلال و حرام فهو حلال 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 كله في قبضها، أو باعها و هي في يد المالك (٣) أو في ذمته، جاز التناول و يحرم على المالك المنع و كما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبه (٤) و الصدقه و لا يحل تناولها بغير ذلك (٥)، انتهى. لكن الظاهر من قوله: و يحرم على المالك المنع أنه عطف على قوله: جاز التناول، فيكون من أحكام الإحاله بها و التوكيل و البيع،

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول، مع اختلاف يسير.

(٢) لم ترد بين في غير ش.

(٣) في غير ش: البائع.

(٤) لم ترد الهبه في غير ش.

(٥) الدروس ٣: ١٦٩ - ١٧٠. (*)

*****٢٢١ ص*****

فالمراد:

منع المالك المحال و المشتري عنها (١) و هذا لا- إشكال فيه، لأن اللازم من فرض صحه الإحاله و الشراء تملك المحال و المشتري فلا- يجوز منعهما عن ملكهما و أما قوله رحمه الله: و لا يحل تناولها بغير ذلك، فلعل المراد به ما تقدم (٢) في كلام مشايخ المحقق الكركي من إرادته تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل (٣) و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا و أن الخراج لا يسقط من مستعملي (٤) أراضي المسلمين. ثم إن 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 أما ما تقدم (٥) من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر (٦) و الجحود، فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا، لا- عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل، فإنه رحمه الله - بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق،

***** (هامش) ***** *

(١) كذا في ف و ش و مصححه 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. (*).

*****٢٢٢ص*****

قال بلا فصل: و هل يتوقف التصرف في هذا القسم (١) على إذن الحاكم الشرعي إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها (٢)، بناء على كونه نائبا عن المستحق عليه السلام (٣) و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك؟ الظاهر ذلك و حينئذ فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين و مع عدم التمكن أمرها إلى الجائر و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين، فبعيد جدا، بل لم أفق على قائل به، لأن المسلمين بين قائل بأولوية 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 مما ذكرناه: أن غايه ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفايه إذن الجائر في حل الخراج و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضه و الإسقاط و غير ذلك نافذا. أما انحصاره بذلك، فلم يدل عليه دليل و لا أماره، بل لو نوقش

***** (هامش) ***** *

(١) في ش زياده: منها، كما في المصدر.

(٢) في ش هكذا: متمكنا في صرفها في وجهها.

(٣) التسليم من ف.

(٤) المسالك ٣: ٥٥. (*)

*****٢٢٣ ص*****

في كفايه تصرفه في الحليه و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن - بناء على أن الأخبار الظاهره في الكفايه (١) منصرفه إلى الغالب من عدم تيسر استئذان الإمام عليه السلام أو نائبه - أمكن ذلك، إلا أن المناقشه في غير محلها، لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمه عليهم السلام ، بحيث لا- يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص في الموارد الخاصه منهم عليهم السلام و لا- من نوابهم. هذا كله 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 ابتداء، أو طغيانهم عليه بعد السلطنه عليهم، فالأقوى - خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء - عدم جواز استئذانه و عدم مضي إذنه فيها، كما صرح به بعض الأساطين، حيث قال - بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام عليه السلام مراجعته، أو مراجعه الجائر مع التمكن - : و أما 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 في قسم رعيته حتى يكون في سلطانه و يكون مشمولا

لحفظه من الأعداء و حمايته، فمن بعد عن سلطانهم، أو كان على الحد فيما بينهم، أو تقوى (٣) عليهم فخرج عن مأموريتهم،

***** (هامش) *****

(١) انظر الوسائل ١٢: ١٦١ - ١٦٢، 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. (*)

*****٢٢٤ ص*****

فلا يجرى عليه (١) حكمهم، اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب فى قطع الحكم بالاصول (٢) و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و ش و مصححه ن و ص و فى سائر النسخ: عليهم. (٢) شطب فى ف على كلمه الحكم و الباء الجاره، فصارت العبارة: فى قطع الاصول ... و كذا فى مصححه ن. (*)

*****٢٢٥ ص*****

الأمر الثالث

الأمر الثالث:

أن ظاهر الأخبار (١) و إطلاق الأصحاب: حل الخراج و المقاسمه المأخوذ من الأراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجيه و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفي الحرج. نعم، مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص، فإن العلامه قدس سره قد استدل فى كتبه على حل الخراج و المقاسمه بأن هذا مال لا يملكه (٢) الزارع و لا صاحب الأرض، بل هو حق لله (٣) أخذه غير مستحقه، فبرأت ذمته و جاز شراؤه (٤) و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضى التى (٥) لها حق على الزارع و ليس الأنفال كذلك،

لكونها مباحه للشيعة. نعم، لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه اجره الأرض - كما لا يبعد - أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم و مما (٦) يظهر منه الاختصاص: ما تقدم (٧) من الشهيد و مشايخ

***** (هامش) *****

(١) المتقدمه فى الصفحات ٢٠٤ - ٢١١.

(٢) فى ش: ما لم يملكه، بدل: مال لا يملكه.

(٣) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: حق الله.

(٤) التذكرة ١: ٥٨٣ و لم نعثر عليه فى غير التذكرة.

(٥) لم ترد التى فى غير ش.

(٦) فى ف: و ممن.

(٧) فى الصفحه ٢١٦. (*)

*****٢٢٦ ص*****

المحقق الثانى من حرمه جحود الخراج و المقاسمه، معللين ذلك بأن ذلك حق عليه، فإن الأنفال لا حق و لا اجره فى التصرف فيها و كذا ما تقدم (١) من التنقيح (٢) - حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم - : أن تصرف الجائر فى الخراج و المقاسمه من قبيل تصرف الفضولى إذا أجاز المالك و الإنصاف: أن كلمات الأصحاب بعد التأمل فى أطرافها ظاهره فى الاختصاص بأراضى المسلمين، خلافا لما استظهره المحقق الكركى قدس سره (٣) من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أن الأخبار (٤) أكثرها لا- عموم فيها و لا- إطلاق. نعم، بعض الأخبار الوارده فى المعامله على الأراضى الخراجيه التى جمعها صاحب الكفايه (٥) شامله لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان. نعم، لو فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام، أو على ملك الإمام لا بالإمامه، أو على الأراضى التى أسلم أهلها عليها طوعا، لم يدخل فى منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهوله المالك معتقدا لاستحقاقه إياها، ففيه وجهان.

***** (هامش) *****

(١) فى ن، خ، م، ع و ص: ما تقدم فيها، لكن شطب فى ن على فيها.

(٢) فى الصفحه ٢٠٣.

(٣) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركى) ١: ٢٥٨.

(٤) التى تقدم شطر منها فى الصفحات: ٢٠٩ - ٢١١.

(٥) الكفايه: ٧٧. (*)

*****٢٢٧ ص*****

الأمر الرابع

الأمر 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) العلامه 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، إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف و المسأله مشكله: من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه (٣) و لا عموم فيها لغير المورد، فيقتصر فى مخالفه القاعده عليه و من لزوم الحرج و دعوى الاطلاق فى بعض الأخبار المتقدمه، مثل قوله عليه السلام فى صحيحه الحلبي: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان (٤) و قوله عليه السلام - فى صحيحه محمد بن مسلم - : كل أرض دفعها إليك سلطان فعليكم فيما أخرج الله منه

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحه ٢٢٧.

(٢) كذا فى ف و فى غيرها: من.

(٣) فى ف: الأخذ.

(٤) الوسائل ١٣: ٢١٤، الباب ١٨ من أبواب المزاعه، الحديث ٣. (*)

*****٢٢٨ ص*****

الذى قاطعك عليه (١) و غير ذلك و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير، لأن المفروض أن السلطان المؤمن -
خصوصا فى هذه الأزمنه - يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجيه و أنهم

يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمه منضمًا إلى الخراج و ليس الخراج عندهم ممتازا عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس، كما لا يخفى على من لاحظ سيره عمالهم، فلا بد إما من الحكم بحل ذلك (٢) كله، لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما في يد السلطان و عماله، من الأموال المجهوله المالك و أما الإطلاقات، فهي - مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما في المسالك (٣) - مسوقه لبيان حكم آخر، كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيه في تقبل الأرض في صحيحه الحلبي (٤)، لدفع توهم حرمه ذلك كما يظهر من أخبار اخر (٥) و كجواز أخذ أكثر مما (٦) تقبل به الأرض من السلطان في روايه الفيض بن المختار (٧) و كغير ذلك من

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ٦: ١٢٩، الباب ٧ من أبواب زكاه الغلات، الحديث الأول.

(٢) عباره بحل ذلك ساقطه من ش.

(٣) المسالك ٣: ١٤٤.

(٤) المتقدمه في الصفحه ٢٠٩.

(٥) مثل صحيح اسماعيل بن فضل المتقدم في الصفحه ٢١٠.

(٦) كذا في ف و مصححه ن و في سائر النسخ: ما.

(٧) المتقدمه في الصفحه ٢١٠. (*)

*****٢٢٩ ص*****

أحكام قبالة الأرض و استئجارها فيما عداها من الروايات و الحاصل: أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم، مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل و مما (١) يدل على عدم (٢) شمول كلمات الأصحاب: أن عنوان المسأله 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، لأن المراد بشبهتهما: شبهه استحقاقهما الحاصله

فى مذهب العامه، نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون، لأن مذهب الشيعة: أن الولاية فى الأراضى الخراجيه إنما هى للإمام عليه السلام، أو نائبه الخاص، أو العام، فما يأخذه الجائر المعتقد (٧) لذلك إنما هو شىء يظلم به فى اعتقاده، معترفا بعدم براءة ذمه زارع الأرض من اجرتها شرعا، نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصه التى لا خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف، ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: و ما.

(٢) كلمه عدم ساقطه من ش.

(٣) فى ف، خ، م و ع: لشبه.

(٤) منتهى المطلب ٢: ١٠٢٧.

(٥) فى ف: و المقاسمه.

(٦) الشرائع ٢: ١٣ و القواعد ١: ١٢٢ و الدروس ٣: ١٦٩ و غيرها.

(٧) كذا فى ف و ن و فى غيرهما: الجائر و المعتقد. (*)

*****٢٣٠ ص*****

بعض الوجوه، لم يدخل بذلك فى عناوين الأصحاب قطعاً، لأن مرادهم من الشبهه: الشبهه من حيث المذهب التى أمضاها الشارع للشيعة، لا الشبهه فى نظر شخص خاص، لأن الشبهه الخاصه إن كانت عن سبب صحيح، كاجتهاد أو تقليد، فلا إشكال فى حليته له و استحقاقه للأخذ بالنسبه إليه و إلا- كانت باطله غير نافذه فى حق أحد و الحاصل: أن آخذ الخراج و المقاسمه لشبهه الاستحقاق فى كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما (١) يؤيده أيضا: عطف الزكاه عليها، مع أن الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولاية جبايه الصدقات و كيف كان، فالذى أتخيل: أنه (٢) كلما ازداد (٣) المنصف التأمل فى كلماتهم يزداد (٤) له هذا المعنى وضوحاً، فما أظن به بعض (٥) فى دعوى عموم النص

و كلمات الأصحاب مما لا ينبغي أن يغتر به و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع (٦) - في ظاهر كلامه المحكى -
الجائر في عبارته النافع (٧) : بمن تقدم (٨) على

***** (هامش) *****

(١) في ن، خ، م، ع و ص: و ما.

(٢) لم ترد أنه في ش.

(٣) في ف: أ زاد.

(٤) في ف: ي زاد.

(٥) الظاهر أنه صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ٢٢: ١٩٠ - ١٩٥.

(٦) مخطوط و لا يوجد لدينا. نعم، حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ٢٤٧.

(٧) المختصر النافع: ١١٨.

(٨) في مصححه ن: يقدم. (*)

*****ص ٢٣١*****

أمير المؤمنين عليه السلام و اقتفى أثر الثلاثه، فالقول بالاختصاص - كما استظهره في المسالك (١) و جزم به في إيضاح النافع
(٢) - و جعله الأصح في الرياض (٣) - لا يخلو عن قوه. فينبغي في الأراضى التى بيد الجائر الموافق، فى المعامله على عينها أو
على ما يؤخذ عليها مراجعه الحاكم الشرعى و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجبايه تلك الوجوه و إنما
أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه (٤) على غير الأراضى الخراجيه من الأملاك الخاصه، فهو أيضا غير داخل فى منصرف الأخبار و لا
فى كلمات الأصحاب، فحكمه حكم السلطان الموافق و أما السلطان الكافر، فلم أجد فيه نصا و ينبغى لمن تمسك بإطلاق النص
و الفتوى (٥) الترام دخوله فيهما، لكن الإنصاف انصرفهما (٦) إلى غيره، مضافا إلى ما تقدم (٧) فى السلطان الموافق من اعتبار
كون الأخذ بشبهه الاستحقاق و قد تمسك فى ذلك بعض (٨) بنفى السبيل للكافر على المؤمن، فتأمل.

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٣: ١٤٤.

(٢) مخطوط و لا

يوجد لدينا.

(٣) الرياض ١: ٥٠٧.

(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. (*)

*****٢٣٢ ص*****

الأمر الخامس

الأمر الخامس:

الظاهر أنه لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ، فلا فرق حيثئذ بين المؤمن والمخالف والكافر، لإطلاق بعض الأخبار المتقدمه (١) و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، كما في روايتي الحذاء و إسحاق بن عمار (٢) و بعض روايات قبالة الأراضى الخراجيه (٣) و لم يستبعد بعض (٤) اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ، مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسأله - يعنى مسأله حل الخراج و المقاسمه - فى القاعده المعروفه، من: إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم (٥)

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحة ٢٠٤ و ما بعدها.

(٢) تقدمتا فى الصفحة ٢٠٤ و ٢٠٧ و لكن ليس فى روايه إسحاق ما يدل على الاختصاص، فراجع.

(٣) الوسائل ١٣: ٢١٤، الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعه، الحديث ٤.

(٤) هو الفاضل القطيفى فى رساله السراج الوهاج (المطبوعه ضمن الخراجيات): ١٢٤ - ١٢٥.

(٥) هذه القاعده مستفاده من روايات عديده، انظر الوسائل ١٥: ٣٢٠، الباب ٣٠ من أبواب مقدمات 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 الذمي من ثمن (٢) ما باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى: أن المسأله أعم من ذلك و إنما (٣) الممضى فى ما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك

الأراضى مطلقا.

***** (هامش) *****

(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 أن و فى نسخه بدل ص: إنما. (*)

*****٢٣٤ ص*****

الأمر السادس

الأمر السادس:

ليس للخراج قدر معين، بل المناطق فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض، لأن الخراج هى اجره الأرض، فينوط (١) برضى المؤجر و المستأجر. نعم، لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجره تعيين عليه اجره المثل و هى مضبوطة عند أهل الخبره و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب (٢) و يدل عليه قول أبى الحسن عليه السلام فى مرسله حماد بن عيسى: و الأرض التى اخذت عنوه بخيل و ركاب، فهى موقوفه متروكه فى 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 صالحا و لا يضر بهم ... الحديث (٣) و يستفاد منه: أنه إذا جعل (٤) عليهم من (٥) الخراج أو المقاسمه

***** (هامش) *****

(١) فى هامش ن: فيناط - خ ل و فى هامش ص: فيناط - ظ.

(٢) لم نعر 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. (*)

*****٢٣٥ ص*****

ما يضر بهم لم يجر ذلك، كالدى يؤخذ من بعض

مزارعى (١) بعض بلادنا، بحيث لا يختار الزارع الزراعه من كثره الخراج، فيجبرونه على الزراعه و حينئذ ففى حرمه كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما تضر (٢) الزيادة عليه، وجهان و حكى (٣) عن بعض: أنه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولى له - الإمام العادل - إلا برضاه و التحقيق: أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختاراً فى استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمه باختياره و اختيار الجائر، فإذا تراضيا على شىء فهو الحق، قليلاً كان أو كثيراً و إن كان لا بد له من استعمال الأرض - لأنها كانت مزرعه له مده سنين (٤) و يتضرر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها - فالمناطق 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.

***** (هامش) *****

(١) فى غير ش: مزارع.

(٢) فى غير ص: يضر.

(٣) حكاه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ٢٤٧ عن السيد عميد الدين.

(٤) فى ف و م:

مد سنين و صحح فى ن ب مده و لعله كان فى الأصل: مذ سنين. (*)

*****٢٣٦*****

الأمر السابع

الأمر السابع:

ظاهر إطلاق الأصحاب: أنه لا يشترط فى من يصل إليه الخراج أو الزكاه من السلطان على وجه الهديه، أو يقطعه الأرض الخراجيه إقطاعاً، أن يكون مستحقاً له و نسبه الكركى رحمه الله فى رسالته (١) إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل على حل جوائز السلطان و عماله (٢) مع كونها غالباً من بيت المال و إلا فما استدلوا به لأصل المسأله إنما

هى الأخبار الواردة فى جواز ابتىاع الخراج و المقاسمه و الزكاه (٣) و الوارده فى حل تقبل (٤) الأرض الخراجيه من السلطان (٥) و لا ريب فى عدم اشراط كون المشتري و المتقبل مستحقا لشيء من بيت المال و لم يرد خبر فى حل ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان، مع أن تلك الأخبار وارده أيضا فى أشخاص خاصه، فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال. فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الاطلاق فى الخراج - من حيث البذل و التفريق - كنفوذ تصرفه على الاطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعامله عليه، مشكل.

***** (هامش) *****

(١) قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٣.

(٢) المتقدم فى الصفحه ١٧٨ و ما بعدها.

(٣) راجع الصفحه ٢٠٤ و ما بعدها.

(٤) فى غير ص: تقبيل.

(٥) انظر الصفحه ٢٠٩ و ما بعدها. (*)

*****٢٣٧ ص*****

و أما قوله عليه السلام - فى روايه الحضرمي السابقه - : ما يمنع ابن أبى سماك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك نصيبا من بيت المال (١)، فإنما يدل على أن كل من له نصيب فى بيت المال يجوز له الأخذ، لا أن كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه و كذا تعليل العلامه قدس سره فيما تقدم من دليله: بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه (٢)، فإن هذا لا ينافى إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء، كما أن للإمام عليه السلام أن يتصرف فى بيت المال كيف شاء. فالاستشهاد بالتعليل المذكور فى (٣) الروايه المذكوره (٤) و المذكور (٥) فى كلام العلامه رحمه الله على اعتبار استحقاق الآخذ لشيء (٦) من بيت المال، كما فى

الرساله الخراجيه (٧)، محل نظر. ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاه المأخوذه منه لكل أحد، كما هو

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦ و تقدمت فى الصفحه ٢٠٨.

(٢) تقدم فى الصفحه ٢٢٧.

(٣) فى م:

وفى.

(٤) لم ترد المذكوره فى ف و ن.

(٥) لم ترد المذكور فى ص و لم ترد:

و المذكور فى خ، م و ع.

(٦) فى غير ف و ص: بشئ.

(٧) رساله قاطعه اللجاج (رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٨٣. (*)

*****٢٣٨ ص*****

ظاهر إطلاقهم (١) القول بحل اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاه و فى المسالك: أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها (٢) المعبر عندهم، بحيث لا يعد عندهم غاصبا (٣)، إذ (٤) يمتنع الأخذ منه عندهم أيضا. ثم قال: و يحتمل الجواز مطلقا، نظرا إلى إطلاق النص و الفتوى. قال: و يجئ (٥) مثله فى المقاسمه و الخراج، فإن مصرفهما (٦) بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضا (٧)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) كالمحقق فى الشرائع ٢: ١٣ و العلامه فى القواعد ١: ١٢٢ و الشهيد فى الدروس ٣: ١٧٠ و الفاضل المقداد فى التنقيح الرائع ٢: ١٩ و غيرهم.

(٢) فى غير ش: وجهه.

(٣) فى ص و ش: عاصيا.

(٤) فى غير ص و ش: أو.

(٥) فى خ، م، ع و ص: و يجوز.

(٦) كذا فى المصدر و مصححه ن و هامش ص و فى النسخ: مصرفها.

(٧) المسالك ٣: ١٤٣. (*)

*****٢٣٩ ص*****

الأمر الثامن

الأمر الثامن:

أن كون الأرض خراجيه (١)، بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمه، يتوقف على امور ثلاثه: الأول: كونها مفتوحه عنوه، أو صلحا على أن تكون (٢) الأرض للمسلمين،

إذ ما عداهما (٣) من الأرضين لا- خراج عليها. نعم، لو قلنا بأن حكم (٤) ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج، دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها. فنقول: يثبت الفتح عنوه بالشياع الموجب للعلم و بشهادة عدلين و بالشياع المفيد للظن المتأخر للعلم، بناء على كفايته في كل ما يعسر إقامه البينه عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيه حتى قول من يوثق به من المؤرخين فمحل إشكال، لأن الأصل عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين. نعم، الأصل عدم تملك غيرهم أيضا، فإن فرض دخولها بذلك في الأنفال و ألحقناها بأرض الخراج في الحكم فهو و إلا فمقتضى القاعده حرمه تناول ما يؤخذ قهرا من زراعتها و أما الزراع فيجب عليهم

***** (هامش) ***** *

(١) كذا في ف و مصححه ن و في سائر النسخ: الخراجيه.

(٢) في غير ص: يكون.

(٣) في ف، خ، ع و ص: عداها.

(٤) لم ترد حكم في ف، خ، م و ع. (*)

*****٢٤٠ ص*****

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 المعتبره (١) و حكى عن بعض العامه أنها فتحت صلحا (٢) و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الأمرين (٣). ففي 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 في الإسلام

بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد (٥) و روايه أبى الربيع الشامى: لا- تشتت من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمه، فإنما هي في للمسلمين (٦) و قريب منها صحيحه ابن الحجاج (٧) و أما غير هذه الأرض مما ذكر أو اشتهر (٨) فتحها عنوه، فإن

***** (هامش) ***** *

(١) حكاة المحقق السبزواري في الكفاية: ٧٩ و انظر تاريخ الطبري ٣: ٨٧.

(٢) حكاة العلامة في التذكرة ١: ٤٢٨ عن أبى حنيفة و بعض الشافعية.

(٣) في خ، م، ع و ص: أمرين.

(٤) كذا في ف و في 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) في ش: و اشتهر. (*)

*****٢٤١*****

أخبر به عدلان (١) يحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتأخم من الشيعاء أخذ به، على تأمل في الأخير كما في العدل الواحد و إلا فقد عرفت (٢) الإشكال في الاعتماد على مطلق الظن و أما العمل بقول المؤرخين - بناء على أن قولهم في المقام نظير قول اللغوى في اللغة و قول الطبيب و شبههما - فدون إثباته خرط القتاد و أشكال منه إثبات ذلك باستمرار السير على أخذ الخراج من أرض، لأن ذلك إما من جهة ما قيل: من كشف السير عن ثبوت ذلك من الصدر الأول من غير نكير، إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل في كتب التواريخ، لاعتناء أربابها بالابتدعات و الحوادث (٣) و إما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح و يرد على الأول - مع أن عدم التعرض

يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذى لا يدل على العدم - : أن هذه الأماره (٤) ليست (٥) بأولى من تنصيب أهل التواريخ الذى عرفت حاله و على الثانى: أنه إن اريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج، فلا ريب أن أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجيه، فكونها كذلك لا يصح فعله.

***** (هامش) *****

(١) فى خ، م و ع: أخبره عدلان و صحح فى ع بما فى المتن.

(٢) فى الصفحه ٢٣٧.

(٣) قاله المحقق السبزواري فى الكفايه: ٧٩.

(٤) فى غير ف: الأمارات.

(٥) كذا فى ف و فى غيرها: ليس. (*)

*****٢٤٢ ص*****

و دعوى: أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها، توهم، لأن مناط الحرمة فى المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمه المأخوذ منه باجره 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 فسادا إذا لم يتعدد عنوان الفساد - كما لو دار الأمر بين الزنا مكرها للمرأة و بين الزنا برضاها، حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنا، بخلاف ما نحن فيه - مع أن أصله الصحه لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجيه. إلا أن يقال: إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذى هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجيه بحيث يترتب عليه الآثار الاخر، مثل وجوب دفع اجره الأرض إلى حاكم الشرع

ليصرفه في المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمه التصرف فيه من دون دفع اجره أصلا، لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن اريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، ففيه: أنه لا عبره بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا- يعلمون حال هذه الأراضي، كما هو الغالب في محل الكلام، إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقليدهم لمن

*****٢٤٣*****

يرى تلك (١) الأرض خراجيه (٢) لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيه كان اللازم من ذلك جواز تناول من أيديهم لا- من يد السلطان، كما لا- يخفى. الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام و إلا كان المفتوح مال الإمام عليه السلام، بناء على المشهور، بل عن المجمع: أنه كاد يكون إجماعا (٣) و نسبه في المبسوط إلى روايه أصحابنا و هي مرسله العباس الوراق و فيها: أنه إذا غزى قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها (٤) للإمام (٥). قال في المبسوط: و على هذه الروايه يكون جميع ما فتحت بعد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ إلا ما فتحت في زمان الوصي عليه السلام من مال الإمام عليه السلام (٦)، انتهى. أقول: فيبتنى حل المأخوذ منها خراجا على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال (٧) و الظاهر أن أرض العراق مفتوحه بالإذن كما يكشف عن ذلك

***** (هامش) *****

(١) في ن، خ، م، ع و ص: تملك.

(٢) في ن، خ، م، ع و ص: الخراجيه.

(٣) مجمع الفائدة ٧: ٤٧٣.

(٤) لم ترد كلها في غير ش.

(٥) الوسائل ٦: ٣٦٩، الباب

الأول من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٦) المبسوط ٢: ٣٤، نقلًا بالمعنى.

(٧) تقدم فى الصفحة ٢٢٧. (*)

*****٢٤٤ ص*****

ما دل على أنها للمسلمين (١) و أما غيرها مما فتحت فى زمان خلافه الثانى و هى أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك - أيضا - بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و أمره، ففى الخصال - فى أبواب السبعة، فى باب أن الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء فى حياه الأنبياء فى سبعة مواطن و بعد وفاتهم فى سبعة مواطن - ، عن أبيه و شيخه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسين بن سعيد، عن جعفر بن محمد النوفلى، عن يعقوب بن الرائد (٢)، عن أبى عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن على بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب، عن يعقوب بن عبد الله الكوفى، عن موسى بن عبيد (٣)، عن عمرو (٤) ابن أبى المقدام، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام : أنه أتى يهودى أمير المؤمنين عليه السلام فى منصرفه عن وقعه النهروان فسأله عن تلك المواطن و فيه قوله عليه السلام : و أما الرابعه - يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ - : فإن القائم بعد صاحبه - يعنى عمر بعد أبى بكر - كان يشاورنى فى موارد الامور (٥)، فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأيى (٦) لا أعلم

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٢: ٢٧٤، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤ و ٥.

(٢) فى ش: يعقوب الرائد و فى المصدر: يعقوب بن يزيد.

(٣) فى المصدر: موسى

بن عبيده.

(٤) فى غير ش: عمر.

(٥) فى ش زياده: و مصادرها.

(٦) فى غير ش: رأى. (*)

*****٢٤٥ ص*****

أحدا (١) و لا يعلمه أصحابى، يناظره فى ذلك غيرى (٢) ... الخبير (٣) و الظاهر أن عموم الامور إضافى بالنسبه إلى ما لا يقدر فى رئاسته مما يتعلق بالسياسه و لا يخفى أن الخروج إلى الكفار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الامور، بل لا أعظم منه و فى سند الروايه جماعه تخرجها عن حد الاعتبار، إلا أن اعتماد القميين عليها و روايتهم لها، مع ما عرف من حالهم - لمن تتبعها - من أنهم لا يخرجون (٤) فى كتبهم روايه فى روايتها (٥) ضعف إلا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها، جابر لضعفها فى الجمله. مضافا إلى ما اشتهر من حضور أبى محمد الحسن عليه السلام فى بعض الغزوات (٦) و دخول بعض خواص أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابه كعمار فى أمرهم (٧).

***** (هامش) ***** *

(١) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فى ش: لا يعلمه أحد و فى ص: لا علمه أحد و فى سائر النسخ: لا أعلمه أحد.

(٢) ما أثبتناه مطابق للمصدر و فى مصححه ن ظاهرا: و لا يناظر فى ذلك غيرى و فى النسخ: و لا يناظرنى غيره.

(٣) الخصال: ٣٧٤، باب السبعه، الحديث ٥٨.

(٤) كذا فى ف و خ و نسخه بدل ن، ع و ش و فى ن، م، ع، ص و ش و نسخه بدل خ: لا يثبتون.

(٥) كذا فى ش و فى غيرها: روايه.

(٦) راجع تاريخ الطبرى ٣: ٣٢٣ و الكامل فى التاريخ لابن الأثير ٣: ١٠٩، لكنهما ذكرا حضور أبى محمد الحسن و أبى عبد الله

الحسين عليهما

(٧) راجع اسد الغابه ٤: ٤٦ (ترجمه عمار بن ياسر رضى الله عنه). (*)

*****٢٤٦ ص*****

و فى صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: سألته عن سيره الإمام فى الأرض التى فتحت بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؟ 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حكمها حكم أرض العراق، مضافا 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 الموجبه 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 دل من الأخبار الكثيره على

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١١: ١١٧، الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٣٦٩، الباب الأول من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٣) فى ف، ن، خ، م و ع: بالمفتوحات.

(٤) الوسائل ١١: ٢٨، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث الأول و فيه: ينصر هذا الدين.

(٥) كذا فى ص و فى ف: على الصحيح و فى سائر النسخ: على وجه الصحيح. (*)

*****٢٤٧ ص*****

تقيد الأرض المعدوده من الأنفال بكونها مما لم يوجف (١) عليه بخيل و لا- ركاب (٢) و على أن ما اخذت بالسيف من الأرضين يصرفها فى مصالح

المسلمين (٣)، معارض بالعموم من وجه لمرسله الوراق (٤)، فيرجع إلى عموم قوله تعالى: * (واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسَه و للرسول و لذى القربى) * الآيه (٥)، فيكون الباقي للمسلمين، إذ ليس لمن قاتل (٦) شىء من الأرضين نسا و إجماعا.

الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوه بإذن الإمام عليه السلام محياه حال الفتح، لتدخل فى الغنائم و يخرج منها الخمس - أولا- - على المشهور و يبقى الباقي للمسلمين، فإن كانت حينئذ مواتا كانت للإمام، كما هو المشهور، بل المتفق عليه، على الظاهر المصرح به عن الكفايه (٧) و محكى التذكرة (٨) و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكيه (٩) على أن الموات

***** (هامش) *****

(١) فى ن، خ، م، ع و ش: لا يوجف.

(٢) انظر الوسائل ٦: ٣٦٤، الباب الأول 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 الأول من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

(٥) الأنفال: ٤١.

(٦) كذا فى ص و فى سائر النسخ: قابل و فى نسخه بدل أكثرها: قاتل.

(٧) انظر كفايه الأحكام:

٢٣٩ و فيه: بلا خلاف.

(٨) التذكرة ٢: ٤٠٢ و فيه: عند علمائنا.

(٩) الغنيه (الجوامع الفقيهيه): ٥٤٠ و انظر الخلاف ٣: ٥٢٥ - ٥٢٦، كتاب إحياء الموات، المسأله ٣ و جامع المقاصد ٧: ٩. (*)

*****٢٤٨*****

من الأنفال، لإطلاق الأخبار الداله على أن الموات بقول مطلق له عليه السلام (١) و لا يعارضها إطلاق الاجماعات (٢) و الأخبار (٣) الداله على أن المفتوحة عنوه للمسلمين (٤)، لأن موارد الاجماعات هى (٥) الأرض المغنومه (٦) من (٧) الكفار - كسائر الغنائم

التي يملكونها منهم و يجب فيها الخمس - و ليس الموات من أموالهم (٨) و إنما هي مال الإمام و لو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم المغصوب لا يعد في الغنيمه و ظاهر الأخبار خصوص المحياه، مع أن الظاهر عدم الخلاف. نعم، لو مات المحياه حال الفتح، فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين، بل عن ظاهر الرياض (٩) استفادته عدم الخلاف في ذلك من السرائر (١٠)، لاختصاص أدله الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم، دون ما عرف صاحبه.

***** (هامش) *****

(١) انظر الوسائل ٦: ٣٦٤، الباب الأول من أبواب الأنفال.

(٢) انظر الخلاف ٢: ٦٧ - ٧٠، كتاب الزكاه، المسأله ٨٠ و الغنيه (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. (*)

*****٢٤٩ ص*****

ثم إنه يثبت الحياه حال الفتح بما كان يثبت به الفتح عنوه و مع الشك فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياه، لأصالة عدمها حال الفتح، فيشكل الأمر في كثير من محياه أراضي البلاد المفتوحه عنوه. نعم، ما وجد منها في يد مدع للملكيه حكم بها له. أما (١) إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا- يحكم لأجلها بكونها خراجيه، لأن يد السلطان عاديه على الأراضي الخراجيه أيضا و ما لا يد لمدعى الملكيه عليها كان مرددا بين المسلمين و مالك خاص مردد بين الإمام عليه السلام - لكونها تركه من لا وارث له - و

بين غيره، فيجب مراجعته حاكم الشرع في أمرها ووظيفته الحاكم في الأجره المأخوذه منها: إما القرعه و إما صرفها في مصرف مشترك بين الكل، كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال، لقيامه ببعض مصالح المسلمين. ثم اعلم أن ظاهر الأخبار (٢) تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر، فينزل على أن كلها كانت عامره حال الفتح و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج - كما في المنتهى (٣) و غيره (٤) - بعد المساحه (٥) بسته أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب و حينئذ فالظاهر

***** (هامش) *****

(١) لم ترد أما في ف.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٧٤، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤ و ٥.

(٣) المنتهى ٢: ٩٣٧.

(٤) المبسوط ٢: ٣٤.

(٥) في ع و ص: المسامحه. (*)

*****٢٥٠ ص*****

أن البلاد الإسلاميه المبنيه في العراق هي مع ما يتبعها (١) من القرى، من المحياه حال الفتح التي تملكها (٢) المسلمون و ذكر العلامة رحمه الله في كتبه (٣) - تبعا لبعض ما عن المبسوط (٤) و الخلاف (٥) - أن حد سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان (٦) إلى طرف القادسيه (٧) المتصل بعذيب (٨) من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامة رحمه الله قوله: من شرقي دجله، فأما الغربي الذي يليه البصره فإنما هو إسلامي، مثل شط عثمان بن أبي العاص و ما و الاها،

***** (هامش) *****

(١) كذا في ف و مصححه ص و في ش و مصححه ن: هي و ما يتبعها و في سائر النسخ: و هي ما يتبعها.

(٢) في ف: يملكها.

(٣) المنتهى ٢: ٩٣٧ و

(٤) المبسوط ٢: ٣٤.

(٥) الخلاف ٤: ١٩٦، كتاب الفئ و قسمه الغنائم، المسألة ١٩.

(٦) في معجم البلدان ٢: ٢٩٠ مادة حلو: حلوان العراق و هي في آخر حدود السواد مما يلي الجبال من بغداد.

(٧) قرية قرب الكوفة، من جهة البر، بينها و بين الكوفة خمسة عشر فرسخا و بينها و بين العذيب أربعة أميال. (مرصد الاطلاع ٣: ١٠٥٤، معجم البلدان ٤: ٢٩١ مادة قاس).
عذيب: يخرج من قادسية الكوفة إليه و كانت مسلحة للفرس، بينها و بين القادسية حائطان متصلان، بينهما نخل و هي ستة أميال، فإذا خرجت منه دخلت البادية. (معجم البلدان ٤: ٩٢ مادة عذب). (*)

*****٢٥١*****

كانت سباخا (١) فأحياها عثمان و يظهر من هذا التقييد أن ما عدا ذلك كانت محياه، كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكوره بعد المساحة بما ذكر من الجريب. فما قيل: من أن البلاد المحدثه (٢) بالعراق - مثل بغداد و الكوفه و الحله و المشاهد المشرفه - إسلاميه بناها المسلمون و لم تفتح عنوه و لم يثبت أن أرضها تملكها (٣) المسلمون بالاستغنام و التي فتحت عنوه و اخذت من الكفار قهرا قد انهدمت (٤)، لا- يخلو عن نظر، لأن المفتوح عنوه لا يختص بالأبنيه حتى يقال: إنها انهدمت، فإذا كانت البلاد المذكوره و ما يتعلق بها من قراها غير مفتوحه عنوه، فأين أرض العراق المفتوحه عنوه المقدر (٥) بسته و ثلاثين ألف ألف جريب؟ و أيضا من البعيد عاده أن يكون بلد المدائن (٦) على طرف العراق، بحيث يكون الخارج منها مما يليه البلاد المذكوره موات

***** (هامش) *****

(١) كذا في ف و نسخه بدل ن، خ، م،

ع، ص و ش و فى سائر النسخ: مما تا و فى المصدر: سباخا و مواتا.

(٢) كذا فى ص و ش و مصححه 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 (٥: ٧٥، ماده مدائن): المسمى بهذا الاسم بليده شبيهه بالقريه، بينها و بين بغداد سته فراسخ و أهلها فلاحون 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. (*)

*****٢٥٢ ص*****

غير معموره وقت الفتح (١) و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

***** (هامش) *****

(١) من هنا إلى آخر العبارة لم ترد فى ف. (*)

*****٢٥٣ ص*****

إلى هنا تم الجزء الثانى من المكاسب المحرمه و يليه الجزء الثالث فى البيع

كتاب المكاسب ج ٣ (البيع)

إشاره

كتاب البيع

بسم الله الرحمن الرحيم

*****٦ ص*****

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

*****٧ ص*****

كتاب البيع و هو فى الأصل - كما عن المصباح (١) - : مبادله مال بمال و الظاهر اختصاص المعوض بالعين، فلا يعم إبدال المنافع غيرها و عليه استقر اصطلاح الفقهاء (٢) فى البيع (٣). نعم، ربما يستعمل فى كلمات بعضهم (٤) فى نقل غيرها، بل يظهر ذلك من كثير من الأخبار، كالخبر الدال على جواز بيع خدمه المدبر (٥) و بيع سكنى الدار التى لا يعلم صاحبها (٦) و كأخبار بيع الأرض الخراجيه و شرائها (٧) و الظاهر أنها مسامحه فى التعبير، كما أن

***** (هامش) *****

(١)

المصباح المنير: ٦٩، ماده: بيع.

(٢) فى ص و نسخه بدل ن، خ، م و ع زياده: فى تعيين العوض و المعوض.

(٣) لم ترد فى البيع فى ف.

(٤) كالشيخ قدس سره فى المبسوط ٦: ١٧٢.

(٥) الوسائل ١٦: ٧٤، الباب ٣ من أبواب التدبير، الأحاديث ١، ٣ و ٤.

(٦) الوسائل ١٢: ٢٥٠، الباب الأول 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. (*)

*****ص ٨*****

لفظ الإجاره يستعمل عرفا فى نقل بعض الأعيان، كالثمره على الشجره و أما العوض، فلا إشكال فى جواز كونها منفعه، كما فى غير موضع من القواعد (١) و عن التذكره (٢) و جامع المقاصد (٣) و لا يبعد عدم الخلاف فيه. نعم، نسب (٤) إلى بعض الأعيان (٥) الخلاف فيه و لعله لما اشتهر فى كلامهم:

من أن البيع لنقل (٦) الأعيان و الظاهر إرادتهم بيان المبيع (٧)، نظير قولهم:

إن الإجاره لنقل المنافع و أما عمل الحر، فإن قلنا: إنه قبل المعاوضه عليه من الأموال، فلا إشكال و إلا ففيه إشكال، من حيث احتمال اعتبار كون العوضين فى البيع مالا قبل المعاوضه، كما يدل عليه ما تقدم عن المصباح و أما الحقوق (٨)، فإن لم (٩) تقبل المعاوضه بالمال - كحق الحضانه

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ١٣٦ و ٢٢٥.

(٢) التذكره ١: ٥٥٦ - ٥٥٧ و ٢: ٢٩٢.

(٣) جامع المقاصد ٧: ١٠٣.

(٤) نسبه الشيخ الكبير قدس سره فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه ٤٨.

(٥) هو الوحيد البهبهانى قدس سره فى رسالته العمليه الموسومه ب آداب التجاره (انظر

هدايه الطالب: (١٤٩).

(٦) فى غير ف: نقل.

(٧) فى ش: البيع.

(٨) فى غير ش زياده: الاخر. قال الشهيدى فى شرحه (الصفحه ١٤٩): الظاهر زياده كلمه الاخر.

(٩) فى ف: فلو لم. (*)

*****٩ ص*****

و الولايه (١) - فلا إشكال و كذا لو لم تقبل النقل (٢)، كحق الشفعه و حق الخيار، لأن البيع تمليك الغير و لا ينتقض (٣) بيع الدين على من هو عليه، لأنه لا مانع من كونه تمليكا فيسقط و لذا جعل الشهيد فى قواعد الإبراء مرددا بين الإسقاط و التمليك (٤) و الحاصل: أنه يعقل أن يكون مالكا لما (٥) فى ذمته فيؤثر تمليكه السقوط و لا يعقل أن يتسلط على نفسه و السر: أن هذا (٦) الحق طنه سلطنه فعليه لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بخلاف الملك، فإنها نسبه بين المالك و المملوك و لا يحتاج إلى من يملك عليه حتى يستحيل اتحاد المالك و المملوك عليه، فافهم و أما الحقوق القابله للانتقال - كحق التحجير و نحوه - فهى و إن قبلت النقل و قوبلت بالمال فى الصلح، إلا أن فى جواز وقوعها عوضا للبيع إشكالا، من أخذ المال فى عوضى المبايعه لغه و عرفا، مع ظهور كلمات الفقهاء - عند التعرض لشروط العوضين و لما يصح أن يكون اجره فى الإجاره - فى حصر الثمن فى المال.

***** (هامش) *****

(١) عبارته كحق الحضانه و الولايه من ش.

(٢) كذا فى ف و ش و نسخه بدل ن، خ، م و ع و فى غيرها: الانتقال.

(٣) النقض من صاحب الجواهر، انظر الجواهر ٢٢: ٢٠٩.

(٤) القواعد و الفوائد ١: ٢٩١.

(٥) لم ترد لما فى ش.

(٦) فى ش و هامش ن: مثل هذا. (*)

*****ص*****

مدلول الصيغه إشاره إلى تعيين ذلك الفرد من النقل، لا أنه (٢) مأخوذ في مفهومه حتى يكون مدلول بعت: نقلت بالصيغه، لأنه إن اريد بالصيغه خصوص بعت لزم الدور، لأن المقصود معرفه ماده بعت و إن اريد بها ما يشمل (٣) ملكت و جب الاقتصار على مجرد التمليك و النقل. فالأولى تعريفه بأنه: إنشاء تمليك عين بمال و لا يلزم عليه شيء مما تقدم. نعم، يبقى عليه امور: منها: أنه موقوف على جواز الإيجاب بلفظ ملكت و إلا لم يكن مرادفا له (٤) و يرده:

أنه الحق كما سيجئ (٥) و منها: أنه لا يشمل بيع الدين على من هو عليه، لأن الإنسان لا يملك مالا على نفسه.

***** (هامش) *****

(١) أي عند المحقق الثاني، راجع جامع المقاصد ٤: ٥٨.

(٢) في ف: لا لأنه.

(٣) في ف: يشتمل.

(٤) في غير ش و مصححه ن: لها.

(٥) يجئ في الصفحة ١٥ و ١٢٠. (*)

*****ص ١٢*****

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 التمليك لم يعقل البيع، إذ ليس للبيع - لغه و عرفا - معنى غير المبادله و النقل و التمليك و ما يساويها من الألفاظ و لذا قال فخر الدين: إن معنى بعت في لغه العرب: ملكت غيرى (٣)، فإذا لم يعقل ملكيه (٤) ما في ذمه نفسه لم يعقل شيء مما يساويها، فلا يعقل البيع و منها: أنه يشمل التمليك بالمعاطاه، مع حكم المشهور، بل دعوى الإجماع على أنها ليست بيعا (٥) و فيه: ما سيجئ من كون المعاطاه

بيعا (٦) و أن (٧) مراد النافين نفى صحته و منها: صدقه على الشراء، فإن المشتري بقبوله للبيع يملك ماله بعوض المبيع.

***** (هامش) *****

(١) راجع الصفحة ٩، قوله: و الحاصل: أنه يعقل ...

(٢) في ف: ما في ذمه 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 ٤: ١٥٢.

(٤) في ف: ملكيته.

(٥) كما ادعاه ابن زهره في الغنيه: ٢١٤.

(٦) يأتي في الصفحة ٤٠.

(٧) في ش: لأن. (*)

*****١٣ ص*****

و فيه: أن التمليك فيه ضمنى و إنما حقيقته التملك بعوض و لذا لا يجوز الشراء بلفظ ملكت، تقدم على الإيجاب أو تأخر و به يظهر اندفاع الإيراد بانتقاضه بمستأجر العين بعين (١)، حيث إن الاستئجار يتضمن تمليك العين بمال، أعنى: المنفعة و منها: انتقاض طرده بالصلح على العين بمال و بالهبة المعوضه و فيه: أن حقيقه الصلح - و لو تعلق بالعين - ليس هو التمليك على وجه المقابله و المعاوضه، بل معناه الأصلى هو التسالم و لذا لا يتعدى بنفسه إلى المال. نعم، هو متضمن للتمليك إذا تعلق بعين، لا أنه نفسه و الذى يدللك على هذا: أن الصلح قد يتعلق بالمال عينا أو منفعه، فيفيد التمليك و قد يتعلق بالانتفاع به (٢)، فيفيد فائده العاربه و هو مجرد التسليط (٣) و قد يتعلق بالحقوق، فيفيد الإسقاط أو الانتقال و قد يتعلق بتقرير أمر بين المتصالحين - كما فى قول أحد الشريكين لصاحبه: صالحتك على أن يكون الربح لك و الخسران عليك - فيفيد مجرد التقرير. فلو كانت (٤) حقيقه الصلح هى عين كل من (٥) هذه المفادات الخمسه لزم

كونه مشتركاً لفظياً و هو واضح البطلان، فلم يبق إلا أن يكون مفهومه معنى آخر و هو التسالم، فيفيد في كل موضع (٦) فائده من

***** (هامش) *****

(١) لم ترد بعين في ف.

(٢) لم ترد به في غير ف.

(٣) في ف: التسلط.

(٤) في غير ش: كان.

(٥) لم ترد كل من في ف.

(٦) في هامش ف زياده: من المواضع. (*)

*****١٤ ص*****

الفوائد المذكوره بحسب ما يقتضيه متعلقه. فالصلح على العين بعوض: تسالم عليه (١) و هو يتضمن التمليك، لا- أن مفهوم الصلح في خصوص هذا المقام و حقيقته هو إنشاء التمليك و من هنا لم يكن طلبه من الخصم إقراراً (٢)، بخلاف طلب التمليك و أما الهبه المعوضه - و المراد بها هنا: ما اشترط فيها (٣) العوض - فليست إنشاء تمليك بعوض على جهه المقابله و إلا لم يعقل تملك أحدهما لأحد العوضين من دون تملك الآخر للآخر (٤)، مع أن ظاهرهم عدم تملك العوض بمجرد تملك الموهوب الهبه (٥)، بل غايه الأمر أن المتهم لو لم يؤد العوض كان للواهب الرجوع في هبته، فالظاهر أن التعويض المشترط في الهبه كالتعويض الغير المشترط فيها في كونه تمليكا (٦) مستقلاً يقصد به وقوعه عوضاً، لا أن حقيقه المعاوضه و المقابله مقصوده في كل من العوضين، كما يتضح ذلك بملاحظه التعويض الغير المشترط في ضمن (٧) الهبه الاولى (٨).

***** (هامش) *****

(١) في ف زياده: به.

(٢) في ش زياده: له.

(٣) في ص: فيه.

(٤) لم ترد للآخر في ف.

(٥) في ش و م و نسخه بدل ن، خ و ع: بالهبه.

(٦) في ف: تملكا.

(٧) في ف بدل ضمن: إنشاء.

(٨) في غير ف و ش زياده ما يلي: و مما ذكرنا تقدر

على إخراج القرض من التعريف، إذ ليس المقصود الأصلي منه المعاوضة و المقابله، فتأمل، لكن شطب عليها في م و كتب عليها في ن: زائد. (*)

*****ص ١٥*****

فقد تحقق مما ذكرنا: أن حقيقه تملك العين بالعوض ليست إلا البيع، فلو قال: ملكتك كذا بكذا كان بيعا و لا يصح صلحا و لا هبه معوضه و إن قصدهما، إذ التملك على جهه المقابله الحقيقه ليس صلحا و لا هبه، فلا يقعان به. نعم، لو قلنا بوقوعهما بغير الألفاظ الصريحه توجه تحققهما مع قصدهما، فما قيل من أن البيع هو الأصل في تملك الأعيان بالعوض، فيقدم على الصلح و الهبه المعوضه (١)، محل تأمل، بل منع، لما عرفت من أن تملك الأعيان بالعوض هو البيع لا غير. نعم، لو اتى بلفظ التملك بالعوض و احتمال إرادته غير حقيقته كان [مقتضى] (٢) الأصل اللفظي حملة على المعنى الحقيقى، فيحكم بالبيع، لكن الظاهر أن الأصل بهذا المعنى ليس مراد القائل المتقدم و سيجئ توضيحه في مسأله المعاطاه في غير البيع إن شاء الله (٣). بقى (٤) القرض داخلا في ظاهر الحد و يمكن إخراجها بأن 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) و لا الغرر

***** (هامش) *****

(١) انظر الجواهر ٢٢: ٢٤٦.

(٢) لم ترد مقتضى في النسخ، إلا أنها زيدت في ن، ص و ش تصحيحا أو استظهارا.

(٣) يجئ في الصفحه ٩١ عند قوله: الخامس في حكم جريان المعاطاه ...

(٤) في ف و ن: و بقى.

(٥) في ف: الضمان للمثل.

(٦) في ف: المعاوضات. (*)

*****ص ١٦*****

المنفى فيها و لا ذكر العوض و لا

العلم به، فتأمل (١). ثم إن ما ذكرنا، تعريف للبيع المأخوذ في صيغته بعث و غيره (٢) من المشتقات و يظهر من بعض من قارب عصرنا (٣) استعماله في معان اخر غير ما ذكر (٤) : أحدها: التمليك المذكور، لكن (٥) بشرط تعقبه بتملك المشتري و إليه نظر بعض مشايخنا (٦)، حيث أخذ قيد التعقب (٧) بالقبول (٨) في تعريف البيع المصطلح و لعله لتبادر التمليك المقرون بالقبول من اللفظ، بل و صحه السلب عن المجرد و لهذا لا يقال: باع فلان ماله، إلا بعد أن يكون قد اشتراه غيره و يستفاد من قول القائل: بعث مالي، أنه اشتراه غيره، لا أنه أوجب (٩) البيع فقط.

***** (هامش) *****

(١) عبارته بقى القرض - إلى - فتأمل لم ترد في خ و كتب عليها في غير ف و ش: زائد و قد تقدم (في الصفحة ١٤، الهامش ٨) زياده عبارته عن بعض النسخ ترتبط بإخراج القرض و الظاهر أن المؤلف قدس سره كتب أولاً تلك العبارة ثم أعرض عنها و بينها هنا بلفظ أوفى، فصار ذلك منشأ 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 مصححه ن.

(٥) في ف: لكنه.

(٦) لم نعر عليه و لعله المحقق النراقي، انظر المستند ٢: ٣٦٠.

(٧) في ف: التعقيب.

(٨) في غير ش زياده: مأخوذاً و شطب عليها في ن.

(٩) في ف: و جب. (*)

*****ص ١٧*****

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 عرف البيع بالعقد

(٣). قال (٤): بل الظاهر اتفاقهم على إرادته هذا المعنى فى عناوين أبواب المعاملات، حتى الإجاره و شبهه التى ليست هى فى الأصل (٥) اسما لأحد طرفى العقد (٦). أقول: أما البيع بمعنى الإيجاب المتعقب للقبول، فالظاهر أنه ليس مقابلا للأول و إنما هو فرد انصرف إليه اللفظ فى مقام قيام القرينه على إرادته الإيجاب المثمر، إذ لا ثمره فى الإيجاب المجرد، فقول المخبر: بعت، إنما أراد الإيجاب المقيد، فالقيد مستفاد من الخارج، لا أن البيع مستعمل فى الإيجاب المتعقب للقبول و كذلك لفظ النقل و الإبدال و التملك و شبهه، مع أنه لم يقل (٧) أحد بأن تعقب القبول له دخل فى معناها. نعم، تحقق القبول شرط للانتقال فى الخارج، لا فى نظر الناقل، إذ

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٢: ٧٦.

(٢) السرائر ٢: ٢٤٠.

(٣) مثل الحلبي فى الكافي: ٣٥٢ و ابن حمزه فى الوسيه: ٢٣٦ و اختاره العلامة فى المختلف ٥: ٥١.

(٤) أى بعض من قارب عصر المؤلف قدس سره، المشار إليه آنفا.

(٥) لم ترد هى فى الأصل فى ف.

(٦) انظر مقابس الأنوار: ١٠٧ و ٢٧٥.

(٧) فى ف: لم ينقل. (*)

*****١٨ ص*****

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، فضلا عن أن يجعل أحد معانيها (٣) و أما البيع بمعنى الأثر و هو الانتقال، فلم يوجد فى اللغة و لا فى العرف (٤) و إنما وقع فى تعريف جماعه تبعا للمبسوط (٥) و قد يوجه (٦): بأن المراد بالبيع المحدود المصدر من

المبنى للمفعول، أعنى: المبيعه و هو تكلف حسن و أما البيع بمعنى العقد، فقد صرح الشهيد الثانى رحمه الله: بأن إطلاقه عليه مجاز، لعلاقه السببيه (٧) و الظاهر أن المسبب هو الأثر الحاصل فى نظر الشارع، لأنه المسبب عن العقد، لا النقل الحاصل من فعل الموجب، لما عرفت من أنه حاصل بنفس إنشاء الموجب من دون توقف على شىء، كحصول وجوب الضرب فى نظر الأمر (٨) بمجرد الأمر و إن لم يصر واجبا فى

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و مصححه ن و قد وردت العبارة فى سائر النسخ مع اختلاف - غير محل - فى التقديم و التأخير.

(٢) المراد به - ظاهرا - الشيخ أسد الله التستري، راجع مقابس 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 مقابس الأنوار: ٢٧٤.

(٧) المسالك ٣: ١٤٤.

(٨) فى ف: فى نفس الأمر. (*)

***** ص ١٩ *****

الخارج (١) فى نظر غيره و إلى هذا نظر جميع ما ورد فى النصوص و الفتاوى من قولهم:

لزم البيع، أو وجب، أو لا- بيع بينهما، أو أقاله فى البيع و نحو ذلك و الحاصل: أن البيع الذى يجعلونه من العقود يراد به النقل بمعنى اسم المصدر مع اعتبار تحققه فى نظر الشارع، المتوقف على تحقق الإيجاب و القبول، فإضافه العقد إلى البيع بهذا المعنى ليست بيانيه و لذا يقال: انعقد البيع و لا ينعقد البيع. ثم إن الشهيد الثانى نص فى كتاب اليمين من المسالك على أن عقد البيع و غيره من العقود حقيقه فى الصحيح، مجاز فى الفاسد، لوجود خواص الحقيقه و المجاز، كالتبادر

و صحه السلب. قال: و من ثم حمل (٢) الإقرار به عليه، حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا و لو كان مشتركا بين الصحيح و الفاسد لقبيل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة و انقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقة (٣)، انتهى و قال الشهيد الأول (٤) في قواعده:

الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لا تطلق على الفاسد إلا الحج، لوجوب المضى فيه (٥)، انتهى و ظاهره إرادته الإطلاق الحقيقى و يشكل ما ذكره بأن وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك

***** (هامش) *****

(١) لم ترد فى الخارج فى ف و شطب عليها فى ن.

(٢) فى غير ش: قبل و صحح فى أكثر النسخ بما فى المتن.

(٣) المسالك (الطبعة الحجريه) ٢: ١٥٩.

(٤) لم ترد الأول فى ف.

(٥) القواعد و الفوائد ١: ١٥٨. (*)

*****ص ٢٠*****

بإطلاق نحو * (وأحل الله البيع) * (١) و إطلاقات (٢) أدله سائر العقود فى مقام الشك فى اعتبار شىء فيها، مع أن سيره علماء الإسلام التمسك بها فى هذه المقامات. نعم، يمكن أن يقال: إن البيع و شبهه فى العرف إذا استعمل فى الحاصل من المصدر الذى يراد من قول القائل (٣): بع عند الإنشاء، لا يستعمل حقيقه إلا فى ما كان صحيحا مؤثرا و لو فى نظر القائل (٤)، ثم إذا كان مؤثرا فى نظر الشارع كان بيعا عنده و إلا كان صوره بيع، نظير بيع الهازل عند العرف. فالبيع الذى يراد منه ما حصل عقيب قول القائل: بع عند العرف و الشرع حقيقه فى الصحيح المفيد للأثر و مجاز فى غيره، إلا أن الإفاده و ثبوت الفائده مختلف فى نظر العرف و الشرع

و أما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدله البيع و نحوه، فلأن الخطابات لما وردت على طبق العرف، حمل لفظ البيع و شبهه في الخطابات الشرعيه على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف، أو على المصدر الذي يراد من لفظ بيعت، فيستدل بإطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا في نظر الشارع أيضا، فتأمل فإن للكلام محلا آخر.

* (ها مش) *

(١) البقره: ٢٧٥. (٢) في ف: إطلاق. (٣) كلمه القائل من ش و مصححه ن. (٤) في ف: نظر الفاعل و في ش: نظرهم و في سائر النسخ جمع بين ما أثبتناه و ما في ش. (*)

*****٢١ ص*****

الكلام في المعاطاه

الكلام في المعاطاه

*****٢٣ ص*****

الكلام في المعاطاه إعلم أن المعاطاه - على ما فسره جماعه (١) - : أن يعطى كل من اثنين عوضا عما يأخذه من الآخر و هو يتصور على وجهين: أحدهما: أن يبيع كل منهما للآخر التصرف فيما يعطيه، من دون نظر إلى تملكه. الثاني: أن يتعاطيا على وجه التملك و ربما يذكر وجهان آخران (٢) : أحدهما: أن يقع النقل (٣) من غير قصد البيع و لا تصريح بالإباحه المزبوره، بل يعطى شيئا ليتناول شيئا فدفعه (٤) الآخر إليه. الثاني: أن يقصد الملك المطلق، دون خصوص البيع.

***** (هامش) *****

(١) منهم المحقق الثاني في حاشيه الإرشاد (مخطوط) : ٢١٥ و الشهيد الثاني في الروضه البهيه ٣: ٢٢٢ و السيد الطباطبائي في الرياض ١: ٥١٠.

(٢) ذكره صاحب الجواهر في الجواهر ٢٢: ٢٢٦ و ٢٢٧.

(٣) في ن: الفعل.

(٤) كذا في النسخ و المناسب: فيدفعه، كما في مصححه ع.

*****٢٤ ص*****

و يرد الأول: بامتناع خلو 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 تقدم فى تعريف البيع (٢): من أن التمليك بالعوض على وجه المبادله هو مفهوم البيع، لا غير. نعم، يظهر من غير واحد منهم (٣) فى بعض (٤) العقود - كبيع لبن الشاه مده و غير ذلك - كون التمليك المطلق أعم من البيع. ثم إن المعروف بين علمائنا فى حكمها: أنها مفيده لإباحه التصرف (٥) و يحصل الملك بتلف إحدى العينين و عن المفيد (٦) و بعض العامه (٧): القول بكونها لازمه كالبيع و عن العلامه رحمه الله فى النهايه:

***** (هامش) *****

(١) فى نسخه بدل ن، خ، م، ع و ش: الواقع.

(٢) تقدم فى الصفحه ١٥.

(٣) انظر المختلف ٥: ٢٤٩ و الدروس ٣: ١٩٧ و جامع المقاصد ٤: ١١٠.

(٤) كذا فى ش و فى سائر النسخ بدل فى بعض: كون بعض.

(٥) كما سياتى عن الحلبي و الشيخ و ابن زهره و ابن إدريس و العلامه فى التذكره.

(٦) نقله عنه المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٦ و فيه: خلافا للمفيد رحمه الله فإنه 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 انظر المغنى لابن قدامه ٣: ٥٦١ و المجموع ٩: ١٩١. (*)

*****ص ٢٥*****

احتمال كونها بيعا فاسدا فى عدم إفادتها لإباحه التصرف (١) و لا بد - أولا

- من ملاحظه أن النزاع في المعاطاه المقصود بها الإباحه، أو في المقصود بها التملك؟ الظاهر من الخاصه و العامه هو المعنى الثانى و حيث إن الحكم بالإباحه بدون الملك قبل التلف و حصوله بعده لا يجمع ظاهرا قصد التملك من المتعاطيين، نزل المحقق الكركى الإباحه فى كلامهم على الملك الجائز المترزل و أنه يلزم بذهاب إحدى العينين و حقق ذلك فى شرحه على القواعد و تعليقه على الإرشاد بما لا مزيد عليه (٢). لكن بعض المعاصرين لما استبعد هذا الوجه التجأ إلى جعل محل النزاع هى المعاطاه المقصود بها مجرد الإباحه و رجح بقاء الإباحه فى كلامهم على ظاهرها المقابل للملك و نزل مورد حكم قدماء الأصحاب بالإباحه على هذا الوجه و طعن على من جعل محل النزاع فى المعاطاه بقصد التملك، قائلا: إن القول بالإباحه الخاليه عن الملك مع قصد الملك مما لا ينسب إلى أصاغر الطلبة، فضلا عن أعظم الأصحاب و كبرائهم (٣) و الإنصاف: أن ما ارتكبه المحقق الثانى فى توجيه الإباحه بالملك المترزل، بعيد فى الغايه عن مساق كلمات الأصحاب، مثل: الشيخ فى

***** (هامش) *****

(١) نهاية الأحكام ٢: ٤٤٩.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٥٨، حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٦.

(٣) الجواهر ٢٢: ٢٢٤ - ٢٢٥. (*)

*****ص ٢٦*****

المبسوط و الخلاف (١) و الحلى فى السرائر (٢) و ابن زهره فى الغنيه (٣) و الحلبى فى الكافى (٤) و العلامه فى التذكره و غيرها (٥)، بل كلمات بعضهم صريحه فى عدم الملك - كما ستعرف - إلا أن جعل محل النزاع ما إذا قصد الإباحه دون التملك أبعد منه، بل لا يكاد يوجد فى كلام أحد منهم ما يقبل (٦) الحمل على هذا المعنى

و لننقل - أولا- - كلمات جماعه ممن ظفرنا على كلماتهم، ليظهر منه بعد تنزيل الإباحه على الملك المتزلزل - كما صنعه المحقق الكركي (٧) - و أبعديه جعل محل الكلام فى كلمات قدمائنا الأعلام ما لو قصد المتعاطيان مجرد إباحه التصرفات دون التمليك (٨)، فنقول و بالله التوفيق: قال (٩) فى الخلاف: إذا دفع قطعه إلى البقلى أو الشارب، فقال: أعطنى بها بقالا- أو ماء، فأعطاه، فإنه لا يكون بيعا - و كذلك سائر المحقرات - و إنما يكون إباحه له، فيتصرف كل منهما فى ما أخذه تصرفا

***** (هامش) ***** *

(١) المبسوط ٢: ٨٧، الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيوع، المسأله ٥٩.

(٢) السرائر ٢: ٢٥٠.

(٣) الغنيه: ٢١٤.

(٤) الكافى فى الفقه: ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٥) التذكره ١: ٤٦٢ و انظر المختلف ٥: ٥١ و الإرشاد ١: ٣٥٩ و القواعد ١: ١٢٣.

(٦) العبارة فى ف هكذا: بل لا يكاد يوجد كلام منهم يقبل ...

(٧) تقدم عنه فى الصفحه السابقه.

(٨) فى ف زياده: كما صنعه بعض المعاصرين.

(٩) فى ف: قال الشيخ. (*)

*****ص ٢٧*****

مباحا من دون أن يكون ملكه و فائده ذلك: أن البقلى إذا أراد أن يسترجع البقل أو أراد صاحب القطعه أن يسترجع قطعه كان لهما ذلك، لأن الملك لم يحصل لهما و به قال الشافعى و قال أبو حنيفه: يكون بيعا صحيحا و إن لم يحصل (١) الإيجاب و القبول و قال ذلك فى المحقرات، دون غيرها. دليلنا: إن العقد حكم شرعى و لا دلالة فى الشرع على وجوده هنا (٢)، فيجب أن لا يثبت و أما الإباحه بذلك، فهو مجمع عليه لا يختلف العلماء فيها (٣)، انتهى و لا يخفى صراحه (٤) هذا الكلام فى عدم

حصول الملك و في أن محل الخلاف بينه و بين أبي حنيفة ما لو قصد البيع، لا الإباحه المجرده، كما يظهر أيضا من بعض كتب الحنفية، حيث إنه - بعد تفسير البيع ب: مبادله مال بمال - قال: و ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى (٥)، (٦) و أيضا، فتمسكه بأن العقد حكم شرعى، يدل على عدم انتفاء قصد البيعه و إلا لكان الأولى، بل المتعين: التعليل به، إذ مع انتفاء حقيقه

***** (هامش) *****

(١) في ش و المصدر: لم يوجد.

(٢) في ف و المصدر: ها هنا.

(٣) الخلاف ٣: ٤١، كتاب البيوع، المسأله ٥٩.

(٤) في ن، خ، م و ع: ظهور و فى نسخه بدلها: صراحه.

(٥) فى ف: و التعاطى.

(٦) انظر الفتاوى الهنديه ٣: ٢ و فيه - بعد التعريف المذكور - : و أما ركنه، فنوعان: أحدهما الإيجاب و القبول و الثانى التعاطى و هو الأخذ و الإعطاء. (*)

*****ص ٢٨*****

البيع لغه و عرفا لا- معنى للتمسك بتوقيفيه (١) الأسباب الشرعيه، كما لا يخفى و قال فى السرائر - بعد ذكر اعتبار الإيجاب و القبول و اعتبار تقدم الأول على الثانى - ما لفظه: فإذا دفع قطعه إلى البقلى أو إلى الشارب، فقال: أعطنى، فإنه لا يكون بيعا و لا عقدا، لأن الإيجاب و القبول ما حصلوا و كذلك سائر المحقرات و سائر الأشياء محقرا كان أو غير محقر، من الثياب و الحيوان أو غير ذلك و إنما يكون إباحه له، فيتصرف كل منهما فى ما أخذه تصرفا مباحا، من غير أن يكون ملكه أو دخل فى ملكه و لكل منهما أن يرجع فى ما بذله، لأن الملك لم يحصل لهما و ليس ذلك من العقود

الفاسده، لأنه لو كان عقدا فاسدا لم يصح التصرف فيما صار إلى كل واحد منهما و إنما ذلك على جهة الإباحه (٢)، انتهى. فإن تعليه (٣) عدم الملك بعدم حصول الإيجاب و القبول يدل على أن ليس المفروض (٤) ما لو لم يقصد التمليك، مع أن ذكره فى حيز شروط العقد يدل على ما ذكرنا و لا ينافى ذلك (٥) قوله: و ليس هذا من العقود الفاسده ... الخ (٦) كما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و ش و فى سائر النسخ: بتوقفه على، إلا أنه صحح فى ن و ع بما فى المتن.

(٢) السرائر ٢: ٢٥٠.

(٣) فى ف: تعليه.

(٤) فى ظاهر ف: المقصود.

(٥) لم ترد ذلك فى ف.

(٦) لم ترد الخ فى ف. (*)

*****٢٩ ص*****

و قال فى الغنيه - بعد ذكر الإيجاب و القبول فى عداد شروط صحه انعقاد البيع، كالتراضى و معلوميه العوضين و بعد بيان الاحتراز بكل (١) من الشروط عن المعامله الفاقده له - ما هذا لفظه: و اعتبرنا حصول الإيجاب و القبول، تحرزا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و الإيجاب من البائع، بأن يقول: بعنيه بألف، فيقول: بعتك بألف، فإنه لا ينعقد بذلك، بل لا بد أن يقول المشتري بعد ذلك: اشتريت أو قبلت حتى ينعقد و احترازا أيضا عن القول بانعقاده بالمعاطاه، نحو أن يدفع إلى البقلى قطعه و يقول: اعطنى بقلا، فيعطيه، فإن ذلك ليس ببيع و إنما هو إباحه للتصرف. يدل على ما قلناه: الإجماع المشار إليه و أيضا فما اعتبرناه مجمع على صحه العقد به و ليس على صحته بما عداه دليل و لما ذكرنا نهى (٢) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ

سَلَّمَ عن بيع المنابذه و الملامسه و عن بيع الحصاه على التأويل الآخر و معنى ذلك: أن يجعل اللمس بشيء (٣) و النبذ له و إلقاء الحصاه بيعا موجبا (٤)، انتهى. فإن دلالة هذا الكلام على أن المفروض قصد المتعاطيين التمليك (٥)، من وجوه متعدده:

***** (هامش) *****

(١) في غير ش: لكل.

(٢) في ف: نهى النبي.

(٣) كذا في النسخ و الأصح: للشيء، كما في المصدر.

(٤) الغنيه: ٢١٤.

(٥) في ف: التملك. (*)

***** ص ٣٠ *****

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 امور 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- يكفى التقابض من غير لفظ و إن حصل من الأمارات ما دل 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 بد منها، فلا يكفى التعاطى في الجليل و الحقير، مثل أعطنى بهذا الدينار ثوبا

***** (هامش) *****

(١) كذا في خ، ش و نسخه بدل ع و ظاهر ف و فى سائر النسخ: أدله.

(٢) لم ترد صحه

فى ف.

(٣) فى غير ف: و اشترط.

(٤) الكافى فى الفقه: ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٥) الشرائع ٢: ١٣.

(٦) فى ف: لما يقصد. (*)

*****ص ٣١*****

فيعطيه ما يرضيه، أو يقول (١): خذ هذا الثوب بدينار فيأخذه و به قال الشافعى مطلقا، لأصالة بقاء الملك و قصور الأفعال عن الدلالة على المقاصد و عن (٢) بعض الحنفية و ابن شريح فى الجليل و قال أحمد:

ينعقد مطلقا و نحوه قال مالك، فإنه قال: ينعقد (٣) بما يعتقده (٤) الناس بيعا (٥)، انتهى (٦) و دلالة على قصد المتعاطيين للملك لا يخفى من وجوه، أدونها: جعل مالك موافقا لأحمد فى الانعقاد من جهة أنه قال: ينعقد بما يعتقده (٧) الناس بيعا و قال الشهيد فى قواعد - بعد قوله: قد يقوم السبب الفعلى مقام السبب القولى و ذكر أمثله لذلك - ما لفظه: و أما المعاطاه فى المبيعات، فهى تنفيذ الإباحة لا الملك و إن كان فى الحقيق عندنا (٨)، انتهى (٩) و دلالتها على قصد المتعاطيين للملك مما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و ص و المصدر و فى ف: و بقوله و فى سائر النسخ: أو بقوله.

(٢) لم ترد عن فى ف و المصدر.

(٣) فى ف و نسخه بدل م و ع: يبيع.

(٤) فى غير ش: يقصده.

(٥) لم ترد بيعا فى ف.

(٦) التذكرة ١: ٤٦٢.

(٧) تقدم آنفا اختلاف النسخ فى هذه العبارة، انظر الهامش ٣ و ٤.

(٨) القواعد و الفوائد ١: ١٧٨، القاعده ٤٧.

(٩) كلمه انتهى من ف. (*)

*****٣٢ ص*****

هذا كله، مع أن الواقع فى أيدى الناس هى المعاطاه بقصد التمليك و يبعد فرض الفقهاء - من العامه و الخاصه - الكلام فى غير ما هو الشائع

بين الناس، مع أنهم صرحوا بإرادته المعامله المتعارفه بين الناس. ثم 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 المحقق الثانى فى جامع المقاصد:

إنهم أرادوا بالإباحه الملك المترزل، فقال: المعروف بين الأصحاب أن المعاطاه بيع و إن لم تكن كالعقد فى اللزوم، خلافا لظاهر عباره المفيد و لا يقول أحد (١) بأنها بيع فاسد سوى المصنف فى النهايه و قد رجع عنه فى كتبه المتأخره عنها (٢) و قوله تعالى: * (إلا- أن تكون تجاره عن تراض منكم) * (٣) عام إلا- ما أخرجه الدليل و ما يوجد فى عباره جمع من متأخرى الأصحاب: من أنها تفيد الإباحه و تلزم بذهاب إحدى العينين، يريدون به عدم اللزوم فى أول الأمر و بالذهاب يتحقق اللزوم، لامتناع إرادته الإباحه المجرده عن (٤)

***** (هامش) *****

(١) فى ش و المصدر زياده: من الأصحاب.

(٢) فى ش و المصدر زياده: و قوله تعالى * (أحل الله البيع) * يتناولها، لأنها بيع بالاتفاق حتى من القائلين بفسادها، لأنهم يقولون: هى بيع فاسد.

(٣) النساء: ٢٩.

(٤) فى غير ف و ص: من. (*)

*****ص٣٣*****

أصل الملك، إذ المقصود للمتعاين (١) الملك، فإذا لم يحصل كان بيعا فاسدا (٢) و لم يجز التصرف (٣) و كافه الأصحاب على خلافه و أيضا، فإن الإباحه المحضه لا تقتضى الملك أصلا و رأسا، فكيف يتحقق ملك شخص بذهاب مال آخر فى يده؟ و إنما الأفعال لما لم تكن دلالتها على المراد بالصراحه كالقول - لأنها (٤) تدل بالقرائن - منعوا من لزوم العقد بها، فيجوز التراد ما دام ممكنا و

مع (٥) تلف إحدى العينين يمتنع التراد فيتحقق (٦) اللزوم (٧) و يكفي تلف بعض إحدى العينين، لامتناع التراد في الباقي، إذ هو موجب لتبعض الصفقه و الضرر (٨)، انتهى (٩) و نحوه المحكى عنه في تعليقه على الإرشاد و زاد فيه: أن مقصود المتعاطيين إباحه مرتبه على ملك الرقبه كسائر البيوع، فإن حصل مقصودهما ثبت ما قلنا و إلا لوجب أن لا تحصل إباحه بالكلية، بل يتعين الحكم بالفساد، إذ المقصود غير واقع، فلو وقع غيره لوقع بغير

***** (هامش) *****

(١) في ش و المصدر زياده: إنما هو.

(٢) في ش و المصدر: كانت فاسده.

(٣) في ش و المصدر زياده: في العين.

(٤) العبارة في ش و المصدر هكذا: في الصراحه كالأقوال و إنما.

(٥) في ش و المصدر: فمع.

(٦) في ش: و يتحقق.

(٧) في ش و المصدر زياده: لأن إحداهما في مقابل الاخرى.

(٨) جامع المقاصد ٤: ٥٨.

(٩) لم ترد انتهى في ف. (*).

*****ص ٣٤*****

قصد و هو باطل و عليه يتفرع النماء و جواز و طء الجارويه و من منع فقد أغرب (١)، انتهى و الذي يقوى في النفس: إبقاء ظواهر كلماتهم على حالها و أنهم يحكمون بالإباحه المجرده عن الملك في المعاطاه مع فرض قصد المتعاطيين التمليك و أن الإباحه لم تحصل بإنشائها ابتداء، بل إنما حصلت - كما اعترف به في المسالك (٢) - من استلزام إعطاء كل منهما سلعته مسلطاً عليها الإذن في التصرف فيه بوجوه التصرفات، فلا يرد عليهم عدا ما ذكره المحقق المتقدم في عبارته المتقدمه و حاصله: أن المقصود هو الملك، فإذا لم يحصل فلا منشأ لإباحه التصرف، إذ الإباحه إن كانت من المالك فالمفروض أنه لم يصدر منه إلا التمليك

إن كانت من الشارع فليس عليها دليل و لم يشعر كلامهم بالاستناد إلى نص في ذلك، مع أن إلغاء الشارع للأثر المقصود و ترتيب غيره بعيد جدا، مع أن التأمل في كلامهم يعطى إرادته الإباحه المالكيه لا الشرعيه و يؤيد إرادته الملك: أن ظاهر إطلاقهم إباحه التصرف شمولها للتصرفات التي لا تصح إلا من المالك، كالوطء و العتق و البيع لنفسه و التزامهم حصول الملك مقارنا لهذه التصرفات - كما إذا وقعت هذه التصرفات من ذى الخيار، أو من (٣) الواهب الذى يجوز له الرجوع - بعيد.

***** (هامش) *****

(١) حاشيه الإرشاد (مخطوط): ٢١٦.

(٢) المسالك ٣: ١٤٨.

(٣) فى ف: و من. (*)

*****ص ٣٥*****

و سيجىء (١) ما ذكره بعض الأساطين: من أن هذا القول مستلزم لتأسيس قواعد جديده. لكن الإنصاف: أن القول بالتزامهم لهذه الامور (٢) أهون من توجيه كلماتهم، فإن هذه الامور لا استبعاد فى التزامها إذا اقتضى الأصل عدم الملكيه و لم يساعد عليها دليل معتبر و اقتضى الدليل صحه التصرفات المذكوره، مع أن المحكى (٣) عن حواشى الشهيد على القواعد (٤): المنع عما يتوقف على الملك، كماخراجه فى خمس، أو زكاه (٥) و كوطء الجاريه (٦) و مما يشهد على نفى البعد عما ذكرنا - من إرادتهم الإباحه المجرده مع قصد المتعاطين التملك - : أنه قد صرح الشيخ فى المبسوط (٧) و الحلّى فى السرائر (٨)، كظاهر العلامه فى القواعد (٩) بعدم حصول الملك

***** (هامش) *****

(١) يجىء فى الصفحه ٤٤.

(٢) فى ف: لهذه الوجوه.

(٣) حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٨.

(٤) لم ترد على القواعد فى ف.

(٥) فى ف: و زكاه.

(٦) فى غير ف و ش زياده ما

يلى: و صرح الشيخ فى المبسوط: بأن الجارىه لا- تملك بالهديه العارىه عن الإيجاب و القبول و لا يحل و طؤها، لكن شطب عليها فى ن و قال المامقانى رحمه الله: و هذه العبارة بتمامها قد خط - أى شطب - عليها المصنف قدس سره فى نسخه. انظر غايه الآمال: ١٧٨.

(٧) المبسوط ٣: ٣١٥.

(٨) السرائر ٣: ١٧٧.

(٩) القواعد ١: ٢٧٤. (*)

*****٣٦ ص*****

بإهداء الهديه بدون الإيجاب و القبول و لو من الرسول، نعم يفيد ذلك إباحه التصرف، لكن الشيخ استثنى و طء الجارىه. ثم إن المعروف بين المتأخرين: أن من قال بالإباحه المجرده فى المعاطاه، قال بأنها ليست بيعا حقيقه كما هو ظاهر بعض العباير المتقدمه (١) و معقد إجماع الغنيه (٢) و ما أبعد ما بينه و بين توجيه المحقق الثانى من إرادته نفى اللزوم (٣)! و كلاهما خلاف الظاهر و يدفع الثانى (٤): تصريح بعضهم (٥) بأن شرط لزوم البيع منحصر فى 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 المتشرعه حقيقه فى الصحيح

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ٢٦ عبارته الشيخ قدس سره فى الخلاف: فإنه لا يكون بيعا و فى الصفحه ٢٨ عبارته الحلى فى السرائر: فإنه لا يكون بيعا و لا عقدا.

(٢) تقدم فى الصفحه ٢٩.

(٣) تقدم كلامه فى الصفحه ٣٢.

(٤) أى توجيه المحقق الثانى.

(٥) لم نقف على مصرح بذلك، نعم قال العلامة قدس سره فى القواعد (١): ١٤١

- (١٤٢): الأصل فى البيع اللزوم و إنما يخرج عن أصله بأمرين: ثبوت خيار

و ظهور عيب.

(٦) كالحلبى فى الكافى: ٣٥٣ و ابن زهره فى الغنيه: ٢١٤ و تقدم كلامهما فى الصفحه ٢٩ و ٣٠، فراجع.

(٧) قال الشهيدى فى شرحه بعد ذكر توجيه للعباره: فالظاهر بل المتعين أن كلمه بالصيغه من غلط النسخه. (هداياه الطالب: ١٦٠).

(٨) أى ما هو المعروف بين المتأخرين من أن المعاطاه ليست بيعا حقيقه. (*)

*****٣٧ ص*****

- و لو بناء على ما قدمناه فى آخر تعريف البيع (١): من أن البيع فى العرف اسم للمؤثر منه فى النقل، فإن كان فى نظر الشارع أو المتشرعه، من حيث إنهم متشرعه و متدينون بالشرع، صحيحا مؤثرا فى الانتقال كان بيعا حقيقيا و إلا كان (٢) سوريا، نظير بيع الهازل فى نظر العرف - فيصح على ذلك نفي البيعه على وجه الحقيقه فى كلام كل من اعتبر فى صحته الصيغه، أو فسرته بالعقد، لأنهم فى مقام تعريف البيع بصدد بيان ما هو المؤثر فى النقل فى نظر الشارع. إذا عرفت ما ذكرنا

الأقوال فى المعاطاه

الأقوال فى المعاطاه

فالأقوال فى المعاطاه - على ما يساعده ظواهر كلماتهم - سته: اللزوم مطلقا، كما عن ظاهر (٣) المفيد (٤) و يكفى فى وجود القائل به قول العلامه رحمه الله فى التذكرة: الأشهر عندنا أنه لا بد من الصيغه (٥) و اللزوم بشرط كون الدال على التراضى أو المعامله لفظا، حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانى (٦) و بعض متأخرى المحدثين (٧)، لكن

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ٢٠.

(٢) فى ف زياده: بيعا.

(٣) كذا فى ف و ن و فى م و ص: كما هو ظاهر المفيد و فى خ و مصححه ع: كما هو عن ظاهر المفيد و فى ش: كما هو ظاهر

عن المفيد.

(٤) راجع الصفحة ٢٤، الهامش ٦.

(٥) التذكرة ١: ٤٦٢.

(٦) هو السيد حسن بن السيد جعفر، على ما في مفتاح الكرامه ٤: ١٥٦ وقد حكاه الشهيد الثاني عنه بلفظ: وقد كان بعض مشايخنا المعاصرين يذهب إلى ذلك، المسالك ٣: ١٤٧.

(٧) و هو المحدث البحراني في الحدائق ١٨: ٣٥٥. (*)

*****ص ٣٨*****

في عد هذا من الأقوال في المعاطاه تأمل (١) و الملك الغير اللازم، ذهب إليه المحقق الثاني و نسبه إلى كل من قال بالإباحه (٢) و في النسبه ما عرفت (٣) و عدم الملك مع إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك، كما هو ظاهر عبارة كثير (٤)، بل ذكر في المسالك: أن كل من قال بالإباحه يسوغ 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 في إهداء الجاربه من دون إيجاب و قبول (٧) و القول بعدم إباحه التصرف مطلقا، نسب إلى ظاهر النهايه (٨)، لكن ثبت رجوعه عنه في غيرها (٩) و المشهور بين علمائنا: عدم ثبوت الملك بالمعاطاه و إن قصد

***** (هامش) *****

(١) كتب في ش على قوله: لكن - إلى - تأمل: هذه حاشيه منه قدس سره.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٥٨.

(٣) راجع الصفحة ٢٥ - ٢٦ و ٣٤.

(٤) تقدمت عباراتهم في الصفحة ٢٦ - ٣١.

(٥) المسالك ٣: ١٤٩ و لفظه: لأن من أجاز المعاطاه سوغ أنواع التصرفات.

(٦) تقدم في الصفحة ٣٥.

(٧) راجع الصفحة ٣٥ - ٣٦.

(٨) نهايه الأحكام ٢: ٤٤٩، حيث قرب فيها كون حكم المعاطاه حكم المقبوض بالعقود الفاسده.

(٩) كما سيأتي عن التحرير. (*)

*****٣٩ ص*****

المتعاطيان بها التمليك (١)،

بل لم نجد قائلاً 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 المعاطاه غير لازمه، بل لكل منهما فسخ المعاوضه ما دامت العين باقيه، فإن تلفت لزمت، 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 و أما قوله: و الأقوى ... الخ، فهو إشاره إلى خلاف المفيد رحمه الله و العامه القائلين باللزوم و إطلاق المعاوضه عليها باعتبار ما قصده المتعاطيان و إطلاق الفسخ على الرد (٥) بهذا الاعتبار أيضا و كذا اللزوم و يؤيد ما ذكرنا - بل يدل عليه - : أن الظاهر من عبارته التحرير في باب الهبه توقفها على الإيجاب و القبول، ثم قال (٦) : و هل يستغنى عن

***** (هامش) *****

(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 الصفحه ٣٢.

(٣) المسالك ٣: ١٤٨.

(٤) التحرير ١: ١٦٤.

(٥) في ف: التراد.

(٦) كذا في النسخ و عبارته لا تخلو من تأمل و المعنى واضح. (*)

*****٤٠*****

الإيجاب و القبول في هديه الأطمعه؟ الأقرب عدمه، نعم يباح التصرف بشاهد الحال (١)، انتهى و صرح بذلك أيضا في الهديه (٢)، فإذا لم يقل في الهبه بصحة المعاطاه فكيف يقول بها في البيع؟ و ذهب جماعه (٣) - تبعا للمحقق الثاني - إلى حصول الملك

ولا يخلو عن قوه، لسييره المستمره على معاملة المأخوذ بالمعاطاه معامله الملك فى التصرف فيه بالعتق و البيع و الوطء و الإيضاء و توريثه و غير ذلك من آثار الملك و يدل عليه أيضا: عموم قوله تعالى: * (وأحل الله البيع) * (٤)، حيث إنه يدل على حليه جميع التصرفات المترتبه على البيع، بل قد يقال: بأن الآيه داله عرفا بالمطابقه (٥) على صحه البيع، لا- مجرد الحكم التكليفى. لكنه محل تأمل و أما منع صدق البيع عليه عرفا فمكايده و أما دعوى الإجماع فى كلام بعضهم على عدم كون المعاطاه بيع

***** (هامش) *****

(١) التحرير ١: ٢٨١.

(٢) التحرير ١: ٢٨٤.

(٣) منهم:

المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ١٣٩ - ١٤١ و المحدث الكاشانى فى المفاتيح ٣: ٤٨ و المحدث البحرانى فى الحدائق ١٨: ٣٥٠ و ٣٦١ و المحقق النراقى فى المستند ٢: ٣٦١ - ٣٦٢ و نفى عنه البعد المحقق السبزوارى فى الكفايه: ٨٨.

(٤) البقره: ٢٧٥.

(٥) فى ف: داله بالمطابقه عرفا. (*)

*****٤١ ص*****

- كابن زهره فى الغنيه (١) - فمرادهم بالبيع: معامله اللازمه التى هى إحدى (٢) العقود و لذا صرح فى الغنيه بكون الإيجاب و القبول من شرائط صحه البيع و دعوى: أن البيع الفاسد عندهم ليس بيعا، قد عرفت الحال فيها (٣) و مما ذكر يظهر وجه التمسك بقوله تعالى: * (إلا أن تكون تجاره عن تراض) * (٤) و أما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

الناس مسلطون على أموالهم (٥) فلا دلالة فيه على المدعى، لأن عمومه باعتبار أنواع السلطنه، فهو إنما يجدى فيما إذا شك فى أن هذا النوع من السلطنه ثابتة للمالك و ماضيه شرعا فى حقه،

أم لا؟- أما إذا قطعنا بأن (٦) سلطنه خاصه - كتمليك ماله للغير - نافذه في حقه، ماضيه شرعا، لكن شك في أن هذا التمليك الخاص هل يحصل بمجرد التعاطي مع القصد، أم لا بد من القول الدال عليه (٧) ؟ فلا يجوز الاستدلال على سببه المعاطاه في الشريعه للتمليك

***** (هامش) *****

(١) تقدم كلامه في الصفحه ٢٩.

(٢) في ف و ش: أحد.

(٣) راجع الصفحه ١٩ و غيرها.

(٤) النساء: ٢٩.

(٥) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٦) في ف: بأنه.

(٧) في ع و ش زياده: فلا استدراكا. (*)

*****٤٢ ص*****

بعموم تسلط الناس على أموالهم و منه يظهر - أيضا - : عدم جواز التمسك به (١) لما سيجئ من شروط الصيغه و كيف كان، ففي الآيتين مع السيره كفايه. اللهم إلا- أن يقال: إنهما لا تدلان على الملك و إنما تدلان على إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك، كالبيع و الوطء و العتق و الإيضاء و إباحه هذه التصرفات إنما تستلزم الملك بالملازمه الشرعيه الحاصله في 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 آنا ما، فإن الجمع بين إباحه هذه التصرفات و بين توقفها على الملك يحصل بالتزام هذا المقدار و لا يتوقف على الإلتزام بالملك من أول الأمر (٣) ليقال (٤) : إن مرجع هذه الإباحه أيضا إلى التمليك و أما ثبوت (٥) السيره و استمرارها على التوريث، فهى كسائر سيراتهم

الناشئ عن المسامحة و قله المبالاه فى الدين مما لا يحصى فى عباداتهم و معاملاتهم و سياساتهم، كما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد به فى خ، م و ع.

(٢) المسالك ٣: ١٤٩.

(٣) فى هامش ف زياده: كما التزمه المحقق الثانى - صح.

(٤) فى غير ف و ش: فيقال.

(٥) فى ف: و أما ترتب. (*)

*****ص ٤٣*****

و دعوى: أنه لم يعلم من القائل بالإباحه جواز مثل هذه التصرفات المتوقفه على الملك - كما يظهر من المحكى عن حواشى الشهيد على القواعد من منع إخراج المأخوذ بالمعاطه 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 حينئذ بعموم الآيه على جوازها، فيثبت الملك، مدفوعه: بأنه و إن لم يثبت ذلك، إلا- أنه لم يثبت أن كل من قال بإباحه جميع هذه التصرفات قال بالملك من أول الأمر، فيجوز للفقيه حينئذ التزام إباحه جميع التصرفات مع التزام حصول الملك عند التصرف المتوقف على الملك، لا من أول الأمر. فالأولى حينئذ: التمسك فى المطلب بأن المتبادر عرفا من حل البيع صحته شرعا. هذا، مع إمكان إثبات صحه المعاطاه فى الهبه و الإجاره ببعض إطلاقاتهما و تميمه فى البيع بالإجماع المركب. هذا، مع أن (٤) ما ذكر: من أن للفقيه (٥) التزام حدوث الملك عند التصرف المتوقف عليه، لا يليق بالمتفقه فضلا عن الفقيه! و لذا ذكر

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ٤٤*****

القواعد فى مقام الاستبعاد - : أن القول بالإباحه المجرده، مع فرض (١) قصد المتعاطيين التمليك و البيع، مستلزم لتأسيس قواعد جديده: منها: أن العقود و ما قام مقام ها لا تتبع القصد و منها: أن يكون إرادته التصرف من المملكات، فتملك (٢) العين أو المنفعه بإرادته التصرف بهما (٣)، أو معه (٤) دفعه و إن لم يخطر ببال المالك الأول الإذن فى شىء من هذه التصرفات، لأنه قاصد للنقل من حين الدفع و أنه (٥) لا سلطان له بعد ذلك، بخلاف من قال: اعتق عبدك عنى و تصدق بمالى عنك و منها: أن الأخماس و الزكوات و الاستطاعه و الديون و النفقات و حق المقاسمه (٦) و الشفعه و المواريث و الربا و الوصايا تتعلق بما (٧) 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

***** (هامش) *****

(١) لم ترد فرض فى ف.

(٢) كذا فى ص و مصححه ن و فى غيرهما: فيملك.

(٣) كذا فى ش و ص و المصدر و مصححه ن و فى خ: فيها و فى سائر النسخ: بها.

(٤) فى أكثر النسخ: بيعه، إلا أنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه.

(٥) فى ش: لأنه.

(٦) فى ش و مصححتى ن و ع: المقاصه.

(٧) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: بما يتعلق، لكنه صحح بعضها طبقا لما أثبتناه. (*)

*****ص ٤٥*****

عليه كذلك، فيصير ما ليس من الأملاك بحكم الأملاك و منها: كون التصرف من جانب مملكا للجانب الآخر، مضافا إلى غرابه استناد الملك إلى التصرف و منها: جعل التلف السماوى من جانب مملكا للجانب الآخر

و التلف من الجانبين (١) معينا للمسمى من الطرفين و لا رجوع إلى قيمه المثل حتى يكون له الرجوع بالتفاوت و مع حصوله في يد الغاصب أو تلفه فيها، فالقول بأنه المطالب، لأنه تملك (٢) بالغصب أو التلف في يد الغاصب، غريب! و القول بعدم الملك بعيد جدا، مع أن في التلف القهري إن ملك التالف قبل التلف فهو عجيب (٣)! و معه بعيد، لعدم قابليته (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: أن التصرف إن جعلناه من النواقل القهرية فلا يتوقف على النيه، فهو بعيد و إن أوقفناه عليها كان الواطئ للجاريه من غيرها (٥) و اطنا بالشبهه و الجاني عليه و المتلف (٦) جانيا على مال الغير و متلفا له.

***** (هامش) *****

(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: حينئذ.

(٥) في المصدر: من غير علم.

(٦) في ش زياده: له. (*)

*****٤٦*****

و منها: أن النماء الحادث قبل التصرف، إن جعلنا حدوثة مملكا له دون العين فبعيد، أو معها فكذلك و كلاهما مناف لظاهر الأكثر و شمول الإذن له خفي (١) و منها: قصر التملك (٢) على التصرف مع الاستناد فيه إلى أن (٣) إذن المالك فيه إذن في التملك، فيرجع إلى كون المتصرف في تملكه (٤) نفسه موجبا قابلا و ذلك جار في القبض، بل هو أولى منه، لاقتراانه بقصد التملك، دونه (٥)، انتهى و المقصود من ذلك كله استبعاد هذا القول، لا أن

الوجوه المذكوره تنهض (٦) فى مقابل الاصول و العمومات، إذ ليس فيها تأسيس قواعد جديده لتخالف القواعد المتداوله بين الفقهاء. أما حكايه تبعيه العقود و ما قام مقام ها للقصود، ففيها: أولاً: أن المعاطاه ليست عند القائل بالإباحه المجرده من العقود و لا من القائم مقام ها شرعاً، فإن تبعيه العقد للقصد و عدم انفكاكه عنه إنما هو لأجل دليل صحه ذلك العقد، بمعنى ترتب الأثر المقصود عليه، فلا يعقل حينئذ الحكم بالصحه مع عدم ترتب الأثر المقصود عليه،

***** (هامش) *****

(١) فى ف: و شمول العين له غير خفى.

(٢) فى المصدر: التملك.

(٣) لم ترد أن فى ش.

(٤) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: فى تملك.

(٥) شرح القواعد للشيخ الكبير كاشف الغطاء (مخطوط): الورقه: ٥٠.

(٦) فى ف: لأن الوجوه المذكوره لا تنهض. (*)

*****٤٧ ص*****

أما المعاملات الفعلية التى لم يدل على صحتها دليل، فلا- يحكم بترتب الأثر المقصود عليها، كما نبه عليه الشهيد فى كلامه المتقدم (١) من أن السبب الفعلى لا يقوم مقام السبب القولى فى المبيعات (٢)، نعم إذا دل الدليل على ترتب أثر عليه حكم به (٣) و إن لم يكن مقصوداً و ثانياً: أن تخلف العقد عن مقصود المتبايعين كثير، فإنهم أطبقوا على أن عقد المعاوضه إذا كان فاسداً يؤثر فى ضمان كل من العوضين قيمه (٤)، لإفاده العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحه، مع أنهما لم يقصدا إلا ضمان كل منهما بالآخر و توهم:

أن دليلهم على ذلك قاعده اليد، مدفوع: بأنه لم يذكر هذا الوجه إلا- بعضهم معطوفاً على الوجه الأول و هو إقدامهما على الضمان، فلاحظ المسالك (٥) و كذا الشرط الفاسد (٦) لم يقصد

المعاملة إلا (٧) مقرونه به غير مفسد عند أكثر القدماء.

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحة ٣١.

(٢) فى ن، خ، م و ع: المعاملات و فى نسخه بدلها: المبيعات.

(٣) العبارة فى ف هكذا: على عدم ترتب الأثر عليه يحكم به.

(٤) فى مصححه ن: بالقيمة.

(٥) المسالك ٣: ١٥٤.

(٦) كذا فى النسخ و صححت العبارة فى ص بزياده: مع أنه.

(٧) لم ترد إلا فى ف. (*).

*****٤٨ ص*****

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 دائما، على قول نسبه فى المسالك و كشف اللثام إلى المشهور (٢). نعم، الفرق بين العقود و ما نحن فيه: أن التخلف عن القصد (٣) يحتاج إلى الدليل المخرج عن أدله صحة العقود و فيما نحن فيه عدم الترتب مطابق للأصل و أما ما ذكره من لزوم كون إرادته التصرف مملكا، فلا بأس بالتزامه إذا كان مقتضى الجمع بين الأصل و دليل جواز التصرف المطلق و أدله توقف بعض التصرفات على الملك، فيكون كتصرف ذى الخيار و الواهب فيما انتقل عنهما بالوطء و البيع و العتق و شبهه (٤) و أما ما ذكره من تعلق الأحماس و الزكوات - إلى آخر ما ذكره - فهو استبعاد محض و دفعه بمخالفته (٥) للسيرة رجوع إليها، مع أن تعلق الاستطاعة الموجه للحج و تحقق الغنى المانع عن استحقاق الزكاه، لا يتوقفان على الملك.

* (ها مش) *

(١) منهم العلامة فى المختلف ٥: ٥٥ و التحرير ٢: ١٤٢ و القواعد ١: ١٢٤ و غيرها و المحقق 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 مصححه ن و فى سائر النسخ: و دفعها بمخالفت ها. (*)

*****٤٩ ص*****

و أما كون التصرف مملكا للجانب الآخر، فقد ظهر جوابه و أما كون التلف مملكا للجانبين، فإن ثبت بإجماع أو سيره - كما هو الظاهر - كان كل من المالكين مضمونا بعوضه، فيكون تلفه فى يد كل منهما من ماله مضمونا بعوضه، نظير تلف المبيع قبل قبضه فى يد البائع، لأن هذا هو مقتضى الجمع بين هذا الإجماع و بين عموم على اليد ما أخذت (١) و بين أصالة عدم الملك إلا فى الزمان المتيقن وقوعه (٢) فيه. توضيحه: أن الإجماع لما دل على عدم ضمانه بمثله أو قيمته، حكم بكون التلف (٣) من مال ذى اليد، رعايه لعموم على اليد ما أخذت، فذلك الاجماع مع العموم المذكور بمنزله الروايه الوارده فى أن: تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه (٤)، فإذا قدر التلف (٥) من مال ذى اليد (٦)، فلا بد 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، استصحابا لأثر العقد و أما ما ذكره من صورته غصب المأخوذ بالمعاطاه، فالظاهر على

***** (هامش) *****

(١) مستدرک الوسائل ١٤: ٨، الباب الأول من كتاب الوديعه، الحديث ١٢.

(٢) كذا فى ص و فى سائر النسخ: بوقوعه.

(٣) فى مصححه ن: التالف.

(٤) مستدرک الوسائل ١٣: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث الأول و انظر الوسائل

(٥) في مصححه ن: التالف.

(٦) في غير ش: البائع، إلا أنه صحح في ن، ع و ص بما في المتن. (*)

*****٥٠*****

القول بالإباحة أن لكل منهما المطالبة ما دام باقيا و إذا 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 المحكى عن بعض أن القائل بالإباحة لا يقول بانتقال النماء إلى الآخذ (٣)، بل حكمه حكم أصله و يحتمل أن يحدث النماء في ملكه بمجرد الإباحة. ثم إنك بملاحظه ما ذكرنا (٤) تقدر على التخلص عن سائر ما ذكره، مع أنه رحمه الله لم يذكرها للاعتماد و الإنصاف: أنها استبعادات في محلها و بالجمله، فالخروج عن أصله عدم الملك المعتضد بالشهره المحققه إلى زمان المحقق الثاني و بالاتفاق المدعى في الغنيه (٥) و القواعد (٦) - هنا - و في المسالك - في مسأله توقف الهبه على الإيجاب و القبول (٧) - مشكل و رفع اليد عن عموم أدله البيع و الهبه و نحوهما المعتضده بالسيره

***** (هامش) *****

(١) في ف، م، ع و ص: التملك.

(٢) الزيادة من ش و مصححه ن و في شرح الشهيدى: حكى أن نسخه المصنف رحمه الله صححت هكذا (هدايه الطالب

: ١٦٩).

(٣) في ش: بالأخذ.

(٤) كذا في ف و ص و مصححتى خ و ع و فى ن و م:

ثم إن مما ذكرنا و فى ش: ثم إنك مما ذكرنا.

(٥) تقدم فى الصفحه ٢٩.

(٦) أى قواعد الشهيد، كما تقدم فى الصفحه ٣١.

(٧) المسالك ٦: ١٠. (*)

*****٥١*****

و بدعوى الاتفاق المتقدم عن المحقق الثانى (١) - بناء على تأويله لكلمات القائلين بالإباحه - أشكل.

هل المعاطاه لازمه أم جائزه؟

هل المعاطاه لازمه أم جائزه؟

فالقول الثانى لا- يخلو عن قوه و عليه، فهل هى لازمه ابتداء مطلقا؟ كما حكى عن ظاهر المفيد رحمه الله (٢)، أو بشرط كون الدال على التراضى لفظا؟ كما حكى عن بعض معاصرى الشهيد الثانى (٣) و قواه جماعه من متأخرى المحدثين (٤)، أو هى غير لازمه مطلقا فيجوز لكل منهما الرجوع فى ماله؟ كما عليه أكثر القائلين بالملك، بل كلهم عدا من عرفت، وجوه: أوفقها بالقواعد هو الأول، بناء على أصاله اللزوم فى الملك، للشك فى زواله بمجرد رجوع مالكة الأصل و دعوى: أن الثابت هو الملك المشترك بين المتزلزل و المستقر و المفروض انتفاء الفرد الأول بعد الرجوع و الفرد الثانى كان مشكوك الحدوث من أول الأمر، فلا ينفع الاستصحاب، بل ربما يزداد استصحاب بقاء علقه المالك الأول، مدفوعه - مضافا إلى إمكان دعوى كفايه تحقق القدر المشترك فى الاستصحاب، فتأمل - : بأن انقسام الملك إلى المتزلزل و المستقر ليس باعتبار اختلاف فى حقيقته و إنما هو باعتبار حكم الشارع عليه فى

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ٣٢.

(٢) راجع الصفحه ٢٤ و ٣٧.

(٣) راجع الصفحه ٣٧.

(٤) كالمحدث البحرانى فى الحقائق ١٨: ٣٥٥ و لم نعر على غيره و قد تقدم فى الصفحه ٣٧ عن بعض متأخرى المحدثين. (*)

*****٥٢*****

بعض المقامات بالزوال برجع المالك الأصل و منشأ هذا الاختلاف حقيقة السبب المملك، لا اختلاف حقيقة المملك. فجواز الرجوع و عدمه من الأحكام الشرعيه للسبب، لا من الخصوصيات المأخوذه فى المسبب و يدل عليه - مع أنه يكفى فى الاستصحاب الشك فى

أن اللزوم من خصوصيات الملك. أو من لوازم السبب المملك و مع أن المحسوس بالوجدان أن إنشاء الملك في الهبه اللازمه و غيرها على نهج (١) واحد - : أن اللزوم و الجواز لو كانا (٢) من خصوصيات الملك، فإما أن يكون تخصيص القدر المشترك بإحدى الخصوصيتين بجعل المالك، أو بحكم الشارع. فإن كان الأول، كان اللازم التفصيل بين أقسام التمليك المختلفه بحسب (٣) قصد الرجوع و قصد عدمه، أو عدم قصده و هو بديهي البطلان، إذ لا تأثير لقصد المالك في الرجوع و عدمه و إن كان الثاني، لزم إمضاء الشارع العقد على غير ما قصده المنشئ و هو باطل في العقود، لما تقدم أن العقود المصححه (٤) عند الشارع تتبع القصد و إن أمكن القول بالتخلف هنا في مسأله المعاطاه، بناء على ما ذكرنا سابقا انتصارا للقائل بعدم الملك: من منع وجوب

***** (هامش) *****

(١) في ف: منهج.

(٢) كذا في ش و مصححه ص و في غيرهما: لو كان.

(٣) العبارة في ف هكذا: التفصيل في أقسام التمليك بين.

(٤) في ف: الصحيحه. (*)

*****٥٣*****

إمضاء المعاملات الفعليه على طبق قصد المتعاطيين (١)، لكن الكلام في قاعده اللزوم في الملك يشمل (٢) العقود أيضا و بالجملة، فلا إشكال في أصاله اللزوم في كل عقد شك في لزومه شرعا و كذا لو شك في أن الواقع في الخارج هو العقد اللازم أو الجائر، كالصلح من دون عوض و الهبه. نعم، لو تداعيا احتمل التحالف في الجملة و يدل على اللزوم - مضافا إلى ما ذكر - عموم قوله (٣) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَّمَ:

الناس مسلطون على أموالهم (٤) فإن مقتضى السلطنه أن لا يخرج عن ملكيته

(٥) بغير اختياره، فجاوز تملكه عنه بالرجوع فيه من دون رضاه منافع للسلطنة المطلقة. فاندفع ما ربما يتوهم:

من أن غايه مدلول الروايه سلطنه الشخص على ملكه و لا- نسلم ملكيته (٦) له بعد رجوع المالك الأصلي و لما (٧) ذكرنا تمسك المحقق رحمه الله - في الشرائع - على لزوم القرض

***** (هامش) *****

(١) راجع الصفحة 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. (*)

***** ص ٥٤ *****

بعد القبض: بأن فائده الملك السلطنة (١) و نحوه العلامه 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 أيضا، فلا يحل التصرف فيه و لا تملكه إلا بطيب نفس المالك و يمكن الاستدلال أيضا بقوله تعالى: * (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجاره عن تراض) * (٧) و لا ريب أن الرجوع

***** (هامش) *****

(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 منفعة، لأن الملك سبب لإطلاق التصرف، أو

فى (١: ٥٩٥) بقوله: و فائده الملك استباحه وجوه الانتفاعات.

(٤) عوالى اللآلى ٢: ١١٣، الحديث ٣٠٩ و فيه: لا يحل مال امرئ مسلم ... و جاء فى تحف العقول مرسلا عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

و لا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه، تحف العقول: ٣٤.

(٥) تقدم فى الصفحه السابقه عند دفع التوهم عن الاستدلال بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

الناس مسلطون ...

(٦) فى ش و مصححه ن: من أن. (٧)

النساء: ٢٩. (*)

*****٥٥*****

ليست (١) تجاره و لا- عن تراض، فلا- يجوز أكل المال و التوهم المتقدم فى السابق [غير] (٢) جار هنا، لأن حصر مجوز أكل المال فى التجاره إنما يراد به أكله على أن يكون ملكا للأكل لا لغيره و يمكن التمسك أيضا بالجمله المستثنى منها، حيث إن أكل المال و نقله عن مالكة بغير رضا المالك، أكل و تصرف بالباطل عرفا. نعم، بعد إذن المالك الحقيقى - و هو الشارع - و حكمه بالتسلط (٣) على فسخ المعامله من دون رضا المالك يخرج عن (٤) البطلان و لذا كان أكل الماره من الثمره الممرور بها أكلا بالباطل لولا إذن المالك الحقيقى و كذا الأخذ بالشفعه و الفسخ بالخيار و غير ذلك من الأسباب (٥) القهرية. هذا كله، مضافا إلى ما دل على لزوم خصوص البيع، مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا (٦).

***** (هامش) *****

(١) فى ص و مصححه ن: ليس.

(٢) لم ترد غير فى النسخ و وردت فى هامش نسخ ن، ع و ش استظهارا و قد أيد الشهيدى قدس سره ضروره هذه الزيادة، انظر هدايه الطالب:

(٣) كذا في ف و مصححه ن و في سائر النسخ: التسلط.

(٤) في ف: من.

(٥) كذا في ف و ش و في غيرهما: النواقل.

(٦) عوالي اللآلي ٣: ٢٠٩، الحديث ٥١ و انظر الوسائل ١٢: ٣٤٥، الباب الأول من أبواب الخيار، الحديث ١ و ٢. (*)

*****ص ٥٦*****

و قد يستدل أيضا بعموم قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) * (١)، بناء على أن العقد هو مطلق العهد، كما في صحيحه عبد الله بن سنان (٢)، أو العهد المشدد، كما عن بعض أهل اللغة (٣) و كيف كان، فلا يختص باللفظ فيشمل المعاطاه و كذلك قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

المؤمنون عند شروطهم (٤)، فإن الشرط لغه مطلق الإلتزام (٥)، فيشمل ما كان بغير اللفظ و الحاصل: أن الحكم باللزوم في مطلق الملك و في خصوص البيع مما لا ينكر، إلا أن الظاهر فيما نحن فيه قيام الإجماع على عدم لزوم المعاطاه، بل ادعاه صريحا بعض الأساطين في شرح القواعد (٦) و بعضه الشهره المحققه، بل لم يوجد به قائل إلى زمان بعض متأخري المتأخرين (٧)، فإن العبارة المحكيه عن المفيد رحمه الله (٨) في المقنعه لا تدل

***** (هامش) *****

(١) المائده: ١.

(٢) تفسير القمي ١: ١٦٠ و تفسير العياشي 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، ماده: عقد و مجمع البحرين ٣: ١٠٣.

(٤) الوسائل ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ذيل الحديث ٤.

(٥) قال الفيروزآبادي في القاموس (٢)

: (٣٦٨) : الشرط إلزام الشيء و التزامه في البيع و نحوه.

(٦) شرح القواعد (مخطوط) : الورقه: ٤٩.

الأردبيلي في مجمع الفائده ٨: ١٤٤ و المحدث الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٣: ٤٨.

(٨) عباره المحكيه عن المفيد لم ترد في ف و شطب عليها في ن. (*)

*****٥٧*****

على هذا القول - كما عن المختلف الاعتراف به (١) - فإنه قال (٢): ينعقد البيع على تراض بين الاثنين فيما يملكان التبائع له إذا عرفاه جميعا و تراضيا بالبيع و تقابضا و افترقا بالأبدان (٣)، انتهى و يقوى إرادته بيان شروط صحه العقد الواقع بين اثنين و تأثيره في اللزوم و كانه لذلك (٤) حكى كاشف الرموز عن المفيد و الشيخ رحمهما الله: أنه لا بد في البيع عندهما من لفظ مخصوص (٥) و قد تقدم دعوى الإجماع من الغنيه على عدم كونها بيعا (٦) و هو نص في عدم اللزوم و لا يقدر كونه ظاهرا في عدم الملكيه الذي لا نقول به و عن جامع المقاصد:

يعتبر اللفظ في العقود اللازمه بالإجماع (٧). نعم، قول العلامة رحمه الله في التذكرة: إن الأشهر عندنا أنه لا بد

***** (هامش) *****

(١) المختلف ٥: ٥١ و فيه - بعد نقل عباره المقنعه - : و ليس في هذا تصريح بصحته إلا أنه موهم.

(٢) كذا في ف، ش و مصححه ن و في سائر النسخ: فإن المحكى عنه أنه قال.

(٣) المقنعه: ٥٩١.

(٤) في ف: لذا.

(٥) كشف الرموز ١: ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٦) تقدم في الصفحه ٢٩.

(٧) جامع المقاصد ٥: ٣٠٩ و فيه: لأن النطق معتبر في العقود اللازمه بالإجماع و حكاه عنه المحقق التستري في مقابس الأنوار:

٢٧٦. (*)

*****٥٨*****

من الصيغه (١) يدل على وجود الخلاف المعتد به في المسأله و لو كان المخالف شاذا لعبر بالمشهور و كذلك نسبته في

المختلف إلى الأكثر (٢) و في التحرير: أن الأقوى أن المعاطاه غير لازمه (٣). ثم لو فرضنا الاتفاق من العلماء على عدم لزومها - مع ذهب كثيرهم أو أكثرهم إلى أنها ليست مملكه و إنما تفيد الإباحه - لم يكن هذا الاتفاق كاشفا، إذ القول باللزوم فرع الملكيه و لم يقلل بها إلا بعض من تأخر عن المحقق الثاني (٤) تبعاً له و هذا مما يوهن حصول القطع - بل الظن - من الاتفاق المذكور، لأن قول الأكثر بعدم اللزوم سالبه بانتفاء (٥) الموضوع. نعم، يمكن أن يقال - بعد ثبوت الاتفاق المذكور - : إن أصحابنا بين قائل بالملك الجائر و بين قائل بعدم الملك رأساً، فالقول بالملك اللازم قول ثالث، فتأمل و كيف كان، فتحصيل الإجماع على وجه استكشاف قول الإمام عن قول غيره من العلماء - كما هو طريق (٦) المتأخرين - مشكل،

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ١: ٤٦٢.

(٢) المختلف ٥: ٥١.

(٣) التحرير ١: ١٦٤.

(٤) مثل المحقق الأردبيلي في مجمع الفوائد ٨: ١٣٩ و غيره، راجع الصفحة ٤٠، الهامش ٣.

(٥) في ف: متفيه.

(٦) في ف: طريقه. (*)

*****٥٩*****

لما ذكرنا (١) و إن كان هذا لا- يقدر في الإجماع على طريق القدماء، كما بين في الاصول (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 المتان و الإجماع و إن لم يكن محققاً على وجه يوجب القطع، إلا- أن المظنون قويا تحققة على عدم اللزوم، مع عدم لفظ دال على إنشاء التملك، سواء

لم يوجد لفظ أصلاً أم وجد و لكن لم ينشأ التمليك به (٧)، بل كان من جملة القرائن على قصد التمليك بالتقابض و قد يظهر ذلك من غير واحد من الأخبار (٨)، بل يظهر (٩) منها أن إيجاب البيع باللفظ دون مجرد التعاطى كان متعارفاً بين أهل السوق و التجار.

***** (هامش) *****

(١) فى الصفحة السابقة.

(٢) راجع فرائد الاصول: ٧٩ - ٨٣.

(٣) فى ش: من لم يعتبر.

(٤) كذا فى ف و فى غيره: و ما أمتن.

(٥) فى ش و المصدر: إن لم ينعقد الإجماع.

(٦) المسالك ٣: ١٥٢.

(٧) فى ف: به التمليك.

(٨) انظر الوسائل ١٢: ١١٤، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به و الصفحة ٣٧٥ و ٣٨٥، الباب ٨ و ١٤ من أبواب أحكام العقود.

(٩) فى ف: بل قد يظهر. (*)

*****ص ٦٠*****

بل يمكن دعوى السيريه على عدم الاكتفاء فى البيوع الخطيره التى يراد بها عدم الرجوع بمجرد التراضى. نعم، ربما يكتفون بالمصافقه، فيقول البائع: بارك الله لك، أو ما أدى هذا المعنى بالفارسيه (١). نعم، يكتفون بالتعاطى فى المحقرات 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، للسيريه و لغير واحد من الأخبار، كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى شروط الصيغه. بقى الكلام فى الخبر الذى تمسك به فى باب المعاطاه، تاره على عدم إفاده المعاطاه إباحه التصرف و اخرى على عدم إفادتها اللزوم، جمعا بينه و بين ما دل على صحه مطلق البيع - كما صنع فى الرياض (٣) - و هو قوله عليه السلام: إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام و توضيح المراد منه

يتوقف 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 نجيج (٥) - قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل

***** (هامش) *****

(١) وردت عبارته: نعم - إلى - بالفارسيه فى أكثر النسخ فى المتن و فى بعضها فى الهامش، لكن شطب عليها فى ف و كتب عليها فى ن: زائد.

(٢) فى ف: باللزوم.

(٣) الرياض ١: ٥١١.

(٤) كما فى التهذيب.

(٥) كما فى الكافى. (*)

*****ص ٦١*****

يحيئنى و يقول: اشترى لى هذا الثوب و اربحك كذا و كذا. فقال: أليس إن شاء أخذ و إن شاء ترك؟ قلت: بلى. قال: لا بأس، إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام (١) (٢) و قد ورد بمضمون هذا الخبر روايات اخر مجردة عن قوله عليه السلام: إنما يحلل ... الخ (٣)، كلها تدل على أنه لا بأس بهذه المواعده و المقاوله ما لم يوجب بيع المتاع قبل أن يشتريه من صاحبه و نقول: إن هذه الفقره - مع قطع النظر عن صدر الروايه - تحتل وجوها: الأول: أن يراد من الكلام فى المقامين اللفظ الدال على التحليل و التحريم (٤)، بمعنى أن تحريم شىء و تحليله لا- يكون إلا- بالنطق بهما، فلا- يتحقق بالقصد المجرى عن الكلام و لا- بالقصد المدلول عليه بالأفعال دون الأقوال. الثانى: أن يراد ب الكلام اللفظ مع مضمونه، كما فى قولك: هذا الكلام صحيح أو فاسد، لا مجرد اللفظ - أعنى الصوت - و يكون المراد:

أن المطلب الواحد يختلف حكمه الشرعى حلا و

***** (هامش) *****

(١) فى ن، خ، م و ع زياده: الخبر و الظاهر أنه لا وجه له، لأن الخبر مذکور بتمامه.

(٢) انظر الكافى 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 فى ف و فى غيره: التحريم و التحليل.

(٥) فى ف: أو حرمه. (*)

*****٦٢*****

باختلاف المضامين المؤداه بالكلام، مثلا (١): المقصود الواحد و هو التسليط على البضع مده معينه يتأتى بقولها: ملكتك بضعى أو سلطتك عليه أو آجرتك نفسى أو أحللتها لك و بقولها: متعتك (٢) نفسى بكذا، فما عدا الأخير موجب لتحريمه و الأخير محلل و بهذا (٣) المعنى ورد قوله عليه السلام: إنما يحرم الكلام فى عده من روايات المزارعه (٤). منها: ما فى التهذيب عن ابن محبوب، عن خالد بن جرير (٥)، عن أبى الربيع الشامى، عن أبى عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط عليه ثلثا للبذر و ثلثا للبقر، فقال: لا- ينبغى له أن يسمى بذرا و لا- بقرا و لكن يقول لصاحب الأرض: أزرع فى أرضك و لك منها كذا و كذا: نصف، أو ثلث، أو ما كان من شرط و لا يسمى بذرا و لا بقرا، فإنما يحرم الكلام (٦).

***** (هامش) *****

(١) كلمه مثلا ساقطه من خ، م، ع و ص.

(٢) كذا فى ف و فى غيره: متعت.

(٣) كذا فى ف و فى غيره: على هذا.

(٤) راجع الوسائل ١٣: ٢٠٠ - ٢٠١، الباب ٨ من أبواب المزارعه و المساقاه، الحديث ٤، ٦ و ١٠.

عبارة 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 مختلفا فى النسخ و مع تقديم و تأخير فى بعضها، فلذلك أثبتناه طبقا لنسخه ش التى هى مطابقه مع المصدر. (*)

*****٦٣*****

الثالث: أن يراد ب الكلام فى الفقرتين الكلام الواحد و يكون تحليله و تحريمه (١) باعتبار (٢) وجوده و عدمه، فىكون وجوده محللا- و عدمه محرما، أو بالعكس، أو باعتبار محله و غير محله، فىحل فى محله و يحرم فى غيره و يحتمل هذا الوجه الروايات الواردة فى المزارعه. الرابع: أن يراد من الكلام المحلل خصوص المقاوله و المواعده و من الكلام المحرم إيجاب البيع و إيقاعه. ثم إن الظاهر عدم إرادته المعنى الأول، لأنه مع لزوم تخصيص الأ-كثر - حيث إن ظاهره حصر أسباب التحليل و التحريم فى الشريعة فى اللفظ - يوجب عدم ارتباطه بالحكم المذكور فى الخبر جوابا عن السؤال، مع كونه كالتعليل له، لأن ظاهر الحكم - كما يستفاد من عدده روايات اخر (٣) - تخصيص الجواز بما إذا لم يوجب البيع على الرجل قبل شراء (٤) المتاع من مالكة و لا دخل لاشتراط النطق فى التحليل و التحريم فى هذا الحكم أصلا، فكيف يعلل به؟ و كذا المعنى الثانى، إذ ليس هنا مطلب واحد حتى يكون تأديته بمضمون محللا و بآخر محرما.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و فى غيرها: تحريمه و تحليله.

(٢) كذا فى م، ص و مصححه ن و فى غيرها: اعتبار.

(٣) انظر الوسائل ١٢: ٣٧٠، الباب ٥ من أبواب العقود، الحديث ٤ و الصفحة ٣٧٤،

(٤) فى ف: اشتراء. (*)

****٦٤ ص****

فتعين: المعنى الثالث و هو: أن الكلام الدال على الالتزام بالبيع لا يحرم هذه المعامله إلا وجوده قبل شراء العين التى يريدھا الرجل، لأنه بيع ما ليس عنده و لا يحلل إلا عدمه، إذ مع عدم الكلام الموجب لالتزام البيع لم يحصل إلا التواعد بالمبايعه و هو غير مؤثر. فحاصل الروايه: أن سبب التحليل و التحريم فى هذه المعامله منحصر فى الكلام عدما و وجودا (١). أو المعنى الرابع و هو: أن المقاوله و المراضاه مع المشتري الثانى قبل اشتراء العين محلل للمعامله و إيجاب البيع معه محرم لها و على كلا المعنيين يسقط الخبر عن الدلاله على اعتبار الكلام فى التحليل، كما هو المقصود فى مسأله المعاطاه. نعم، يمكن استظهار اعتبار الكلام فى إيجاب البيع بوجه آخر - بعد ما عرفت من أن (٢) المراد ب الكلام هو إيجاب البيع - بأن يقال: إن حصر المحلل و المحرم فى الكلام لا يتأتى إلا مع انحصار إيجاب البيع فى الكلام، إذ لو وقع بغير الكلام لم ينحصر المحلل و المحرم فى الكلام، إلا أن يقال: إن وجه انحصار إيجاب البيع فى الكلام فى مورد الروايه هو عدم إمكان المعاطاه فى خصوص المورد، إذ المفروض أن المبيع عند مالكه الأول، فتأمل و كيف كان، فلا تخلو الروايه عن إشعار أو ظهور. كما يشعر به قوله عليه السلام فى روايه اخرى وارده فى هذا الحكم أيضا و هى روايه

**** (هامش) ****

(١) فى ف: أو وجودا.

(٢) فى خ، م، ع، ص و مصححه ن: بأن. (*)

**** ص****

حتى عند القائلين بكونها فاسده، كالعلامه فى النهايه (٣) و دل على ذلك تمسكهم له بقوله تعالى: * (أحل الله البيع) * (٤) و أما على القول بإفادتها للإباحه (٥)، فالظاهر: أنها (٦) بيع عرفى لم يؤثر شرعا إلا-الإباحه، فنفى البيع عنها فى كلامهم (٧) و معاهد إجماعاتهم (٨) هو البيع المفيد شرعا للزوم زياده على الملك. هذا على ما اخترناه سابقا (٩): من أن مقصود المتعاطيين فى

***** (هامش) *****

(١) فى ف: أن الظاهر.

(٢) جامع المقاصد ٤: ٥٨.

(٣) نهايه الإحكام ٢: ٤٤٩.

(٤) البقره: ٢٧٥.

(٥) فى ف زياده: دون الملك.

(٦) كذا فى ف و مصححه م و ص و فى غيرها: أنه.

(٧) مثل ما تقدم عن الخلاف فى الصفحه ٢٦ و عن السرائر و الغنيه فى الصفحه ٢٨ و ٢٩.

(٨) كذا فى ف و فى غيرها: إجماعهم.

(٩) فى الصفحتين ٢٥ و ٣٢. (*)

*****٦٧*****

المعاطاه التملك (١) و البيع (٢) و أما على ما احتمله بعضهم (٣) - بل استظهره (٤) - من أن محل الكلام هو ما إذا قصدا (٥) مجرد الإباحه، فلا إشكال فى عدم كونها بيعا عرفا و لا شرعا و على هذا فلا بد عند الشك فى اعتبار شرط فيها من الرجوع إلى الأدله الداله على صحه هذه الإباحه العوضيه من خصوص أو عموم و حيث إن المناسب لهذا القول التمسك فى مشروعيته بعموم:

الناس مسلطون على أموالهم (٦) كان مقتضى القاعده هو نفي شرطيه غير ما ثبت شرطيته، كما أنه لو تمسك لها بالسيره كان مقتضى القاعده العكس و الحاصل: أن المرجع - على هذا - عند الشك فى شروطها، هى أدله هذه المعامله، سواء اعتبرت فى البيع أم لا

و أما على المختار: من أن الكلام فيما قصد (٧) به البيع، فهل (٨)

***** (هامش) *****

(١) في هامش ص: التمليك - ظ و هكذا أثبتته المامقاني قدس سره في حاشيته، انظر غايه الآمال: ١٨٧.

(٢) لم ترد و البيع في ف.

(٣) و هو صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ٢٢: ٢٢٤.

(٤) في ف: استظهر.

(٥) في ف: قصد.

(٦) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٧) في ف: يقصد.

(٨) كذا في ص و ش و في غيرهما: هل. (*).

*****٦٨ ص*****

يشترط فيه شروط البيع مطلقا، أم لا كذلك، أم يبنى (١) على القول بإفادتها للملك و القول بعدم إفادتها إلا الإباحه (٢) ؟ وجوه: يشهد للأول: كونها بيعا عرفا، فيشترط (٣) فيها جميع ما دل على اشتراطه في البيع و يؤيده:

أن محل النزاع بين العامه و الخاصه في المعاطاه هو: أن الصيغه معتبره في البيع كسائر الشرائط، أم لا؟ - كما يفصح عنه عنوان المسأله في كتب كثير من الخاصه و العامه (٤) - فما انتفى فيه غير الصيغه من شروط البيع، خارج عن هذا العنوان و إن فرض مشاركا له في الحكم و لذا ادعى (٥) في الحدائق: أن المشهور بين القائلين بعدم لزوم المعاطاه: صحه المعاطاه المذكوره إذا استكملت (٦) شروط البيع غير الصيغه المخصوصه و أنها تفيد إباحه تصرف كل منهما فيما صار إليه من العوض (٧) و مقابل المشهور في كلامه، قول العلامة رحمه الله في النهايه بفساد المعاطاه (٨) - كما صرح به بعد ذلك - فلا يكون كلامه موهما لثبوت

***** (هامش) *****

(١) في ف: مبنى.

(٢) في ف: إلا للإباحه.

(٣) في ف: ليشترط.

(٤) كذا في ف و في غيرها: العامه و الخاصه.

(٥) كذا في

ش و في ف غير مقروءه و في غيرهما: أفتى.

(٦) كذا في ف و في غيرها: استكمل.

(٧) الحدائق ١٨: ٣٥٦.

(٨) نهاية الأحكام ٢: ٤٤٩. (*)

*****٦٩ ص*****

الخلافاً في اشتراط صحه المعاطاه باستجماع شرائط البيع و يشهد للثاني: أن البيع في النص و الفتوى ظاهر فيما حكم فيه باللزوم و ثبت له الخيار في قولهم:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا و نحوه. أما على القول بالإباحه، فواضح، لأن المعاطاه ليست على هذا القول بيعا في نظر الشارع و المتشرعه، إذ لا- نقل فيه عند الشارع، فإذا ثبت إطلاق الشارع عليه في مقام (١)، فنحمله على الجرى على ما هو بيع باعتقاد العرف، لاشتماله على النقل في نظرهم و قد تقدم سابقا - في تصحيح دعوى الإجماع على عدم كون المعاطاه بيعا (٢) - بيان ذلك و أما على القول بالملك، فلأن المطلق ينصرف إلى الفرد المحكوم باللزوم في قولهم:

البيعان بالخيار و قولهم:

إن الأصل في البيع اللزوم و الخيار إنما ثبت لدليل و أن البيع بقول مطلق (٣) من العقود اللازمه و قولهم:

البيع هو العقد الدال على كذا و نحو ذلك و بالجملة، فلا يبقى للمتأمل شك في أن إطلاق البيع في النص و الفتوى يراد به ما لا يجوز فسخه إلا بفسخ عقده بخيار أو بتقاييل (٤) و وجه الثالث: ما تقدم للتاني على القول بالإباحه، من سلب

***** (هامش) *****

(١) لم ترد في مقام في ف.

(٢) في الصفحه ٤١ و غيرها.

(٣) في ف: و أن البيع مطلقا.

(٤) في ف: لخيار أو لتقاييل. (*)

*****٧٠ ص*****

البيع عنه و للأول على القول بالملك، من صدق البيع عليه حينئذ و إن لم يكن لازما و يمكن الفرق بين الشرط الذى ثبت

فى البىع من النص؁ فىحمل على البىع العرفى و إن لم يفد عند الشارع إلا الإباحه و بىن ما ثبت بالإجماع على اعتباره فى البىع بناء على انصراف البىع فى كلمات المجمعىن إلى العقد اللازم و الاحتمال الأول لاـ يخلو عن قوه؁ لكونها بىعا ظاهرا على القول بالملك - كما عرفت من جامع المقاصد (١) - و أما على القول بالإباحه؁ فلأنها لم تثبت إلا فى المعامله الفاقده للصيغه فقط؁ فلا تشمل الفاقده للشرط الآخر أيضا. 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 إلا بعد تلف العين؁ يعنى العين الاخرى - ذكر: أنه يجوز أن يكون الثمن و المثلن فى المعاطاه مجهولين؁ لأنها ليست عقدا 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 أيضا: أنه لا يعتبر التقابض فى المجلس فى معاطاه النقدين (٤).

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ٧١*****

أقول: حكمه قدس سره بعدم جواز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الصدقات الواجبه و عدم جواز نكاح المأخوذ بها؁ صريح فى عدم (١) إفادتها للملك؁ إلا أن حكمه رحمه الله بعدم اعتبار الشروط المذكوره (٢) للبيع و الصرف معللا بأن المعاطاه ليست عقدا؁ يحتمل أن يكون باعتبار عدم الملك؁ حيث إن المفيد للملك منحصر فى العقد و أن يكون باعتبار عدم اللزوم؁ حيث إن الشروط المذكوره شرائط للبيع العقدى

اللازم والأقوى: اعتبارها وإن قلنا بالإباحه، لأنها بيع عرفي وإن لم يفد شرعا إلا الإباحه و مورد الأدله الداله على اعتبار تلك الشروط هو البيع العرفي لا خصوص العقدي، بل تقيدها بالبيع العقدي تقييد بغير الغالب و لما عرفت من أن الأصل في المعاطاه بعد القول بعدم الملك، الفساد و عدم تأثيره شيئا، خرج ما هو محل الخلاف بين العلماء من حيث اللزوم و العدم و هو المعامله الجامعه للشروط عدا الصيغه و بقى الباقي و بما ذكرنا يظهر وجه تحريم الربا فيها (٣) أيضا و إن خصصنا الحكم بالبيع، بل الظاهر التحريم حتى عند من لا يراها (٤) مفيده للملك، لأنها معاوضه عرفيه و إن لم تفد الملك، بل معاوضه شرعيه، كما (٥) اعترف به

***** (هامش) *****

(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. (*).

*****ص٧٢*****

الشهيد رحمه الله في موضع من الحواشي، حيث قال: إن المعاطاه معاوضه مستقلة جائزه أو لانزمه (١)، انتهى و لو قلنا بأن المقصود للمتعاطين (٢) الإباحه لا الملك، فلا يبعد أيضا جريان الربا، لكونها معاوضه عرفا، فتأمل (٣) و أما حكم جريان الخيار فيها قبل اللزوم، فيمكن نفيه على المشهور، لأنها إباحه (٤) عندهم، فلا معنى للخيار (٥) و إن قلنا بإفاده الملك، فيمكن القول بثبوت الخيار فيه (٦) مطلقا، بناء على صيرورتها بيعا بعد اللزوم - كما سيأتي عند تعرض الملزمات - فالخيار موجود من زمان المعاطاه، إلا أن أثره يظهر بعد اللزوم و على هذا فيصح إسقاطه و المصالحه عليه قبل اللزوم

و يحتمل أن يفصل بين الخيارات المختصة بالبيع، فلا تجرى، لاختصاص أدلتها بما وضع على اللزوم من غير جهة الخيار (٧) و بين

***** (هامش) *****

(١) حكاة عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٨.

(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 ظله و فى خ و م: إلحاق منه رحمه الله.

(٤) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: جائزه بدل إباحه، لكن صححت فى ع بما أثبتناه.

(٥) فى ف زياده: مطلقا.

(٦) لم ترد فيه فى ف.

(٧) عبارته لاختصاص - إلى - الخيار ساقطه من ف. (*)

*****ص ٧٣*****

غيرها - كخيار الغبن و العيب بالنسبه إلى الرد دون الأرش - فتجرى (١)، لعموم أدلتها و أما حكم الخيار بعد اللزوم، فسيأتى (٢) بعد ذكر الملزمات إن شاء الله (٣).

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ص و مصححه ن و فى غيرهما: فيجرى.

(٢) سيأتى فى الأمر السابع، الصفحه ١٠٣.

(٣) التعليق على المشيئه من ف. (*)

*****ص ٧٤*****

الأمر الثانى: حكم الإعطاء من جانب واحد

الأمر الثانى: حكم الإعطاء من جانب واحد:

إن المتيقن من مورد المعاطاه: هو حصول التعاطى فعلا- من الطرفين، فالملك أو الإباحه فى كل منهما بالإعطاء، فلو حصل الإعطاء من جانب واحد لم يحصل ما يوجب إباحه الآخر أو ملكيته، فلا يتحقق المعاوضه و لا الإباحه رأسا، لأن كلا منهما ملك أو مباح فى مقابل ملكيه (١) الآخر أو إباحته، إلا- أن الظاهر من جماعه من متأخرى المتأخرين (٢) - تبعا للشهيد فى الدروس (٣) - جعله (٤) من المعاطاه و لا ريب أنه لا يصدق معنى المعاطاه، لكن هذا لا يقدر فى

جريان حكمها عليه، بناء على عموم الحكم لكل بيع فعلى، فيكون إقباض أحد العوضين من مالكة تمليكا له بعوض، أو مبيحا (٥) له به و أخذ الآخر له تملكا له بالعوض، أو إباحه له بإزائه، فلو كان المعطى هو الثمن كان

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و فى ف: الملك و فى ن: ملك و فى غيرها: ملكه.

(٢) منهم:

المحقق 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 ٢٢: ٢٣٨ و يظهر من المحدث البحرانى و السيد العاملى أيضا، انظر الحدائق ١٨: ٣٦٤ و مفتاح الكرامه ٤: ١٥٨.

(٣) الدروس ٣: ١٩٢.

(٤) كذا فى ش و فى غيرها: جعلوه، إلا أنه صحح فى خ، ع و ص بما فى المتن.

(٥) فى ص: إباحه. (*)

*****ص ٧٥*****

دفعه على القول بالملك و البيع (١) اشتراء و أخذه بيعا للمثمن به، فيحصل الإيجاب و القبول الفعليان (٢) بفعل واحد فى زمان واحد. ثم صحه هذا على القول بكون المعاطاه بيعا مملكا واضحه، إذ يدل عليها ما دل على صحه المعاطاه من الطرفين و أما على القول بالإباحه، فيشكل بأنه بعد عدم حصول الملك بها لا دليل على تأثيرها فى الإباحه، اللهم إلا أن يدعى قيام السيره عليها، كقيامها على المعاطاه الحقيقيه و ربما يدعى انعقاد المعاطاه بمجرد إيصال الثمن و أخذ المثمن من غير صدق إعطاء أصلا، فضلا عن التعاطى، كما تعارف أخذ الماء مع غيبه السقاء و وضع الفلوس فى المكان المعد له إذا علم من حال السقاء الرضا بذلك و كذا غير الماء من المحقرات كالخضروات (٣) و

نحوها و من هذا القليل الدخول فى الحمام و وضع الـجره فى كوز صاحب الحمام مع غيبته. فالمعيار فى المعاطاه: وصول العوضين، أو أحدهما (٤) مع الرضا بالتصرف و يظهر ذلك من المحقق الأردبيلي رحمه الله أيضا فى مسأله المعاطاه (٥) و سيأتى توضيح ذلك فى مقامه (٦) إن شاء الله.

***** (هامش) *****

(١) فى ف: أو البيع.

(٢) كذا فى ف و فى غيرها: الفعلين.

(٣) كذا فى ف و فى غيرها: كالخضريات.

(٤) فى ف زياده: مقامه.

(٥) انظر مجمع الفوائد ٨: ١٤١.

(٦) سيأتى فى الصفحه ١١٢ - ١١٣. (*)

*****٧٦ص*****

ثم إنه لو قلنا بأن اللفظ الغير المعترف فى العقد كالفعل فى انعقاد المعاطاه، أمكن خلو المعاطاه من الإعطاء و الإيصال رأسا، فيتقاولان على مبادله شىء بشىء من غير إيصال و لا يبعد صحته مع صدق البيع عليه بناء على الملك و أما على القول بالإباحه، فالإشكال المتقدم هنا أكد.

*****٧٧ص*****

الأمر الثالث تميز البائع من المشتري فى المعاطاه ١

الأمر الثالث تميز البائع من المشتري فى المعاطاه الفعلية:

مع كون أحد العوضين مما تعارف جعله ثمنا - كالدراهم و الدينانير و الفلوس المسكوكه - واضح، فإن صاحب الثمن هو المشتري ما لم يصرح بالخلاف و أما مع كون العوضين من غيرها، فالثمن ما قصدا (٢) قيامه مقام الثمن (٣) فى العوضيه، فإذا أعطى الحنطه فى مقابل اللحم قاصدا إن هذا المقدار (٤) من الحنطه يسوى درهما هو ثمن اللحم، فيصدق عرفا (٥) أنه اشترى اللحم بالحنطه و إذا انعكس انعكس الصدق، فيكون المدفوع بنيه البدليه عن الدرهم و الدينار هو الثمن و صاحبه هو (٦) المشتري و لو لم يلاحظ إلا كون أحدهما بدلا عن الآخر من دون نيه قيام أحدهما مقام الثمن فى العوضيه، أو لوحظ

القيمة في كليهما، بأن لوحظ كون المقدار من اللحم بدرهم و ذلك المقدار (٧) من الحنطة بدرهم،

***** (هامش) *****

(١) من ص.

(٢) في ف: ما قصد.

(٣) في ف، خ، ع و ص: المثلن.

(٤) في ف: القدر.

(٥) لم ترد عرفا في ف.

(٦) لم ترد هو في ف.

(٧) في ف: القدر. (*)

*****٧٨ ص*****

فتعاطيا من غير سبق مقاوله تدل على كون أحدهما بالخصوص بائعا: ففي كونه بيعا و شراء بالنسبه إلى كل منهما، بناء على أن البيع لغه - كما عرفت - مبادله مال بمال و الاشتراء: ترك شيء و الأخذ بغيره - كما عن بعض أهل اللغة (١) - فيصدق على صاحب اللحم أنه باعه بحنطه و أنه اشترى الحنطه، فيحتمل لو حلف على عدم بيع اللحم و عدم شراء الحنطه. نعم، لا- يترتب عليهما أحكام البائع و لا المشتري، لانصرافهما في أدله تلك الأحكام إلى من اختص بصفه (٢) البيع أو الشراء، فلا يعم من كان في معامله واحده مصداقا لهما باعتبارين. أو كونه بيعا بالنسبه إلى من يعطى أولا، لصدق الموجب عليه و شراء بالنسبه إلى الآخذ، لكونه قابلا عرفا. أو كونها (٣) معاطاه مصالحه، لأنها بمعنى التسالم على شيء و لذا حملوا الروايه الوارده في قول أحد الشريكين لصاحبه: لك ما عندك، ولى ما عندى (٤) على الصلح (٥).

***** (هامش) *****

(١) انظر لسان العرب ٧: ١٠٣ و القاموس ٤: ٣٤٨، ماده: شرى.

(٢) في خ، ع و ص: بصيغه و في نسخه بدلها: بصفه.

(٣) كذا في ف، ش و مصححه ن و في غيرها: كونهما و تأنيث الضمير باعتبار الخبر، كما هي طريقه المصنف قدس سره.

(٤) الوسائل ١٣: ١٦٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الصلح، الحديث

الأول.

(٥) فإنهم استدلوا بالرواية المذكورة على صحة المصالحة مع جهالة المصطلحين بما وقعت فيه المنازعة، انظر المسالك ٤: ٢٦٣ و الحدائق ٢١: ٩٢ و الجواهر ٢٦: ٢١٦. (*)

*****٧٩ ص*****

أو كونها معاوضه مستقلة لا يدخل تحت العناوين المتعارفه، وجوه. لا يخلو ثانيها عن قوه، لصدق تعريف البائع لغيره و عرفا على الدافع أولا، دون الآخر و صدق المشتري على الآخذ أولا، دون الآخر، فتدبر.

*****٨٠ ص*****

الأمر الرابع: أقسام المعاطاه بحسب قصد المتعاطين

الأمر الرابع: أقسام المعاطاه بحسب قصد المتعاطين:

أن أصل المعاطاه - و هي إعطاء كل منهما الآخر (٢) ماله - يتصور بحسب قصد المتعاطين على وجوه: أحدها: أن يقصد كل منهما تملك ماله بمال الآخر، فيكون الآخر (٣) في أخذه قابلا و مملكا (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 الثانية (٦) خارج عن حقيقه المعاطاه، فلو مات الآخذ قبل دفع ماله مات بعد تمام المعاطاه و بهذا الوجه صححنا سابقا (٧) عدم توقف المعاطاه على قبض كلا- العوضين، فيكون إطلاق المعاطاه عليه من حيث حصول المعامله فيه بالعطاء دون القول، لا من حيث كونها متقومه

***** (هامش) *****

(١) من ص.

(٢) في ف: لآخر.

(٣) عباره فيكون الآخر ساقطه من ش.

(٤) كذا في ش و مصححتي ن و ص و في ف: أو مملكا و في سائر النسخ: و مملكا.

(٥) وردت عباره 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.

بالعطاء من الطرفين و مثله في هذا الإطلاق: لفظ المصالحة و المساقاة و المزارعة و المؤاجرة و غيرها و بهذا الإطلاق يستعمل المعاطاة في الرهن و القرض و الهبة و ربما يستعمل في المعاملة الحاصلة بالفعل و لو لم يكن عطاء و في صحته تأمل. ثانيها (١): أن يقصد كل منهما تملك الآخر ماله بإزاء تملك ماله إياه، فيكون تملكاً (٢) بإزاء تملك، فالمقاوله بين التملكين لا الملكين و المعاملة متقومه بالعطاء من الطرفين (٣)، فلو مات الثاني قبل الدفع لم يتحقق المعاطاة و هذا بعيد عن معنى البيع و قريب إلى الهبة المعوضه، لكون كل من المالكين خاليا عن العوض، لكن إجراء حكم الهبة المعوضه عليه مشكل، إذ لو لم يملكه الثاني هنا لم يتحقق التملك من الأول، لأنه إنما ملكه بإزاء تملكه، فما لم يتحقق تملك الثاني لم يتحقق تملكه (٤)، إلا أن يكون تملك الآخر له ملحوظا عند تملك الأول على نحو الداعي، لا العوض، فلا يقدح تخلفه. فالأولى أن يقال: إنها مصالحة و تسالم على أمر معين أو معاوضه مستقلة.

***** (هامش) *****

(١) في ف: الثاني.

(٢) كذا في ف و في غيرها: تملك.

(٣) عبارته من الطرفين ساقطه من ف.

(٤) كذا في ف و في ص و ش: تملكه و في ن و م:

تملكا و في خ و ع: تملك. (*)

ثالثها: أن يقصد الأول إباحه ماله بعوض، فيقبل الآخر بأخذه إياه، 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 بداعى (٢) إباحه، على ما تقدم نظيره فى الوجه الثانى من إمكان تصورهِ على نحو الداعى و على نحو العوضيه و كيف كان، فالإشكال فى حكم القسمين الأخيرين على فرض قصد المتعاطيين لهما و منشأ الإشكال: أولاً - الإشكال فى صحه إباحه (٣) جميع التصرفات حتى المتوقفه على ملكيه المتصرف، بأن يقول: أبحث لك كل تصرف، من دون أن يملكه العين و ثانياً - الإشكال فى صحه الإباحه بالعوض، الرجعه إلى عقد مركب من إباحه و تملك. فنقول: أما إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك، فالظاهر (٤) أنها (٥) لا تجوز، إذ التصرف الموقوف على الملك لا يسوغ

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و فى سائر النسخ: آخر و فى مصححه ع و نسخه بدل ش: اخرى.

(٢) كذا فى ص و فى غيرها: لداعى.

(٣) لم ترد إباحه فى ف.

(٤) لم ترد فالظاهر فى ف.

(٥) كذا فى ش و فى غيرها: أنه. (*)

*****ص٨٣*****

لغير المالك بمجرد إذن المالك، فإن إذن المالك ليس مشرعا و إنما يمضى فيما يجوز شرعا، فإذا كان بيع الإنسان مال غيره لنفسه - بأن يملك الثمن مع خروج المبيع عن ملك غيره - غير معقول - كما صرح به العلامة فى القواعد (١) - فكيف يجوز للمالك أن يأذن فيه؟ نعم، يصح ذلك بأحد وجهين، كلاهما فى المقام مفقود (٢): أحدهما: أن يقصد المبيع بقوله: أبحث لك أن تبيع مالى لنفسك أن ينشأ (٣) توكيلا- له فى بيع ماله له، ثم نقل الثمن إلى نفسه بالهبة، أو فى نقله أولا إلى نفسه ثم بيعه، أو تملكه له بنفس هذه الإباحه، فيكون إنشاء تملك له و يكون

بيع المخاطب بمنزله قبوله، كما صرح في التذكرة: بأن قول الرجل (٤) لمالك العبد:

أعتق عبدك عنى بكذا استدعاء لتمليكه و إعتاق المولى عنه جواب لذلك الاستدعاء (٥)، فيحصل النقل و الانتقال بهذا الاستدعاء و الجواب و يقدر وقوعه قبل العتق آنا ما، فيكون هذا بيعا ضمينا لا يحتاج إلى الشروط المقرره

***** (هامش) *****

(١) انظر القواعد ١: ١٦٦ و فيه: 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 عباره بمنزله قبوله - إلى - قول الرجل فى ف هكذا: بمنزله قبول له، كما صرح به فى التذكرة بأن يقول الرجل.

(٥) التذكرة ١: ٤٦٢. (*)

*****٨٤*****

لعقد البيع و لا- شك أن المقصود فيما نحن فيه ليس الإذن فى نقل المال إلى نفسه أولا و لا فى نقل الثمن إليه ثانيا و لا قصد التمليك بالإباحه المذكوره و لا قصد المخاطب التملك (١) عند البيع حتى يتحقق تمليك (٢) ضمنى مقصود للمتكلم و المخاطب، كما كان مقصودا و لو إجمالا فى مسأله اعتق عبدك عنى و لذا عد (٣) العامه و الخاصه من الاصوليين دلالة هذا الكلام على التمليك من دلالة الاقتضاء التى عرفوها: بأنها دلالة مقصوده للمتكلم يتوقف صحه الكلام عقلا أو شرعا عليه، فمثلوا للعقلى (٤) بقوله تعالى: * (واسأل القرية) * (٥) و للشرعى (٦) بهذا المثال (٧) و من المعلوم - بحكم الفرض - أن المقصود فيما نحن فيه ليس إلا مجرد الإباحه. الثانى: أن يدل دليل

شرعى على حصول الملكيه للمباح له بمجرد الإباحه، فيكون كاشفا عن ثبوت الملك له عند إرادته البيع أنا ما، فيقع البيع فى ملكه (٨)، أو يدل دليل شرعى على انتقال الثمن عن المبيع

***** (هامش) *****

(١) فى ف: التمليك.

(٢) فى ف بدل تمليك: قصد.

(٣) فى ف، خ، م و ع: عده.

(٤) فى ف: العقلى.

(٥) يوسف: ٨٢.

(٦) فى ف: و الشرعى.

(٧) انظر: الإحكام فى اصول الأحكام، للآمدى ٣: ٧٢ (طبعه دار الكتاب العربى) و الوافيه فى اصول الفقه: ٢٢٨.

(٨) كذا فى ش و فى ف و خ: يقع المبيع فى ملكه له و هكذا فى سائر النسخ مع اختلاف يسير، إلا أنه صحح فى بعضها بما فى المتن. (*)

***** ص ٨٥ *****

بلا- فصل بعد البيع، فيكون ذلك شبه دخول العمودين فى ملك الشخص أنا ما لا يقبل غير العتق، فإنه حينئذ يقال بالملك المقدر أنا ما، للجمع بين الأدله و هذا الوجه مفقود فيما نحن فيه، إذ المفروض أنه لم يدل دليل بالخصوص على صحه هذه الإباحه العامه و إثبات صحته بعموم مثل الناس مسلطون على أموالهم (١) يتوقف على عدم مخالفه مؤداها لقواعد اخر مثل: توقف انتقال الثمن إلى الشخص على كون المثلن مالا له و توقف صحه العتق على الملك و صحه الوطء على التحليل بصيغه خاصه، لا بمجرد الإذن فى مطلق التصرف و لأجل ما ذكرنا صرح المشهور، بل قيل: لم يوجد خلاف (٢)، فى أنه لو دفع إلى غيره مالا- و قال: اشتر به لنفسك طعاما - من غير قصد الإذن فى اقتراض المال قبل الشراء، أو اقتراض الطعام، أو استيفاء الدين منه بعد الشراء - لم يصح، كما صرح به فى مواضع من

القواعد (٣) و علله فى بعضها (٤) بأنه لا يعقل شراء شىء لنفسه

***** (هامش) *****

(١) عوالى الالآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٢) قاله صاحب الجواهر قدس سره ، انظر الجواهر ٢٣: ١٧٤.

(٣) لم نظفر على التصريح بذلك إلا فى مورد واحد و هو حكم التسليم و القبض، انظر القواعد ١: ١٥١.

(٤) لا يوجد هذا التعليل فى المورد المتقدم، نعم قال فى كتاب الرهن: و لو قال: بعه لنفسك بطل الإذن، لأنه لا يتصور أن يبيع ملك غيره لنفسه، القواعد ١: ١٦٦ و سيأتى نقل المؤلف لهذا المطلب بعينه من كتب العلامة لا خصوص القواعد، فى الصفحة ٣٨٦. (*)

*****٨٦*****

بمال الغير (١) و هو كذلك، فإن مقتضى مفهوم المعاوضه و المبادله دخول العوض فى ملك من خرج المعوض (٢) عن ملكه و إلا- لم يكن عوضا و بدلا و لما ذكرنا حكم الشيخ (٣) و غيره (٤) بأن الهبه الخاليه عن الصيغه تفيد إباحه التصرف، لكن لا يجوز و طء الجاريه مع أن الإباحه المتحققه من الواهب تعم جميع التصرفات و عرفت أيضا: أن الشهيد فى الحواشى لم يجوز إخراج المأخوذ بالمعاطاه فى الخمس و الزكاه و ثمن الهدى و لا و طء الجاريه (٥)، مع أن مقصود المتعاطيين الإباحه المطلقه و دعوى: أن الملك التقديرى هنا أيضا لا يتوقف على دلالة دليل خاص، بل يكفى الدلالة 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،

***** (هامش) *****

(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 الصفحة ٣٥ و ٧٠.

(٦) كذا فى النسخ و المناسب: يكفى فى الدلالة مجرد ...

(٧) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٨) راجع: الوسائل ١٦: ٦، الباب ٥ من أبواب العتق و ١٢: ٢٤٨ - ٢٥٢، الباب ١ و ٢ من أبواب عقد البيع و عوالى اللآلى ٢: ٢٩٩، الحديث ٤ و الصفحة ٢٤٧، الحديث ١٦. (*)

*****٨٧ ص*****

مدفوعه: بأن عموم الناس مسلطون على أموالهم إنما يدل على تسلط الناس على أموالهم لا على أحكامهم، فمقتضاه إمضاء الشارع لإباحة المالك كل تصرف جائز شرعا، فالإباحة وإن كانت مطلقة، إلا أنه لا يباح بتلك الإباحة المطلقة إلا ما هو جائز بذاته فى الشريعة و من المعلوم:

أن بيع الإنسان مال غيره لنفسه غير جائز بمقتضى العقل و النقل الدال على لزوم دخول العوض فى ملك مالك المعوض، فلا يشمل عموم الناس مسلطون على أموالهم حتى يثبت التنافى بينه و بين الأدله الداله على توقف البيع على الملك، فيجمع بينهما بالتزام الملك التقديرى أنا ما و بالجملة، دليل عدم جواز بيع ملك الغير أو عتقه لنفسه حاكم على عموم الناس مسلطون على أموالهم الدال على إمضاء الإباحة المطلقة من المالك على إطلاقها، نظير حكومه دليل عدم جواز عتق مال الغير على عموم (١) وجوب 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 (٢) الطرفين، بحيث أمكن تخصيص كل منهما لأجل الآخر، أمكن الجمع بينهما بالقول بحصول الملك القهرى أنا ما، فتأمل.

***** (هامش) *****

(١) من الكتاب: الآيه ٢٩ من سورة الحج و الآيه

(٢) فى ف: فى. (*)

*****٨٨ ص*****

و أما حصول الملك فى الآن المتعقب بالبيع و العتق، فيما إذا باع الواهب عبده الموهوب أو أعتقه، فليس ملكا تقديريا نظير الملك التقديرى فى الديه بالنسبه إلى الميت، أو شراء العبد المعتق عليه، بل هو ملك حقيقى حاصل قبل البيع من جهه كشف البيع عن الرجوع قبله فى الآن المتصل، بناء على الاكتفاء بمثل هذا فى الرجوع و ليس كذلك فيما نحن فيه و بالجمله، فما نحن فيه لا ينطبق على التمليك الضمنى المذكور أولا فى أعتق عبدك عنى، لتوقفه على القصد و لا على الملك المذكور ثانيا فى شراء من يعتق عليه، لتوقفه على التنافى بين دليل التسلط و دليل توقف العتق على الملك و عدم حكومه الثانى على الأول و لا على التمليك الضمنى المذكور (١) ثالثا فى بيع الواهب و ذى الخيار، لعدم تحقق سبب الملك هنا سابقا بحيث يكشف البيع عنه، فلم يبق إلا الحكم ببطلان الإذن فى بيع ماله لغيره، سواء صرح بذلك كما لو قال: بع مالى لنفسك، أو اشتر بمالى لنفسك، أم أدخله فى عموم قوله: أبحث لك كل تصرف، فإذا باع المباح له على هذا الوجه وقع البيع للمالك إما لازما، بناء على أن قصد (٢) البائع البيع (٣) لنفسه غير مؤثر (٤)، أو موقوفا على الإجازة، بناء على أن المالك لم ينو تملك الثمن.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد المذكور فى ف.

(٢) فى خ و نسخه بدل ع و ص: نيه.

(٣) لم ترد البيع فى خ، م، ع و

(٤) فى ف و خ: غير مؤثره. (*)

*****٨٩ ص*****

هذا و لكن الذى يظهر من جماعه - منهم قطب الدين (١) و الشهيد قدس سره ما - فى باب بيع الغاصب: أن تسليط المشتري للبائع الغاصب على الثمن و الإذن فى إتلافه يوجب جواز شراء الغاصب به شيئا و أنه يملك الثمن (٢) بدفعه إليه، فليس للمالك إجازة هذا الشراء (٣) و يظهر أيضا من محكى المختلف، حيث استظهر من كلامه فيما لو اشترى جاريه بعين مغصوبه أن له و طء الجاريه مع علم البائع بغصبيه الثمن، فراجع (٤) و مقتضى ذلك: أن يكون تسليط الشخص لغيره على ماله و إن لم يكن على وجه الملكيه يوجب جواز التصرفات المتوقفه على الملك، فتأمل و سيأتى توضيحه فى مسأله الفضولى إن شاء الله تعالى و أما الكلام فى صحه الإباحه بالعوض - سواء صححنا إباحه التصرفات المتوقفه على الملك أم خصصنا الإباحه بغيرها - فمحصله: أن هذا النحو من الإباحه المعوضه ليست معاوضه مالىه ليدخل كل من العوضين فى ملك مالك العوض الآخر، بل كلاهما ملك للمبيح، إلا أن

***** (هامش) *****

(١) و هو محمد بن محمد الرازى البويهى، من تلامذه العلامه الحلى قدس سره و روى عنه الشهيد قدس سره و هو من أولاد أبى جعفر ابن بابويه، ذكره الشهيد الثانى - فى بعض إجازاته - و غيره. انظر رياض العلماء ٥: ١٦٨.

(٢) فى ش: المثلن.

(٣) يظهر ذلك مما قالاه فى حاشيتهما على القواعد، على ما حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٩٢.

(٤) راجع المختلف ٥: ٢٥٩. (*)

*****٩٠ ص*****

المباح له يستحق التصرف، فيشكل الأمر فيه (١) من جهة خروجه عن المعاوضات المعهوده شرعا و عرفا،

مع التأمل في صدق التجاره عليها (٢)، فضلا عن البيع، إلا أن يكون نوعا من الصلح، لمناسبه (٣) له لغه، لأنه في معنى التسالم على أمر بناء على أنه لا- يشترط فيه لفظ الصلح، كما يستفاد من بعض الأخبار الداله على صحته بقول المتصالحين: لك ما عندك ولي ما عندى (٤) ونحوه ما ورد في مصالحه الزوجين (٥) و لو كانت معامله مستقله كفى فيها عموم الناس مسلطون على أموالهم (٦) و المؤمنون عند شروطهم (٧) و على تقدير الصحه، ففى لزومها مطلقا، لعموم المؤمنون عند شروطهم، أو من طرف المباح له، حيث إنه يخرج ماله عن ملكه، دون المبيح، حيث إن ماله باق على ملكه، فهو مسلط عليه، أو جوازها مطلقا، وجوه، أقواها أولها، ثم أوسطها و أما حكم الإباحه بالإباحه، فالإشكال فيه أيضا يظهر مما ذكرنا فى سابقه و الأقوى فيها أيضا الصحه و اللزوم، للعموم، أو الجواز من الطرفين، لأصالة التسلط.

***** (هامش) *****

(١) كذا و لعل تذكير الضمير باعتبار عوده إلى هذا النحو.

(٢) أى الإباحه المعوضه.

(٣) فى ش: لمناسبته.

(٤) الوسائل ١٣: ١٦٦، الباب ٥ من أبواب أحكام الصلح، الحديث الأول.

(٥) انظر الوسائل ١٥: ٩٠ - ٩١، الباب ١١ من أبواب القسم و النشوز.

(٦) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٧) الوسائل ١٥: ٣٠، الباب ٢٠ من أبواب المهور، الحديث ٤. (*)

*****ص ٩١*****

الأمر الخامس: جريان المعاطاه فى غير البيع

الأمر الخامس: جريان المعاطاه فى غير البيع:

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 بعمل على عوض معين فعمله استحق (٤) الأجره و لو كانت هذه إجاره فاسده لم يجز له العمل و لم يستحق اجره مع علمه بالفساد و ظاهرهم الجواز بذلك و كذا لو وهب بغير عقد، فإن ظاهرهم جواز الإتلاف و لو كانت هبه فاسده لم يجز، بل منع (٥) من مطلق التصرف و هي ملحظ (٦) وجيه (٧)، انتهى و فيه: أن معنى جريان المعاطاه فى الإجاره على مذهب المحقق الثانى: الحكم بملك المأمور (٨) الأجر المعين على الأمر و ملك الأمر العمل

***** (هامش) *****

(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 استحق و فى ف: و عمله استحق.

(٥) فى ص: يمنع.

(٦) فى المصدر: و هو ملخص.

(٧) جامع المقاصد ٤: ٥٩.

(٨) لم ترد المأمور فى ف. (*).

*****٩٢*****

المعين على المأمور به و لم نجد من صرح به فى المعاطاه و أما قوله: لو كانت إجاره فاسده لم يجز له العمل فموضع (١) نظر، لأن فساد المعامله لا يوجب منعه عن (٢) العمل، سيما إذا لم يكن العمل تصرفاً (٣) فى عين من أموال المستأجر و قوله: لم يستحق اجره مع علمه بالفساد، ممنوع، لأن الظاهر ثبوت اجره المثل، لأنه لم يقصد التبرع و إنما قصد عوضاً لم يسلم له و أما مسأله الهبه، فالحكم فيها بجواز إتلاف الموهوب لا يدل على جريان المعاطاه فيها (٤)، إلا- إذا قلنا فى المعاطاه بالإباحه، فإن جماعه - كالشيخ (٥) و الحلوى (٦) و العلامه (٧) - صرحوا بأن إعطاء الهديه من دون الصيغه يفيد الإباحه

دون الملك، لكن المحقق الثاني رحمه الله ممن لا يرى (٨) كون (٩) المعاطاه عند القائلين بها مفيدا للإباحه المجرده (١٠) و توقف الملك فى الهبه على الإيجاب و القبول كاد أن يكون متفق

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و فى غيرها: موضع.

(٢) فى ف: من.

(٣) لم ترد تصرفا 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 مصححه ن: لا يرضى.

(٩) كذا فى ص و فى غيرها: بكون.

(١٠) جامع المقاصد ٤: ٥٨. (*)

*****٩٣*****

عليه كما يظهر من المسالك (١) و مما ذكرنا يظهر المنع فى قوله: بل مطلق التصرف. هذا و لكن الأظهر بناء على جريان المعاطاه فى البيع جريانها فى غيره من الإجاره و الهبه، لكون الفعل مفيدا للتملك فيهما (٢) و ظاهر المحكى عن التذكرة: عدم القول بالفصل بين البيع و غيره، حيث قال فى باب الرهن: إن الخلاف فى الاكتفاء فيه بالمعاطاه و الاستيجاب و الإيجاب عليه المذكوره (٣) فى البيع آت هنا (٤)، انتهى. لكن استشكله فى محكى جامع المقاصد:

بأن البيع ثبت فيه حكم المعاطاه بالإجماع، بخلاف ما هنا (٥) و لعل وجه الإشكال: عدم تأتى المعاطاه بالإجماع فى الرهن على النحو الذى أجروها فى البيع، لأنها هناك إما مفيدة للإباحه أو الملكيه الجائزه - على الخلاف - و الأول غير متصور هنا و أما الجواز (٦) فكذلك، لأنه ينافى الوثوق الذى به قوام مفهوم الرهن، خصوصا بملاحظه أنه لا يتصور هنا ما يوجب رجوعها إلى اللزوم، ليحصل به الوثيقه فى بعض الأحيان.

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٦: ١٠.

(٢) فى ف: فيها.

(٣) فى ش و مصححه ن:

المذكور.

(٤) التذكرة ٢: ١٢.

(٥) جامع المقاصد ٥: ٤٥.

(٦) العبارة في ف هكذا: هناك أما الجواز. (*)

*****٩٤ ص*****

و إن جعلناها مفيدة للزوم، كان مخالفا لما أطبقوا عليه من توقف العقود اللازمه على اللفظ و كان هذا هو الذى دعا المحقق الثانى إلى الجزم بجريان المعاطاه فى مثل الإجاره و الهبه و القرض (١) و الاستشكال فى الرهن. نعم، من لا يبالي مخالفه ما هو المشهور، بل المتفق عليه بينهم، من توقف العقود اللازمه على اللفظ، أو حمل تلك العقود على اللازمه من الطرفين، فلا يشمل الرهن - و لذا جوز بعضهم (٢) الإيجاب بلفظ الأمر ك خذه و الجملة الخبريه - أمكن أن يقول بإفاده المعاطاه فى الرهن للزوم، لإطلاق بعض أدله 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، لأن القول فيه باللزوم مناف لما اشتهر بينهم من توقف اللزوم على اللفظ و الجواز غير معروف فى الوقف من الشارع، فتأمل. نعم، احتمال (٤) الاكتفاء بغير اللفظ فى باب وقف المساجد من

***** (هامش) *****

(١) تقدم - منه قدس سره - ما يرتبط بالأولين فى الصفحه ٩١ و أما بالنسبه إلى القرض فليراجع جامع المقاصد ٥: ٢٠.

(٢) كالشهيد قدس سره فى كتاب الرهن من الدروس ٣: ٣٨٣.

(٣) مثل قوله تعالى: * (فرهان مقبوضه) * البقره: ٢٨٣ و مثل ما ورد فى الوسائل ١٣: ١٢١، كتاب الرهن.

(٤) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: يظهر و فى نسخه بدل خ، م و ع: يحتمل. (*)

*****٩٥ ص*****

الذكرى (١) تبعا للشيخ رحمه

الله (٢). ثم إن الملزم للمعاطاه فيما تجرى فيه من العقود الاخر هو الملزم فى باب البيع، كما سننبه به بعد هذا الأمر.

***** (هامش) *****

(١) الذكرى: ١٥٨.

(٢) المبسوط ١: ١٦٢. (*)

*****٩٦ ص*****

الأمر السادس فى ملزمات المعاطاه

الأمر السادس فى ملزمات المعاطاه:

على كل من القول بالملك و القول بالإباحه أعلم:

أن الأصل على القول بالملك اللزوم، لما عرفت من الوجوه الثمانية المتقدمه (١) و أما على القول بالإباحه فالأصل عدم اللزوم، لقاعده تسلط الناس على أموالهم و أصله سلطنه المالك الثابته قبل المعاطاه و هى حاكمه على أصله بقاء الإباحه الثابته قبل رجوع المالك لو سلم جريانها. إذا عرفت هذا فاعلم:

أن تلف العوضين ملزم إجماعاً - على الظاهر المصرح به فى بعض العبائر (٢) - أما على القول بالإباحه فواضح، لأن تلفه من مال مالكه و لم يحصل ما يوجب ضمان كل منهما مال صاحبه و توهم جريان قاعده الضمان باليد هنا مندفع بما سيجئ (٣) و أما على القول بالملك، فلما عرفت (٤) من أصله اللزوم و المتيقن

***** (هامش) *****

(١) المتقدمه فى الصفحه ٥١ - ٥٦.

(٢) صرح بعدم الخلاف: المحدث البحرانى فى الحقائق ١٨: ٣٦٢ و الشيخ الكبير - كاشف الغطاء - فى شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه: ٥٠ و السيد المجاهد فى المناهل: ٢٦٩ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٧.

(٣) يجئ فى الصفحه ٩٨ عند قوله: و التمسك بعموم على اليد هنا فى غير محله.

(٤) فى الصفحه ٥١. (*)

*****٩٧ ص*****

من مخالفتها جواز تراد العينين (١) و حيث ارتفع مورد التراد امتنع و لم يثبت قبل التلف جواز المعامله على نحو جواز البيع

الخيارى حتى يستصحب بعد التلف، لأن ذلك الجواز من عوارض العقد لا العوضين، فلا

مانع من بقاءه، بل لا دليل على ارتفاعه بعد تلفهما (٢)، بخلاف ما نحن فيه، فإن الجواز فيه هنا بمعنى جواز الرجوع في العين، نظير جواز الرجوع في العين الموهوبه، فلا يبقى بعد التلف متعلق الجواز (٣)، بل الجواز هنا يتعلق (٤) بموضوع التراد، لا مطلق الرجوع الثابت في الهبه. هذا، مع أن الشك في أن متعلق الجواز هل هو أصل (٥) المعامله أو الرجوع في العين، أو تراد العينين؟ يمنع من استصحابه، فإن المتيقن تعلقه بالتراد، إذ لا دليل في مقابله أصاله اللزوم على ثبوت أزيد من جواز تراد العينين الذى لا يتحقق إلا- مع بقاءهما و منه يعلم حكم ما لو تلف إحدى العينين أو بعضها على القول بالملك و أما على القول بالإباحه، فقد استوجه بعض مشايخنا (٦) - وفاق

***** (هامش) *****

(١) كذا في ف، ش و نسخه بدل م، ع، ص و مصححه ن و في سائر النسخ: العين.

(٢) كذا في ف و ش و مصححه ن و في سائر النسخ: تلفها.

(٣) في ف: للجواز.

(٤) في ف: متعلق.

(٥) لم ترد أصل في ف.

(٦) و هو السيد المجاهد في المناهل: ٢٦٩. (*)

*****٩٨*****

لبعض معاصريه (١)، تبعاً للمسالك (٢) - أصاله عدم اللزوم، لأصاله بقاء سلطنه مالك العين الموجوده و ملكه لها و فيه: أنها معارضه بأصاله براه ذمته عن مثل التالف (٣) أو قيمته و التمسك بعموم على اليد هنا في غير محله، بعد القطع بأن هذه اليد قبل تلف العين لم تكن يد ضمان، بل و لا بعده إذا بنى مالك العين الموجوده على إمضاء المعاطاه و لم يرد الرجوع، إنما الكلام في الضمان إذا أراد الرجوع و ليس هذا من

مقتضى اليد قطعاً. هذا و لكن يمكن أن يقال: إن أصاله بقاء السلطنه حاكمه على أصاله عدم الضمان بالمثل أو القيمه، مع أن ضمان (٤) التالف ببده معلوم، إلا- أن الكلام في أن البديل هو البديل الحقيقي، أعنى المثل أو القيمه، أو البديل الجعلي، أعنى العين الموجوده، فلا أصل. هذا، مضافاً إلى ما قد يقال: من أن عموم الناس مسلطون على أموالهم يدل على السلطنه على المال الموجود بأخذه و على المال التالف بأخذ ببده الحقيقي و هو المثل أو القيمه، فتدبر و لو كان أحد العوضين ديناً في ذمه أحد المتعاطين، فعلى القول بالملك يملكه من في ذمته، فيسقط عنه و الظاهر أنه في حكم التلف،

***** (هامش) *****

(١) و هو الفاضل النراقي في المستند ٢: ٣٦٣.

(٢) المسالك ٣: ١٤٩.

(٣) في ش زياده: عنده.

(٤) ورد في ف بدل عبارته و لكن يمكن أن يقال - إلى - مع أن ضمان ما يلي: و لكن يمكن أن يمنع أصاله عدم الضمان بالمثل أو القيمه، لأن ضمان ... (*)

*****٩٩ ص*****

لأن الساقط لا يعود و يحتمل العود و هو ضعيف و الظاهر أن الحكم كذلك على القول بالإباحه، فافهم و لو نقل العينان (١) أو إحداهما (٢) بعقد 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، لأن المتيقن من التراد هو المحقق قبل خروج العين عن ملك مالكة، وجهان. أجودهما ذلك، إذ لم يثبت في مقابله أصاله اللزوم جواز التراد بقول مطلق، بل المتيقن منه غير ذلك، فالموضوع غير محرز في الاستصحاب و

كذا على القول بالإباحه، لأن 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 تحقق جواز التراد في السابق هنا حتى يستصحب، بل المحقق أصاله بقاء سلطنه المالك الأول المقطوع بانتفائها. نعم، لو قلنا: بأن الكاشف عن الملك هو العقد الناقل، فإذا فرضنا ارتفاعه بالفسخ عاد الملك إلى المالك الأول و إن كان مباحا لغيره ما لم يسترد عوضه، كان مقتضى قاعده السلطنه جواز التراد لو فرض كون العوض الآخر باقيا على ملك مالكة الأول، أو عائدا (٣) إليه بفسخ.

***** (هامش) *****

(١) كذا في ش و في غيرها: العينين.

(٢) في ف: أحدهما.

(٣) في خ، م، ع و ص: و عائدا. (*)

***** ص ١٠٠ *****

و كذا لو قلنا: بأن (١) البيع لا يتوقف على سبق الملك، بل يكفي فيه إباحه التصرف و الإلتلاف و يملك الثمن بالبيع، كما تقدم استظهاره عن جماعه في الأمر الرابع (٢). لكن الوجهين (٣) ضعيفان، بل الأقوى رجوعه بالفسخ إلى البائع و لو كان الناقل عقدا جائزا لم يكن لمالك العين الباقيه إلزام الناقل بالرجوع فيه و لا رجوعه بنفسه إلى عينه، فالتراد غير متحقق و تحصيله غير واجب و كذا على القول بالإباحه، لكون المعاوضه كاشفه عن سبق الملك. نعم، لو كان غير معاوضه كالهبة و قلنا بأن التصرف في مثله لا يكشف (٤) عن سبق الملك - إذ لا عوض فيه حتى لا يعقل كون العوض مالا لواحد و انتقال المعوض (٥) إلى الآخر (٦)، بل الهبة ناقله للملك (٧) عن ملك المالك إلى المتهم فيتحقق حكم جواز الرجوع بالنسبه إلى المالك لا الواهب -

اتجه الحكم بجواز التراد مع بقاء العين

***** (هامش) *****

(١) في ف: أن.

(٢) تقدم استظهار ذلك عن قطب الدين و الشهيد قدس سره ما في الصفحه ٨٩.

(٣) كذا في ش و مصححه ص و في غيرهما: الوجهان.

(٤) كذا في ش و نسخه بدل م، ع، ص و مصححه ن و في سائر النسخ: للكشف.

(٥) كذا في ف و ش و أما سائر النسخ، ففي بعضها: لانتقال العين و في بعضها: و انتقال العين.

(٦) في مصححه ن و خ: آخر.

(٧) لم ترد للملك في ف. (*)

*****١٠١ ص*****

الآخري أو عودها إلى مالكتها (١) بهذا النحو من العود، إذ لو عادت (٢) بوجه آخر كان حكمه حكم التلف و لو باع العين ثالث فضولا، فأجاز المالك الأول، على القول بالملك، لم يبعد كون إجازته رجوعا كبيعه و سائر تصرفاته الناقله و لو أجاز المالك الثاني، نفذ بغير إشكال و ينعكس الحكم إشكالا و وضوحا على القول بالإباحه و لكل منهما رده 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 قطعا و لو امتزجت العينان أو إحداهما، سقط الرجوع على القول بالملك، لامتناع التراد و يحتمل الشركه و هو ضعيف. أما على القول بالإباحه، فالأصل بقاء التسلط على ماله الممتزج بمال الغير، فيصير المالك شريكا مع مالك الممتزج به، نعم لو كان المزج ملحقا له بالإتلاف جرى عليه حكم التلف و لو تصرف في العين تصرفا مغيرا للصوره - كطحن الحنطه و فصل الثوب - فلا لزوم على القول بالإباحه و على القول بالملك،

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: عوده إلى مالكة.

(٢) فى غير ش: لو عاد.

(٣) كذا فى ف، ش و نسخه بدل ن و فى ص: و يفسد و فى سائر النسخ: فيفسد. (*)

*****ص ١٠٢*****

وجهان مبنيان على جريان استصحاب جواز التراد و منشأ الإشكال: أن الموضوع فى الاستصحاب عرفى أو حقيقى. ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا أنه ليس جواز الرجوع فى مسأله المعاطه نظير الفسخ فى العقود اللازمه حتى يورث بالموت و يسقط بالإسقاط ابتداء أو فى ضمن المعامله، بل هو على القول بالملك نظير الرجوع فى الهبه و على القول بالإباحه نظير الرجوع فى إباحه الطعام، بحيث يناط الحكم فيه بالرضا الباطنى، بحيث لو علم كراهه المالك باطنا لم يجوز له التصرف، فلو مات أحد المالكين لم يجوز لوارثه الرجوع على القول بالملك للأصل، لأن من له و إليه الرجوع هو المالك الأصلى و لا يجرى الاستصحاب و لو جن أحدهما، فالظاهر قيام وليه مقامه فى الرجوع على ولين

الق.

*****ص ١٠٣*****

الأمر السابع: هل المعاطه بعد التلف بيع أم معاوضه

الأمر السابع: هل المعاطه بعد التلف بيع أم معاوضه مستقله؟

أن الشهيد الثانى ذكر فى المسالك وجهين فى صيروره المعاطه بيعا بعد التلف أو معاوضه مستقله، قال: يحتمل الأول، لأن المعاوضات محصوره و ليست إحداها و كونها معاوضه برأسها يحتاج إلى دليل و يحتمل الثانى، لإطباقهم على أنها ليست بيعا حال وقوعها، فكيف تصير بيعا بعد التلف؟ و تظهر الفائده فى ترتب الأحكام المختصه بالبيع عليها، كخيار الحيوان، لو كان التالف الثمن أو بعضه و على تقدير ثبوته، فهل الثلاثه من حين المعاطه، أو من حين اللزوم؟ كل محتمل و يشكل الأول بقولهم:

إنها ليست بيعا و الثانى

بأن التصرف ليس معاوضه بنفسها (٢)، اللهم إلا أن يجعل المعاطاه جزء السبب و التلف تمامه و الأقوى عدم ثبوت خيار الحيوان هنا، بناء على أنها ليست لازمه و إنما يتم على قول المفيد و من تبعه (٣) و أما خيار العيب و الغبن فيثبتان على التقديرين كما أن خيار المجلس منتف (٤)، انتهى و الظاهر أن هذا تفریع على القول بالإباحه فى المعاطاه و أما على

***** (هامش) *****

(١) من ص.

(٢) فى المصدر و نسخه بدل ن: بنفسه.

(٣) من القائلين بلزوم المعاطاه كما تقدم عنهم فى الصفحه ٣٧ و غيرها.

(٤) المسالك ٣: ١٥١. (*)

*****١٠٤ ص*****

القول بكونها (١) مفيده للملك المتزلزل، فىلغى (٢) الكلام فى كونها معاوضه مستقلة أو بيعا متزلزلا قبل اللزوم، حتى يتبعه حكمها (٣) بعد اللزوم، إذ الظاهر أنه (٤) عند القائلين بالملك المتزلزل بيع بلا إشكال (٥) فى ذلك عندهم - على ما تقدم من المحقق الثانى (٦) - فإذا لزم صار بيعا لازما، فىلحقه أحكام البيع عدا ما استفيد من دليله ثبوته للبيع العقدى الذى مبناه على اللزوم لولا الخيار و قد تقدم (٧) أن الجواز هنا لا يرد به ثبوت الخيار و كيف كان، فالأقوى أنها على القول بالإباحه بيع عرفى لم يصححه الشارع و لم يمضه إلا بعد تلف إحدى العينين أو ما فى حكمه و بعد التلف يترتب عليه أحكام البيع عدا ما اختص دليله بالبيع الواقع صحيحا من أول الأمر و المحكى عن حواشى الشهيد:

أن المعاطاه معاوضه مستقلة جائزه

***** (هامش) *****

(١) فى ف: بأنها.

(٢) فى ف و مصححه ن: فىبقى و فى ص: فىلغو و فى نسخه بدل ش: فىينغى و جاء فى هامش ن: الظاهر أن

يقال: فلا ينبغي الكلام و في شرح الشهيدى

(١٨٧) : الصحيح ينبغي بدل يلغى.

(٣) كذا فى النسخ و المناسب: حكمه، كما فى مصححه ن.

(٤) كذا فى النسخ و المناسب: أنها، كما فى مصححه ن.

(٥) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: بل لا إشكال.

(٦) تقدم فى الصفحه ٣٢.

(٧) تقدم فى الصفحه ٩٧. (*)

*****١٠٥ ص*****

أو لازمه (١) و الظاهر أنه أراد التفريع على مذهبه من الإباحه و كونها معاوضه قبل اللزوم، من جهه كون كل من العينين مباحا عوضا عن الاخرى، لكن لزوم (٢) هذه المعاوضه لا يقتضى حدوث الملك كما لا يخفى، فلا بد أن يقول بالإباحه اللازمه، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٨.

(٢) فى ف بدل لزوم:

رفع. (*)

*****١٠٦ ص*****

الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاط

الأمر الثامن: العقد غير الجامع لشرائط اللزوم معاطاه أم لا؟

لا- إشكال فى تحقق المعاطاه المصطلحه التى هى معركه 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 بشىء زائد على الإنشاء اللفظى - كما قويناه سابقا (٢) بناء على التلخص بذلك عن اتفاقهم على توقف العقود اللازمه على اللفظ - فلا إشكال فى صيروره المعامله بذلك عقدا لازما و إن قلنا بمقاله المشهور من اعتبار امور

زائده على اللفظ، فهل يرجع ذلك الإنشاء القولي إلى حكم المعاطاه مطلقا، أو بشرط تحقق قبض العين معه، أو لا يتحقق (٣) به مطلقا؟ نعم، إذا حصل إنشاء آخر بالقبض المتحقق بعده تحقق المعاطاه، فالإنشاء القولي السابق كالعدم، لا عبره به ولا بوقوع القبض بعده خاليا عن قصد الإنشاء، بل بانيا على

كونه حقا لازما لكونه من آثار الإنشاء القولي السابق، نظير القبض في العقد الجامع للشرائط.

***** (هامش) *****

(١) من ص.

(٢) في الصفحة ٦٠.

(٣) لم ترد عبارته أو لا يتحقق في ش. (*).

*****١٠٧ ص*****

ظاهر كلام غير واحد من مشايخنا المعاصرين (١) : الأول، تبعا لما يستفاد من ظاهر كلام المحقق و الشهيد الثانيين. قال المحقق في صيغ عقوده - على ما حكى عنه بعد ذكره الشروط المعتبرة في الصيغ (٢) - : إنه 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 - : أنها تفيد المعاطاه مع الإفهام الصريح (٤)، انتهى و ظاهر الكلامين: صورته وقوع الإنشاء بغير القبض، بل يكون القبض من آثاره و ظاهر تصريح (٥) جماعه - منهم المحقق (٦) و العلامة (٧) - : بأنه لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملك و كان مضمونا عليه، هو الوجه الأخير، لأن مرادهم بالعقد الفاسد إما خصوص ما كان فساده من جهه مجرد (٨) اختلال شروط الصيغه - كما ربما يشهد به ذكر هذا الكلام بعد شروط

***** (هامش) *****

(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 المحقق الكركي ١: ١٧٨.

(٤) الروضه البهيه ٣: ٢٢٥.

(٥) في ع و ص: و ظاهره كصريح جماعه.

(٦) الشرائع ٢: ١٣.

(٧) القواعد ١: ١٢٣.

(٨) لم ترد مجرد في ف. (*)

*****١٠٨ ص*****

الصيغه وقبل شروط العوضين و المتعاقدين -

و إما (١) ما يشمل هذا وغيره كما هو الظاهر و كيف كان، فالصوره الاولى داخله قطعا و لا يخفى أن الحكم فيها بالضمان منافع لجريان حكم المعاطاه و ربما يجمع (٢) بين هذا الكلام و ما تقدم من المحقق و الشهيد الثانيين، فيقال: إن موضوع المسأله فى عدم جواز التصرف بالعقد الفاسد ما إذا علم عدم الرضا إلا بزعم صحه معامله، فإذا انتفت الصحه انتفى (٣) الإذن، لترتبه (٤) على زعم الصحه، فكان التصرف تصرفا بغير إذن و أكلا للمال بالباطل، لانحصار وجه الحل فى كون معامله يباعا أو تجاره عن تراض أو هبه، أو نحوها من وجوه الرضا بأكل المال من غير عوض و الأولان قد انتفيا بمقتضى الفرض و كذا البواقى، للقطع - من جهه زعمهما صحه معامله - بعدم الرضا بالتصرف مع عدم بذل شىء فى المقابل، فالرضا المقدم كالعدم. فإن تراضيا بالعوضين بعد العلم بالفساد و استمر رضاهما فلا كلام فى صحه معامله و رجعت إلى المعاطاه، كما إذا علم الرضا من أول الأمر بإباحتهما التصرف بأى وجه اتفق، سواء صحت معامله أم فسدت، فإن ذلك ليس من البيع الفاسد

***** (هامش) *****

(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: لترتبه و صحح فى ن بما أثبتناه فى المتن. (*)

*****ص ١٠٩*****

فى شىء (١)، انتهى (٢). أقول: المفروض أن الصيغه الفاقده لبعض الشرائط لا تتضمن إلا إنشاء واحدا هو التمليك و من المعلوم أن هذا المقدار لا يوجب بقاء الإذن الحاصل فى ضمن التمليك بعد فرض انتفاء التمليك و الموجود

بعده إن كان إنشاء آخر فى ضمن التقابض خرج عن محل الكلام، لأن المعاطاه حينئذ إنما تحصل به، لا بالعقد الفاقد للشرائط، مع أنك عرفت أن ظاهر كلام الشهيد و المحقق 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 بتراض جديد بعد العقد غير مبنى على صحه العقد. ثم إن ما ذكره من التراضى الجديد بعد العلم بالفساد - مع اختصاصه بما إذا علما بالفساد، دون غيره من الصور، مع أن كلام الجميع مطلق - يرد عليه: أن هذا التراضى إن كان تراضيا آخر حادثا بعد العقد:

فإن كان (٣) لا- على وجه المعاطاه، بل كل منهما رضى بتصرف الآخر فى ماله من دون ملاحظه رضا صاحبه بتصرفه فى ماله، فهذا ليس من المعاطاه، بل هى إباحه مجانيه من الطرفين تبقى ما دام العلم

***** (هامش) *****

(١) مفتاح الكرامه ٤: ١٦٨.

(٢) كلمه انتهى من ف و خ.

(٣) فى ف: و إن كان. (*)

*****ص ١١٠*****

بالرضا و لا يكفى فيه عدم العلم بالرجوع (١)، لأنه كالإذن الحاصل من شاهد الحال و لا يترتب عليه أثر المعاطاه: من اللزوم بتلف إحدى العينين، أو جواز التصرف إلى حين العلم بالرجوع (٢) و إن كان على وجه المعاطاه فهذا ليس إلا التراضى السابق على ملكيه كل منهما لمالك الآخر (٣) و ليس تراضيا جديدا، بناء (٤) على أن المقصود بالمعاطاه التمليك كما عرفته من كلام المشهور (٥) - خصوصا المحقق الثانى (٦) - فلا- يجوز له أن يريد بقوله - المتقدم عن صيغ العقود - : إن الصيغه الفاقده للشرائط مع التراضى

تدخل فى المعاطاه (٧) التراضى (٨) الجديد الحاصل بعد العقد، لا على وجه المعاوضه و تفصيل الكلام:

أن المتعاملين بالعقد الفاقد لبعض الشرائط: إما أن يقع تقابضهما بغير رضا من كل منهما فى تصرف الآخر - بل حصل قهرا عليهما أو على أحدهما، واجبارا على العمل بمقتضى العقد - فلا إشكال فى حرمه التصرف فى المقبوض على هذا الوجه.

***** (هامش) *****

(١) فى مصححه ن و ش: عدم العلم به و بالرجوع.

(٢) فى غير ف و ش زياده: أو مع ثبوت أحدهما، إلا أنه شطب عليها فى ن و م.

(٣) فى ص: لمال الآخر.

(٤) لم ترد بناء فى ف.

(٥) راجع الصفحه ٢٥ و ما بعدها.

(٦) تقدم كلامه فى الصفحه ٣٢.

(٧) تقدم فى الصفحه ١٠٧.

(٨) فى ف و ن: بالتراضى و لكن صحح فى الأخير بما أثبتناه فى المتن. (*)

*****ص ١١١*****

و كذا إن وقع على وجه الرضا الناشئ عن بناء كل منهما على ملكيه الآخر اعتقادا أو تشريعا - كما فى كل قبض وقع على هذا الوجه - ، لأن حيثه كون القابض مالكا مستحقا لما يقبضه (١) جهه تقييده مأخوذه فى الرضا ينتفى بانتفائها فى الواقع، كما فى نظائره و هذان الوجهان مما لا إشكال فيه (٢) فى حرمه التصرف فى العوضين، كما أنه لا إشكال فى الجواز إذا أعرض عن أثر العقد و تقابضا بقصد إنشاء التمليك ليكون معاطاه صحيحه عقيب عقد فاسد و أما إن وقع (٣) الرضا بالتصرف بعد العقد من دون ابتناؤه على استحقاقه بالعقد السابق و لا قصد لإنشاء التمليك (٤)، بل وقع مقارنا لاعتقاد (٥) الملكيه الحاصله، بحيث لولاها لكان الرضا أيضا موجودا و كان المقصود الأصلي من المعامله التصرف و

أوقعا العقد الفاسد وسيله له - و يكشف عنه أنه لو سئل كل منهما عن رضاه (٦) بتصرف صاحبه على تقدير عدم التمليك، أو بعد تنبيهه على عدم حصول الملك كان راضيا - فإدخال هذا في المعاطاه يتوقف على أمرين:

***** (هامش) *****

(١) في ف: لما يستحقه.

(٢) كلمه فيه من ش فقط.

(٣) في ف: أن يقع.

(٤) كذا في ف و ش و في غيرهما: تمليك.

(٥) في ف: لاعتقاده.

(٦) كذا في ف و ص و في غيرهما: من رضاه. (*)

*****ص ١١٢*****

الأول: كفايه هذا الرضا المركوز في النفس، بل الرضا الشأني، لأن الموجود بالفعل هو رضاه من حيث كونه مالكا في نظره و قد صرح بعض من قارب عصرنا بكفايه ذلك (١) و لا يبعد رجوع الكلام المتقدم ذكره (٢) إلى هذا و لعله لصدق طيب النفس على هذا الأمر المركوز في النفس. الثاني: أنه لا- يشترط في المعاطاه (٣) إنشاء الإباحه أو التمليك بالقبض، بل و لا بمطلق الفعل، بل يكفي وصول كل من العوضين إلى مالك (٤) الآخر و الرضا بالتصرف قبله أو بعده على الوجه المذكور و فيه إشكال: من أن ظاهر محل النزاع بين العامه و الخاصه هو العقد الفعلي كما ينبئ عنه قول العلامة رحمه الله (٥) - في رد كفايه المعاطاه في البيع - : إن الأفعال قاصره عن إفاده المقاصد (٦) و كذا استدلال المحقق الثاني - على عدم لزومها - : بأن الأفعال ليست كالأقوال في صراحه الدلاله (٧)، و كذ

***** (هامش) *****

(١) الظاهر هو المحقق التستري، انظر مقابس الأنوار: ١٢٨.

(٢) يعنى به ما أفاده السيد العاملى بقوله: كما إذا علم الرضا من أول الأمر ... الخ المتقدم في الصفحه ١٠٨.

(٣)

فى ش: المباحات.

(٤) كذا فى ف و ص و فى غيرهما: المالك.

(٥) فى ف زياده: فى التذكرة و لم ترد فيها عبارته الترحيم.

(٦) التذكرة ١: ٤٦٢.

(٧) جامع المقاصد ٤: ٥٨. (*)

*****ص ١١٣*****

ما تقدم من الشهيد رحمه الله فى قواعد:

من أن الفعل فى المعاطاه لا يقوم مقام القول و إنما يفيد الإباحه (١)، إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهره فى أن محل الكلام هو الإنشاء الحاصل بالتقابض و كذا كلمات العامه، فقد ذكر بعضهم أن البيع ينعقد بالإيجاب و القبول و بالتعاطى (٢) و من أن الظاهر أن عنوان التعاطى (٣) فى كلماتهم لمجرد الدلاله على الرضا و أن عمده الدليل على ذلك هى (٤) السيره و لذا تعدوا إلى ما إذا لم يحصل إلا قبض أحد العوضين و السيره موجوده فى المقام - أيضا (٥) - فإن بناء الناس على أخذ الماء و البقل و غير ذلك من الجزئيات من دكاكين أربابها (٦) مع عدم حضورهم و وضعهم (٧) الفلوس فى الموضع المعد له (٨) و على دخول الحمام مع عدم حضور صاحبه و وضع الفلوس فى كوز الحمامى.

***** (هامش) *****

(١) القواعد و الفوائد ١: ١٧٨، القاعده ٤٧.

(٢) راجع الصفحه ٢٧.

(٣) فى ف و نسخه بدل ن، خ، م، ع، ص و ش: التقابض.

(٤) فى ف: هو.

(٥) كلمه أيضا من ف و مصححه ن.

(٦) فى ف، خ، م، ع، ص و نسخه بدل ن: أربابهم و فى مصححه ن و ص: أربابها.

(٧) كذا فى ش و فى سائر النسخ: يضعون و فى نسخه بدل أكثرها ما أثبتناه فى المتن.

(٨) فى مصححه ص: لها. (*)

فالمعيار فى المعاطاه: وصول (١) المالىن أو أحدهما مع التراضى بالتصرف

و هذا ليس يبيد على القول بالإباحة.

***** (هامش) *****

(١) في ف، خ و ع: دخول و في نسخه بدل ع: وصول. (*)

*****١١٥ ص*****

الكلام في عقد البيع

الكلام في عقد البيع

مقدمه في خصوص ألفاظ عقد البيع (١) :

قد عرفت أن اعتبار اللفظ في البيع - بل في جميع العقود - مما نقل عليه (٢) الإجماع (٣) و تحقق فيه الشهره العظيمه، مع الإشاره إليه في بعض النصوص (٤)، لكن هذا يختص (٥) بصوره القدره، أما مع العجز عنه كالأخرس، فمع عدم القدره على التوكيل لا إشكال و لا خلاف في عدم اعتبار اللفظ و قيام الإشاره مقامه و كذا مع القدره على التوكيل، لا لأصالة عدم وجوبه - كما قيل (٦) - لأن الوجوب بمعنى الاشتراط

***** (هامش) *****

(١) سيأتي ذكر ذى المقدمه في الصفحه ١٣٠ و هو قوله: إذا عرفت هذا فلنذكر ألفاظ الإيجاب و القبول ...

(٢) في غير ف و ش زياده: عقد، إلا أنه شطب عليه في ن.

(٣) تقدم عن السيد ابن زهره في الصفحه ٢٩ و عن المحقق الكركي في الصفحه ٥٧.

(٤) نحو قوله عليه السلام: إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام، الوسائل ١٢: ٣٧٦، الباب ٨ من أبواب العقود، الحديث ٤ و غير ذلك و راجع الصفحه ٦٢ - ٦٣.

(٥) في ف: مختص.

(٦) قاله السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ١٦٤. (*)

*****١١٨ ص*****

- كما فيما نحن فيه - هو الأصل، بل لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ في طلاق الأخرس (١)، فإن حمله على صورته عجزه عن التوكيل حمل المطلق على الفرد النادر، مع أن الظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب. ثم لو قلنا: بأن الأصل في المعاطاه

اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيه

(٢)، فالقدر المخرج صورته قدره المتبايعين على مباشره اللفظ و الظاهر أيضا: كفايه الكتابه مع العجز عن الإشاره، لفحوى ما ورد من النص على جوازها فى الطلاق (٣)، مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه و أما مع القدره على الإشاره فقد رجح بعض (٤) الإشاره و لعله لأنها أصرح فى الإنشاء من الكتابه و فى بعض روايات الطلاق ما يدل على العكس (٥) و إليه ذهب الحلّى رحمه الله هناك (٦). ثم الكلام فى الخصوصيات المعبره فى اللفظ: تاره يقع فى مواد الألفاظ من حيث إفاده المعنى بالصراحه

***** (هامش) *****

(١) الوسائل ١٥: ٢٩٩، الباب ١٩ من أبواب الطلاق.

(٢) كذا فى ف و فى غيرها: للملكيه.

(٣) الوسائل ١٥: ٢٩٩، الباب ١٩ من أبواب الطلاق، الحديث الأول.

(٤) كالشيخ الكبير كاشف الغطاء، انظر شرحه على القواعد (مخطوط): الورقه ٤٩.

(٥) مثل صحيحه البنظى المشار إليها فى الهامش ٣.

(٦) السرائر ٢: ٦٧٨. (*)

*****١١٩ ص*****

و الظهور و الحقيقه و المجاز و الكنايه و من حيث اللغه المستعمله فى معنى المعامله (١) و اخرى فى هيئه كل 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 الموالاه. أما الكلام من حيث الماده، فالمشهور عدم وقوع العقد بالكنايات. قال فى التذكره: الرابع من شروط الصيغه: التصريح (٢)، فلا يقع بالكنايه بيع البته، مثل قوله: أدخلته فى ملكك، أو جعلته لك، أو خذه منى بكذا (٣)، أو سلطتك عليه بكذا، عملا بأصالة بقاء الملك و لأن المخاطب لا يدري بم خوطب (٤)، انتهى و زاد فى غايه المراد على الأمثله مثل (٥) قوله (٦): أعطيتكه بكذا

أو تسلط عليه بكذا (٧).

***** (هامش) *****

(١) لم ترد عبارته و من حيث اللغة 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 إلا مثلا واحدا و هو: أعطيتك إياه بكذا، انظر غايه المراد:

٨١. (*)

***** ١٢٠ ص *****

و ربما يبدل هذا باشتراط الحقيقه فى الصيغه، فلا ينعقد بالمجازات، حتى صرح بعضهم:

بعدم الفرق بين المجاز القريب و البعيد (١) و المراد بالصريح - كما يظهر من جماعه من الخاصه (٢) و العامه (٣) فى باب الطلاق و غيره - : ما كان موضوعا لعنوان (٤) ذلك العقد لغه أو شرعا و من الكنايه: ما أفاد لازم ذلك العقد بحسب الوضع، فيفيد إرادته نفسه بالقرائن و هى على قسمين عندهم:

جليه و خفيه و الذى يظهر من النصوص المتفرقه فى أبواب العقود اللازمه (٥) و الفتاوى المتعرضه لصيغها فى البيع بقول 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: بع و ملكت و بين قوله: نقلت إلى ملكك، أو جعلته ملكا لك بكذا و هذا هو الذى قواه جماعه من متأخري المتأخرين.

***** (هامش) *****

(١) حكى ذلك السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٤: ١٤٩) عن استاذه الشريف السيد الطباطبائى (بحر العلوم) و صرح بعدم الفرق - أيضا - 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 ٦: ٥٣٢ (فصل انعقاد

النكاح و ألفاظه) و ٧: ١٢١ (باب ألفاظ الطلاق).

(٤) فى خ، م، ع و ص: بعنوان.

(٥) منها ما تقدمت الإشاره إليها فى المعاطاه، راجع الصفحه ٥٩، الهامش ٨.

(٦) سيأتى نص فتاوى بعضهم. (*)

*****١٢١ ص*****

و حكى عن جماعه ممن تقدمهم - كالمحقق على ما حكى عن تلميذه كاشف الرموز، أنه حكى عن شيخه المحقق - : أن عقد البيع لا يلزم فيه لفظ مخصوص و أنه اختاره أيضا (١) و حكى عن الشهيد رحمه الله فى حواشيه: أنه جوز البيع بكل لفظ دل عليه، مثل: سلمت (٢) إليك و عاوضتك (٣) و حكاه فى المسالك عن بعض مشايخه المعاصرين (٤). بل هو ظاهر علامه رحمه الله فى التحرير، حيث قال: إن الإيجاب اللفظ الدال على النقل، مثل: بعتك أو ملكتك، أو ما يقوم مقامهما (٥) و نحوه المحكى عن التبصره و الإرشاد (٦) و شرحه لفخر الإسلام (٧). فإذا كان الإيجاب هو اللفظ الدال على النقل، فكيف لا ينعقد بمثل نقلته إلى ملكك، أو جعلته ملكا لك بكذا؟! بل ربم

***** (هامش) *****

(١) كشف الرموز ١: ٤٤٦.

(٢) كذا فى ف و مصححه ن و فى غيرهما: أسلمت.

(٣) حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٠.

(٤) المسالك ٣: ١٤٧ و قد تقدمت ترجمه الشخص المذكور فى الصفحه ٣٧، الهامش ٦.

(٥) التحرير ١: ١٦٤.

(٦) كذا حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٠، لكن الموجود فيهما لا يوافق، انظر التبصره: ٨٨ و الإرشاد ١: ٣٥٩.

(٧) شرح الإرشاد (مخطوط)، لا يوجد لدينا، لكن حكاه عنه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٠. (*)

*****١٢٢ ص*****

يدعى (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 حالا بلفظ السلم (٥) و صرح جماعه أيضا في بيع التوليه: بانعقاده بقوله: وليتك العقد (٦) أو وليتك السلعه (٧) و التثريك 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 ثالثه لازمه

***** (هامش) *****

(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 ١: 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 العلامه 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، احتتم الجواز، انظر الدروس ٣: ٢٢١ و المسالك ٣: ٣١٤.

(٨) صرح به الشهيدان في الدروس ٣: ٢٢١ و اللعه و شرحها (الروضه البهيه) ٣: ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٩) في غير ش و مصححه ن: تقييل.

(١٠) المسالك ٣: ٣٧٠. (*)

*****١٢٣*****

عند جماعه (١). هذا ما حضرني من كلماتهم في البيع و أما في غيره، فظاهر جماعه (٢) في القرض عدم اختصاصه بلفظ خاص، فجزوه بقوله: تصرف فيه - أو انتفع به - و عليك رد عوضه، أو

خذه بمثله و أسلفتك و غير ذلك مما عدوا مثله فى البيع من الكنايات، مع أن القرض من العقود اللازمه على حسب لزوم البيع و الإجاره و حكى عن جماعه (٣) فى الرهن: أن إيجابه يؤدى بكل لفظ يدل عليه، مثل قوله: هذه وثيقه عندك و عن الدروس تجويزه بقوله: خذه، أو أمسكه بمالك (٤) و حكى عن غير واحد (٥) : تجويز إيجاب الضمان الذى هو من العقود اللازمه بلفظ تعهدت المال و تقلدته و شبه ذلك.

***** (هامش) *****

(١) منهم الشهيد الثانى فى الروضه ٣: ٣٦٨ و نسبه فى المسالك ٣: ٣٧٠ إلى ظاهر الأصحاب و فى مفتاح الكرامه (٤: ٣٩١) نسبه إلى صريح جماعه.

(٢) منهم المحقق فى الشرائع ٢: ٦٧ و العلامه فى القواعد ١: ١٥٦ و الشهيدان فى الدروس ٣: ٣١٨ و المسالك ٣: ٤٤٠.

(٣) منهم المحقق فى الشرائع ٢: ٧٥ و العلامه فى التحرير ١: ٢٠١ و الشهيدان فى اللمعه و شرحها (الروضه البهيه) ٤: ٥٤ و المحقق السبزوارى فى الكفايه: ١٠٧.

(٤) الدروس ٣: ٣٨٣.

(٥) مثل العلامه فى التذكره ٢: ٨٥ و الفاضل المقداد فى التنقيح ٢: ١٨٣ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٥: ٣٥١ و انظر المناهل: ١١٢. (*)

*****١٢٤*****

و قد (١) ذكر المحقق (٢) و جماعه ممن تأخر عنه (٣) : جواز الإجاره بلفظ العاريه، معللين بتحقيق القصد و تردد جماعه (٤) فى انعقاد الإجاره بلفظ بيع المنفعه و قد ذكر جماعه (٥) : جواز المزارعه بكل لفظ يدل على تسليم الأرض للمزارعه و عن مجمع البرهان (٦) - كما فى غيره (٧) - : أنه لا خلاف فى جوازها بكل لفظ يدل على المطلوب، مع كونه ماضيا

و عن المشهور: جوازها بلفظ ازرع (٨) و قد جوز جماعه (٩) : الوقف بلفظ: حرمت و تصدقت مع

***** (هامش) *****

(١) كذا في ف و ش و في غيرهما: و لقد.

(٢) الشرائع ٢: ١٧٩.

(٣) منهم المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده ١٠: ٩، لكن قيده بانضمام شيء يدل على الإجاره و صاحب الروض على ما نقله السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٧: ٧٤ و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٧: ٢٠٥.

(٤) منهم المحقق في الشرائع ٢: ١٧٩ و الشهيد في اللمعه دمشقيه: ١٦٢.

(٥) كالمحقق في الشرائع ٢: ١٤٩ و العلامه في التذكرة ٢: ٣٣٧ و السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٧: ٢٩٩ و صاحب الجواهر في الجواهر ٢٧: ٣.

(٦) مجمع الفائده ١٠: ٩٦.

(٧) مفتاح الكرامه ٧: ٢٩٩.

(٨) الروضه البهيه ٤: ٢٧٦.

(٩) كالمحقق في الشرائع ٢: ٢١١ و العلامه في القواعد ١: ٢٦٦ و الشهيدان في اللمعه و شرحها (الروضه البهيه) ٣: ١٦٤ و المسالك ٥: ٣١٠ و انظر مفتاح الكرامه ٩: ٥. (*)

*****ص ١٢٥*****

القرينه الداله على إرادته الوقف، مثل: أن لا- يباع و لا- يورث، مع عدم الخلاف - كما عن غير واحد (١) - على أنهما من الكنايات. و جوز جماعه (٢): وقوع النكاح الدائم بلفظ التمتع مع أنه ليس صريحا فيه و مع هذه الكلمات، كيف يجوز أن يسند (٣) إلى العلماء أو أكثرهم و جوب إيقاع العقد باللفظ الموضوع له و أنه لا- يجوز بالألفاظ المجازيه؟! خصوصا مع تعميمها للقريبه (٤) و البعيده (٥) كما تقدم عن بعض المحققين (٦) و لعله لما عرفت من تنافي ما اشتهر بينهم من عدم جواز التعبير بالألفاظ المجازيه في العقود اللازمه، مع ما عرفت منهم من الاكتفاء في

أكثرها بالألفاظ الغير الموضوعه لذلك العقد، جمع المحقق الثاني - على ما حكى عنه فى باب السلم و النكاح - بين كلماتهم بحمل المجازات

***** (هامش) *****

(١) منهم الشهيد الثانى فى المسالك ٥: ٣١٠ و السيد الطباطبائى فى الرياض ٢: ١٧ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٨: ٣.

(٢) منهم المحقق فى المختصر: ١٦٩ و الشرائع ٢: ٢٧٣ و فيه بعد التردد:

و جوازه أرجح و علامه فى القواعد ٢: ٤ و الإرشاد ٢: ٦ و الشهيد فى اللمعه: ١٨٤.

(٣) فى غير ص و ش: يستند و صحح فى ن بما فى المتن.

(٤) فى خ، م و ع: للقريه.

(٥) لم ترد و البعيده فى خ، م، ع و ص.

(٦) تقدمت حكايته عن علامه بحر العلوم فى الصفحه ١٢٠. (*)

*****١٢٦ ص*****

الممنوعه على المجازات البعيده (١) و هو جمع حسن و لعل الأحسن منه (٢): أن يراد باعتبار الحقائق فى العقود اعتبار الدلاله اللفظيه الوضعيه، سواء كان اللفظ الدال على إنشاء العقد موضوعا له بنفسه أو مستعملا فيه مجازا بقريه لفظ موضوع آخر، ليرجع الإفاده بالأخره إلى الوضع، إذ لا يعقل الفرق فى الوضوح - الذى هو مناط الصراحه - بين إفاده لفظ للمطلب بحكم الوضع، أو إفادته له بضميمه لفظ آخر يدل بالوضع على إرادته المطلب من ذلك اللفظ و هذا بخلاف اللفظ الذى يكون دلالاته على المطلب لمقارنه حال أو سبق مقال خارج عن العقد، فإن الاعتماد عليه فى متفاهم (٣) المتعاقدين - و إن كان من المجازات القريبه جدا - رجوع عما بنى عليه من عدم العبيره بغير الأقوال فى إنشاء المقاصد و لذا لم يجوزوا العقد بالمعاطاه و لو مع سبق مقال أو اقتران حال

تدل (٤) على إرادته البيع جزماً و مما ذكرنا يظهر الإشكال في الاختصار على المشترك اللفظي اتكالا على القرينه الحالیه المعينه و كذا المشترك المعنوی.

***** (هامش) *****

(١) حكاة السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٤٩ و انظر جامع المقاصد ٤: ٢٠٧ - ٢٠٨ و ١٢: ٧٠.

(٢) كذا فى ف و مصححه ن و كذا فى ش لكن بدون لعل و فى سائر النسخ: و لعل الأولى أن يراد.

(٣) فى ف: تفاهم.

(٤) فى ص: يدل. (*)

*****ص ١٢٧*****

و يمكن أن ينطبق على ما ذكرنا الاستدلال المتقدم فى عبارته التذكيره بقوله قدس سره : لأن المخاطب لا يدري بم خوطب (١)، إذ ليس المراد:

أن المخاطب لا- يفهم منها المطلب و لو بالقرائن الخارجيه، بل المراد أن الخطاب بالكنايه لما لم يدل على المعنى المنشأ ما لم يقصد الملزوم، - لأن اللازم الأعم، كما هو الغالب بل المطرد فى الكنايات، لا يدل على الملزوم ما لم يقصد المتكلم خصوص الفرد المجمع (٢) مع الملزوم الخاص - فالخطاب فى نفسه محتمل، لا يدري المخاطب بم خوطب و إنما يفهم المراد بالقرائن الخارجيه الكاشفه عن قصد المتكلم و المفروض - على ما تقرر فى مسأله المعاطاه (٣) - أن النيه بنفسها أو مع انكشافها بغير الأقوال لا تؤثر فى النقل و الانتقال، فلم يحصل هنا عقد لفظى يقع التفاهم به، لكن هذا الوجه (٤) لا يجرى فى جميع ما ذكره من أمثله الكنايه. ثم إنه ربما يدعى: أن العقود المؤثره فى النقل و الانتقال أسباب شرعيه توقيفيه، كما حكى عن الإيضاح من أن كل عقد لازم وضع له الشارع صيغه مخصوصه بالاستقراء (٥)، فلا بد من الاختصار على المتيقن.

***** (هامش) *****

(١)

تقدم فى الصفحه ١١٩.

(٢) فى خ، م و ش: الجامع.

(٣) تقدم فى الوجه الأول من الوجوه الأربعة فى معنى قوله عليه السلام : إنما يحلل الكلام و يحرم الكلام فى الصفحه ٦١.

(٤) شطب فى ف على الوجه و كتب فوقه: التوجيه.

(٥) إيضاح الفوائد ٣: ١٢. (*)

*****١٢٨*****

و هو كلام لا محصل له عند من لاحظ فتاوى العلماء، فضلا عن الروايات المتكثرة الآتية (١) بعضها و أما ما ذكره الفخر قدس سره ، فلعل المراد فيه من الخصوصيه المأخوذه فى الصيغه شرعا، هى: اشتمالها على العنوان المعبر عن تلك المعامله به فى كلام الشارع، فإذا كانت (٢) العلاقه الحادثه بين الرجل و المرأه معبرا عنها فى 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 فى العقود المنشأه للمقاصد الاخر كالبيع و الإجاره و نحوهما. فخصوصيه اللفظ من حيث اعتبار اشتمالها على هذه العناوين الدائره فى لسان الشارع، أو ما يرادفها (٣) لغه أو عرفا، لأنها بهذه العناوين موارد للأحكام (٤) الشرعيه التى لا تحصى و على هذا، فالضابط: وجوب إيقاع العقد بإنشاء العناوين الدائره فى لسان الشارع، إذ لو وقع بإنشاء غيرها، فإن كان (٥) لا مع قصد تلك العناوين - كما لو لم تقصد المرأه إلا هبه نفسها أو إجاره نفسها مدته للاستمتاع (٦) - لم يترتب عليه الآثار المحموله فى الشريعه على الزوجيه

***** (هامش) *****

(١) فى ص و مصححه خ: الآتى.

(٢) فى غير ش: كان.

(٣) فى ف: أو بما يرادفها.

(٤) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: الأحكام.

(٥) كذا فى ن و

في غيرها كانت.

(٦) كذا في ف و في غيرها: مده الاستمتاع. (*)

*****١٢٩ ص*****

الدائم أو المنقطعه و إن كان (١) بقصد هذه العناوين دخلت في الكنايه التي عرفت أن تجويزها 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 - أيضا - 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 شرعا المعهوده لغه (٥) و مراده من المنقوله (٦) شرعا، 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 ألفاظا (٧) ثلاثه و عللها بورودها في القرآن (٨).

***** (هامش) *****

(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 يدري بم خوطب المتقدم في الصفحه ١٢٧.

(٤) جامع المقاصد ٧: ٨٣.

(٥) المسالك ٥: ١٧٢.

(٦) في غير ف: بالمنقوله.

(٧) كذا في ش و في ص: ثلاثه ألفاظ و في سائر النسخ: ألفاظ ثلاثه.

(٨) كنز العرفان ٢: ١٤٦. (*)

*****١٣٠ ص*****

و لا يخفى أن تعليقه هذا كالصريح فيما ذكرناه (١) : من تفسير (٢) توقيفيه العقود و أنها متلقاه من الشارع و وجوب الاقتصار على المتيقن و من هذا الضابط تقدر على تمييز (٣) الصريح المنقول شرعا

المعهود لغه - من الألفاظ المتقدمه فى أبواب العقود المذكوره - من غيره و أن الإجاره بلفظ العاربه غير جائزه و بلفظ بيع المنفعه أو السكنى - مثلا - لا يبعد جوازه و هكذا. إذا عرفت هذا فلنذكر ألفاظ الإيجاب و القبول:

ألفاظ الإيجاب

ألفاظ الإيجاب

منها: لفظ بعث فى الإيجاب و لا- خلافاً فيه فتوى و نصا و هو و إن كان من الأضداد بالنسبه إلى البيع و الشراء، لكن كثره استعماله فى وقوع البيع تعينه (٤) و منها (٥): لفظ شريت (٦) لوضعه له، كما يظهر من المحكى عن بعض أهل اللغه (٧)، بل قيل: لم يستعمل فى القرآن الكريم إلا فى البيع (٨).

***** (هامش) *****

(١) انظر الصفحه ١٢٧ - ١٢٩.

(٢) لم ترد تفسير فى خ، م، ع و ص.

(٣) فى ف، خ، م و ع: تميز.

(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 حد تغنيها عن القرينه.

(٥) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: و أما.

(٦) فى غير ف و ش زياده: فلا إشكال فى وقوع البيع به.

(٧) انظر الصحاح ٦: ٢٣٩١ و لسان العرب ٧: ١٠٣ و القاموس المحيط ٤: ٣٤٧.

(٨) قاله السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٣. (*)

***** ص ١٣١ *****

و عن القاموس: شراه يشريه: ملكه (١) بالبيع و باعه، كاشترى (٢) فيهما (٣) ضد و عنه أيضا: كل من ترك شيئا و تمسك بغيره فقد اشتراه (٤) و ربما يستشكل فيه: بقله استعماله عرفا فى البيع و كونه محتاجا إلى القرينه المعينه و عدم نقل الإيجاب به فى

الأخبار و كلام القدماء و لا يخلو عن وجه و منها: لفظ ملكت - بالتشديد - و الأكثر على وقوع البيع به، بل ظاهر نكت الإرشاد الاتفاق، حيث قال: إنه لا يقع البيع بغير اللفظ المتفق عليه ك بيعت و ملكت (٥) و يدل عليه (٦) : ما سبق في تعريف البيع، من أن التمليك بالعوض المنحل إلى مبادله العين بالمال هو المرادف للبيع عرفا و لغه، كما صرح به فخر الدين، حيث قال: إن معنى بيعت في لغة العرب: ملكت غيرى (٧) و ما قيل (٨) : من أن التمليك يستعمل في الهبة بحيث لا يتبادر عند الإطلاق غيرها. فيه: أن الهبة إنما يفهم من تجريد اللفظ عن العوض،

***** (هامش) *****

(١) في ف: إذا ملكه.

(٢) كذا في ن و المصدر و في ش: كاشتره و في سائر النسخ: و اشتراه.

(٣) كذا في ن و المصدر و في سائر النسخ: فهما.

(٤) القاموس المحيط ٤: ٣٤٧ - ٣٤٨، ماده: شرى.

(٥) غايه المراد:

٨٠

(٦) في ف: عليها.

(٧) قاله في شرح الإرشاد، على ما حكاه عنه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ١٥٢.

(٨) قاله الشهيد الثانى فى الروضه البهيه ٣: ٤١٣. (*)

*****١٣٢*****

لا- من ماده التمليك، فهى مشتركه معنى بين ما يتضمنه المقابله و بين المجرد عنها، فإن اتصل بالكلام ذكر العوض أفاد المجموع المركب - بمقتضى الوضع التركيبى - البيع و إن تجرد عن ذكر العوض اقتضى تجريده الملكيه المجانيه و قد عرفت سابقا: أن تعريف البيع بذلك تعريف بمفهومه الحقيقى، فلو أراد منه الهبة المعوضه أو قصد المصالحه، بنى صحه العقد به على صحه عقد بلفظ غيره مع النيه و يشهد لما ذكرنا قول فخر الدين فى

إن معنى بعث في لغة العرب ملكة غيرى (١) و أما الإيجاب ب اشترت، ففي مفتاح الكرامه: أنه قد يقال بصحته، كما هو الموجود في بعض نسخ التذكرة و المنقول عنها في نسختين من تعليق الإرشاد (٢). أقول: وقد يستظهر ذلك (٣) من عبارة كل من عطف على بعث و ملكة، شبههما أو ما يقوم مقامهما (٤)، إذ إرادته خصوص لفظ شريت من هذا بعيد جدا و حملته على إرادته ما يقوم مقامهما في اللغات الاخر للعاجز عن العربية أبعد، فيتعين (٥) إرادته ما يرادفهما لغة

***** (هامش) *****

(١) تقدم آنفا.

(٢) مفتاح الكرامه ٤: ١٥٠.

(٣) لم ترد ذلك في ف.

(٤) مثل العلامة في التحرير ١: ١٦٤ و الشهيد في غايه المراد:

٨٠

(٥) في ف: فتعين. (*)

*****١٣٣ ص*****

أو عرفا، فيشمل شريت و اشترت، لكن الإشكال المتقدم

(١) في شريت أولى بالجريان هنا، لأن شريت استعمل في القرآن الكريم في البيع، بل لم يستعمل فيه إلا فيه، بخلاف اشترت و دفع (٢) الإشكال في تعيين المراد منه بقرينه تقديمه الدال على كونه إيجابا - إما بناء على لزوم تقديم الإيجاب على القبول و إما لغبه ذلك - غير صحيح، لأن الاعتماد على القرينه الغير اللفظيه في تعيين المراد من ألفاظ العقود قد عرفت ما فيه (٣)، إلا أن يدعى أن ما ذكر سابقا من اعتبار الصراحه مختص بصراحه اللفظ من حيث دلالاته على خصوص العقد و تميزه عما عداه من العقود و أما تميز إيجاب عقد معين عن قبوله الراجع إلى تميز البائع عن المشتري فلا يعتبر فيه الصراحه، بل يكفي استفاده المراد و لو بقرينه المقام أو غلبته (٤) أو نحوهما (٥) و فيه إشكال.

ألفاظ القبول

ألفاظ القبول

أما القبول، فلا ينبغي الإشكال في وقوعه بلفظ قبلت و رضيت و اشترت و شريت و ابتعت و تملكت و ملكت مخففا.

***** (هامش) *****

(١) تقدم في الصفحة المتقدمة بقوله: و ربما يستشكل فيه بقله استعماله عرفا في البيع.

(٢) كلمه دفع من ش و مصححه ن.

(٣) أشار بذلك إلى ما ذكره في الصفحة ١٢٦ من قوله: فإن الاعتماد عليه في متفاهم المتعاقدين رجوع عما بنى عليه ...

(٤) في ف: بغلبته.

(٥) في ف، ن و ش: و نحوها. (*)

*****١٣٤ ص*****

و أما بعث، فلم ينقل إلا من الجامع (١)، مع أن المحكى عن جماعه من أهل اللغة: اشتراكه بين البيع و الشراء (٢) و لعل الإشكال فيه كإشكال اشترت في الإيجاب و اعلم أن المحكى عن نهايه الأحكام و المسالك: أن الأصل في القبول قبلت و غيره بدل، لأن القبول على الحقيقه مما لا يمكن به الابتداء (٣) و الابتداء بنحو اشترت و ابتعت ممكن و سيأتى توضيح ذلك في اشتراط تقديم الإيجاب (٤). ثم إن في انعقاد القبول بلفظ الإمضاء و الإجازة و الإنفاذ و شبهه ا، و جهين.

فرع: لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة ثم اختلفا:

لو أوقعا العقد بالألفاظ المشتركة بين الإيجاب و القبول، ثم اختلفا في تعيين الموجب و القابل - إما بناء على جواز تقديم القبول و إما من جهة اختلافهما في المتقدم - فلا يبعد الحكم بالتحالف، ثم عدم ترتب الآثار المختصة بكل من البيع و الاثراء على واحد منهما.

***** (هامش) *****

(١) نقله عنه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ١٥٢، لكن الموجود في الجامع: ابتعت، انظر الجامع للشرائع: ٢٤٦.

(٢) انظر الصحاح ٣: ١١٨٩ و المصباح المنير: ٦٩ و القاموس ٣: ٨، ماده: بيع.

(٣) حكاه السيد

العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٥٣ و انظر نهايه الإحكام ٢: ٤٤٨ و المسالك ٣: ١٥٤.

(٤) يأتى فى الصفحه ١٤٣ و ١٤٨. (*)

*****١٣٥ ص*****

مسأله (١) : هل تعتبر العريه فى العقد؟

مسأله (١) : هل تعتبر العريه فى العقد:

المحكى عن جماعه، منهم:

السيد عميد الدين (١) و الفاضل المقداد (٢) و المحقق (٣) و الشهيد (٤) الثانيان: اعتبار العريه فى العقد، للتأسى - كما فى جامع المقاصد - و لأن عدم صحته بالعربى الغير الماضى يستلزم عدم صحته بغير العربى بطريق أولى و فى الوجهين ما لا يخفى و أضعف منهما: منع صدق العقد على غير العربى (٥). فالأقوى صحته بغير العربى و هل يعتبر عدم اللحن من حيث الماده و الهيئه، بناء على اشتراط العربى؟ الأقوى ذلك، بناء على أن دليل اعتبار العريه هو لزوم الاقتصار على المتيقن من أسباب النقل و كذا اللحن فى الإعراب.

***** (هامش) *****

(١) حكاه عنه الشهيد فى حواشيه، على ما فى مفتاح الكرامه ٤: ١٦٢.

(٢) التنقيح الرائع ٢: ١٨٤ و كتر العرفان ٢: ٧٢.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٥٩.

(٤) الروضه البهيه ٣: ٢٢٥.

(٥) فى غير ف زياده: مع التمكن من العربى. (*)

*****١٣٦ ص*****

و حكى عن فخر الدين: الفرق بين ما لو قال: بعثك - بفتح الباء - و بين ما لو قال: جوزتك بدل زوجتك، فصحح الأول دون الثانى إلا مع العجز عن التعلم (١) و التوكيل (٢) و لعله لعدم معنى صحيح فى الأول إلا البيع، بخلاف التجويز (٣)، فإن له معنى آخر، فاستعماله فى الترويح غير جائز و منه يظهر أن اللغات المحرفه لا بأس بها إذا لم يتغير بها المعنى. ثم هل المعتبر (٤) عربيه جميع أجزاء الإيجاب و القبول، كالثمن و المثلث، أم يكفى

عريبه الصيغه الداله على إنشاء الإيجاب و القبول، حتى لو (٥) قال: بعتك اين كتاب را به ده درهم كفى؟ الأقوى (٦) هو الأول، لأن غير العربي كالمعدوم، فكأنه لم يذكر في الكلام. نعم، لو لم يعتبر ذكر متعلقات الإيجاب - كما لا يجب في القبول - و اكتفى بانفهامها و لو من غير اللفظ، صح الوجه الثاني (٧)، لكن

***** (هامش) *****

(١) في ف: العلم.

(٢) حكاه الشهيد عن فخر الدين على ما في مفتاح الكرامه ٤: ١٦٣.

(٣) في ف: بخلاف الثاني.

(٤) في ف: هل يعتبر.

(٥) لم ترد لو في النسخ، إلا أنها زيدت في ش و ص تصحيحاً.

(٦) في غير ف: و الأقوى.

(٧) في غير ش: الأول، إلا أنه صحح في بعضها بما في المتن و الظاهر أن الكلمه وردت في النسخه الأصليه هكذا: الأول، فإن الفاضل المامقاني قال - بعد أن أثبتها - : الظاهر هو الثاني بدل الأول و كأنه سهو من قلم الناسخ و قال الشهيدى: أقول: الصواب الثاني بدل الأول كما لا يخفى، انظر غايه الآمال: ٢٣٩ و شرح الشهيدى (هدايه الطالب): ١٩١. (*)

*****١٣٧ ص*****

الشهيد رحمه الله في غايه المراد - في مسأله تقديم القبول - نص على وجوب ذكر العوضين في الإيجاب (١). ثم إنه هل يعتبر كون المتكلم عالماً تفصيلاً بمعنى اللفظ، بأن يكون فارقاً بين معنى بعث و أبيع و أنا بائع، أو يكفي مجرد علمه بأن هذا اللفظ يستعمل في لغة العرب لإنشاء البيع؟ الظاهر هو الأول، لأن عريبه الكلام ليست باقتضاء نفس الكلام، بل بقصد (٢) المتكلم منه المعنى الذى وضع له عند العرب، فلا يقال: إنه تكلم و أدى المطلب على طبق لسان العرب،

إلا إذا ميز بين معنى بعت و أبيع و أوجدت البيع و غيرها. بل على هذا لا يكفي (٣) معرفه أن بعت مرادف لقوله: فروختم، حتى يعرف أن الميم فى الفارسى عوض تاء المتكلم، فيميز بين بعتك و بعت - بالضم - و بعت - بفتح التاء - فلا- ينبغى ترك الاحتياط و إن كان فى تعينه نظر (٤) و لذا نص بعض (٥) على عدمه.

***** (هامش) *****

(١) انظر غايه المراد:

٨٠.

(٢) كذا فى ن، خ و م و فى سائر النسخ: يقصد.

(٣) فى غير ش و مصححه ص: يكتفى.

(٤) فى ف: فى تعيينه نظرا.

(٥) لم نعر عليه. (*)

*****١٣٨ ص*****

مسأله (٢) : هل تعتبر الماضويه فى العقد؟

مسأله (٢) : هل تعتبر الماضويه فى العقد؟

المشهور - كما عن غير واحد (١) - : اشتراط الماضويه، بل فى التذكرة: الإجماع على عدم وقوعه بلفظ أبيعك أو اشتر منى (٢) و لعله لصراحته فى الإنشاء، إذ المستقبل أشبه بالوعد و الأمر استدعاء لا- إيجاب، مع أن قصد الإنشاء فى المستقبل خلاف المتعارف و عن القاضى فى الكامل و المهذب (٣) : عدم اعتبارها و لعله لإطلاق البيع و التجاره و عموم العقود و ما دل فى بيع الآبق (٤) و اللبن فى الضرع (٥) : من الإيجاب بلفظ المضارع و فحوى ما دل عليه

***** (هامش) *****

(١) منهم المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ٨: ١٤٥ و المحدث الكاشانى فى مفاتيح الشرائع ٣: ٤٩ و السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٦٢.

(٢) فى التذكرة: أشتري بدل اشتر منى، انظر التذكرة ١: ٤٦٢.

(٣) حكاه عنهما العلامة فى المختلف ٥: ٥٣. أما الكامل فلا يوجد لدينا و أما المهذب فلم نقف فيه على ما يدل على المطلب.

١٢: ٢٦٢، الباب ١١ من أبواب أحكام العقد.

(٥) الوسائل ١٢: ٢٥٩، الباب ٨ من أبواب أحكام العقد. (*)

*****١٣٩ ص*****

فى النكاح (١) و لا يخلو هذا من قوه لو فرض صراحه المضارع فى الإنشاء على وجه لا يحتاج إلى قرينه المقام، فتأمل.

***** (هامش) *****

(١) انظر الوسائل ١٤: ١٩٧، الباب الأول من أبواب عقد النكاح، الحديث ١٠ و ٤٦٦، الباب ١٨ من أبواب المتعه و غيرهما من الأبواب. (*)

*****١٤٠ ص*****

مسأله (٣) : هل يعتبر تقديم الإيجاب على القبول؟

مسأله (٣) : هل يعتبر تقديم الإيجاب على 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 لعله 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

***** (هامش) *****

(١) قاله العلامة فى المختلف ٥: ٥٢.

(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 في ف و في غيرها: الأصل.

(٩) و هي قوله تعالى: * (أوفوا بالعقود) *، المائدة: ١. (*)

*****١٤١ ص*****

له فلا يصح تقدمه عليه (١) و حكى في (٢) غايه المراد عن الخلاف: الإجماع عليه (٣) و ليس في الخلاف في هذه المسأله إلا أن البيع مع تقديم (٤) الإيجاب متفق عليه فيؤخذ به، فراجع (٥). خلافا للشيخ في المبسوط في باب النكاح و إن وافق الخلاف في البيع (٦) إلا أنه عدل عنه في باب النكاح، بل ظاهر كلامه عدم

الخلافة فى صحته بين الإماميه، حيث إنه - بعد ما ذكر أن تقديم القبول بلفظ الأمر فى النكاح بأن يقول الرجل: زوجنى فلانه جائز بلا خلاف - قال: أما البيع، فإنه إذا قال: بعنيها فقال: بعكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم:

لا يصح حتى يسبق الإيجاب (٧)، انتهى و كيف كان، فنسبه القول الأول إلى المبسوط مستند إلى كلامه فى باب البيع و أما فى باب النكاح فكلامه صريح فى جواز التقديم،

***** (هامش) *****

(١) ذكره المحقق الثانى و قال: فإن القبول مبنى على الإيجاب، انظر جامع المقاصد ٤: ٦٠.

(٢) كذا فى ف و ش و فى سائر النسخ: عن، إلا أنه صحح فى بعضها بما فى المتن.

(٣) غايه المراد:

٨٠

(٤) فى ف: تقدم.

(٥) الخلاف ٣: ٣٩، كتاب البيوع، المسأله ٥٦.

(٦) المبسوط ٢: ٨٧.

(٧) المبسوط ٤: ١٩٤. (*)

*****١٤٢ ص*****

كالمحقق رحمه الله فى الشرائع (١) و العلامه فى التحرير (٢) و الشهيدين فى بعض كتبهما (٣) و جماعه ممن تأخر عنهما (٤)، للعمومات السليمه عما يصلح لتخصيصها و فحوى جوازه فى النكاح الثابت بالأخبار، مثل خبر أبان بن تغلب - الوارد فى كيفية الصيغه - المشتمل على صحه تقديم القبول بقوله للمرأة: أتزوجك متعه على كتاب الله و سنه رسول الله (٥) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - إلى أن قال - : فإذا قالت: نعم فهى امرأتك و أنت أولى الناس بها (٦) و روايه سهل الساعدى المشهوره فى كتب الفريقين - كما قيل (٧) - المشتمله على تقديم القبول من الزوج بلفظ زوجنيها (٨).

***** (هامش) *****

(١) الشرائع ٢: ١٣.

(٢) التحرير ١: ١٦٤.

اللمعه: ١٠٩ و الشهيد الثاني فى المسالك ٣: ١٥٤ و حاشيه الشرائع (مخطوط): ٢٧١.

(٤) منهم المحقق الأردبيلي فى مجمع الفائده ٨: ١٤٥ و المحقق السبزواري فى الكفايه: ٨٩ و المحدث البحراني فى الحدائق ١٨: ٣٤٩ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٢٢: ٢٥٤ و غيرهم.

(٥) فى ف: رسوله و فى المصدر: نبيه.

(٦) الوسائل ١٤: ٤٦٦، الباب ١٨ من أبواب المتعه، الحديث الأول.

(٧) قاله الشهيد الثاني فى المسالك ٧: ٨٩ و السيد الطباطبائي فى الرياض ٢: ٦٩.

(٨) عوالى اللآلى ٢: ٢٦٣، الحديث ٨ و سنن البيهقى ٧: ٢٤٢، باب النكاح على تعليم القرآن و انظر الكافى ٥: ٣٨٠، الحديث ٥ و التهذيب ٧: ٣٥٤، الحديث ١٤٤٤. (*)

*****١٤٣ ص*****

و التحقيق: أن القبول إما أن يكون بلفظ قبلت و رضيت و إما أن يكون بطريق الأمر و الاستيجاب، نحو بعنى فيقول المخاطب: بعتك و إما أن يكون بلفظ اشتريت و ملكت مخففا و ابتعت. فإن كان بلفظ قبلت فالظاهر عدم جواز تقديمه، وفاقا لمن عرفته (١) فى صدر المسأله (٢)، بل المحكى عن الميسيه (٣) و المسالك (٤) و مجمع الفائده (٥): أنه لا خلاف فى عدم جواز تقديم لفظ قبلت و هو المحكى عن نهايه الأحكام و كشف اللثام فى باب النكاح (٦) و قد اعترف به غير واحد من متأخري المتأخرين (٧) أيضا، بل المحكى هناك عن ظاهر التذكرة: الإجماع عليه (٨) و يدل عليه - مضافا إلى ما ذكر و إلى كونه خلافا للمتعارف من

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و فى ش: لما عرفت و فى سائر النسخ: لمن عرفت.

(٢) راجع الصفحه ١٤٠ - ١٤١.

(٣) لا يوجد لدينا و حكاه السيد العاملى فى

مفتاح الكرامه ٤: ١٦٥.

(٤) المسالك ٣: ١٥٤.

(٥) مجمع الفائده ٨: ١٤٦.

(٦) حكى ذلك عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٦٥ و انظر نهايه الإحكام ٢: ٤٤٨ و كشف اللثام ٢: ١٢.

(٧) منهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٤: ١٦٥ و السيد المجاهد فى المناهل: ٢٧٢.

(٨) المشار إليه بقوله: هناك هو باب النكاح، لكن لم نقف فى مسأله تقديم الإيجاب على القبول على ما يظهر منه الإجماع و الموجود فيه أنه نقل المنع عن أحمد و نفى عنه البأس، انظر التذكره ٢: ٥٨٣. (*)

****١٤٤ ص****

العقد - : أن القبول الذى هو أحد ركنى عقد المعاوضه فرع الإيجاب، فلا يعقل تقدمه عليه و ليس المراد من هذا القبول الذى هو ركن للعقد (١) مجرد الرضا بالإيجاب حتى يقال: إن الرضا بشىء لا يستلزم تحققه قبله (٢)، فقد يرضى الإنسان بالأمر المستقبل، بل المراد منه الرضا بالإيجاب على وجه يتضمن إنشاء نقل ماله فى الحال إلى الموجب على وجه العوضيه، لأن المشترى ناقل كالبائع و هذا لا- يتحقق إلا مع تأخر الرضا عن الإيجاب، إذ مع تقدمه لا يتحقق النقل فى الحال، فإن من رضى بمعاوضه ينشئها الموجب فى المستقبل لم ينقل فى الحال ماله إلى الموجب، بخلاف من رضى بالمعاوضه التى أنشأها الموجب سابقا، فإنه يرفع بهذا الرضا يده من ماله و ينقله إلى غيره على وجه العوضيه و من هنا يتضح فساد ما حكى عن بعض المحققين فى رد الدليل المذكور - و هو كون القبول فرعا للإيجاب (٣) و تابعاً له - و هو: أن تبعيه القبول للإيجاب ليس تبعيه اللفظ للفظ و لا القصد للقصد حتى يمتنع تقديمه و إنما هو على سبيل

الفرض و التنزيل، بأن يجعل القابل نفسه متناولاً لما يلقي إليه من الموجب و الموجب متاولاً، كما يقول السائل في

***** (هامش) *****

(١) لم ترد عبارته الذي هو ركن للعقد في ف.

(٢) كذا في ف و ش و العبارة في سائر النسخ هكذا: مجرد الرضا بالإيجاب سواء تحقق قبل ذلك أم لا، حيث إن الرضا بشيء لا يستلزم تحققه في الماضي، فقد يرضى الإنسان ... الخ إلا أنه شطب في ن على بعض الكلمات و صححت العبارة بنحو ما أثبتناه في المتن.

(٣) كذا في ف و في غيرها: فرع الإيجاب. (*)

*****ص ١٤٥*****

مقام الإنشاء: أنا راض بما تعطيني و قابل لما تمنحني فهو متناول، قدم إنشاءه أو آخر (١)، فعلى هذا يصح تقديم القبول و لو بلفظ قبلت و رضيت إن لم يتم إجماع على خلافه (٢)، انتهى و وجه الفساد:

ما عرفت سابقاً (٣) من أن 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 أن أصل الرضا بشيء تابع لتحقيقه في الخارج أو لأصل الرضا به (٤) حتى يحتاج إلى توضيحه بما ذكره من المثال، بل المراد الرضا الذي يعد قبولاً و (٥) ركناً في العقد و مما ذكرنا يظهر الوجه في المنع عن تقديم (٦) القبول بلفظ الأمر، كما لو قال: بعني هذا بدرهم فقال: بعتك، لأن غايه الأمر دلالة طلب المعاوضة على الرضا بها، لكن لم يتحقق بمجرد الرضا بالمعاوضة المستقبلة نقل في الحال للدرهم إلى البائع، كما لا يخفى.

***** (هامش) *****

(١) في ف زياده: قال.

(٢) حكاة السيد العامل في مفتاح الكرامه

٤: ١٦٥، لكن إلى كلمه أو آخر، ثم قال: و هذا قد ذكره الاستاذ دام ظله.

(٣) فى الصفحه السابقه.

(٤) فى ش: أولا قبل الرضا به و يظهر من شرحى المامقانى و الشهدى أن الموجود فى نسختيهما هو ما أثبتناه، انظر غايه الآمال: ٢٤٥ و هدايه الطالب: ١٩٣.

(٥) لم ترد قبولاً و فى ف و ش و شطب عليها فى ن.

(٦) كذا فى ش و فى غيرها: تقدم. (*)

*****١٤٦ ص*****

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، بناء على منع دلالة روايه سهل (٢) على كون لفظ الأمر هو القبول، لاحتمال تحقق القبول بعد إيجاب النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ 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 اختلافا كثيرا بين كلمات الأصحاب، فقال فى المبسوط: إن قال: بعنيها بألف فقال: بعتك، صح و الأقوى عندى 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، حذرا عن القول بانعقاده بالاستدعاء من المشتري و هو أن يقول: بعنيه بألف، فيقول: بعتك فإنه لا ينعقد حتى يقول المشتري بعد ذلك: اشتريت أو قبلت (٦) و صرح به

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٤: ١٩٤ و قد

تقدم في الصفحة ١٤١.

(٢) تقدمت الإشارة إليها في الصفحة ١٤٢.

(٣) تقدمت في الصفحة ١٤٢.

(٤) المبسوط ٢: ٨٧.

(٥) الخلاف ٣: ٣٩، كتاب البيوع، المسألة ٥٦.

(٦) الغنية: ٢١٤. (*)

*****١٤٧ ص*****

أيضا في السرائر (١) و الوسيله (٢) و عن جامع المقاصد:

أن ظاهرهم أن هذا الحكم اتفقي (٣) و حكى الإجماع أيضا (٤) عن ظاهر الغنيه أو صريحها (٥) و عن المسالك: المشهور (٦)، بل قيل: إن هذا الحكم ظاهر كل من اشترط الإيجاب و القبول (٧) و مع ذلك كله، فقد صرح الشيخ في المبسوط - في باب النكاح - : بجواز التقديم بلفظ الأمر بالبيع و نسبه إلينا مشعر (٨) - بقرينه السياق - إلى عدم الخلاف فيه بيننا، فقال: إذا تعاقدا، فإن تقدم الإيجاب على القبول فقال: زوجتك

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) لم نقف في الوسيله على هذا التفصيل و لكن عد فيها من شرائط الصحه: تقديم الإيجاب على القبول، انظر الوسيله: ٢٣٧، نعم صرح بذلك العلامه في نهايه الأحكام ٢: ٤٤٩ و لعل التشابه بين رمز الوسيله له و رمز النهايه به صار منشأ لاشتباه النساخ و يؤيد هذا الاحتمال تأخير ذكرها عن السرائر.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٥٩.

(٤) وردت أيضا في ع، ص و ش بعد عبارته ظاهر الغنيه.

(٥) الغنيه: ٢١٤ و الترديد من السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ١٦١.

(٦) المسالك ٣: ١٥٣.

(٧) قاله السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٤: ١٦١ و فيه: ... الإيجاب و القبول و الماضويه فيهما.

(٨) كذا فى ش و فى غيرها: مشعرا و فى مصححه ص: و نسبه إلينا مشعرا. (*)

*****١٤٨ ص*****

فقال: قبلت التزويج صح و كذا إذا تقدم الإيجاب على القبول فى البيع صح بلا

خلاف و أما إن تأخر الإيجاب و سبق القبول، فإن كان فى النكاح فقال الزوج: زوجنيها فقال: زوجتكها صح و إن لم يعد الزوج القبول، بلا خلاف، لخبر الساعدي: قال (١): زوجنيها يا رسول الله، فقال: زوجتكها بما معك من القرآن (٢)، فتقدم (٣) القبول و تأخر الإيجاب و إن كان هذا فى البيع فقال: بعنيها فقال: بعتكها صح عندنا و عند قوم من المخالفين و قال قوم منهم (٤): لا يصح حتى يسبق الإيجاب (٥)، انتهى و حكى جواز التقديم بهذا اللفظ عن القاضى فى الكامل (٦)، بل يمكن نسبة هذا الحكم إلى كل من جوز تقديم القبول على الإيجاب بقول مطلق و تمسك له فى النكاح بروايه سهل الساعدي المعبر فيها عن القبول بطلب التزويج، إلا أن المحقق رحمه الله مع تصريحه فى البيع بعدم كفايه الاستيجاب و الإيجاب صرح بجواز تقديم القبول على الإيجاب (٧).

***** (هامش) *****

(١) فى ش: قال الرجل.

(٢) انظر عوالى اللآلى ٢: ٢٦٣، الحديث ٨ و سنن البيهقى ٧: ٢٤٢، باب النكاح على تعليم القرآن.

(٣) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ: فقدم.

(٤) انظر المغنى، لابن قدامه ٣: ٥٦١ و المجموع ٩: ١٩٨.

(٥) المبسوط ٤: ١٩٤.

(٦) حكاه عنه العلامة فى المختلف ٥: ٥٣.

(٧) الشرائع ٢: ١٣. (*)

*****١٤٩ ص*****

و ذكر العلامة قدس سره الاستيجاب و الإيجاب و جعله خارجا عن قيد اعتبار الإيجاب و القبول كالمعاطاه و جزم بعدم كفايته، مع أنه تردد فى اعتبار تقديم القبول (١) و كيف كان، فقد عرفت (٢) أن الأقوى المنع فى البيع، لما عرفت، بل لو قلنا بكفايه التقديم بلفظ قبلت يمكن المنع هنا، بناء على اعتبار الماضويه فيما

دل على القبول. ثم إن هذا كله بناء على المذهب المشهور بين الأصحاب: من عدم كفايه مطلق اللفظ في اللزوم و عدم القول بكفايه مطلق الصيغه في الملك و أما على ما قويناه (٣) سابقا في مسأله المعاطاه: من أن البيع العرفى موجب للملك و أن الأصل في الملك اللزوم (٤)، فاللازم الحكم باللزوم في كل مورد لم يقم إجماع على عدم اللزوم و هو ما إذا خلت المعامله عن الإنشاء باللفظ رأسا، أو كان اللفظ المنشأ به المعامله مما قام الإجماع على عدم إفادتها اللزوم (٥) و أما في غير ذلك فالأصل اللزوم.

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ١٢٣.

(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. (*).

*****١٥٠ ص*****

و قد عرفت أن القبول على وجه طلب البيع قد صرح في (١) المبسوط بصحته، بل يظهر منه عدم الخلاف فيه بيننا و حكى عن الكامل أيضا (٢)، فتأمل و إن كان التقديم بلفظ اشترت أو (٣) ابتعت أو تملك أو ملكت هذا بكذا فالأقوى جوازه، لأنه أنشأ ملكيته للمبيع بإزاء ماله عوضا، ففي الحقيقه أنشأ المعاوضه كالبائع (٤) إلا أن البائع ينشئ ملكيه ماله لصاحبه بإزاء مال صاحبه و المشتري ينشئ ملكيه مال صاحبه لنفسه بإزاء ماله، ففي الحقيقه كل منهما يخرج ماله إلى صاحبه و يدخل مال صاحبه في ملكه، إلا أن الإدخال في الإيجاب مفهوم من ذكر العوض و في القبول مفهوم من نفس الفعل و الإخراج بالعكس و حينئذ

فليس فى حقيقته الاشتراء - من حيث هو - معنى القبول، لكنه لما كان الغالب وقوعه عقيب الإيجاب و إنشاء انتقال مال البائع إلى نفسه إذا وقع عقيب نقله (٥) إليه يوجب تحقق المطاوعه و مفهوم القبول، اطلق عليه القبول و هذا المعنى مفقود فى الإيجاب المتأخر، لأن المشتري إنما ينقل ماله إلى البائع بالالتزام الحاصل من جعل ماله عوضاً و البائع إنما ينشئ انتقال المثلثن (٦) إليه كذلك، لا بمدلول الصيغه.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد فى فى غير ش.

(٢) كما تقدم فى الصفحه ١٤٨.

(٣) فى ش بدل أو: و.

(٤) فى ف: كالتبايع.

(٥) فى ف، ن و خ زياده: له.

(٦) كذا فى ف و فى سائر النسخ: المثلثن. (*)

*****١٥١ ص*****

و قد صرح فى النهايه و المسالك - على ما حكى (١) - : بأن اشترى ليس قبولاً حقيقه و إنما هو بدل و أن الأصل فى القبول قبلت، لأن القبول فى الحقيقه ما لا يمكن الابتداء به و لفظ اشترى يجوز الابتداء به و مرادهما (٢) : أنه بنفسه لا يكون قبولاً، فلا ينافى ما ذكرنا من تحقق مفهوم القبول فيه إذا وقع عقيب تمليك البائع، كما أن رضيت بالبيع ليس فيه إنشاء لنقل ماله إلى البائع إلا إذا وقع متأخراً و لذا منعنا عن تقديمه. فكل من رضيت و اشترى بالنسبه إلى إفاده نقل المال و مطاوعه البيع عند التقدم و التأخر متعاكسان. فإن قلت: إن الإجماع على اعتبار القبول فى العقد يوجب تأخير قوله (٣) : اشترى حتى يقع قبولاً لأن إنشاء ملكيته لمال الغير إذا وقع عقيب تمليك الغير له يتحقق فيه معنى الانتقال و قبول الأثر، فيكون اشترى متأخراً التزاماً بالأثر

عقيب إنشاء التأثير من البائع، بخلاف ما لو تقدم، فإن مجرد إنشاء المالكه لمال لا يوجب تحقق مفهوم القبول، كما لو نوى تملك (٤) المباحات أو اللقطه، فإنه لا قبول فيه رأسا.

***** (هامش) *****

(١) حكاة السيد 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. (*)

*****ص ١٥٢*****

قلت: المسلم من الإجماع هو اعتبار القبول من المشتري بالمعنى الشامل للرضا بالإيجاب و أما وجوب تحقق مفهوم القبول المتضمن للمطاعه و قبول الأثر، فلا. فقد (١) تبين من جميع ذلك: أن إنشاء القبول لا بد أن يكون جامعا لتضمن إنشاء النقل و للرضا بإنشاء البائع - تقدم أو تأخر - و لا يعتبر إنشاء انفعال نقل البائع. فقد تحصل مما ذكرناه: صحه تقديم القبول إذا كان بلفظ اشترت وفاقا لمن عرفت (٢)، بل هو ظاهر إطلاق الشيخ فى الخلاف، حيث إنه لم يتعرض إلا- للمنع عن الانعقاد بالاستيجاب و الإيجاب (٣) و قد عرفت (٤) عدم الملازمه بين المنع عنه و المنع عن تقديم مثل اشترت و كذا السيد فى الغنيه، حيث أطلق اعتبار الإيجاب و القبول و احترز بذلك عن انعقاده بالمعاطاه و بالاستيجاب و الإيجاب (٥) و كذا ظاهر إطلاق الحلبي فى الكافي، حيث لم يذكر تقديم الإيجاب من شروط الانعقاد (٦).

***** (هامش) *****

(١) فى ف: وقد.

(٢) فى الصفحه السابقه.

(٣) الخلاف ٣: ٣٩، كتاب البيوع، المسأله ٥٦.

(٤) انظر الصفحه ١٤٨ - ١٤٩.

(٥) الغنيه: ٢١٤.

(٦) انظر الكافي فى الفقه: ٣٥٢ (فصل فى عقد البيع). (*)

*****ص ١٥٣*****

والمصريح بذلك - في ما وجدت من القدماء -

الحلى (١) و ابن حمزه (٢)، فمن التعجب بعد ذلك حكاية الإجماع عن الخلاف (٣) على (٤) تقديم الإيجاب، مع أنه لم يزد على الاستدلال لعدم (٥) كفاية الاستيجاب و الإيجاب (٦) بأن ما عداه مجمع على صحته و ليس على صحته دليل (٧) و لعمري أن مثل هذا مما يوهن الاعتماد على الإجماع المنقول و قد نبهنا على أمثال ذلك في مواردنا. نعم، يشكل الأمر بأن المعهود المتعارف من الصيغه تقديم الإيجاب و لا- فرق بين المتعارف هنا و بينه فى المسأله الآتیه و هو الوصل بين الإيجاب و القبول، فالحكم لا- يخلو عن شوب الإشكال. ثم إن ما ذكرنا جار فى كل قبول يؤدي بإنشاء مستقل كالإجاره التى يؤدي قبولها بلفظ تملك منك منفعه كذا أو ملكت و النكاح

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٢: ٢٤٣، هكذا وردت الكلمه فى ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: الحلبي بدل الحلبي و هو سهو أو تصحيف، فإنه قد تقدم آنفا: أن الحلبي أطلق و لم يذكر تقديم الإيجاب.

(٢) الوسيله: ٢٣٧.

(٣) حكاة عنه الشهيد الأول فى غايه المراد:

٨٠، كما تقدم فى صدر المسأله و الشهيد الثانى فى المسالك ٣: ١٥٣.

(٤) فى ص زياده: لزوم.

(٥) كذا فى ش و فى سائر النسخ: بعدم.

(٦) كذا فى النسخ و الظاهر سقوط كلمه: إلا.

(٧) انظر الخلاف ٣: ٤٠، كتاب البيوع، ذيل المسأله ٥٦. (*)

***** ص ١٥٤ *****

الذى يؤدي قبوله (١) بلفظ أنكحت (٢) و تزوجت و أما ما لا إنشاء فى قبوله إلا قبلت أو ما يتضمنه ك ارتهنت فقد يقال بجواز تقديم القبول فيه، إذ لا الترام فى قبوله بشيء (٣) كما كان فى قبول البيع الترام (٤) بنقل ماله إلى

البائع، بل لا ينشئ به معنى غير الرضا بفعل الموجب و قد تقدم (٥) أن الرضا يجوز تعلقه بأمر مترقب (٦) كما يجوز تعلقه بأمر محقق، فيجوز أن يقول: رضيت برهنك هذا عندي فيقول: رهنت و التحقيق: عدم الجواز، لأن اعتبار القبول فيه من جهة تحقق عنوان المرتهن و لا- يخفى أنه لا- يصدق الارتهان على قبول الشخص إلا بعد تحقق الرهن، لأن الإيجاب إنشاء للفعل و القبول إنشاء للانفعال (٧) و كذا القول (٨) في الهبة و القرض، فإنه لا يحصل من إنشاء القبول

***** (هامش) *****

(١) في غير ش: قبولها.

(٢) كذا في ف و في سائر النسخ: نكحت.

(٣) كذا في ف و في سائر النسخ: لشيء.

(٤) كذا في ش و في سائر النسخ: التزاما.

(٥) تقدم في الصفحة ١٤٤.

(٦) في ف: مستقبل.

(٧) في نسخه بدل خ، م، ع و ش: لأن الإيجاب إنشاء للنقل و القبول إنشاء للانتقال.

(٨) في خ، ص و مصححه ع: القبول. (*)

*****ص ١٥٥*****

فيهما (١) التزام بشيء و إنما يحصل به الرضا بفعل الموجب و نحوها (٢) قبول المصالحة المتضمنه للإسقاط أو التملك بغير عوض و أما المصالحة المشتمله على المعاوضه، فلما كان ابتداء الالتزام بها جائزا من الطرفين و كان نسبتها إليهما (٣) على وجه سواء و ليس الالتزام (٤) الحاصل من أحدهما أمرا مغايرا للالتزام الحاصل من الآخر، كان البادئ منهما موجبا، لصدق الموجب عليه لغه و عرفا. ثم لما انعقد الإجماع على توقف العقد على القبول، لزم أن يكون الالتزام الحاصل من الآخر بلفظ القبول، إذ لو قال أيضا: صالحتك كان إيجابا آخر، فيلزم تركيب العقد من إيجابين و تحقق من جميع ذلك: أن تقديم القبول في الصلح أيضا

غير جائز، إذ لا قبول فيه بغير لفظ قبلت و رضيت و قد عرفت (٥) أن قبلت و رضيت مع التقديم لا يدل على إنشاء لنقل العوض في الحال. فتلخص مما ذكرنا: أن القبول في العقود على أقسام (٦) :

***** (هامش) *****

(١) كذا في ش و مصححه ن و ص و في غيرها: فيها.

(٢) في ص: نحوهما.

(٣) في ف: إليها.

(٤) في ف: و كان الالتزام.

(٥) في الصفحة ١٤٣ - ١٤٤.

(٦) في خ، م، ع و ص: ثلاثة أقسام، إلا أن ثلاثة محيت في ن تصحيحا. (*)

*****١٥٦ ص*****

لأنه إما أن يكون التزاما بشيء من القابل، كتنقل مال عنه أو زوجيه و إما 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 متغيرا كالاشتراء و الثاني أيضا على قسمين: لأنه إما أن يعتبر فيه عنوان المطاوعة كالارتهان و الاتهاب و الاقتراض (١) و إما أن لا يثبت فيه اعتبار أزيد من الرضا بالإيجاب كالوكالة و العاربه و شبههما. فتقديم القبول على الإيجاب لا يكون إلا في القسم الثاني من كل من القسمين. ثم إن مغايره الالتزام في قبول البيع لالتزام إيجابه اعتبار عرفي، فكل من التزم بنقل ماله على وجه العوضيه لمال آخر يسمى مشتريا و كل من نقل ماله على أن يكون عوضه مالا من آخر يسمى بائعا و بعبارة أخرى: كل من ملك ماله غيره بعوض فهو البائع و كل (٢) من ملك مال غيره بعوض ماله فهو المشتري و إلا فكل منهما في الحقيقة يملك ماله غيره بإزاء مال غيره و يملك مال غيره بإزاء ماله.

***** (هامش) *****

(١) فى ف: الإقراض.

(٢) فى ش: فكل. (*)

*****١٥٧ ص*****

و من جملة شروط العقد:

الموالاه بين إيجابه و قبوله ذكره الشيخ فى المبسوط فى باب الخلع (١)، ثم العلامه (٢) و الشهيدان (٣) و المحقق الثانى (٤) و الشيخ المقداد (٥). قال الشهيد فى القواعد:

الموالاه معتبره فى العقد و نحوه و هى مأخوذه من اعتبار الاتصال بين الاستثناء (٦) و المستثنى منه و قال (٧) بعض العامه: لا يضر قول الزوج بعد الإيجاب: الحمد لله و الصلاه

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٤: ٣٦٢.

(٢) القواعد ٢: ٤ و ٨٠، فى النكاح و الخلع.

(٣) أما الشهيد الأول فقد صرح بذلك فى كتاب الوقف من الدروس ٢: ٢٦٤ و قال فى كتاب البيع منه: و لا يقدر تخلل آن أو تنفس أو سعال، الدروس ٣: ١٩١ و أما الشهيد الثانى فقد صرح بذلك فى الهبه و الخلع من المسالك، انظر المسالك ٦: ٩ و ٩: ٣٨٤.

(٤) رسائل المحقق الكركى ١: ٢٠١، فى الخلع و جامع المقاصد ٤: ٥٩، فى البيع.

(٥) التنقيح الرائع ٢: ٢٤.

(٦) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: المستثنى.

(٧) فى غير ش: فقال. (*)

*****١٥٨ ص*****

على رسول الله، قبلت نكاحها (١) و منه: الفوريه فى استتابة المرتد، فيعتبر فى الحال و قيل (٢) : إلى ثلاثه أيام و منه: السكوت فى أثناء الأذان، فإن كان كثيرا أبطله و منه: السكوت الطويل فى أثناء القراءه أو قراءه غيرها (٣) و كذا التشهد و منه: تحريم

المأمومين في الجمعه قبل الركوع، فإن تعمدوا أو نسوا حتى ركع فلا جمعه و اعتبر بعض العامه تحريمهم معه قبل الفاتحه و منه:
الموالاه في التعريف بحيث لا ينسى (٤) أنه تكرر و

الموالاه فى سنه التعريف، فلو رجع فى أثناء المده استؤنفت (٥) ليتوالى (٦)، انتهى (٧). أقول: حاصله أن الأمر المتدرج شيئاً فشيئاً إذا كان له صورته اتصاليه فى العرف، فلا بد فى ترتب الحكم المعلق عليه فى الشرع من اعتبار صورته الاتصاليه، فالعقد المركب من الإيجاب و القبول القائم

***** (هامش) *****

(١) قاله النووى، انظر المجموع ١٧: ٣٠٧.

(٢) قاله العلامه فى الإرشاد ٢: ١٨٩.

(٣) فى المصدر زياده: خلالها.

(٤) فى ف: لا يصدق.

(٥) فى ف: استأنف و فى المصدر: استؤنفت.

(٦) القواعد و الفوائد ١: ٢٣٤، القاعده ٧٣.

(٧) لم ترد انتهى فى ف و م. (*)

*****١٥٩ ص*****

بنفس المتعاقدين بمنزله (١) كلام واحد مرتبط بعضه ببعض، فيقدح تخلل الفصل المخل بهيئته الاتصاليه و لذا لا يصدق التعاقد (٢) إذا كان الفصل مفرداً فى الطول كسنه أو أزيد و انضباط ذلك إنما يكون بالعرف، فهو فى كل أمر بحسبه، فيجوز الفصل بين كل من الإيجاب و القبول بما لا يجوز بين كلمات كل واحد (٣) منهما و يجوز الفصل (٤) بين الكلمات بما لا يجوز بين الحروف، كما فى الأذان و القراءه و ما ذكره حسن لو كان حكم الملك و اللزوم فى المعامله منوطاً بصدق العقد عرفاً، كما هو مقتضى التمسك بآيه الوفاء بالعقود (٥) و بإطلاق كلمات الأصحاب فى اعتبار العقد فى اللزوم بل الملك، أما لو كان منوطاً بصدق البيع أو (٦) التجاره عن تراض فلا يضره عدم صدق العقد و أما جعل المأخذ فى ذلك اعتبار الاتصال بين الاستثناء و المستثنى منه، فلأنه منشأ الانتقال إلى هذه القاعده، فإن أكثر الكليات إنما يلتفت إليها من التأمل فى مورد خاص و قد صرح فى القواعد

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****١٦٠ ص*****

مكررا بكون الأصل في هذه القاعده كذا (١) و يحتمل بعيدا أن يكون الوجه فيه: أن الاستثناء أشد ربطا بالمستثنى منه من سائر اللواحق، لخروج المستثنى منه معه عن حد الكذب إلى الصدق، فصدقه يتوقف عليه، فلذا كان طول الفصل هناك أقبح، فصار أصلا في اعتبار الموالاه بين أجزاء الكلام، ثم تعدى منه إلى سائر الامور المرتبطه بالكلام لفظا أو معنى، أو من حيث صدق عنوان خاص عليه، لكونه (٢) عقدا أو قراءه أو أذانا و نحو ذلك. ثم في تطبيق بعضها على ما ذكره خفاء، كمسأله توبه المرتد، فإن غايه ما يمكن أن يقال في توجيهه: إن المطلوب في الإسلام الاستمرار، فإذا انقطع فلا بد من إعادته في أقرب الأوقات و أما مسأله الجمع، فلأن هيئه الاجتماع في جميع أحوال الصلاه من القيام و الركوع و السجود مطلوبه، فيقدح الإخلال بها و للتأمل في هذه الفروع و في صحه تفريعها على الأصل المذكور مجال.

***** (هامش) *****

(١) منها ما أفاده في القاعده المشار إليها آنفا من قوله: و هي مأخوذه من اعتبار الاتصال بين الاستثناء و المستثنى منه و منها قوله في القاعده ٨٠ (الصفحه ٢٤٣): و هو مأخوذ من قاعده المقتضى في اصول الفقه و منها قوله في القاعده ٨٦ (الصفحه ٢٧٠): لعلهما مأخوذان من قاعده جواز النسخ قبل الفعل و

منها قوله فى القاعده ١٠٥ (الصفحه ٣٠٨) : و أصله الأخذ بالاحتياط غالبا.

(٢) فى ص: ككونه. (*)

*****١٦١ ص*****

ثم إن المعيار فى الموالاه موكول إلى العرف، كما فى الصلاه و القراءه و الأذان و نحوها و يظهر من روايه سهل الساعدى - المتقدمه (١) فى مسأله تقديم القبول - جواز الفصل بين الإيجاب و القبول بكلام طويل أجنبى، بناء على ما فهمه الجماعه من أن القبول فيها قول ذلك الصحابى: زوجنيها و الإيجاب قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ بعد فصل طويل: زوجتكها بما معك من القرآن و لعل هذا موهن آخر للروايه، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) راجع الصفحه ١٤٢ و ١٤٨. (*)

*****١٦٢ ص*****

و من جمله الشرائط التى ذكرها جماعه: التنجيز فى العقد بأن لا يكون معلقا على شىء بأداه الشرط، بأن يقصد المتعاقدان انعقاد المعامله فى صورته وجود ذلك الشىء، لا فى غيرها و ممن صرح بذلك: الشيخ (١) و الحلوى (٢) و العلامه (٣) و جميع من تأخر عنه، كالشهيدين (٤) و المحقق الثانى (٥) و غيرهم (٦) قدس الله تعالى أرواحهم و عن فخر الدين - فى شرح الإرشاد فى باب الوكاله - : أن تعليق (٧) الوكاله على الشرط لا يصح عند الإماميه و كذا غيره من

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٢: ٣٩٩ و الخلاف ٣: ٣٥٤، كتاب الوكاله، المسأله ٢٣.

(٢) السرائر ٢: ٩٩.

(٣) التذكره ٢: ١١٤ و ٤٣٣ و القواعد ١: ٢٥٢ و ٢٦٦ و ٢: ٤ و غيرها.

(٤) اللمعه الدمشقيه و شرحها (الروضه البهيه) 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 الحلوى فى

الشرائع ٢: ١٩٣ و ٢١٦ و المحقق السبزواري في الكفاية: ١٢٨ و ١٤٠ و المحدث الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٣: ١٨٩ و ٢٠٧.

(٧) كذا في ش و مصححتي ن و ص و في غيرها: تعلق. (*)

*****١٦٣ ص*****

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 يتعرض الأكثر في هذا المقام و يدل عليه: فحوى فتاويهم و معاهد الإجماعات في اشتراط التنجيز في الوكاله، مع كونه من العقود الجائزه التي يكفي فيها كل ما دل على الإذن، حتى أن العلامه ادعى الإجماع - على ما حكى عنه - على عدم صحه (٥) أن يقول الموكل: أنت و كيلى في يوم الجمعة أن تبيع عبدى (٦) و على صحه (٧) قوله: أنت و كيلى و لا تبع عبدى إلا في يوم

***** (هامش) *****

(١) حكاه عنه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٧: ٥٢٦.

(٢) تمهيد القواعد:

٥٣٣، القاعده ١٩٨ و فيه: الاتفاق عليه و حكاه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٧: ٦٣٩.

(٣) المسالك ٥: ٣٥٧.

(٤) كالعلامه في التحرير ١: ٢٨٤ و المحقق السبزواري في الكفاية: ١٤٠ و المحدث الكاشاني في مفاتيح الشرائع ٣: ٢٠٧.

(٥) كذا في ف، ش و مصححه ن و في سائر النسخ: على صحه.

(٦) كذا في ف، ش و مصححه ن و في سائر النسخ: أنت و كيلى في أن تبيع عبدى يوم الجمعة.

(٧) كذا في ف و ش و في سائر النسخ: و على عدم صحه و شطب في ن على كلمه عدم. (*)

*****١٦٤ ص*****

الجمعه (١)،

مع كون المقصود واحدا و فرق بينهما جماعه (٢) - بعد الاعتراف بأن هذا فى معنى التعليق - : بأن العقود لما كانت متلقاه من الشارع انيطت (٣) بهذه الضوابط و بطلت فيما خرج عنها و إن أفادت فائدتها. فإذا كان الأمر كذلك عندهم فى الوكالة فكيف الحال فى البيع؟ و بالجمله، فلا- شبهه فى اتفاقهم على الحكم و أما (٤) الكلام فى وجه الاشتراط، فالذى صرح به العلامة فى التذكرة: أنه منافع للجزم حال الإنشاء، بل جعل الشرط هو الجزم ثم فرع عليه عدم جواز التعليق، قال: الخامس من الشروط: الجزم، فلو علق العقد على شرط لم يصح و إن شرط (٥) المشيئه، للجهل بثبوتها حال العقد و بقائها مدته و هو أحد قولى الشافعى و أظهرهما عندهم:

الصحة، لأن هذه صفة يقتضيها إطلاق العقد، لأنه لو لم يشأ لم يشتر (٦)، انتهى كلامه.

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ٢: ١١٤ و العبارة منقوله بالمعنى، كما صرح بذلك المحقق المامقانى، انظر غايه الآمال: ٢٢٥.

(٢) منهم الشهيد الثانى فى المسالك ٥: ٢٤٠ - ٢٤١ و تبعه السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٧: ٥٢٧.

(٣) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى غيرها: نيطت.

(٤) فى ف و ن: و إنما.

(٥) فى ش و المصدر: و إن كان الشرط.

(٦) التذكرة ١: ٤٦٢. (*)

*****١٦٥*****

و تبعه على ذلك الشهيد رحمه الله فى قواعده، قال: لأن الانتقال بحكم الرضا و لا رضا إلا مع الجزم و الجزم ينافى التعليق (١)، انتهى و مقتضى ذلك: أن المعتبر هو عدم التعليق على أمر مجهول الحصول، كما صرح به المحقق فى باب الطلاق (٢) و ذكر المحقق و الشهيد الثانيان فى الجامع (٣)

و المسالك (٤) - فى مسأله إن كان لى فقد بعته - : أن التعليق إنما ينافى الإنشاء فى العقود و الإيقاعات حيث يكون المعلق عليه مجهول الحصول. لكن الشهيد فى قواعد ذكر فى الكلام المتقدم:

أن الجزم ينافى التعليق، لأنه بعرضه عدم الحصول و لو قدر العلم بحصوله، كالتعليق على الوصف، لأن الاعتبار بجنس الشرط دون أنواعه، فاعتبر المعنى العام دون خصوصيات الأفراد. ثم قال: فإن قلت: فعلى هذا (٥) يبطل قوله فى صورته إنكار التوكيل (٦) : إن كان لى فقد بعته منك بكذا (٧). قلت: هذا تعليق على واقع، لا [على] (٨) متوقع الحصول، فهو عله للوقوع أو

***** (هامش) *****

(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: الوكيل.

(٧) عبارته منك بكذا من ش و المصدر.

(٨) من المصدر. (*)

*****١٦٦*****

مصاحب له، لا معلق عليه الوقوع و كذا (١) لو قال فى صورته إنكار و كاله التزويج و إنكار التزويج حيث تدعيه المرأة: إن كانت زوجتى فهى طالق (٢)، انتهى كلامه رحمه الله و علل العلامة فى القواعد صحه إن كان لى فقد بعته بأنه أمر واقع يعلمان وجوده، فلا يضر جعله شرطاً و كذا كل شرط علم وجوده، فإنه لا يوجب شكاً فى البيع و لا و قوفه (٣)، انتهى و تفصيل الكلام:

أن المعلق عليه، إما أن يكون معلوم التحقق و إما أن يكون محتمل التحقق و على الوجهين، فإما أن يكون تحققه المعلوم أو المحتمل فى الحال أو المستقبل و على التقدير، فإما أن يكون الشرط مما يكون مصححاً للعقد - ككون

الشيء مما يصح تملكه شرعا، أو مما يصح إخراجه عن الملك، كغير ام الولد و غير الموقوف (٤) و نحوه و كون المشتري ممن يصح تملكه شرعا، كأن لا يكون عبدا و ممن يجوز العقد معه بأن يكون بالغاً - و إما أن لا يكون كذلك. ثم التعليق، إما مصرح به و إما لازم من الكلام، كقوله: ملكتك هذا بهذا يوم الجمعة و قوله في القرض و الهبه: خذ هذا

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****١٦٧ص*****

بعوضه، أو خذه بلا عوض يوم الجمعة، فإن التمليك معلق على تحقق الجمعة في الحال أو في الاستقبال و لهذا احتمل العلامة في النهايه (١) و و لده في الإيضاح (٢) بطلان بيع الوارث لمال مورثه بظن حياته (٣)، معللا- بأن العقد و إن كان منجزا في الصوره إلا أنه معلق و التقدير: إن مات مورثي فقد بعتهك. فما كان منها معلوم الحصول حين العقد، فالظاهر أنه غير قاذح و فاقا لمن عرفت كلامه - كالمحقق و العلامة و الشهيدين و المحقق الثاني (٤) و الصيمري (٥) - و حكى أيضا (٦) عن المبسوط (٧) و الإيضاح (٨) في مسأله ما لو قال: إن كان لى فقد بعته، بل لم يوجد في ذلك خلاف صريح و لذا ادعى في الرياض - في باب الوقف - عدم الخلاف فيه صريحا (٩) و ما كان معلوم الحصول في المستقبل - و هو المعبر عنه بالصفه - فالظاهر أنه داخل في معقد اتفاقهم على عدم الجواز - و

إن كان تعليلهم

***** (هامش) *****

(١) نهاية الأحكام ٢: ٤٧٧.

(٢) إيضاح الفوائد ١: ٤٢٠.

(٣) كذا في ف و نسخه بدل ن و في سائر النسخ: موته.

(٤) تقدم النقل عن هؤلاء الأعلام في الصفحة ١٦٥ - ١٦٦.

(٥) لم نعر عليه فيما بأيدينا من كتابه و لا على الحاكي عنه.

(٦) الحاكي هو السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٧: ٦٣٩.

(٧) المبسوط ٢: ٣٨٥.

(٨) إيضاح الفوائد ٢: ٣٦٠.

(٩) الرياض ٢: ١٨. (*)

*****١٦٨ ص*****

للمنع باشتراط الجزم لا يجرى فيه - كما اعترف به الشهيد فيما تقدم عنه (١) و نحوه الشهيد الثاني فيما حكى عنه (٢)، بل يظهر من عبارته المبسوط في باب الوقف كونه مما لا خلاف فيه بيننا، بل بين العامة، فإنه قال: إذا قال الواقف: إذا جاء رأس الشهر فقد وقفته لم يصح الوقف بلا-خلاف، لأنه مثل البيع و الهبة و عندنا مثل العتق أيضا (٣)، انتهى (٤)، فإن ذيله يدل على أن مماثله الوقف للبيع و الهبة غير مختص بالإمامية، نعم مماثله للعتق مختص بهم و ما كان منها مشكوك الحصول و ليست صحة العقد معلقة عليه في الواقع - كقدوم الحاج - فهو المتيقن من معقد اتفاقهم و ما كان صحة العقد معلقة عليه - كالأمثله المتقدمه - فظاهر إطلاق كلامهم يشملهم، إلا أن الشيخ في المبسوط حكى في مسأله إن كان لى فقد بعته قولاً من بعض الناس بالصحة و أن الشرط لا يضره، مستدلاً بأنه لم يشترط إلا ما يقتضيه إطلاق العقد، لأنه إنما يصح البيع لهذه الجارية من الموكل إذا كان أذن له في الشراء، فإذا اقتضاه الإطلاق لم يضر إظهاره و شرطه، كما لو شرط في البيع تسليم الثمن أو

تسليم المثلثن أو ما أشبه ذلك (٥)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ١٦٥.

(٢) انظر المسالك ٥: ٢٣٩.

(٣) المبسوط ٣: ٢٩٩.

(٤) لم ترد انتهى فى ف.

(٥) المبسوط ٢: ٣٨٥. (*)

*****١٦٩ ص*****

و هذا الكلام و إن حكاه عن بعض الناس، إلا أن الظاهر ارتضاؤه له و حاصله: أنه كما لا يضر اشتراط بعض لوازم العقد المترتبه عليه، كذلك لا يضر تعليق العقد بما هو معلق عليه فى الواقع، فتعليقه ببعض مقدماته كالإلزام ببعض (١) غاياته، فكما لا يضر الإلزام بما يقتضى العقد التزامه (٢)، كذلك التعليق بما كان الإطلاق معلقا عليه و مقيدا به و هذا الوجه و إن لم ينهض لدفع محذور التعليق فى إنشاء العقد - لأن المعلق على ذلك الشرط فى الواقع هو ترتب الأثر الشرعى على العقد، دون إنشاء مدلول الكلام الذى هو وظيفه المتكلم، فالمعلق فى كلام المتكلم غير معلق فى الواقع على شىء و المعلق على شىء ليس معلقا فى كلام المتكلم على شىء، بل و لا منجزا، بل هو شىء خارج عن مدلول الكلام - إلا أن ظهور ارتضاء الشيخ له كاف فى عدم الظن بتحقيق الإجماع عليه. مع أن ظاهر هذا التوجيه لعدم قرح التعليق يدل على أن محل الكلام فيما لم يعلم وجود المعلق عليه و عدمه، فلا وجه لتوهم اختصاصه بصوره العلم (٣) و يؤيد ذلك: أن الشهيد فى قواعده جعل الأصح صحه تعليق البيع على ما هو شرط فيه، كقول البائع: بعثك إن قبلت (٤) و يظهر

***** (هامش) *****

(١) فى ف، ن و م:

كالإلزام بعض.

(٢) فى ف: أو التزامه.

(٣) لم ترد عبارته مع أن الظاهر - إلى - بصوره العلم فى ف و كتب عليها

ن في: نسخته.

(٤) القواعد و الفوائد ١: ١٥٥ - ١٥٦، القاعده ٤١. (*)

*****١٧٠ ص*****

منه ذلك أيضا 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 غدا، أو (٣) خذ المال قرضا - أو قرضا - إذا أخذته من فلان و نحو ذلك؟ فلا ريب في أنه أمر متصور واقع في العرف و الشرع كثيرا في الأوامر و المعاملات، من العقود و الإيقاعات و يتلو هذا الوجه في الضعف: ما قيل: من أن ظاهر ما دل على سببيه 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: * (أوفوا بالعقود) * (٥)، لأن دليل حليه البيع (٦) و تسلط الناس

***** (هامش) *****

(١) في م و ش: آخر و هكذا في ن إلا أنها صححت بما أثبتناه.

(٢) انظر القواعد و الفوائد ٢: ٢٣٧، القاعده ٢٣٨ و ٢٥٨، القاعده ٢٥١ و غيرهما.

(٣) كذا في ف و ن و في غيرهما: و.

(٤) قاله صاحب الجواهر في الجواهر ٢٣: ١٩٨ و ٢٧: ٣٥٢ و ٣٢: ٧٩.

(٥) المائده: ١.

(٦) مثل قوله تعالى: * (وأحل الله البيع) *، البقره: ٢٧٥. (*)

*****١٧١ ص*****

على أموالهم

(١) كاف 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 والحاصل: أنه إن اريد بالمسبب هو مدلول العقد، فعدم تخلفه عن إنشاء العقد من البديهيات التي لا يعقل خلافها و إن اريد به الأثر الشرعي و هو ثبوت الملكيه، فيمنع كون أثر مطلق البيع الملكيه المنجزه، بل هو مطلق الملك، فإن كان البيع غير معلق كان أثره الشرعي الملك الغير المعلق و إن كان معلقا فأثره الملكيه المعلقه، مع أن تخلف الملك عن العقد كثير جدا. مع أن ما ذكره لا يجرى في مثل قوله: بعثك 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 موقوفا. 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

***** (هامش) *****

(١) مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

الناس مسلطون على أموالهم، انظر عوالي اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٢) الإسراء: ٣٤.

(٣) في ف و ش: و إن.

(٤) عبارته في الشرط المشكوك - إلى - لا يجرى ساقطه من ف. (*).

*****ص ١٧٢*****

هذا الشرط في كل عقد دليل على حده. ثم الأضعف من الوجه المتقدم:

التمسك في ذلك بتوقيفيه الأسباب الشرعيه الموجهه لوجوب الاقتصار فيها على المتيقن

و ليس إلا-العقد العارى عن التعليق. إذ فيه: أن إطلاق الأدله - مثل حليه البيع و تسلط الناس على أموالهم و حل التجاره عن تراض و وجوب الوفاء بالعقود و أدله سائر العقود - كاف فى التوقيف (١) و بالجمله، فإثبات هذا الشرط فى العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها فى العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولاً مشكلاً. ثم إن القادح هو تعليق الإنشاء و أما إذا أنشأ من غير تعليق صح العقد و إن كان المنشئ مترددا فى ترتب الأثر عليه شرعا أو عرفاً، كمن ينشئ البيع و هو لا يعلم أن المال له، أو أن المبيع مما يتمول، أو أن (٢) المشتري راض حين الإيجاب أم لا، أو غير ذلك مما يتوقف صحه العقد عليه عرفاً أو شرعاً، بل الظاهر أنه لا يقدح اعتقاد عدم ترتب الأثر عليه إذا تحقق القصد إلى التمليك العرفى و قد صرح بما ذكرنا بعض المحققين، حيث قال: لا يخل زعم فساد المعامله ما لم يكن سبباً لارتفاع القصد (٣).

***** (هامش) *****

(١) فى ف: بالتوقيف.

(٢) فى ف: و أن.

(٣) صرح به المحقق التستري فى مقابس الأنوار: ١١٥. (*)

*****ص ١٧٣*****

نعم، ربما يشكل الأمر فى فقد الشروط المقومه - كعدم الزوجيه - أو الشك فيها فى إنشاء الطلاق، فإنه لا يتحقق القصد إليه منجزاً من دون العلم بالزوجيه و كذا الرقيه فى العتق و حينئذ فإذا مست الحاجه إلى شىء من ذلك للاحتياط و قلنا بعدم جواز تعليق الإنشاء على ما هو شرط فيه، فلا بد من إبرازه بصورة التنجيز (١) و إن كان فى الواقع معلقاً، أو يوكل غيره الجاهل بالحال بإيقاعه و

لا- يقدح فيه تعليق الوكاله واقعا على كون الموكل مالكا للفعل، لأن فساد الوكاله بالتعليق لا يوجب ارتفاع الإذن. إلا أن ظاهر الشهيد فى القواعد الجزم بالبطلان فيما لو زوجه (٢) امرأه يشك فى أنها محرمة عليه أو محلله (٣)، فظهر حلها و علل ذلك بعدم الجزم حال العقد. قال: و كذا الإيقاعات، كما لو خالع امرأه أو طلقها و هو شاك فى زوجيتها، أو ولى نائب الإمام عليه السلام قاضيا لا يعلم أهليته و إن ظهر أهلا. ثم قال: و يخرج من هذا بيع مال مورثه لظنه حياته، فبان ميتا، لأن الجزم هنا حاصل، لكن خصوصيه البائع غير معلومه و إن قيل بالبطلان أمكن، لعدم القصد إلى نقل ملكه و كذا لو زوج أمه أبيه (٤) فظهر ميتا (٥)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف، ن، خ و م و فى سائر النسخ: التنجز.

(٢) كذا فى ف و المصدر و فى سائر النسخ: زوج.

(٣) أو محلله من ف و المصدر.

(٤) فى ف: أمته ابنه.

(٥) القواعد و الفوائد ٢: ٢٣٨، القاعده ٢٣٨. (*)

*****١٧٤ ص*****

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 فظهرا رجلين، أمكن الصحه و كذا بحضور من يظنه فاسقا فظهر عدلا و يشكلان فى العالم بالحكم، لعدم قصدهما (١) إلى طلاق صحيح (٢)، انتهى.

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و الصواب: قصده، كما فى المصدر و مصححه ص. (٢) القواعد و الفوائد ١: ٣٦٧، القاعده ١٤٣. (*)

*****١٧٥ ص*****

و من جملة شروط العقد:

التطابق بين الإيجاب و القبول فلو اختلفا فى المضمون بأن أوجب البائع البيع على وجه

خاص من حيث خصوص المشتري أو المثلن أو الثمن أو توابع العقد من الشروط، فقبل المشتري على وجه آخر، لم ينعقد و وجه هذا الاشتراط واضح و هو مأخوذ من اعتبار القبول و هو الرضا بالإيجاب، فحينئذ لو قال: بعته من موكلك بكذا فقال: اشتريته لنفسى لم ينعقد و لو قال: بع هذا من موكلك، فقال الموكل الغير المخاطب: قبلت صح و كذا لو قال: بعتك فأمر المخاطب و كي له 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 للإثنين: بعكما العبد بألف، فقال أحدهما (٣) :

***** (هامش) *****

(١) لم ترد كذا فى ف.

(٢) كذا فى النسخ و الصواب: دنانير.

(٣) فى ف: أحد. (*)

*****ص ١٧٦*****

اشترى نصفه بنصف الثمن لم يقع و لو قال كل منهما ذلك، لا- يبعد الجواز و نحوه لو قال البائع: بعتك العبد بمائه فقال المشتري: اشترى كل نصف منه بخمسين و فيه إشكال.

*****ص ١٧٧*****

و من جملة الشروط فى العقد (١) : أن يقع كل من إيجابه و قبوله فى حال يجوز لكل واحد (٢) منهما الإنشاء فلو كان المشتري فى حال إيجاب البائع غير قابل للقبول، أو خرج البائع حال القبول عن قابليه الإيجاب، لم ينعقد. ثم إن عدم قابليتهما إن كان لعدم كونهما قابلين للتخاطب - كالموت و الجنون و الإغماء بل النوم - فوجه الاعتبار عدم تحقق معنى المعاقد و المعاهده حينئذ و أما صحه القبول من الموصى له بعد موت الموصى، فهو شرط حقيقه (٣)، لا ركن، فإن حقيقه الوصيه الإيصاء

و لذا (٤) لو مات قبل القبول قام وارثه مقامه و لو رد جاز له القبول بعد ذلك و إن كان لعدم الاعتبار (٥) برضاها، فلخروجه أيضا عن مفهوم

***** (هامش) *****

(١) لم ترد في العقد في ف.

(٢) لم ترد واحد في ف.

(٣) في ص: شرط تحققه.

(٤) في غير ن و ش: و كذا.

(٥) في ف: اعتبار. (*)

*****١٧٨ ص*****

التعاهد و التعاقد، لأن المعتمد فيه عرفا رضا كل منهما لما ينشئ به الآخر حين إنشائه، كمن يعرض له الحجر بفلس أو سفه أو رق - لو فرض - أو مرض موت و الأصل في جميع ذلك: أن الموجب لو فسخ قبل القبول لغى الإيجاب السابق و كذا لو كان المشتري في زمان الإيجاب غير راض، أو كان ممن لا يعتبر رضاه - كالصغير - ، فصحه كل من الإيجاب و القبول يكون معناه قائما في نفس المتكلم من أول العقد إلى أن يتحقق تمام السبب و به يتم معنى المعاقده، فإذا لم يكن هذا المعنى قائما في نفس أحدهما، أو قام و لم يكن قيامه معتبرا، لم يتحقق معنى المعاقده. ثم إنهم صرحوا بجواز لحوق الرضا ببيع المكره و مقتضاه عدم اعتباره من أحدهما حين العقد، بل يكفي حصوله بعده، فضلا عن حصوله بعد الإيجاب و قبل القبول، اللهم إلا أن يلتزم بكون الحكم في المكره على خلاف القاعده لأجل الإجماع.

فرع: في اختلاف المتعاقدين في شروط الصيغه

فرع: في اختلاف المتعاقدين في شروط الصيغه:

لو اختلف المتعاقدان اجتهادا أو تقليدا في شروط الصيغه، فهل يجوز أن يكتفى كل منهما بما يقتضيه مذهبه أم لا؟ وجوه،

ثالثها: اشتراط عدم كون العقد المركب منهما مما لا قائل بكونه سببا في النقل - كما لو فرضنا أنه لا قائل

بجواز تقديم القبول على الإيجاب و جواز العقد بالفارسي - أردؤها أخيرها و الأولان مبيان على أن الأحكام الظاهرية -
المجتهد فيها - بمنزله

*****ص ١٧٩*****

الواقعية الاضطرارية، فالإيجاب بالفارسيه من المجتهد القائل بصحته عند من يراه باطلا بمنزله إشاره الأخرس و إيجاب العاجز
عن العرييه و كصلاه المتيتم بالنسبه إلى واجد الماء، أم هي أحكام عذريه لا يعذر فيها إلا (١) من اجتهد أو قلد فيها و المسأله
محوره في الاصول (٢). هذا كله إذا كان بطلان العقد عند كل من المتخالفين مستندا إلى فعل الآخر، كالصراحه و العرييه و
الماضويه و الترتيب و أما الموالاه و التنجيز و بقاء المتعاقدين على صفات صحه الإنشاء إلى آخر العقد، فالظاهر أن اختلافها
يوجب فساد المجموع، لأن بالإخلال (٣) بالموالاه أو التنجيز أو البقاء على صفات صحه الإنشاء، يفسد عباره من يراها شروطا،
فإن الموجب إذا علق مثلا، أو لم يبق على صفه صحه الإنشاء إلى زمان القبول باعتقاد مشروعيه ذلك، لم يجز من القائل ببطلان
هذا تعقيب هذا الإيجاب بالقبول و كذا القابل إذا لم يقبل إلا بعد فوات الموالاه بزعم صحه ذلك، فإنه يجب على الموجب
إعاده إيجابه إذا اعتقد اعتبار الموالاه، فتأمل.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد إلا في ف.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ٢٢ (هدايه في الأمر الظاهري الشرعي) و راجع غيرها من كتب الاصول في مبحث أجزاء الأمر الظاهري
عن الواقعي.

(٣) في ع و ص: الإخلال و الظاهر من ف كونها: بالاختلال. (*)

*****ص ١٨٠*****

أحكام المقبوض بالعقد الفاسد (١)

الأول: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد

لو قبض ما ابتاعه بالعقد الفاسد لم يملكه و كان مضمونا عليه. أما عدم الملك، فلأنه مقتضى فرض الفساد و أما الضمان بمعنى
كون تلفه عليه - و هو أحد الامور

(٣) المتفرعه على القبض بالعقد الفاسد - فهو المعروف و ادعى الشيخ في باب الرهن (٤) و في موضع من البيع: الإجماع عليه صريحا (٥) و تبعه في ذلك (٦) فقيه عصره في شرح القواعد (٧) و في السرائر: أن البيع الفاسد يجرى عند المحصلين مجرى الغصب في الضمان (٨) و في موضع آخر نسبه إلى أصحابنا (٩).

***** (هامش) *****

(١) و (٢) العنوان منا.

(٣) كذا في ف و مصححه خ و ص و في سائر النسخ: امور.

(٤) المبسوط ٢: ٢٠٤.

(٥) نفس المصدر ٢: ١٥٠.

(٦) في ف: على ذلك.

(٧) هو الشيخ الكبير كاشف الغطاء في شرح القواعد (مخطوط): ٥٢.

(٨) و (٩) السرائر ٢: ٢٨٥ و ٣٢٦ (*).

*****ص ١٨١*****

و يدل عليه: النبوى المشهور: على اليد ما أخذت حتى تؤدي (١) و الخدشه في دلالتها: بأن كلمه على ظاهره في الحكم التكليفي فلا يدل على الضمان، ضعيفه جدا، فإن هذا الظهور إنما هو إذا اسند الظرف إلى فعل من أفعال المكلفين، لا إلى مال من الأموال، كما يقال: عليه دين، فإن لفظه على حينئذ لمجرد الاستقرار في العهده، عينا كان أو دينا و من هنا كان المتجه صحه الاستدلال به على ضمان الصغير، بل المجنون إذا لم يكن يدهما ضعيفه، لعدم التمييز (٢) و الشعور و يدل على الحكم المذكور أيضا: قوله عليه السلام في الأمه المبتاعه إذا وجدت مسروقه بعد أن أولدها المشتري: إنه (٣) يأخذ الجاربه صاحبها و يأخذ الرجل ولده بالقيمه (٤)، فإن ضمان الولد بالقيمه - مع كونه نماء لم يستوفه المشتري - يستلزم ضمان الأصل بطريق أولى و ليس (٥) استيلاها من قبيل إتلاف النماء، بل من قبيل إحداث نمائها (٦) غير

قابل للملك، فهو كالتالف لا المتلف (٧)، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) عوالى اللآلى ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦ و ٣٨٩، الحديث ٢٢.

(٢) كذا فى ن و فى سائر النسخ: التميز.

(٣) لم ترد إنه فى ف.

(٤) الوسائل ١٤: ٥٩٢، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماء، الحديث ٣.

(٥) فى ش: فليس.

(٦) فى ش: إنمائها.

(٧) فى ش: لا كالتلف. (*)

*****١٨٢ ص*****

ثم إن هذه المسألة من جزئيات القاعده المعروفه كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و هذه القاعده أصلا و عكسا و إن لم أجدها بهذه العبارة فى كلام من تقدم على العلامة، إلا أنها تظهر من كلمات الشيخ رحمه الله فى المبسوط (١)، فإنه علل الضمان فى غير واحد من العقود الفاسده: بأنه دخل على أن يكون المال مضمونا عليه و حاصله: أن قبض المال مقدما على ضمانه بعوض واقعى أو جعلى موجب للضمان و هذا المعنى يشمل المقبوض (٢) بالعقود الفاسده التى تضمن بصحيحها و ذكر أيضا فى مسأله عدم الضمان فى الرهن الفاسد:

أن صحيحه لا يوجب الضمان فكيف يضمن بفاسده (٣)؟ و هذا يدل على العكس المذكور و لم أجد من تأمل فيها عدا الشهيد فى المسالك فيما لو فسد عقد السبق فى أنه (٤) يستحق السابق اجره المثل أم لا؟ (٥) و كيف كان، فالمهم بيان معنى القاعده أصلا و عكسا، ثم بيان المدرك فيها.

***** (هامش) *****

(١) راجع المبسوط ٣: ٥٨، ٦٥، ٦٨، ٨٥ و ٨٩.

(٢) فى ش: القبوض.

(٣) المبسوط ٢: ٢٠٤.

(٤) كذا في ف و هامش خ و م وفي سائر النسخ: بدل في أنه: فهل.

(٥) المسالك ٦: ١١٠. (*)

*****١٨٣ ص*****

فبقول و من الله

الاستعانه: إن المراد ب العقد أعم من الجائر و اللازم، بل مما كان فيه شائبه الإيقاع أو كان أقرب إليه، فيشمل الجعالة و الخلع و المراد بالضمان فى الجملتين: هو كون درك المضمون، عليه، بمعنى كون خسارته و دركه فى ماله الأصلي، فإذا تلف وقع نقصان فيه، لوجوب تداركه منه و أما مجرد كون تلفه فى ملكه بحيث يتلف مملوكا له - كما يتوهم (١) - فليس هذا معنى للضمان أصلا، فلا- يقال: إن الإنسان ضامن لأمواله. ثم تداركه من ماله، تاره يكون بأداء عوضه الجعلى الذى تراضى هو و المالك على كونه عوضا و أمضاه الشارع، كما فى المضمون بسبب العقد الصحيح و اخرى بأداء عوضه الواقعى و هو المثل أو القيمة و إن لم يتراضيا عليه و ثالثه بأداء أقل الأمرين من العوض الواقعى و الجعلى، كما ذكره بعضهم فى بعض المقامات (٢) مثل تلف الموهوب بشرط التعويض قبل دفع العوض.

***** (هامش) *****

(١) قيل: إنه الشيخ على فى حواشى الروضه فى تفسير القاعده. انظر غايه الآمال: ٢٧٧ و هدايه الطالب: ٢١٠ و لعل المراد من الشيخ على المذكور هو صاحب الدر المنثور حفيد صاحب المعالم، انظر الذريعة ١٢: ٦٧.

(٢) ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد ٩: ١٧٨ و الشهيد الثانى فى المسالك ٦: ٦٣. (*)

*****ص ١٨٤*****

فإذا ثبت هذا، فالمراد بالضمان بقول مطلق، هو لزوم تداركه بعوضه الواقعى، لأن هذا هو التدارك حقيقه و لذا (١) لو اشترط (٢) ضمان العارىه لزم غرامه مثلها أو قيمتها و لم يرد فى أخبار ضمان المضمونات (٣) - من المغصوبات و غيرها - عدا لفظ الضمان بقول مطلق و أما تداركه بغيره فلا بد من ثبوته من

طريق آخر، مثل تواطئهما عليه بعقد صحيح يمضيه الشارع. فاحتمال: أن يكون المراد بالضمان في قولهم:

يضمن بفاسده هو وجوب أداء العوض المسمى - نظير الضمان في العقد الصحيح - ، ضعيف في الغايه (٤)، لا لأن ضمانه بالمسمى يخرج من فرض الفساد، إذ يكفي في تحقق فرض الفساد بقاء كل من العوضين على ملك مالكة وإن كان عند تلف أحدهما يتعين الآخر للعوضيه - نظير المعاطاه على القول بالإباحه - بل لأجل ما عرفت من معنى الضمان و أن التدارك بالمسمى (٥) في الصحيح لإمضاء الشارع ما تواطئا على عوضيته، لا لأن

***** (هامش) *****

(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 ١٩: ١٧٩ - ١٨٢، الباب ٨ - ١١ من كتاب الديات و غيرها.

(٤) قال المحقق 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 مصححه ن و في سائر النسخ: المسمى. (*)

*****١٨٥ ص*****

معنى الضمان في الصحيح مغاير لمعناه في الفاسد حتى يوجب ذلك تفكيكا في العبارة، فافهم. ثم العموم في 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، مثلا الصلح

بنفسه لا يوجب الضمان، لأنه قد لا يفيد إلا فائده الهبه الغير المعوضه أو الإبراء، فالموجب للضمان هو المشتمل على المعوضه، فالفرد الفاسد من هذا القسم موجب (١) للضمان أيضا ولا يلتفت إلى أن نوع الصلح الصحيح من حيث هو لا يوجب ضمانا فلا يضمن بفاسده و كذا الكلام في الهبه المعوضه و كذا عاريه الذهب و الفضة. نعم، ذكروا في وجه عدم ضمان الصيد الذى استعاره المحرم:

أن صحيح العاريه لا يوجب الضمان فينبغى أن لا يضمن بفاسدها (٢) و لعل 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

***** (هامش) *****

(١) فى ف: يوجب.

(٢) انظر المسالك ٥: ١٣٩ و الحدائق ٢١: ٤٨٩ و مفتاح الكرامه ٦: ٥٦ و غيرها و سوف يجئ الكلام فى المسأله عند التعرض للإشكال فى اطراد القاعده فى الصفحه ١٩٥.

(٣) فى ف: المحقق. (*)

*****١٨٦*****

من هذا الفرد المشروط فيه الضمان تمسكا بهذه القاعده إشكال، كما لو استأجر إجاره فاسده و اشترط فيها ضمان العين و قلنا بصحه هذا الشرط، فهل يضمن بهذا الفاسد لأن صحيحه يضمن به (١) و لو لأجل الشرط، أم لا؟ و كذا الكلام فى الفرد الفاسد من العاريه المضمونه و يظهر من الرياض اختيار الضمان بفاسدها مطلقا (٢)، تبعا لظاهر المسالك (٣) و يمكن جعل الهبه المعوضه من هذا القبيل، بناء على أنها هبه مشروطه لا- معاوضه و ربما يحتمل فى العبارة أن يكون معناه: أن كل شخص من العقود يضمن به لو كان صحيحا، يضمن به مع الفساد و يترتب (٤) عليه

عدم الضمان فيما (٥) لو استأجر بشرط أن لا أجره كما اختاره الشهيدان (٦)، أو باع بلا ثمن، كما هو أحد وجهي العلامة في القواعد (٧) و يضعف: بأن الموضوع هو العقد الذي يوجد (٨) له بالفعل صحيح

***** (هامش) *****

(١) لم ترد به في ف.

(٢) انظر الرياض ١: ٦٢٥.

(٣) المسالك ٥: ١٣٩ - ١٤١.

(٤) كذا في ف و في سائر النسخ: ورتب.

(٥) لم ترد فيما في ف.

(٦) نقله المحقق الثاني في جامع المقاصد ٧: ١٢٠، عن حواشي الشهيد و لكنها لا توجد لدينا و نقله الشهيد الثاني أيضا في المسالك ٥: ١٨٤ و قال: و هو حسن.

(٧) القواعد ١: ١٣٤.

(٨) كذا في ف و في غيرها: وجد. (*)

*****ص ١٨٧*****

و فاسد، لا ما يفرض تاره صحيحا و اخرى فاسدا، فالمتعين بمقتضى هذه القاعدة: الضمان في مسأله البيع، لأن البيع الصحيح يضمن به. نعم، ما ذكره بعضهم من التعليل لهذه القاعدة: بأنه أقدم على العين (١) مضمونه عليه، لا يجري في هذا الفرع، لكن الكلام في معنى القاعدة، لا في مدركها. ثم إن لفظه الباء في بصحيحه و بفاسده، إما بمعنى في، بأن يراد:

كل ما تحقق الضمان في صحيحه تحقق في فاسده و إما لمطلق السببيه الشامل للناقصه لا العله التامه، فإن العقد الصحيح قد لا يوجب الضمان إلا بعد القبض، كما في السلم و الصرف، بل مطلق البيع، حيث إن المبيع قبل القبض مضمون على البائع، بمعنى أن دركه عليه و يتداركه برد الثمن، فتأمل و كذا الإجاره و النكاح و الخلع، فإن المال في ذلك كله مضمون على من انتقل عنه إلى أن يتسلمه من انتقل إليه و أما العقد الفاسد، فلا يكون عله

تامه أبدا، بل يفتقر في ثبوت الضمان به (٢) إلى القبض فقبله لا- ضمان، فجعل الفاسد سببا: إما لأنه المنشأ للقبض على وجه الضمان الذي هو سبب للضمان وإما لأنه سبب الحكم بالضمان بشرط القبض و لذا علل الضمان الشيخ (٣) و غيره (٤)

***** (هامش) *****

(١) كالشاهد الثاني في المسالك ٣: ١٥٤.

(٢) لم ترد به في غير ف.

(٣) تقدم في الصفحة ١٨٢.

(٤) مثل الشهيد الثاني في المسالك ٣: ١٥٤ و ٤: ٥٦. (*)

*****ص ١٨٨*****

بدخوله على أن تكون العين مضمونه عليه و لا ريب أن دخوله على الضمان إنما هو بإنشاء العقد الفاسد، فهو سبب لضمان ما يقبضه و الغرض من ذلك كله: دفع ما يتوهم أن سبب الضمان في الفاسد هو القبض، لا العقد الفاسد، فكيف يقاس الفاسد على الصحيح في سببيه الضمان و يقال: كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده؟ و قد ظهر من ذلك أيضا: فساد توهم أن ظاهر القاعده عدم توقف الضمان في الفاسد على (١) القبض، فلا بد من تخصيص القاعده بإجماع و نحوه. ثم إن المدرك لهذه الكليه - على ما ذكره في المسالك في مسأله الرهن المشروط بكون المرهون مبيعا بعد انقضاء الأجل (٢) - هو: إقدام الآخذ على الضمان، ثم أضاف إلى ذلك قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ:

على اليد ما أخذت حتى تؤدي (٣) و الظاهر أنه تبع في استدلاله بالإقدام الشيخ في المبسوط (٤)، حيث علل الضمان في موارد كثيره - من البيع و الإجاره الفاسدين - : بدخوله على أن يكون المال مضمونا عليه بالمسمى، فإذا لم يسلم له المسمى رجع إلى المثل أو قيمه و هذا الوجه لا يخلو عن (٥)

تأمل، لأنهما إنما أقدما و تراضى

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ن و فى سائر النسخ: إلى.

(٢) المسالك ٤: ٥٦.

(٣) عوالى اللآلى ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦ و ١: ٣٨٩، الحديث ٢٢.

(٤) تقدم فى الصفحه ١٨٢.

(٥) فى ف: من. (*)

*****١٨٩ ص*****

و تواطئا بالعقد الفاسد على ضمان خاص، لا الضمان بالمثل أو القيمه (١) و المفروض عدم إمضاء الشارع لذلك الضمان الخاص و مطلق الضمان لا يبقى بعد انتفاء الخصوصيه حتى يتقوم به خصوصيه اخرى، فالضمان بالمثل أو القيمه إن ثبت، فحكم شرعى تابع لدليله و ليس مما أقدم عليه المتعاقدان. هذا كله، مع أن مورد هذا التعليل أعم من وجه من المطلب، إذ قد يكون الإقدام موجودا و لا ضمان، كما (٢) قبل القبض و قد لا يكون إقدام فى العقد الفاسد مع تحقق 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 قوى الشهيديان فى الأخير عدم الضمان (٣) و استشكل العلامه فى مثال البيع فى باب السلم (٤) و بالجمله، فدليل الإقدام - مع أنه مطلب يحتاج إلى دليل لم نحصله - منقوض طردا و عكسا و أما خبر اليد (٥) فدلالته و إن كانت ظاهره و سنده منجبرا، إلا أن

***** (هامش) *****

(١) كذا فى ف و فى سائر النسخ: و القيمه.

(٢) لم ترد كما فى ف.

(٣) تقدم عنهما فى الصفحه ١٨٦.

(٤) القواعد ١: ١٣٤.

(٥) و هو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

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 إلا 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)، مضافا إلى أدله نفي الضرر (٧)، فكل عمل وقع من عامل لأحد بحيث يقع بأمره و تحصيله 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 مجانا و تبرعا حتى لا يقضى احترامهم

***** (هامش) *****

(١) انظر الوسائل ١٧: ٣٠٩، الباب الأول من أبواب الغضب، 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 المصلى، 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. (*)

*****ص ١٩١*****

بتداركهما بالعوض، كما فى العمل المتبرع به و العين المدفوعه مجانا أو أمانه، فليس دليل الإقدام دليلا مستقلا، بل هو بيان لعدم المانع عن مقتضى اليد فى الأموال و احترام الأعمال. نعم، فى المسالك ذكر كلا

من الإقدام و اليد دليلا مستقلا (١)، فيبقى عليه ما ذكر سابقا من النقص و الاعتراض (٢) و يبقى الكلام حينئذ في بعض الأعمال المضمونه التي لا يرجع نفعها إلى الضامن و لم يقع بأمره، كالتسبب في المسابقه الفاسده، حيث حكم الشيخ (٣) و المحقق (٤) و غيرهما (٥) بعدم استحقاق السابق اجره المثل، خلافا لآخرين (٦) و وجهه: أن عمل العامل لم يعد نفعه إلى الآخر و لم يقع بأمره أيضا، فاحترام الأموال - التي منها الأعمال - لا يقضى بضمان

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٣: ١٥٤ و ٤: ٥٦.

(٢) أما النقص، فهو ما أفاده في الصفحه السابقه بقوله: و بالجملة فدليل الإقدام ... منقوض طردا و عكسا 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، لكنه 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 ٦: ١٠٩ - ١١٠ و السبزواري في الكفايه: ١٣٩.

(٦) منهم العلامه في القواعد ١: ٢٦٣ و التذكرة ٢: ٣٥٧ و ولده فخر المحققين في الإيضاح ٢: ٣٦٨ و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٨: ٣٣٧. (*)

*****١٩٢*****

الشخص له (١) و وجوب (٢) عوضه عليه، لأنه ليس كالمستوفى له و لذا كانت شرعيته على خلاف القاعده، حيث إنه بذل مال في مقابل عمل لا ينفع البازل و تمام الكلام في بابه. ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا من الضمان في الفاسد، بين جهل الدافع بالفساد و بين علمه مع جهل

أن الدافع في هذه الصورة هو الذى سلطه عليه و المفروض أن القابض جاهل، مدفوع: بإطلاق النص و الفتوى و ليس الجاهل مغرورا، لأنه أقدم على الضمان قاصدا و تسليط الدافع العالم لا يجعلها (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 بفاسده، فمعناه: أن كل عقد لا يفيد صحيحه ضمان مورده ففاسده لا- يفيد ضمانا، كما في عقد الرهن و الوكالة و المضاربه و العاريه الغير المضمونه، بل المضمونه - بناء على أن المراد بإفاده الصحيح للضمان إفادته بنفسه، لا بأمر خارج عنه، كالشرط الواقع في متنه - و غير ذلك من العقود اللازمه و الجائزه.

***** (هامش) *****

(١) لم ترد له في ف.

(٢) في ف: أو وجوب.

(٣) كذا في النسخ.

(٤) عبارته ثم إنه لا فرق - إلى - علم المشتري لم ترد في ف. (*).

*****١٩٣*****

ثم إن مقتضى ذلك عدم ضمان العين المستأجره فاسدا، لأن صحيح الإجاره غير مفيد لضمانها كما صرح به في القواعد (١) و التحرير (٢) و حكى عن التذكرة (٣) و (٤) إطلاق الباقي (٥)، إلا- أن صريح الرياض الحكم بالضمان و حكى فيها عن بعض نسبه إلى المفهوم من كلمات الأصحاب (٦) و الظاهر أن المحكى عنه هو المحقق الأردبيلي في مجمع الفائده (٧) و ما أبعد ما بينه و بين ما عن جامع المقاصد، حيث قال في باب

الغضب: إن الذى يلوح من كلامهم هو (٨) عدم ضمان العين المستأجره فاسدا باستيفاء المنفعه و الذى ينساق إليه النظر هو الضمان، لأن التصرف فيه (٩) حرام، لأنه غضب فيضمنه، ثم قال: إلا- أن كون الإجاره الفاسده لا يضمن بها كما لا يضمن بصحيحها مناف لذلك،

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ٢٣٤.

(٢) تحرير الأحكام ١: ٢٥٢، هذا وقد وردت الكلمه فى أكثر النسخ هكذا: ثر و لكننا لم نقف عليه فى السرائر، فراجع.

(٣) التذکره ٢: ٣١٨.

(٤) لم ترد و فى ف.

(٥) كابن حمزه فى الوسيله: ٢٦٧ و المحقق فى الشرائع ٢: ١٧٩ و الشهيدین فى اللمعه و شرحها (الروضه البهيه) ٤: ٣٣١.

(٦) الرياض ٢: ٨.

(٧) مجمع الفائده ١٠: ٥٠.

(٨) لم ترد هو فى ف

(٩) كذا فى النسخ و المناسب: فيها. (*)

*****١٩٤*****

فيقال: إنه دخل على عدم الضمان بهذا الاستيلاء و إن لم يكن مستحقا و الأصل براءة الذمه من الضمان فلا تكون العين بذلك مضمونه و لولا- ذلك لكان المرتهن ضامنا مع فساد الرهن، لأن استيلاءه بغير حق و هو باطل (١)، انتهى و لعل الحكم بالضمان فى المسأله: إما لخروجها عن قاعده ما لا يضمن، لأن المراد بالمضمون مورد العقد و مورد العقد فى الإجاره المنفعه، فالعين يرجع فى حكمها إلى القواعد و حيث كانت فى صحيح الإجاره أمانه مأذونا فيها شرعا و من طرف المالك، لم يكن فيه (٢) ضمان و أما فى فاسدها، فدفعت المؤجر للعين إنما هو للبناء على استحقاق المستأجر لها، لحق الانتفاع فيه (٣) و المفروض عدم الاستحقاق، فيده عليه (٤) يد عدوان موجه للضمان و إما لأن (٥) قاعده ما لا يضمن معارضه هنا بقاعده اليد و الأقوى:

عدم الضمان، فالقاعده المذكوره غير مخصصه بالعين المستأجره و لا متخصصه. ثم إنه يشكل اطراد القاعده فى موارد:

منها: الصيد الذى استعاره المحرم من المحل، بناء على فساد العاربه، فإنهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمه، مع أن صحيح العاربه

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٦: ٢١٦.

(٢) و (٣) كذا فى النسخ و المناسب: فيها.

(٤) كذا و المناسب: عليها.

(٥) كلمه لأن وردت فى غير ف مستدركه. (*)

*****١٩٥ ص*****

لا يضمن به و لذا ناقش الشهيد الثانى فى الضمان على تقديرى الصحه و الفساد (١). إلا أن يقال: إن وجه ضمانه - بعد البناء على أنه يجب على المحرم إرساله و أداء قيمته - : أن المستقر عليه قهرا (٢) بعد العاربه هى القيمه لا العين، فوجب دفع القيمه ثابت قبل التلف بسبب وجوب الإلتلاف الذى هو سبب لضمان ملك الغير فى كل عقد، لا بسبب التلف و يشكل اطراد القاعده أيضا فى المبيع (٣) فاسدا بالنسبه إلى المنافع التى لم يستوفها، فإن هذه المنافع غير مضمونه فى العقد الصحيح، مع أنها مضمونه فى العقد الفاسد، إلا أن يقال: إن ضمان العين يستتبع ضمان المنافع فى العقد الصحيح و الفاسد و فيه نظر، لأن نفس المنفعه غير مضمونه بشىء فى العقد الصحيح، لأن الثمن إنما هو بإزاء العين دون المنافع و يمكن نقض القاعده أيضا بحمل المبيع فاسدا، على ما صرح به فى المبسوط (٤) و الشرائع (٥) و التذكره (٦) و التحرير (٧) : من كونه مضمونا على

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٥: ١٣٩.

(٢) لم ترد قهرا فى ف.

(٣) كذا فى ف و ظاهر ن و فى سائر النسخ: البيع.

(٤) المبسوط ٣: ٦٥.

(٥) الشرائع ٣: ٢٣٦.

(٦) التذكره ١: ٤٩٦ و

(٧) التحرير ٢: ١٣٧. (*)

*****١٩٦ ص*****

المشتري، خلافاً للشهيدين (١) و المحقق الثاني (٢) و بعض آخر (٣) تبعا للعلامه فى القواعد (٤)، مع أن الحمل غير مضمون فى البيع الصحيح، بناء على أنه للبائع و عن الدروس توجيه كلام العلامه بما إذا اشترط الدخول فى البيع (٥) و حينئذ لا نقض على القاعده و يمكن النقض أيضا بالشركه الفاسده، بناء على أنه لا يجوز التصرف بها، فأخذ المال المشترك حينئذ عدوانا موجب للضمان. ثم إن مبنى هذه القضية السالبه - على (٦) ما تقدم من كلام الشيخ فى المبسوط (٧) - هى الأولويه و حاصلها: أن الرهن لا يضمن بصحيحه فكيف بفاسده؟ و توضيحه: أن الصحيح من العقد إذا لم يقتض الضمان مع إمضاء الشارع له، فالفاسد الذى هو بمنزله العدم لا يؤثر فى الضمان، لأن أثر الضمان إما من الإقدام على الضمان و المفروض عدمه و إلا لضمن

***** (هامش) *****

(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 الأردبيلى فى مجمع الفائده ١٠: ٥١١.

(٤) القواعد ١: ٢٠٢.

(٥) الدروس ٣: ١٠٨ و عبارته فى ف هكذا: إذا شرط الدخول فى المبيع.

(٦) كلمه على و عبارته هى الأولويه وردتا فى ف فى الهامش استدراكا.

(٧) تقدمت فى الصفحه ١٨٢. (*)

*****١٩٧ ص*****

بصحيحه و إما من (١) حكم الشارع بالضمان بواسطه هذه المعامله الفاسده و المفروض أنها لا تؤثر شيئا و وجه الأولويه: أن الصحيح إذا كان مفيدا للضمان أمكن أن يقال: إن الضمان من مقتضيات الصحيح، فلا يجرى (٢) فى الفاسد، لكونه لغوا غير مؤثر، على ما سبق تقريره: من أنه أقدم على

ضمان خاص و الشارع لم يمضه فيرتفع أصل الضمان (٣). لكن يخدمها: أنه يجوز أن يكون صحه الرهن و الإجاره المستلزمه لتسلط المرتهن و المستأجر على العين شرعا مؤثره في رفع الضمان، بخلاف الفاسد الذي لا يوجب تسلطا لهما على العين، فلا أولويه. فإن قلت: إن الفاسد و إن لم يكن له دخل في الضمان، إلا أن مقتضى عموم على اليد هو الضمان، خرج منه المقبوض بصحاح العقود التي يكون مواردها غير مضمونه على القابض و بقي الباقي. قلت: ما خرج به المقبوض بصحاح تلك العقود يخرج به المقبوض بفاسدها و هي (٤) عموم ما دل على أن من لم يضمه المالك - سواء ملكه إياه بغير عوض، أو سلطه على الانتفاع به، أو استأمنه عليه (٥) لحفظه، أو دفعه إليه لاستيفاء حقه، أو العمل فيه بلا اجره أو

***** (هامش) *****

(١) كلمه من من ش و مصححه خ.

(٢) في ف: و لا يجرى.

(٣) سبق تقريره في الصفحه ١٨٩.

(٤) كذا في النسخ و في ف غير واضح و المناسب: هو.

(٥) في ف: أو استأمنه به. (*)

*****١٩٨ ص*****

معها أو غير ذلك - فهو غير ضامن (١). أما في غير التمليك بلا عوض - أعنى الهبه - فالدليل المخصص لقاعده الضمان عموم ما دل على أن من استأمنه المالك على ملكه غير ضامن (٢)، بل ليس لك أن تتهمه (٣) (٤) و أما في الهبه الفاسده، فيمكن الاستدلال على خروجها من عموم اليد:

بفحوى ما دل على خروج صور (٥) الاستثمان (٦)، فإن استثمان المالك لغيره على ملكه إذا اقتضى عدم ضمانه له، اقتضى التسليط المطلق عليه مجانا عدم ضمانه بطريق أولى و التقييد بالمجانیه لخروج التسليط المطلق بالعوض،

كما فى المعاوضات، فإنه عىن التضمىن. فحاصل أدله عدم ضمان المستأمن: أن من دفع المالك إىله ملكه على وجه لا يضمنه بعوض واقعى - أعنى المثل أو القىمه (٧) - ولا جعلى، فلىس علىه ضمان.

***** (هامش) *****

(١) قال الشهىدى فى شرحه: لم نعثر بهذا الدلىل، بل الظاهر من عبارة المصنف فىما بعد عدم عثوره علىه أىضا (هداىه الطالب: ٢١٨).

(٢) راجع الوسائل ١٣: ٢٢٧، الباب ٤ من أبواب أحكام الودىعه و الصفحه ٢٧٠، الباب ٢٨ من أبواب أحكام الإجاره، الحدىث الأول.

(٣) كما ورد فى الحدىث ٩ و ١٠ من الباب ٤ من أبواب أحكام الودىعه.

(٤) عبارة بل لىس لك أن تتهمه لم ترد فى ف.

(٥) كذا فى ف و مصححه ن و نسخه بدل ش و فى سائر النسخ بدل صور: مورد.

(٦) انظر الهامش ٢.

(٧) فى ن، م و ش: و القىمه. (*)

*****١٩٩ ص *****

الثانى: وجوب رد المقبوض بالىع الفاسد

الثانى: وجوب رد المقبوض بالىع الفاسد:

الثانى من الامور المتفرعه على عدم تملك المقبوض بالىع الفاسد، وجوب رده فورا إلى المالك و الظاهر أنه مما لا خلاف فىه على تقدىر عدم جواز التصرف فىه كما يلوح (٢) من مجمع الفائده (٣)، بل صرح فى التذكره (٤) - كما عن جامع المقاصد - : أن مؤونه الرد على المشترى لوجوب ما لا يتم الرد إلا به (٥) و إطلاقه ىشمل ما لو كان فى رده مؤونه كثره، إلا أن يقىد بغيرها بأدله نفى الضرر و ىدل علىه: أن الإمساك آنا ما تصرف فى مال الغير بغير إذنه، فلا ىجوز، لقوله عجل الله فرجه: لا ىجوز لأحد أن ىتصرف فى مال غيره إلا بإذنه (٦).

***** (هامش) *****

(١) العنوان منا.

(٢) الضمىر فى قوله يلوح عائد

إلى عدم جواز التصرف، لا إلى نفي الخلاف، كما صرح به المحقق المامقاني، انظر غايه الآمال: ٢٨٦.

(٣) مجمع الفائدة ٨: ١٩٢.

(٤) التذكرة ١: ٤٩٥.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٤٣٥.

(٦) الوسائل ١٧: ٣٠٩، الباب الأول من أبواب الغصب، الحديث ٤. (*)

*****٢٠٠*****

و لو نوقش في كون الإمساك تصرفاً، كفى عموم قوله صَيَّلَى اللّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ (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 ياذنه 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 مالا 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.

***** (هامش) *****

(١) في ف، ن، خ و ع: عليه السلام.

(٢) الوسائل ٣: ٤٢٥، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي، 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 تقدم أيضاً من

التحرير التصريح بعدم الإثم و شطب عليها فى ن و لعلها كانت حاشيه خلطت بالمتن و يشهد لذلك عدم تقدم كلام من التحرير فى المسأله و لم نقف فى التحرير أيضا على التصريح بعدم الإثم فى الإمساك.

(٦) المبسوط ٢: ١٤٩.

(٧) السرائر ٢: ٣٢٦. (*)

*****٢٠١ ص*****

الثالث: ضمان المنافع المستوفاه فى المقبوض بالعقد

الثالث: ضمان المنافع المستوفاه فى المقبوض بالعقد الفاسد:

أنه لو كان للعين المبتاعه منفعه استوفاهها المشتري قبل الرد، كان عليه عوضها على المشهور، بل ظاهر ما تقدم من السرائر، من كونه بمنزله المغصوب (١): الاتفاق على الحكم و يدل عليه: عموم قوله عليه السلام: لا يحل مال امرئ مسلم (٢) إلا عن طيب نفسه (٣)، بناء على صدق المال على المنفعه و لذا يجعل ثمنها فى البيع و صداقا فى النكاح. خلافا للوسيله، فنفى الضمان، محتجا بأن الخراج بالضمان (٤) كما فى النبوى المرسل (٥) و تفسيره: أن من ضمن شيئا و تقبله لنفسه فخراجه له، فالباء

***** (هامش) *****

(١) تقدم فى الصفحه ١٨٠.

(٢) فى ش زياده: لأخيه.

(٣) عوالى اللآلى ٢: ١١٣، الحديث ٣٠٩.

(٤) الوسيله: ٢٥٥.

(٥) عوالى اللآلى ١: ٢١٩، الحديث ٨٩. (*)

*****٢٠٢ ص*****

للسبيه أو المقابله، فالمشتري لما أقدم على ضمان المبيع و تقبله على نفسه بتقبييل البائع و تضىمى نه إياه على أن يكون الخراج له مجانا، كان اللازم على (١) ذلك أن خراجه له على تقدير الفساد، كما أن الضمان عليه على هذا التقدير أيضا 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 للمشتري: ألا ترى

أنها لو احترقت 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 بإذائه و إنما هو أمر قهرى حكم به الشارع كما حكم بضمان المقبوض بالسوم و المغصوب. فالمراد بالضمان الذى بإذائه 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 إنم

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ٢٠٣*****

تملك الانتفاع الذى عينه المالك، فتأمل و الحاصل: أن دلالة الروايه (١) لا تقصر عن سندها فى الوهن، فلا يترك لأجلها قاعده ضمان مال المسلم و احترامه و عدم حله إلا- عن طيب النفس و ربما يرد هذا القول: بما ورد فى شراء الجاريه المسروقه، من ضمان قيمه الولد و عوض اللبن، بل عوض كل ما انتفع (٢) و فيه: أن الكلام فى البيع الفاسد الحاصل بين مالكي العوضين من جهة أن مالك العين جعل خراجها له بإزاء ضمانها بالثمن، لا ما كان فساده من جهة التصرف فى مال الغير و أضعف من ذلك رده بصحيحه أبى ولاد (٣) المتضمنه لضمان منفعه المغصوب المستوفاه، ردا على أبى حنيفه القائل

بأنه إذا تحقق ضمان العين و لو بالغصب سقط كراها (٤)، كما يظهر من تلك الصحيحه. نعم، لو كان القول المذكور موافقا لقول أبي حنيفه فى إطلاق القول بأن الخراج بالضمان، انتهضت الصحيحه و ما قبلها ردا عليه. هذا كله فى المنفعه المستوفاه و أما المنفعه الفائتة بغير استيفاء،

***** (هامش) *****

(١) أى النبوى المرسل: الخراج بالضمان، المتقدم فى 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 الأول.

(٤) انظر بدايه المجتهد ٢: ٢٣١ و المغنى لابن قدامه ٥: ٥٠١. (*)

*****٢٠٤ ص*****

فالمشهور فيها أيضا الضمان و قد عرفت عبارته السرائر المتقدمه (١) و لعله لكون المنافع أموالا- فى يد من بيده العين، فهى مقبوضه فى يده و لذا يجرى على المنفعه حكم المقبوض إذا قبض العين، فتدخل المنفعه فى ضمان المستأجر و يتحقق قبض الثمن فى السلم بقبض الجاربه المجعول خدمتها ثمنا و كذا الدار المجعول سكنها ثمنا، مضافا إلى أنه مقتضى احترام مال المسلم، إذ كونه فى يد غير مالكة مده طويله من غير اجرة مناف للاحترام. لكن يشكل الحكم - بعد تسليم كون المنافع أموالا حقيقه - : بأن مجرد ذلك لا يكفى فى تحقق الضمان، إلا أن يندرج فى عموم على اليد ما أخذت (٢) و لا إشكال (٣) فى عدم شمول صله الموصول للمنافع و حصولها فى اليد بقبض العين لا- يوجب صدق الأخذ و دعوى: أنه كناية عن مطلق الاستيلاء الحاصل فى المنافع بقبض (٤) الأعيان، مشكله و أما احترام مال المسلم، فإنما يقتضى عدم حل التصرف فيه (٥) و إتلافه بلا عوض

و إنما يتحقق ذلك في الاستيفاء.

***** (هامش) *****

(١) تقدمت في الصفحة ١٨٠ و إليك نصها: إن البيع الفاسد يجري عند المحصلين مجرى الغصب في الضمان.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦.

(٣) في ش: فلا إشكال.

(٤) كذا في ش و مصححه ن و في ف: لبعض و في سائر النسخ: لقبض.

(٥) لم ترد فيه في ف. (*)

*****٢٠٥ ص*****

فالحكم بعدم الضمان مطلقا - كما عن الإيضاح (١) - أو مع علم البائع بالفساد - كما عن بعض آخر (٢) - موافق للأصل السليم. مضافا إلى أنه قد يدعى شمول قاعده ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده [له] (٣) و من المعلوم (٤) أن صحيح البيع لا يوجب ضمانا للمشتري للمنفعه، لأنها له مجانا و لا يتقسط الثمن عليها و ضمانها مع الاستيفاء لأجل الإلتلاف، فلا ينافي القاعده المذكوره، لأنها بالنسبه إلى التلف لا-الإلتلاف. مضافا إلى الأخبار الوارده في ضمان المنافع المستوفاه من الجاربه المسروقه المبيعه (٥)، الساكته من ضمان غيرها في مقام البيان و كذا صحيحه محمد بن قيس الوارده في من باع وليده أبيه بغير إذنه، فقال عليه السلام: الحكم أن يأخذ الوليده و ابنها (٦) و سكت عن المنافع الفائته، فإن عدم الضمان في هذه الموارد مع كون العين لغير البائع يوجب عدم الضمان هنا بطريق أولى.

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ٢: ١٩٤.

(٢) نسبه المؤلف قدس سره إلى بعض من كتب على الشرائع، انظر الصفحة الآتية.

(٣) من مصححه ص.

(٤) في ف: إذ من المعلوم.

(٥) الوسائل ١٤: ٥٩١، الباب ٨٨ من أبواب نكاح العبيد و الإماماء، الأحاديث ٢ - ٥.

(٦) نفس المصدر، الحديث الأول. (*)

و الإنصاف: أن للتوقف فى المسأله - كما

فى المسالك (١) تبعاً للدروس (٢) و التنقيح (٣) - مجالا و ربما يظهر من القواعد فى باب الغصب - عند التعرض لأحكام البيع الفاسد - : اختصاص الإشكال و التوقف بصوره علم البائع (٤) على ما استظهره السيد العميد (٥) و المحقق الثانى (٦) من عباره الكتاب و عن الفخر: حمل الإشكال فى عباره على مطلق صوره عدم الاستيفاء (٧). فتحصل (٨) من ذلك كله: أن الأقوال فى ضمان المنافع الغير المستوفاه خمسه: الأول: الضمان و كانه للأكثر. الثانى: عدم الضمان، كما عن الإيضاح. الثالث: الضمان إلا مع علم البائع، كما عن بعض من كتب على الشرائع (٩).

***** (هامش) *****

(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 فى ف و ص و فى ش و ظاهر ن: فيتحصل و فى سائر النسخ: فيحصل.

(٩) لم نقف عليه. (*)

*****٢٠٧ ص*****

الرابع: التوقف فى هذه الصوره، كما استظهره جامع المقاصد و السيد العميد من عباره القواعد. الخامس: التوقف مطلقا، كما عن الدروس و التنقيح و المسالك و محتمل القواعد، كما يظهر من فخر الدين و قد عرفت أن التوقف أقرب إلى الإنصاف، إلا أن المحكى من التذكرة ما لفظه (١): إن منافع الأموال من العبيد (٢) و الثياب و العقار و غيرها مضمونه بالتفويت و الفوات تحت اليد العاديه، فلو غصب عبدا أو جاريه (٣) أو عقارا أو حيوانا مملوكا ضمن منفعه - سواء أتلّفها بأن استعملها، أو فاتت تحت يده بأن بقيت مده فى يده (٤) لا يستعملها - عند علمائنا أجمع (٥) و لا

يعد أن يراد ب اليد العاديه مقابل اليد الحقه، فيشمل يد المشتري في ما نحن فيه، خصوصا مع علمه (٦)، سيما مع جهل البائع به و أظهر منه ما في السرائر - في آخر باب الإجاره - : من الاتفاق أيضا على ضمان منافع المغصوب الفائته (٧)، مع قوله في باب البيع: إن

***** (هامش) *****

(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 ثوبا.

(٤) في ف: بأن بقيت تحت يده مده.

(٥) التذكرة ٢: ٣٨١.

(٦) كذا في ش و مصححه ن و م و في سائر النسخ: غلبته.

(٧) السرائر ٢: ٤٧٩. (*)

*****٢٠٨ ص*****

البيع الفاسد عند أصحابنا بمنزله الشيء المغصوب إلا في ارتفاع الإثم عن إمساكه (١)، انتهى و على هذا، فالقول بالضمان لا يخلو عن قوه و إن كان المتراءى من ظاهر صحيحه أبي ولاد (٢) اختصاص الضمان في المغصوب بالمنافع المستوفاه من البغل المتجاوز به إلى غير محل الرخصه، إلا أنا لم نجد بذلك عاملا في المغصوب الذي هو موردها.

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٢: ٣٢٦.

(٢) الوسائل ١٧: ٣١٣، الباب ٧ من أبواب الغصب، الحديث الأول. (*)

*****٢٠٩ ص*****

الرابع: ضمان المثلي بالمثل

الرابع: ضمان المثلي بالمثل:

إذا تلف المبيع، فإن كان مثليا وجب مثله بلا خلاف إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافي (١) و قد اختلف كلمات أصحابنا في

تعريف المثلى، فالشيخ (٢) وابن زهره (٣) وابن إدريس (٤) و المحقق (٥) و تلميذه (٦) و العلامه (٧) و غيرهم (٨) قدس الله أسرارهم، بل المشهور - على ما حكى (٩) - أنه: ما يتساوى أجزاءه من حيث قيمه.

***** (هامش) *****

(١) حكاة العلامه فى المختلف

٦: ١٣١ و الشهيد فى غاية المراد:

١٣٥ و غيرهما.

(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 و المقتصر: ٣٤٢.

(٩) حكااه الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٠٨ و المحقق السبزوارى فى الكفايه: ٢٥٧ و السيد الطباطبائى فى

الرياض ٢: ٣٠٣. (*)

*****٢١٠*****

و المراد بأجزائه: ما يصدق عليه اسم الحقيقه و المراد بتساويها من حيث القيمه: تساويها بالنسبه، بمعنى كون قيمه كل بعض بالنسبه إلى قيمه البعض الآخر كنسبه نفس البعضين من حيث المقدار و لذا قيل فى توضيحه: إن المقدار منه إذا كان يستوى (١) قيمه (٢)، فنصفه يستوى (٣) نصف تلك القيمه (٤) و من هنا رجح الشهيد الثانى كون المصوغ من النقدين قيميا، قال: إذ لو انفصلت نقصت قيمتها (٥). قلت: و هذا يوجب أن لا يكون الدرهم الواحد مثليا، إذ لو انكسر نصفين نقص قيمه نصفه عن نصف قيمه المجموع (٦)، إلا أن يقال: إن الدرهم مثلى بالنسبه إلى نوعه و هو الصحيح و لذا لا يعد الجريش مثلا للحنطه و لا الدقاغه مثلا للأرز و من هنا يظهر أن كل نوع من أنواع الجنس الواحد، بل كل

***** (هامش) *****

(١) و (٣) كذا فى النسخ و لعله مصحف يسوى بمعنى: يساوى، لكن عن الأزهري: أن قولهم يسوى ليس عربيا صحيحا، انظر المصباح المنير، ماده: سوى.

(٢) فى م زياده: معينه.

(٤) قاله الشهيد الثانى فى المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٠٨ و السيد الطباطبائى فى الرياض ٢: ٣٠٣.

(٥) المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٠٩.

(٦) كذا في ش و مصححه ن و

فى ف و مصححه ص: نقص قيمه نصفيه عن قيمه المجموع و فى سائر النسخ: نقص قيمه نصفه عن قيمه المجموع. (*)

*****ص ٢١١*****

صنف من أصناف نوع واحد مثلى بالنسبه إلى أفراد ذلك النوع أو الصنف. فلا- يرد ما قيل: من أنه إن اريد التساوى بالكليه، فالظاهر عدم صدقه على شىء من المعروف، إذ ما من مثلى إلا- و أجزاءه مختلفه فى قيمه كالحنطه، فإن قفيزا من حنطه (١) يساوى عشره و من اخرى يساوى عشرين و إن اريد التساوى فى الجملة، فهو فى القيمى موجود، كالثوب و الأرض (٢)، انتهى و قد لوح هذا المورد فى آخر كلامه إلى دفع إيراده بما ذكرنا: من أن كون الحنطه مثليه معناه: أن كل صنف منها (٣) متماثل الأجزاء (٤) و متساو (٥) فى القيمه، لا بمعنى أن جميع أبعاد هذا النوع متساويه فى القيمه، فإذا كان المضمون بعضا من صنف، فالواجب دفع مساويه من هذا الصنف، لا- القيمه و لا- بعض من صنف (٦) آخر (٧). لكن الإنصاف: أن هذا خلاف ظاهر كلماتهم، فإنهم يطلقون المثلى على جنس الحنطه و الشعير و نحوهما، مع عدم صدق التعريف

***** (هامش) *****

(١) فى ف: الحنطه.

(٢) قاله المحقق الأردبيلى فى مجمع الفائده ١٠: ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٣) فى غير ش: منه.

(٤) كذا فى ن و فى ش: لأجزاء و فى سائر النسخ: للأجزاء.

(٥) فى غير ش: متساويه.

(٦) فى ف: الصنف الآخر.

(٧) انظر مجمع الفائده ١٠: ٥٢٥ - ٥٢٦. (*)

*****ص ٢١٢*****

عليه و إطلاق المثلى على الجنس باعتبار مثليه أنواعه أو أصنافه و إن لم يكن بعيدا، إلا- أن انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جدا، إلا أن يهملوا خصوصيات الأصناف الموجبه لزياده

القيمه و نقصانها، كما التزمه بعضهم (١). غايه الأمر وجوب رعايه الخصوصيات عند أداء المثل عوضا عن التالف، أو القرض و هذا أبعد. هذا، مضافا إلى أنه يشكل اطراد التعريف بناء على هذا، بأنه: إن اريد تساوى الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمه تساويا حقيقيا، فقل ما (٢) يتفق ذلك فى الصنف الواحد من النوع، لأن أشخاص ذلك الصنف لا تكاد تتساوى فى القيمه، لتفاوتها بالخصوصيات الموجهه لزياده الرغبه و نقصانها، كما لا يخفى و إن اريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمه و إن لم يتساو حقيقه، تحقق ذلك فى أكثر القيميات، فإن لنوع الجاربه أصنافا متقاربه فى الصفات الموجهه لتساوى القيمه و بهذا الاعتبار يصح السلم فيها و لذا اختار العلامه فى باب القرض من التذكره - على ما حكى عنه (٣) - أن ما يصح فيه السلم من القيميات مضمون فى القرض بمثله (٤).

***** (هامش) *****

(١) لم نقف عليه بعينه و لعله ينظر إلى ما قاله الشهيد الثانى و غيره فى المثلى: من أن المثل ما يتساوى قيمه أجزائه، أى أجزاء النوع الواحد منه، انظر المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٠٨ و الكفايه: ٢٥٧ و غيرهما.

(٢) فى مصححه ص: فإنه قلما.

(٣) عباره على ما حكى عنه لم ترد فى ش و شطب عليها فى ن.

(٤) التذكره ٢: ٥. (*)

*****٢١٣*****

و قد عد الشيخ فى المبسوط الرطب و الفواكه من القيميات (١)، مع أن كل نوع منها مشتمل على أصناف متقاربه فى القيمه، بل متساويه عرفا. ثم لو فرض أن الصنف المتساوى من حيث القيمه فى الأنواع القيميه عزيز الوجود بخلاف الأنواع المثليه، لم يوجب ذلك إصلاح طرد التعريف. نعم، يوجب ذلك

الفرق بين النوعين في حكمه الحكم بضممان المثلى بالمثل و القيمي بالقيمه. ثم إنه قد (٢) عرف المثلى بتعاريف اخر أعم من التعريف المتقدم أو أخص: فعن التحرير: أنه ما تماثلت أجزاءه و تقاربت صفاته (٣) و عن الدروس و الروضه: أنه المتساوى الأجزاء و المنفعه، المتقارب الصفات (٤) و عن المسالك و الكفايه: أنه أقرب التعريفات إلى السلامه (٥) و عن غايه المراد:

ما تساوى أجزاءه في الحقيقه النوعيه (٦).

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٣: ٩٩.

(٢) لم ترد قد في ف.

(٣) حكاه عنه السيد العاملى فى 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 الحجرية) ٢: ٢٠٨، الكفايه: ٢٥٧ و اللفظ للأخير و حكاه عنهما السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦: ٢٤٢.

(٦) غايه المراد:

١٣٥ و فيه: ما تتساوى. (*)

*****ص ٢١٤*****

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 مما حكاه فى التذكرة عن العامه (٤). ثم (٥) لا يخفى أنه ليس للفظ المثلى حقيقه شرعيه و لا متشرعيه (٦) و ليس المراد معناه اللغوى، إذ المراد بالمثل لغه: المماثل، فإن اريد من جميع الجهات فغير منعكس و إن اريد من بعضها، فغير مطرد و ليس فى النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه. نعم، وقع هذا العنوان فى معقد إجماعهم (٧) على أن 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 حينئذ فينبغي أن يقال: كل ما كان مثليا باتفاق المجمعين

***** (هامش) *****

(١) بدايه المجتهد ٢: ٣١٧ و المغنى، لابن قدامه ٥: ٢٣٩ - 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: ثم إنه.

(٦) فى النسخ: و لا متشرعه.

(٧) انظر جامع المقاصد ٦: ٢٤٥ و الرياض ٢: ٣٠٣ و المناهل: ٢٩٩ و مفتاح الكرامه ٦: ٢٤١ و الجواهر ٣٧: ٨٥. (*)

*****٢١٥ ص*****

فلا إشكال فى ضمانه بالمثل، للإجماع و يبقى ما كان مختلفا فيه بينهم، كالذهب و الفضة 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 عباره التحرير صريحه فى كون اصولها مثليه و إن كان المصوغ منها قيميا (٦) و قد صرح الشيخ فى المبسوط: بكون الرطب و العنب قيميا (٧) و التمر و الزبيب مثليا (٨) و قال فى محكى المختلف: إن فى الفرق إشكالا (٩)، بل صرح بعض

***** (هامش) *****

(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 مثليا.

(٨) انظر المبسوط

(٩) المختلف ٦: ١٣٥. (*)

*****٢١٦ ص*****

من قارب عصرنا بكون الرطب و العنب مثليين (١) و قد حكى عن موضع من جامع المقاصد:

أن الثوب مثلى (٢) و المشهور خلافه و أيضا فقد مثلوا للمثلى بالحنظه و الشعير (٣) و لم يعلم أن المراد نوعهما أو كل صنّف؟ و ما المعيار فى الصنّف؟ و كذا التمر و الحاصل: أن موارد عدم تحقق الإجماع على المثليه فيها كثيره، فلا بد من ملاحظه أن الأصل الذى يرجع إليه عند الشك هو الضمان بالمثل، أو بالقيمه، أو تخيير المالك أو الضامن بين المثل و القيمه؟ و لا يبعد أن يقال: إن الأصل هو تخيير الضامن، لأصاله براءه ذمته عما زاد على ما يختاره، فإن فرض إجماع على خلافه فالأصل تخيير المالك، لأصاله عدم براءه ذمته بدفع ما لا يرضى به المالك، مضافا إلى عموم على اليد ما أخذت حتى تؤدى (٤) فإن مقتضاه عدم ارتفاع الضمان بغير أداء العين، خرج ما إذا رضى المالك بشىء آخر و الأقوى: تخيير المالك من أول الأمر، لأصاله الاشتغال و التمسك بأصاله البراءه لا يخلو من منع.

***** (هامش) *****

(١) صرح به المحقق القمى فى جامع الشتات (الطبعه الحجرية) ٢: ٥٤٣ - 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. (*)

*****٢١٧ ص*****

نعم، يمكن أن يقال - بعد عدم الدليل لترجيح أحد الأقوال و الإجماع على عدم تخيير المالك - : التخيير فى الأداء من جهه دوران الأمر بين

المحذورين، أعنى: تعين المثل بحيث لا يكون للمالك مطالبه قيمه و لا للضامن الامتناع و تعيين (١) القيمه كذلك، فلا متيقن فى البين و لا- يمكن البراءه اليقنيه عند التشاح، فهو من باب تخيير المجتهد فى الفتوى، فتأمل. هذا و لكن يمكن أن يقال: إن القاعده المستفاده من إطلاقات الضمان فى المغصوبات و الأمانات المفترط فيها و غير ذلك، هو الضمان بالمثل، لأنه أقرب إلى التالف من حيث المالىه و الصفات، ثم بعده قيمه التالف من النقدين و شبههما، لأنهما (٢) أقرب من حيث المالىه، لأن ما عداهما يلاحظ مساواته للتالف بعد إرجاعه إليهما و لأجل الاتكال على هذا الظهور لا تكاد تظفر على مورد واحد من هذه الموارد على كثرتها قد نص الشارع فيه على ذكر المضمون به، بل كلها - إلا ما شذ و ندر - قد اطلق فيها الضمان، فلولا الإعتماد على ما هو المتعارف لم يحسن من الشارع إهماله فى موارد البيان و قد استدل فى المبسوط (٣) و الخلاف (٤) على ضمان المثلى بالمثل و القيمى بالقيمه بقوله تعالى: * (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل

***** (هامش) *****

(١) فى غير ش: و بين تعيين.

(٢) كذا فى ش و فى سائر النسخ: لأنه.

(٣) المبسوط ٣: ٦٠.

(٤) الخلاف ٣: ٤٠٢ و ٤٠٦، كتاب الغصب، المسأله ١١ و ١٨. (*).

*****٢١٨*****

ما اعتدى عليكم) * (١) بتقريب: أن مماثل ما اعتدى هو المثل فى المثلى و القيمه فى غيره و اختصاص الحكم بالمتلف عدوانا (٢) لا يقدح بعد عدم القول بالفصل و ربما يناقش فى الآيه بأن مدلولها اعتبار المماثله فى مقدار الإعتداء لا المعتدى به (٣) و فيه نظر. نعم، الإنصاف عدم وفاء

الآية - كالدليل السابق عليه (٤) - بالقول المشهور، لأن مقتضاهما وجوب المماثلة العرفية في الحقيقة و المالية و هذا يقتضى اعتبار المثل حتى في القيميات، سواء وجد المثل فيها أم لا- أما مع وجود المثل فيها، كما لو أتلّف ذراعاً من كرباس طوله عشرون ذراعاً متساوية من جميع الجهات، فإن مقتضى العرف والآية: إلزام الضامن بتحصيل ذراع آخر من ذلك - و لو بأضعاف قيمته - و دفعه إلى مالك الذراع المتلف، مع أن القائل بقيمته الثوب لا يقول به و كذا لو أتلّف عليه عبداً و له في ذمه المالك - بسبب القرض أو السلم - عبد موصوف بصفات التالف، فإنهم لا يحكمون بالتهاتر القهري، كما يشهد به ملاحظه كلماتهم في بيع عبد من عبيد (٥).

***** (هامش) *****

(١) البقره: ١٩٤.

(٢) لم ترد عدوانا في ف.

(٣) المناقشه من السيد الطباطبائي في الرياض ٢: ٣٠٣.

(٤) و هو استظهار الضمان بالمثل عرفاً من إطلاقات أدله الضمان - في الصفحة السابقه - بقوله: و لكن يمكن أن يقال ... الخ.

(٥) راجع الخلاف ٣: ٢١٧، كتاب السلم، المسأله ٣٨ و الشرائع ٢: ١٨ و الدروس ٣: ٢٠١ و مفتاح الكرامه ٤: ٣٥٣. (*) / حه

*****٢١٩ ص*****

نعم، ذهب جماعه - منهم الشهيدان في الدروس و المسالك (١) - إلى جواز رد العين المقترضه إذا كانت قيمه، لكن لعله من جهه صدق أداء القرض بأداء العين، لا من جهه ضمان القيمي (٢) بالمثل و لذا اتفقوا على عدم وجوب قبول غيرها و إن كان مماثلاً- لها من جميع الجهات و أما مع عدم وجود المثل للقيمي التالف، فمقتضى الدليلين (٣) عدم سقوط المثل من الذمه بالتعذر، كما لو تعذر

المثل فى المثلئ؁ فىضمن بقمئته يوم الدفع كالمثلئ و لا يقولون به و أفضا؁ فلو فرض نقصان المثل عن التالف من حيث القيمه نقصانا فاحشا؁ فمقتضى ذلك عدم وحب (٤) إلزام المالك بالمثل؁ لاقتضائهما (٥) اعتبار المماثلة فى الحقيقه و المالىه؁ مع أن المشهور - كما يظهر من بعض (٦) - إلزامه به و إن قوى خلافه بعض (٧)؁ بل ربما اأتمل جواز دفع

***** (هامش) *****

(١) الدروس ٣: ٣٢٠؁ المسالك ٣: ٤٤٩.

(٢) كذا فى ش و ص و مصححه خ؁ م؁ ع و نسخه بدل ن و فى ف: المثلئ و فى ن: القيميه.

(٣) أى: الاستظهار العرفئ و الآيه.

(٤) فى شرح الشهيدئ: الصواب الجواز بدل الوجوب كما لا يخفى؁ انظر هدايه الطالب: ٢٣١.

(٥) كذا فى ش و مصححه ن و خ و فى سائر النسخ: لاقتضائها.

(٦) انظر مفتاح الكرامه ٦: ٢٥٢ و الجواهر ٣٧: ٩٩.

(٧) قواه الشهيد قدس سره فى الدروس ٣: ١١٣ و لكنه فىما لو خرج المثلئ عن القيمه. (*)

*****٢٢٠ ص*****

المثل و لو سقط من القيمه بالكلئ (١) و إن كان الحق خلافه. فتبين: أن 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 المثلين المتقدمين (٢) و قد ينعكس الحكم كما فى المثل الثالث (٣) و قد يجتمعان فى المضمون به كما فى أكثر الأمثله. ثم إن الإجماع على ضمان القيمئ بالقيمه على تقدير تحققه لا- يجدئ بالنسبه إلى ما لم يجمعوا على كونه قيميا؁ ففى موارد الشك يجب الرجوع إلى المثل بمقتضى الدليل السابق (٤) و عموم الآيه (٥)؁ بناء على ما هو الحق المحقق:

من أن العام المخصص بالمجمل مفهوما، المتردد بين الأقل و الأكثر لا يخرج عن الحجية بالنسبه إلى موارد الشك. فحاصل الكلام:

أن ما اجمع على كونه مثليا يضمن بالمثل، مع مراعاة الصفات التي تختلف بها الرغبات و إن فرض نقصان قيمته في زمان الدفع أو مكانه (٦) عن قيمه التالف، بناء على تحقق الإجماع على إهمال هذا التفاوت، مضافا إلى الخبر الوارد في أن الثابت في ذمه من

***** (هامش) *****

(١) احتمله العلامة في القواعد ١: ٢٠٤.

(٢) يعنى: مثالي إتلاف الكرباس و إتلاف العبد، المتقدمين في الصفحة ٢١٨.

(٣) هو ما لو فرض نقصان قيمه المثل عن قيمه التالف نقصانا فاحشا.

(٤) تقدم في الصفحة ٢١٧ المشار إليه بقوله: و لكن يمكن أن يقال ...

(٥) المتقدمه في الصفحة ٢١٧ - ٢١٨.

(٦) لم ترد مكانه في ف. (*).

*****ص ٢٢١*****

اقترض دراهم (١) و أسقطها السلطان و روج غيرها، هي الدراهم الاولى (٢) (٣) و ما اجمع على كونه قيما يضمن بالقيمه - بناء على ما سيجيى من الاتفاق على ذلك (٤) - و إن وجد مثله أو كان مثله في ذمه الضامن (٥) و ما شك في كونه قيما أو مثليا يلحق بالمثل، مع عدم اختلاف قيمتى المدفوع و التالف و مع الاختلاف الحق بالقيمي، فتأمل.

***** (هامش) *****

(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 استدراكا و يشهد على وجودها في الأصل أن المامقانى و

الشهيدى قدس سره ما نقلها في شرحهما و علقا عليها، انظر غايه الآمال: ٣٠٥ و هدايه الطالب: ٢٣١.

(٤) يجئ في الأمر السابع.

(٥) في ش: في ذمه المالك. (*)

*****٢٢٢ ص*****

الخامس ذكر في القواعد:

أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل

الخامس ذكر في القواعد:

أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل:

ففي وجوب الشراء تردد (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 و لا خلاف، كما صرح به في الخلاف، حيث قال: إذا غصب ما له مثل - كالحبوب (٢) و الأدهان - فعليه مثل ما تلف في يده، يشتره بأى ثمن كان، بلا خلاف (٣)، انتهى (٤) و في المبسوط: يشتره بأى ثمن كان إجماعاً (٥)، انتهى (٦).

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ٢٠٤.

(٢) كذا في ش و المصدر و في ف و مصححه ن و نسخه بدل ش: كاللحوم و في سائر النسخ: الحبوب.

(٣) الخلاف ٣: ٤١٥، كتاب البيوع، المسأله ٢٩.

(٤) لم ترد انتهى في ش.

(٥) المبسوط ٣: ١٠٣.

(٦) عبارته و في المبسوط: - إلى - انتهى من ش و هامش ن. (*)

*****٢٢٣ ص*****

و وجهه: عموم النص و الفتوى بوجوب المثل في المثلى و يؤيده فحوى حكمهم بأن تنزل قيمه المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى قيمه، بل ربما احتتم بعضهم (١) ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن المالىه، كالماء على الشاطئ

و الثلج فى الشتاء و أما إن كان (٢) لأجل تعذر المثل و عدم وجدانه إلا عند من يعطيه بأزيد مما يرغب فيه الناس مع وصف الإعواز، بحيث

يعد بذل ما يريد (٣) مالكة بإزائه ضررا عرفا - و الظاهر أن هذا هو المراد بعبارته القواعد (٤)، لأن الثمن في الصورة الاولى ليس بأزيد من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل و إنما زاد على ثمن التالف يوم التلف - و حينئذ (٥) فيمكن (٦) التردد في الصورة الثانية كما قيل (٧) : من أن الموجود بأكثر من ثمن المثل كالمعدوم، كالرقبه في الكفاره و الهدى و أنه يمكن معانده البائع و طلب أضعاف قيمه و هو ضرر.

***** (هامش) *****

(١) احتمله العلامه في القواعد ١: ٢٠٤.

(٢) كذا في النسخ و المناسب: إن كانت.

(٣) في بعض النسخ: يزيد.

(٤) تقدمت عبارته في صدر المسأله.

(٥) في مصححتي ن و ص: فحينئذ.

(٦) في مصححه ن: و يمكن و في مصححه ص: يمكن.

(٧) قاله العلامه في التذكرة ٢: ٣٨٤ و السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٦: ٢٥٤. (*)

*****٢٢٤ ص*****

و (١) لكن الأقوى مع ذلك: وجوب الشراء، وفاقا للتحريير (٢) كما عن الإيضاح (٣) و الدروس (٤) و جامع المقاصد (٥)، بل إطلاق السرائر (٦) و نفى الخلاف المتقدم عن الخلاف (٧)، لعين ما ذكر في الصورة الاولى (٨). ثم إنه لا فرق في جواز مطالبه المالك بالمثل بين كونه في مكان التلف أو غيره و لا بين كون قيمته (٩) في مكان المطالبه أزيد من قيمته في مكان التلف، أم لا، وفاقا لظاهر المحكى (١٠) عن السرائر (١١) و التذكرة (١٢) و الإيضاح (١٣) و الدروس (١٤) و جامع المقاصد (١٥).

***** (هامش) *****

(١) لم ترد و في ف.

(٢) التحرير ٢: ١٣٩.

(٣) إيضاح الفوائد ٢: ١٧٨.

(٤) الدروس ٣: ١١٣.

(٥) جامع المقاصد ٦: ٢٦٠.

(٦) انظر السرائر ٢: ٤٨٠.

(٧) تقدم في

(٨) و هو ما أفاده بقوله: و وجهه عموم النص و الفتوى بوجوب المثل فى المثلى.

(٩) فى ن، خ، م، ع و ص زياده: الاولى، إلا أنه شطب عليها فى ن.

(١٠) حكاه عنهم السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦: ٢٥٢.

(١١) السرائر ٢: ٤٩٠.

(١٢) التذكرة ٢: ٣٨٣.

(١٣) إيضاح الفوائد ٢: ١٧٦.

(١٤) الدروس ٣: ١١٤.

(١٥) جامع المقاصد ٦: ٢٥٦. (*)

*****٢٢٥ ص*****

و فى السرائر: أنه الذى يقتضيه عدل الإسلام و الأدله و اصول 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.

***** (هامش) *****

(١) انظر السرائر ٢: ٤٩٠ - ٤٩١.

(٢) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩. (*)

*****٢٢٦ ص*****

السادس: إذا تعذر المثلى بالمثل

السادس: إذا تعذر المثلى بالمثل

لو تعذر المثل فى المثلى، فمقتضى القاعده و جوب دفع القيمه مع مطالبه المالك، لأن منع المالك ظلم و إزام الضامن بالمثل منفى بالتعذر، فوجب القيمه، جمعا بين الحقين. مضافا إلى قوله تعالى: * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * (١) فإن الضامن إذا الزم بالقيمه مع تعذر المثل لم يعتد عليه أزيد مما اعتدى و أما مع عدم مطالبه المالك، فلا دليل على إزامه بقبول

القيمه، لأن المتيقن أن دفع القيمه علاج لمطالبه المالك و جمع بين حق المالك بتسليطه على المطالبه و حق الضامن بعدم (٢) تكليفه بالمعذور أو المعسور، أما مع عدم المطالبه فلا دليل على سقوط حقه عن المثل و ما ذكرناه (٣) يظهر من المحكى عن التذكرة و الإيضاح، حيث ذكر

***** (هامش) *****

(١) البقره: ١٩٤.

(٢) كذا فى ش و فى سائر النسخ: لعدم.

(٣) كذا فى ف و فى سائر النسخ: و ما ذكرنا. (*)

*****ص ٢٢٧*****

فى رد

بعض الاحتمالات الآتية في حكم تعذر المثل ما لفظه: إن المثل لا يسقط بالإعواز، ألا ترى أن المغصوب منه لو صبر إلى زمان وجدان المثل ملك المطالبه به؟ وإنما المصير إلى القيمة وقت تغريمها (١)، انتهى. لكن أطلق كثير منهم الحكم بالقيمة عند تعذر المثل و لعلهم يريدون صورته المطالبه و إلا- فلا- دليل على الإطلاق و يؤيد ما ذكرنا: أن المحكى عن الأكثر في باب القرض: أن المعترف في المثل (٢) المتعذر قيمته يوم المطالبه (٣)، نعم عبر بعضهم بيوم الدفع (٤)، فليتأمل و كيف كان، فلنرجع إلى حكم المسألة فنقول: المشهور (٥) أن العبره في قيمه المثل المتعذر بقيمته يوم الدفع (٦)، لأن المثل (٧) ثابت في الذمه إلى ذلك الزمان و لا دليل على سقوطه بتعذره، كما لا يسقط الدين بتعذر أدائه.

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ٢: ٣٨٣، إيضاح الفوائد ٢: ١٧٥ و قوله: إنما المصير ... الخ ليس في الإيضاح.

(٢) كذا في ش و في سائر النسخ: المثلى.

(٣) حكاه السيد المجاهد في المناهل: ٨، قال بعد نقل أقوال أربعة: لا يبعد أن يقال: إن الأحوط هو القول الأول، لأن القائل به أكثر.

(٤) عبر به العلامة في المختلف ٥: ٣٩٢.

(٥) في غير ف: إن المشهور.

(٦) وردت العبارة في ف هكذا: إن العبره بقيمه يوم دفع قيمه المثل المتعذر.

(٧) كذا في ف، م و ش و مصححه ن و في غيرها: المثلى. (*)

*****ص ٢٢٨*****

و قد صرح بما ذكرنا المحقق الثاني (١) و قد عرفت من التذكرة الإيضاح ما يدل عليه (٢) و يحتمل اعتبار وقت تعذر المثل و هو للحلى في البيع الفاسد (٣) و للتحريم في باب القرض (٤) و محكى (٥)

عن المسالك (٦)، لأنه وقت الانتقال إلى القيمة و يضعفه: أنه إن اريد بالانتقال انقلاب ما فى الذمه إلى القيمة فى ذلك الوقت، فلا دليل عليه و إن اريد عدم وجوب إسقاط ما فى الذمه إلا بالقيمة، فوجوب الإسقاط بها و إن حدث يوم التعذر مع المطالبه، إلا أنه لو أخر الإسقاط بقى المثل فى الذمه إلى تحقق الإسقاط و إسقاطه فى كل زمان بأداء قيمته فى ذلك الزمان و ليس فى الزمان الثانى مكلفا بما صدق عليه الإسقاط فى الزمان الأول. هذا و لكن لو استندنا فى لزوم القيمة فى المسأله إلى ما تقدم سابقا: من الآيه (٧) و من أن المتبادر من إطلاقات الضمان هو وجوب الرجوع إلى أقرب الأموال إلى التالف بعد تعذر المثل، توجه القول

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٦: ٢٤٥ و ٢٥٥.

(٢) راجع الصفحه السابقه.

(٣) السرائر ٢: ٢٨٥.

(٤) تحرير الأحكام ١: ٢٠٠.

(٥) فى ف و ن: حكى.

(٦) المسالك ٣: ١٧٤.

(٧) المتقدمه فى الصفحه ٢٢٦. (*)

*****٢٢٩ ص*****

بصيروره التالف قيميا بمجرد تعذر المثل، إذ لا فرق فى تعذر المثل بين تحققه ابتداء كما فى القيميات و بين طروره بعد التمكن، كما فى ما نحن فيه و دعوى: اختصاص الآيه و إطلاقات الضمان بالحكم بالقيمة بتعذر المثل ابتداء، لا يخلو عن تحكم. ثم إن فى المسأله احتمالات اخر، ذكر أكثرها فى القواعد (١) و قوى بعضها فى الإيضاح (٢) و بعضها بعض الشافعيه (٣) و حاصل جميع الاحتمالات فى المسأله مع مبانيتها (٤)، أنه: إما أن نقول باستقرار المثل فى الذمه إلى أوان الفراغ منه بدفع القيمة و هو الذى اخترناه - تبعا للأكثر - من اعتبار القيمة عند الإقباض و ذكره فى

القواعد خامس الاحتمالات و إما أن نقول بصيرورته قيميا عند الإعواز، فإذا صار كذلك، فإما أن نقول: إن المثل المستقر في الذمه قيمى، فتكون القيميه صفه للمثل بمعنى أنه لو تلف وجب قيمته و إما أن نقول: إن المغصوب انقلب قيميا بعد أن كان مثليا. فإن قلنا بالأول، فإن جعلنا الاعتبار فى القيمى بيوم التلف - كم

***** (هامش) *****

(١) قواعد الأحكام ١: ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) إيضاح الفوائد ٢: ١٧٥.

(٣) قال النووى: و الأصح أن المعتبر أقصى قيمه من وقت الغصب إلى تعذر المثل. مغنى المحتاج ٢: ٢٨٣ و انظر التذكرة ٢: ٣٨٣.

(٤) كذا فى ف و ش و فى غيرهما: بيانها. (*)

*****٢٣٠ ص*****

هو أحد الأقوال - كان المتعين قيمه المثل يوم الإعواز، كما صرح به فى السرائر فى البيع الفاسد (١) و التحرير فى باب القرض (٢)، لأنه يوم تلف القيمى و إن جعلنا الاعتبار فيه بزمان الضمان - كما هو القول الآخر فى القيمى - كان المتجه اعتبار زمان تلف العين، لأنه أول أزمه وجوب المثل فى الذمه المستلزم لضمانه بقيمته عند تلفه و هذا مبنى على القول بالاعتبار فى القيمى 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 فى الغصب (٤) - كان المتجه الاعتبار بأعلى القيم من يوم تلف العين إلى زمان الإعواز و ذكر هذا الوجه فى القواعد ثانى الاحتمالات (٥) و إن قلنا: إن التالف انقلب قيميا، احتمال الاعتبار بيوم الغصب - كما فى القيمى المغصوب - و الاعتبار بالأعلى منه إلى (٦) يوم التلف و ذكر هذا أول الاحتمالات فى القواعد

***** (هامش) *****

(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. (*)

*****ص ٢٣١*****

و إن قلنا: إن المشترك بين العين و المثل صار قيميا، جاء احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الضمان إلى يوم تعذر المثل، لاستمرار الضمان فيما قبله من الزمان، إما للعين و إما للمثل، فهو مناسب لضمان الأعلى من حين الغصب إلى التلف و هذا ذكره في القواعد ثالث الاحتمالات (١) و احتمال الاعتبار بالأعلى من يوم الغصب إلى دفع المثل (٢) و وجهه في محكى التذكرة و الإيضاح: بأن المثل لا يسقط بالإعواز، قالوا: ألا ترى أنه لو صبر المالك إلى وجدان المثل، استحقه؟ فالمصير إلى قيمه عند تغريمها (٣) و القيمه الواجبه على الغاصب أعلى القيم و حاصله: أن وجوب دفع قيمه المثل (٤) يعتبر (٥) من زمن وجوبه أو (٦) وجوب مبدله - أعنى العين - فيجب أعلى القيم منها، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ٢٠٣ - ٢٠٤.

(٢) في مصححه ن: إلى دفع قيمه المثل. قال الشهيدى قدس سره: و جعله في القواعد رابع الاحتمالات، فإنه قال: الرابع: أقصى القيم من وقت الغصب إلى وقت دفع القيمه، انتهى و منه يعلم أن الصواب في عباره المصنف أن يقول: إلى دفع القيمه بدل إلى دفع المثل و على تقدير صحه نسخه فلا بد من الالتزام بتقدير القيمه مضافه إلى المثل، يعنى:

دفع قيمه المثل المفروض تعذره. انظر هدايه الطالب: ٢٣٣٤.

(٣) التذكرة ١: ٣٨٣، إيضاح الفوائد ٢: ١٧٥.

(٤) كذا في ف و ش و مصححه ن و في غيرها: المثلى.

(٥) لم ترد يعتبر في ف.

(٦) في ش بدل أو: إلى. (*)

*****٢٣٢*****

إذا عرفت هذا، فاعلم:

أن المناسب لإطلاق كلامهم لضمان المثل في المثلى هو أنه مع تعذر المثل لا يسقط المثل عن الذمه، غاية الأمر يجب إسقاطه مع مطالبه المالك، فالعبره بما هو إسقاط حين الفعل، فلا عبره بالقيمه إلا يوم الإسقاط و تفرغ الذمه و أما بناء على ما ذكرنا (١) - من أن المتبادر من أدله الضمان التغيريم بالأقرب إلى التالف فالأقرب - كان المثل مقدما مع تيسره و مع تعذره ابتداء كما في القيمي، أو بعد التمكن كما فيما نحن فيه، كان المتعين هو القيمه، فالقيمه قيمه للمغصوب من حين (٢) صار قيميا و هو حال الإيعواز، فحال الإيعواز معتبر من حيث أنه أول أزمه صيروره التالف قيميا، لا من حيث ملاحظه القيمه قيمه للمثل دون العين، فعلى القول باعتبار يوم التلف في القيمي توجه ما اختاره الحلبي رحمه الله (٣) و لو قلنا بضمان القيمي بأعلى القيم من حين الغصب إلى حين التلف - كما عليه جماعه من القدماء (٤) - توجه ضمانه فيما نحن فيه بأعلى القيم من حين الغصب إلى زمان الإيعواز، إذ (٥) كما أن ارتفاع القيمه مع بقاء العين مضمون بشرط تعذر أدائه (٦) المتدارك لارتفاع القيم،

***** (هامش) *****

(١) ذكره في الصفحه ٢٢٨.

(٢) في ف: من حيث.

(٣) و هو ثمن المثل يوم الإيعواز، راجع السرائر ٢: ٢٨٥.

(٤) تقدم التخريج عنهم في الصفحه ٢٣٠، الهامش رقم ٤.

(٥) لم ترد إذ في

ف و وردت في مصححه ن و م.

(٦) في ص و مصححه ن: أدائها. (*)

*****٢٣٣ ص*****

كذلك (١) بشرط (٢) تعذر المثل في المثلى، إذ مع رد المثل يرتفع ضمان القيمة السوقية و حيث (٣) كانت العين فيما نحن فيه مثليه (٤) كان أداء مثلها عند تلفها كرد عينها (٥) في إلغاء ارتفاع القيم، فاستقرار ارتفاع القيم إنما يحصل بتلف العين و المثل. فإن قلنا: إن تعذر المثل يسقط المثل (٦) كما أن تلف العين يسقط العين توجه القول بضمنان القيمة من زمان الغصب إلى زمان الإيعاز و هو أصح الاحتمالات في المسألة عند الشافعية على ما قيل (٧) و إن قلنا: إن تعذر المثل لا يسقط المثل و ليس كتلف العين، كان ارتفاع القيمة فيما بعد تعذر المثل أيضا مضمونا، فيتوجه ضمان القيمة من

***** (هامش) *****

(١) عبارته بشرط تعذر أدائه المتدارك لارتفاع القيم كذلك لم ترد في ف و كتب عليها في ن: زائد و ورد في هامشها - تصحيحا - العبارة التاليه: ند

ع التلف في القيمي، كذلك ارتفاع القيمة مع بقاء العين أو المثل مضمون بشرط ... نسخه و وردت هذه العبارة في نسخه بدل ش أيضا.

(٢) في ص: يشترط.

(٣) في ف: فحيث.

(٤) كذا في ص و في غيرها: مثليا.

(٥) كذا في ش و مصححه ن و في سائر النسخ: أداء مثله عند تلفه كرد عينه.

(٦) في غير ف زياده: كما إن تلف العين يسقط المثل و لكن شطب عليها في غير ش.

(٧) قاله العلامة في التذكرة ٢: ٣٨٣ و انظر مغنى المحتاج ٢: ٢٨٣. (*)

*****٢٣٤ ص*****

حين الغصب إلى حين دفع القيمة و هو المحكى عن الإيضاح (١) و هو أوجه الاحتمالات على القول

بضمان ارتفاع قيمه مراعى بعدم رد العين أو المثل. ثم اعلم:

أن العلامه ذكر فى عنوان هذه الاحتمالات: أنه لو تلف المثلى و المثل موجود ثم أعوز (٢) و ظاهره اختصاص هذه الاحتمالات بما إذا طرأ (٣) تعذر المثل بعد تيسره (٤) فى بعض أزمته التلف، لا ما تعذر فيه المثل ابتداء و عن جامع المقاصد:

أنه يتعين حينئذ قيمته (٥) يوم التلف (٦) و لعله لعدم تنجز التكليف بالمثل عليه فى وقت من الأوقات و يمكن أن يחדش فيه: بأن التمكن من المثل ليس بشرط لحدوثه فى الذمه ابتداء، كما لا يشترط فى استقراره استدامه (٧) - على ما اعترف به (٨) - مع طرو التعذر بعد التلف و لذا لم يذكر أحد هذا التفصيل فى باب القرض.

***** (هامش) *****

(١) إيضاح الفوائد ٢: ١٧٥.

(٢) انظر القواعد ١: ٢٠٣.

(٣) العبارة فى ف هكذا: بما طرأ فيه.

(٤) كذا فى ف و ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: بعد وجود المثل.

(٥) كذا فى ف و فى غيرها: قيمه.

(٦) جامع المقاصد ٦: ٢٥٢.

(٧) كذا فى ش و مصححه ن و ص و فى سائر النسخ: استدامته.

(٨) انظر جامع المقاصد ٦: ٢٥٥. (*)

*****٢٣٥*****

و بالجمله، فاشتغال الذمه بالمثل إن قيد بالتمكن لزم الحكم بارتفاعه بطرو التعذر و إلا لزم الحكم بحدوثه مع التعذر من أول الأمر، إلا أن يقول (١): إن أدله وجوب المثل ظاهره فى صورته التمكن و إن لم يكن مشروطاً به عقلاً، فلا- نعم صورته العجز. نعم، إذا طرأ العجز فلا- دليل على سقوط المثل و انقلابه قيمياً و قد يقال على المحقق المذكور: إن اللازم مما ذكره (٢) أنه لو ظفر المالك بالمثل قبل

أخذ القيمة لم يكن له المطالبه و لا- أظن أحدا يلتزمه و فيه تأمل. ثم إن المحكى عن التذكرة: أن المراد بإعواز المثل: أن لا يوجد في البلد و ما (٣) حوله (٤) و زاد في المسالك قوله: مما ينقل عادة منه إليه، كما ذكروا في انقطاع المسلم فيه (٥) و عن جامع المقاصد:

الرجوع فيه إلى العرف (٦) و يمكن أن يقال: إن مقتضى عموم وجوب أداء مال الناس (٧)

***** (هامش) *****

(١) في ش: أن يقال.

(٢) في ف: مما ذكر.

(٣) في ف: و لا ما.

(٤) التذكرة ٢: ٣٨٣.

(٥) المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٢٠٨.

(٦) جامع المقاصد ٦: ٢٤٥.

(٧) يدل عليه ما في الوسائل ١٧: ٣٠٨، الباب الأول من أبواب الغضب و مستدرک الوسائل ١٧: ٨٧، الباب الأول من أبواب الغضب. (*)

*****ص ٢٣٦*****

و تسليطهم على أموالهم (١) - أعيانا كانت أم في الذمه (٢) - : وجوب تحصيل المثل - كما كان يجب رد العين أينما كانت - و لو كانت في تحصيله مؤونه كثيره و لذا كان يجب تحصيل المثل بأى ثمن كان و ليس هنا تحديد التكليف بما عن التذكرة (٣). نعم، لو انعقد الإجماع على ثبوت القيمة عند الإعواز تعين ما عن جامع المقاصد، كما أن المجمعين إذا كانوا بين معبر بالإعواز و معبر بالتعذر، كان المتيقن الرجوع إلى الأخص و هو التعذر (٤) لأنه المجمع عليه. نعم، ورد في بعض أخبار السلم:

أنه إذا لم يقدر المسلم إليه على إيفاء المسلم فيه تخير المشتري (٥) و من المعلوم:

أن المراد بعدم قدره ليس التعذر العقلي المتوقف على استحاله النقل من بلد آخر، بل الظاهر منه عرفا ما عن التذكرة و هذا يستأنس به للحكم فيما

نحن فيه. ثم، إن في معرفه قيمه المثل مع فرض عدمه إشكالا، من حيث إن العبره بفرض وجوده و لو في غايه العزه - كالفاكهه في أول زمانها أو آخره - أو وجود المتوسط؟ الظاهر هو الأول، لكن مع فرض وجوده بحيث يرغب في بيعه و شرائه، فلا عبره بفرض وجوده عند من

***** (هامش) *****

(١) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٢) فى ف: الذمم.

(٣) التذكره ٢: ٣٨٣.

(٤) كذا فى ف ظاهرا و فى سائر النسخ: المتعذر.

(٥) راجع الوسائل ١٣: ٦٩، الباب ١١ من أبواب السلف، الحديث ٧ و غيره. (*)

*****٢٣٧*****

يستغنى عن بيعه بحيث لا- يبيعه إلا إذا بذل له عوض لا يبذله (١) الراغبون فى هذا الجنس بمقتضى (٢) رغبتهم. نعم (٣)، لو الجئ إلى شرائه لغرض آخر بذل ذلك، كما لو فرض الجمد فى الصيف عند ملك العراق، بحيث لا يعطيه إلا أن يبذله بإزاء عتاق الخيل و شبهه، فإن الراغب فى الجمد فى العراق من حيث إنه راغب لا يبذل هذا العوض بإزائه و إنما يبذله من يحتاج إليه لغرض آخر كالإهداء إلى سلطان قادم إلى العراق مثلا، أو معالجه مشرف على الهلاك به و نحو ذلك من الأغراض و لذا لو وجد هذا الفرد من المثل لم يقدر فى صدق التعذر كما ذكرنا فى المسأله الخامسه (٤). فكل موجود لا يقدر وجوده فى صدق التعذر فلا عبره بفرض وجوده فى التقويم عند عدمه. ثم إنك قد عرفت أن للمالك مطالبه الضامن بالمثل عند تمكنه و لو كان فى غير بلد الضمان و كان قيمه المثل هناك أزيد (٥) و أما مع تعذره و كون قيمه المثل فى بلد التلف مخالفا لها

فى بلد المطالبه، فهل له المطالبه بأعلى القيمتين، أم يتعين قيمه بلد المطالبه، أم بلد التلف؟ وجوه و فصل الشيخ فى المبسوط - فى باب الغصب - : بأنه إن لم يكن فى نقله مؤونه - كالتقدين - فله المطالبه بالمثل، سواء أكانت القيمتان

***** (هامش) *****

(١) فى ش: لا يبذل.

(٢) فى ف بدل بمقتضى: بمقدار.

(٣) كذا فى ف، ش و مصححه ن و فى سائر النسخ: ثم.

(٤) راجع الصفحة ٢٢٣.

(٥) راجع الصفحة ٢٢٤. (*)

*****٢٣٨ ص*****

مختلفتين أم لا- و إن كان فى نقله مؤونه، فإن كانت القيمتان متساويتين كان له المطالبه أيضا، لأنه لا ضرر عليه فى ذلك و إلا فالحكم أن يأخذ قيمه بلد التلف أو يصبر حتى يوفيه بذلك البلد، ثم قال: إن الكلام فى القرض كالكلام فى الغصب (١) و حكى نحو هذا عن القاضى أيضا (٢)، فتدبر و يمكن أن يقال: إن الحكم باعتبار بلد القرض أو السلم - على القول به - مع الإطلاع لانصراف العقد إليه و ليس فى باب الضمان ما يوجب هذا الانصراف. بقى الكلام فى أنه هل يعد من تعذر المثل خروجه عن قيمه - كالماء على الشاطئ إذا أتلفه فى مفازه و الجمد فى الشتاء إذا أتلفه فى الصيف - أم لا؟ الأقوى بل المتعين هو الأول، بل حكى عن بعض نسبه إلى الأصحاب و غيرهم (٣) و المصرح به فى محكى التذكرة (٤) و الإيضاح (٥) و الدروس (٦): قيمه المثل فى تلك المفازه و يحتمل آخر مكان أو زمان سقط المثل فيه (٧) عن المالىه.

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٣: ٧٦.

(٢) المهذب ١: ٤٤٣.

(٣) حكاه السيد العاملى فى 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. (*).

*****٢٣٩ ص*****

فرع: لو تمكن من المثل بعد دفع القيمة

فرع: لو تمكن من المثل بعد دفع القيمة:

لو دفع القيمة في المثلى (١) المتعذر مثله ثم تمكن من المثل، فالظاهر عدم عود المثل في ذمته، وفاقا للعلامة رحمه الله (٢) و من تأخر عنه (٣) ممن تعرض للمسألة، لأن المثل كان دينا 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 و أما على القول بسقوطه و انقلابه قيما، فإن قلنا: بأن المغصوب انقلب قيما عند تعذر مثله، فأولى بالسقوط، لأن المدفوع نفس ما في الذمه و إن قلنا: بأن (٤) المثل بتعذره - النازل منزله التلف - صار قيما، احتمال وجوب المثل عند وجوده، لأن القيمة حينئذ بدل الحيلولة عن المثل و سيأتي أن حكمه عود المبدل عند انتفاء الحيلولة (٥).

***** (هامش) *****

(١) كذا في ف و ن و في سائر النسخ: المثل.

(٢) القواعد ١: ٢٠٤ و التذكرة ٢: ٣٨٤.

(٣) مثل الشهيد في الدروس ٣: ١١٣ و المحقق الثاني في جامع المقاصد ٦: ٢٥٥ - ٢٥٦ و الشهيد الثاني في المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٢٠٨ 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 ممكنا و جب ردها إلى مالكها. (*).

*****٢٤٠ ص*****

السابع: ضمان القيمي بالقيمه فى المقبوض بالعقد الفنا

السابع: ضمان القيمي بالقيمه فى المقبوض بالعقد الفاسد:

لو كان التالف المبيع فاسدا قيما، فقد حكى: الانفاق على كونه مضمونا بالقيمه (١) و يدل عليه: الأخبار المتفرقه فى كثير من القيميات (٢) فلا حازه إلى التمسك بصحيحه أبى ولاد الآتيه فى ضمان البغل (٣) ولا بقوله عليه

السلام : من أعتق شقصا من عبد قوم عليه (٤) بل الأخبار

***** (هامش) *****

(١) لم نعر على حكاية الاتفاق، نعم استظهر السيد المجاهد عدم الخلاف بين الأصحاب، راجع المناهل: ٢٩٨.

(٢) انظر الوسائل ١٧: ٣٧٢، الباب ٢٣ من أبواب اللقطة، الحديث الأول و ١٨: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الحدود و التعزيرات، الحديث الأول.

(٣) تأتي في الصفحة ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٤) رواه ابن أبي جمهور في عوالي اللآلى عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ مع اختلاف في اللفظ، انظر عوالي اللآلى 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. (*)

*****٢٤١ ص*****

كثيره (١)، بل قد عرفت (٢) أن مقتضى إطلاق أدله الضمان في القيميات هو ذلك بحسب المتعارف، إلا أن المتيقن من هذا المتعارف (٣) ما كان المثل فيه متعذرا، بل يمكن دعوى انصراف الإطلاقات الواردة في خصوص بعض القيميات - كالبغل و العبد و نحوهما (٤) - لصوره تعذر المثل، كما هو الغالب. فالمرجع في وجوب القيمة في القيمي و إن فرض تيسر المثل له - كما في من أتلف عبدا من شخص باعه عبدا موصوفا بصفات ذلك العبد بعينه و كما لو أتلف عليه ذراعا من مائه ذراع كرباس منسوج على طريقه واحده لا تفاوت في أجزائه أصلا - هو الإجماع، كما يستظهر و على تقديره، ففي شموله لصوره تيسر المثل من جميع الجهات تأمل، خصوصا مع الاستدلال عليه - كما (٥) في الخلاف (٦) و غيره (٧) - بقوله تعالى: * (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) * (٨)، بناء على أن القيمة

***** (هامش) *****

انظر الوسائل ١٦: ٢٠ - ٢١، الباب ١٨ من أبواب العتق، الأحاديث ١، ٤، ٥، ٩ و ١٠ و غيرها.

(٢) في الصفحة ٢٢٨.

(٣) في ف: من التعارف.

(٤) تقدمت الإشارة إلى مواردها في الصفحة السابقة.

(٥) لم ترد كما في ف.

(٦) الخلاف ٣: ٤٠٢، كتاب الغصب، المسألة ١١ و ٤٠٦، المسألة ١٨.

(٧) مثل السرائر ٢: ٤٨٠ و التذكرة ٢: ٣٨٣.

(٨) البقرة: ١٩٤. (*)

*****٢٤٢ ص*****

مماثلة (١) للتالف في المالىه، فإن 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 المحقق في الخلاف و الشرائع في باب القرض (٣). فإن أرادوا ذلك مطلقا حتى مع تعذر المثل فيكون قيمه عندهم بدلا عن المثل حتى يترتب عليه وجوب قيمه يوم دفعها - كما ذكروا ذلك احتمالا في مسأله تعيين قيمه (٤) متفرعا على هذا القول - فيرده إطلاقات (٥) الروايات الكثيره في موارد كثيره: منها: صحيحه أبي ولاد الآتيه (٦) و منها: روايه تقويم العبد (٧) و منها: ما دل على أنه إذا تلف الرهن بتفريط المرتهن سقط من ذمته (٨)

***** (هامش) *****

(١) كذا في مصححه ص و في غيرها: مماثل.

(٢) حكى عنه و عن ظاهر الشيخ و المحقق، السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٦: ٢٤٣.

(٣) الخلاف ٣: ١٧٥، كتاب البيوع، المسأله ٢٨٧ و الشرائع ٢: ٦٨، لكنه استحسّن ضمان المثل بعد أن أفتى بضمان قيمه.

(٤) انظر مفتاح الكرامه ٦: ٢٤٣ و الجواهر ٢٥: ٢٠.

(٥) في ف، ن، خ و م:

إطلاق.

(٦) يأتي في الصفحة ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٧) المراد بها ظاهرا ما تقدم في الصفحة ٢٤٠ من قوله عليه السلام: من أعتق شقصا

من عبد قوم عليه.

(٨) فى ن و ش: دينه. (*)

*****٢٤٣ ص*****

بحساب ذلك (١)، فلولا ضمان التالف بالقيمه لم يكن وجه لسقوط الدين بمجرد ضمان التالف و منها: غير ذلك من الأخبار الكثيره (٢) و إن أرادوا أنه مع تيسر المثل يجب المثل لم يكن بعيدا، نظرا إلى ظاهر آيه الاعتداء (٣) و نفي الضرر (٤)، لأن خصوصيات الحقائق قد تقصد، اللهم إلا- أن يحقق إجماع على خلافه و لو من جهه أن ظاهر كلمات هؤلاء (٥) إطلاق القول بضمان المثل، فيكون الفصل بين التيسر و عدمه قولا- ثالثا فى المسأله. ثم إنهم اختلفوا فى تعيين القيمه فى المقبوض بالبيع الفاسد. فالمحكى فى غايه المراد (٦) عن الشيخين و أتباعهما: تعين قيمه يوم التلف و عن الدروس (٧) و الروضه (٨) نسبتته إلى الأ-كثر و الوجه فيه - على ما نبه عليه جماعه، منهم علامه فى التحرير (٩) - : أن الانتقال إلى البدل إنما هو يوم التلف، إذ الواجب قبله

***** (هامش) *****

(١) انظر الوسائل ١٣: ١٢٩، الباب ٧ من أبواب أحكام الرهن.

(٢) المشار إليها فى هامش الصفحه ٢٤١.

(٣) البقره: ١٩٤.

(٤) انظر الوسائل ١٧: ٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات.

(٥) يعنى الإسكافى و الشيخ و المحقق قدس سره م.

(٦) غايه المراد:

٨٥

(٧) الدروس ٣: ١١٣.

(٨) الروضه البهيه ٧: ٤١ و انظر الجواهر ٣٧: ١٠٥.

(٩) التحرير ٢: ١٣٩. (*)

*****٢٤٤ ص*****

هو رد العين و ربما يورد (١) عليه: أن يوم التلف يوم الانتقال إلى قيمه، أما كون المنتقل إليها قيمه يوم التلف فلا و يدفع: بأن معنى ضمان العين عند قبضه: كونه في عهده و معنى ذلك وجوب تداركه ببدله عند التلف، حتى يكون عند التلف (٢) كأنه

لم يتلف و تداركه (٣) على هذا النحو بالتزام مال معادل له [قائم] (٤) مقامه و مما ذكرنا ظهر أن الأصل في ضمان التالف: ضمانه بقيمته يوم التلف، فإن خرج المغصوب من ذلك (٥) - مثلا - فبدليل من (٦) خارج. نعم، لو تم ما تقدم عن الحل في هذا المقام:

من دعوى الاتفاق على كون البيع (٧) فاسدا بمنزله المغصوب إلا- في ارتفاع الإثم (٨)، ألحقناه بالمغصوب إن ثبت فيه حكم مخالف لهذا الأصل، بل يمكن أن يقال: إذا ثبت في المغصوب الاعتبار بقيمه يوم الغصب - كما هو ظاهر صحيحه

***** (هامش) *****

(١) لم نعر على المورد، نعم أوردته في المناهل: ٢٩٨ بلفظ: و لا يقال.

(٢) عبارته حتى يكون عند التلف لم ترد في ف.

(٣) في ن، م، ع و ص و نسخه بدل خ زياده: ببده 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 مصححه ن: المبيع.

(٨) تقدم في الصفحه ٢٠٧ - ٢٠٨. (*)

*****٢٤٥*****

أبى و لاد 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، إما لما ادعاه الحل (٢) و إما 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 إن الصحيحه مشتمله على أحكام كثيره و فوائد خطيره، فلا بأس بذكرها جميعا و إن كان الغرض متعلقا ببعضها. فروى (٣) الشيخ فى الصحيح عن أبى ولاد، قال: اكرتت بغلا إلى قصر بنى هبيره (٤) ذاهبا و جائيا بكذا و كذا و خرجت فى طلب غريم

***** (هامش) *****

(١) كذا فى النسخ و المناسب: الإلتزام، كما فى مصححه ص.

(٢) راجع الصفحه السابقه.

(٣) لما كانت النسخ مختلفه اختلافا كثيرا فى نقل الروايه، آثرنا نقلها من التهذيب.

(٤) الوسائل: قصر ابن هبيره و هو الموافق لما فى معجم البلدان ٤: ٣٦٥. (*)

*****٢٤٦*****

لى، فلما صرت إلى قرب قنطره الكوفه خبرت أن صاحبي توجه إلى النيل (١)، فتوجهت نحو النيل، فلما أتيت النيل خبرت أنه توجه إلى بغداد، فأتبعته فظفرت به و فرغت فيما بينى و بينه و رجعت إلى الكوفه و كان ذهابى و مجيئى خمسه عشر يوما، فأخبرت صاحب البغل بعذرى و أردت أن أتحلل منه فيما صنعت و ارضيه، فبدلت له خمسه عشر درهما فأبى أن يقبل، فتراضينا بأبى حنيفه و أخبرته بالقصه و أخبره الرجل، فقال لى: ما صنعت بالبغل؟ فقلت: قد رجعت سليما. قال: نعم، بعد خمسه عشر يوما! قال: فما تريد من الرجل؟ قال: اريد كرى بغلى فقد حبسه على خمسه عشر يوما. فقال: إنى ما أرى لك حقا، لأنه اكرتت إلى قصر بنى هبيره فخالف فركبه إلى النيل و إلى بغداد، فضمن قيمه البغل و سقط الكرى، فلما رد البغل سليما و قبضته لم يلزمه الكرى. قال:

فخرجنا من عنده و جعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته مما أفتى به أبو حنيفة و أعطيته شيئا و تحللت 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 ذاهبا 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: جعلت فداك، قد علفته بدرهم، فلى عليه علفه؟ قال: لا، لأنك غاصب. فقلت: رأيت لو عطب البغل أو أنفق، أليس كان يلزمنى؟

***** (هامش) *****

(١) سوف يأتى توضيحه فى هامش الصفحه ٣٦٦. (*)

*****ص ٢٤٧*****

قال: نعم، قيمه بغل يوم خالفته. قلت: فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو عقر؟ فقال: عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده عليه. قلت: فمن يعرف ذلك؟ قال: أنت و هو، إما أن يحلف هو على القيمه فيلزمك، فإن رد اليمين عليك فحلفت على القيمه لزمك ذلك، أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل حين اكترى كذا و كذا فيلزمك. قلت: إنى أعطيته دراهم و رضى بها و حللنى. قال: إنما رضى فأحللك حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور و الظلم و لكن ارجع إليه و أخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك فى حل بعد معرفته فلا شىء عليك بعد ذلك ... الخبر (١) و محل الاستشهاد فيه فقرتان: الاولى: قوله: نعم، قيمه بغل يوم خالفته إلى ما بعد، فإن الظاهر أن اليوم قيد للقيمه،

إما بإضافه قيمه المضافه إلى البغل إليه ثانيا، يعنى قيمه يوم المخالفه للبغل، فيكون إسقاط حرف التعريف من البغل للإضافه، لا لأن ذا قيمه بغل غير معين، حتى توهم الروايه مذهب من جعل القيمي مضمونا بالمثل و القيمه إنما هي قيمه المثل و إما بجعل اليوم قيذا للاختصاص الحاصل من إضافه القيمه إلى البغل و أما ما احتمله جماعه (٢) من تعلق الظرف بقوله: نعم القائم

***** (هامش) *****

(١) التهذيب ٧: ٢١٥، الحديث ٩٤٣ و أورده فى الوسائل ١٣: ٢٥٥، الباب ١٧ من أبواب الإجاره، الحديث الأول، عن الكافى.

(٢) منهم:

السيد العاملى فى مفتاح الكرامه ٦: ٢٤٤ و المحقق النراقى فى المستند ٢: ٣٦٨ و صاحب الجواهر فى الجواهر ٣٧: ١٠١ - ١٠٢.

(*)

*****ص ٢٤٨*****

مقام قوله عليه السلام : يلزمك - يعنى يلزمك يوم المخالفه قيمه بغل - فبعيد جدا، بل غير ممكن، لأن السائل إنما سأل عما يلزمه بعد التلف بسبب المخالفه بعد العلم بكون زمان المخالفه زمان حدوث الضمان، كما يدل عليه: رأيت لو عطب البغل، أو نفق أليس كان يلزمنى؟ ، فقوله: نعم يعنى يلزمك بعد التلف بسبب المخالفه قيمه بغل يوم خالفته و قد أطنب بعض فى (١) جعل فقره ظاهره فى تعلق الظرف بلزوم القيمه عليه (٢) و لم يأت بشيء يساعده التركيب اللغوى و لا المتفاهم العرفى. الثانيه: قوله: أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون أن قيمه البغل يوم اكرتري كذا و كذا، فإن إثبات قيمه يوم الاكتراء من حيث هو يوم الاكتراء لا جدوى فيه، لعدم الاعتبار به (٣)، فلا بد أن يكون الغرض منه إثبات قيمه يوم المخالفه، بناء على أنه يوم الاكتراء، لأن الظاهر من صدر الروايه أنه

خالف المالک بمجرد خروجه من (٤) الكوفه و من المعلوم أن اكتراء البغل لمثل تلك (٥) المسافه القليله إنما يكون يوم

***** (هامش) *****

(١) في ش بدل في: من.

(٢) الظاهر أنه قدس سره أشار بهذا الكلام إلى ما حكاه صاحب الجواهر رحمه الله في كتاب الغصب بقوله: نعم، ربما قيل: إنه ظاهر فيه، يعنى في تعلق الظرف بالفعل المدلول عليه بقوله عليه السلام: نعم، كذا أفاده العلامة المامقاني في غايه الآمال: ٣١٥ و انظر الجواهر ٣٧: ١٠٢.

(٣) في ف زياده: قطعاً.

(٤) كذا في ش و مصححه ن و في سائر النسخ: إلى.

(٥) لم ترد تلك في ف. (*)

*****٢٤٩ ص*****

الخروج، أو في عصر اليوم السابق و معلوم أيضاً عدم اختلاف القيمة في هذه المده القليله و أما قوله عليه السلام في جواب السؤال عن إصابه العيب: عليك قيمه ما بين الصحه و العيب يوم ترده فالظرف متعلق ب عليك لا قيد للقيمه، إذ لا عبره في أرش العيب بيوم الرد إجماعاً، لأن النقص الحادث تابع في تعيين يوم قيمته لأصل العين، فالمعنى: عليك أداء الأرش يوم رد البغله و يحتمل أن يكون قيد ال العيب و المراد:

العيب الموجود في يوم الرد، لاحتمال ازدياد العيب إلى يوم الرد فهو المضمون، دون العيب القليل الحادث أولاً، لكن يحتمل أن يكون العيب قد تناقص إلى يوم الرد و العبره حينئذ بالعيب الموجود حال حدوثه، لأن المعيب لو رد إلى الصحه أو نقص لم يسقط ضمان ما حدث منه و ارتفع على مقتضى الفتوى (١)، فهذا الاحتمال من هذه الجبهه ضعيف أيضاً، فتعين تعلقه بقوله عليه السلام: عليك و المراد ب قيمه ما بين الصحه (٢) و العيب قيمه

التفاوت بين الصحه و العيب و لا تعرض فى الروايه ليوم هذه القيمه، فيحتمل يوم الغضب و يحتمل يوم حدوث العيب الذى هو يوم تلف وصف الصحه الذى هو بمنزله جزء العين فى باب الضمانات و المعاوضات و حيث عرفت ظهور فقره السابقه عليه و اللاحقه له فى اعتبار يوم الغضب، تعين حمل هذا أيضا على ذلك.

***** (هامش) *****

(١) عبارته على مقتضى الفتوى لم ترد فى ف.

(٢) فى ف: قيمه يوم الصحه. (*)

*****ص ٢٥٠*****

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 مده خمس عشر يوما و يكون السر فى التعبير ب يوم المخالفه دفع ما ربما يتوهمه أمثال صاحب البغل من العوام:

أن العبره بقيمه ما اشترى به البغل و إن نقص بعد ذلك، لأنه خسر (١) المبلغ الذى اشترى به البغله و يؤيده:

التعبير عن يوم المخالفه فى ذيل الروايه ب يوم الاكتراء (٢) فإن فيه إشعارا بعدم عنايه المتكلم بيوم المخالفه من حيث إنه يوم المخالفه. إلا- أن يقال: إن الوجه فى التعبير بيوم الاكتراء مع كون المناط يوم المخالفه هو التنبيه على سهوله إقامه الشهود على قيمته فى زمان الا-كتراء، لكون البغل فيه غالبا بمشهد من الناس و جماعه من المكارين، بخلاف زمان المخالفه من حيث إنه 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.

***** (هامش) *****

(١) فى ع و خ: خسرته، قال فى شرح الشهيدى - بعد أن أثبت خسرته

و شرح معناها - : هذا بناء على خسره بالضمير و أما بناء على عدمه كما فى بعض النسخ المصححه من جهة حك الضمير فيه، فالمعنى واضح. انظر هدايه الطالب: ٢٣٩.

(٢) التعبير الموجود فى ذيل الروايه هو: حين اكرتري و لعل المؤلف قدس سره نقل ذلك بالمعنى.

(٣) لم ترد كاليمين فى ف. (*).

*****٢٥١ ص*****

و يؤيده أيضا: قوله عليه السلام فى ما بعد، فى جواب قول السائل: و من يعرف ذلك؟ قال: أنت و هو، إما أن يحلف هو على القيمه فيلزمك، فإن رد اليمين عليك (١) فحلفت على القيمه (٢) لزمه، أو يأتى صاحب البغل بشهود يشهدون على (٣) أن قيمه البغل يوم اكرتري كذا و كذا، فيلزمك ... الخبر، فإن العبره لو كان (٤) به خصوص يوم المخالفه لم يكن وجه لكون القول قول المالك مع كونه مخالفا للأصل، ثم لا- وجه لقبول بينته، لأن من كان القول قوله فالبينه بينه صاحبه و حمل الحلف هنا على الحلف المتعارف الذى يرضى به المحلوف له و يصدقه فيه من دون محاكمه - و التعبير برده (٥) اليمين على الغاصب من جهه أن المالك أعرف بقيمه بغله، فكأن الحلف حق (٦) له ابتداء - خلاف الظاهر و هذا بخلاف ما لو اعتبرنا يوم التلف، فإنه يمكن أن يحمل توجه اليمين على المالك على ما إذا اختلفا فى تنزل القيمه يوم التلف مع اتفاقهما أو الاطلاع من الخارج على قيمته سابقا و لا شك حينئذ أن القول قول المالك و يكون سماع البينه فى صورته اختلفهما فى قيمه البغل

***** (هامش) *****

(١) كلمه عليك من ش و المصدر.

(٢) كذا فى ش و المصدر و فى سائر النسخ بدل

على القيمه: له.

(٣) لم ترد على في المصدر و شطب عليها في ص.

(٤) كذا و المناسب: كانت، كما في مصححه ص.

(٥) في ف: برد.

(٦) في ش: فكان الحلف حقا. (*)

*****٢٥٢ ص*****

سابقا مع اتفاقهما على بقائه عليها إلى يوم التلف، فتكون الروايه قد تكفلت بحكم صورتين من صور تنازعهما و يبقى بعض الصور، مثل دعوى المالك زياده قيمه يوم التلف عن يوم المخالفه و لعل حكمها - أعنى حلف الغاصب - يعلم من حكم عكسها المذكور في الروايه و أما على تقدير كون العبره في القيمه بيوم المخالفه، فلا بد من حمل الروايه على ما إذا اتفقا على قيمه اليوم السابق على يوم المخالفه، أو اللاحق له و ادعى الغاصب نقصانه عن تلك (١) يوم المخالفه و لا يخفى بعده و أبعده منه: حمل النص على التعبد و جعل الحكم في خصوص الدابه المغصوبه أو مطلقا (٢) مخالفا للقاعده المتفق عليها نسا (٣) و فتوى: من كون البيئه على المدعى و اليمين على من أنكر (٤)، كما حكى عن الشيخ في بابي الإجاره و الغصب (٥) و أضعف من ذلك: الاستشهاد بالروايه على اعتبار أعلى القيم من

***** (هامش) *****

(١) في ف بدل تلك: الملك.

(٢) كذا في ف و مصححه ن و في ش: و جعل حكم خصوص الدابه أو مطلقا و في سائر النسخ: و جعل الحكم مخصوصا في الدابه المغصوبه أو مطلقا.

(٣) انظر الوسائل ١٨: ١٧٠، الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم و الدعوى و غيره.

(٤) في ف: على المنكر.

(٥) انظر النهايه: ٤٤٦، هذا في الإجاره و لم نعثر عليه في الغصب. (*)

*****٢٥٣ ص*****

حين الغصب إلى التلف - كما حكى عن الشهيد الثاني (١) -

إذ لم يعلم لذلك وجه صحيح و لم أظفر بمن وجه دلالتها على هذا المطلب. نعم، استدلوا على هذا القول بأن العين مضمونه في جميع تلك الأزمنة التي منها زمان ارتفاع قيمته (٢) و فيه: إن ضمانها في تلك الحال، إن اريد به وجوب قيمه ذلك الزمان لو تلف فيه فمسلم، إذ تداركه لا يكون إلا بذلك، لكن المفروض أنها لم تتلف فيه و إن اريد به استقرار قيمه ذلك الزمان عليه فعلا و إن تنزلت بعد ذلك، فهو مخالف لما تسالموا عليه من عدم ضمان ارتفاع قيمه مع رد العين و إن اريد استقرارها عليه بمجرد الارتفاع مراعى بالتلف، فهو و إن لم يخالف الاتفاق إلا أنه مخالف لأصالة البراءة من غير دليل شاغل، عدا ما حكاه في الرياض عن خاله العلامة قدس الله تعالى روحهما من قاعده نفى الضرر الحاصل على المالك (٣).

***** (هامش) *****

(١) المسالك ٢: ٢٠٩ و الروضه البهيه ٧: ٤٣ - ٤٤ و حكاه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٦: ٢٤٤.

(٢) ممن استدل بذلك: الفاضل المقداد في التنقيح ٤: ٧٠ و ابن فهد الحلبي في المهذب البارع ٤: ٢٥٢ و الشهيد الثاني في المسالك ٢: ٢٠٩ و انظر مفتاح الكرامه ٦: ٢٤٤.

(٣) الرياض ٢: ٣٠٤ و المراد ب خاله العلامة هو العلامة الأكبر الآغا محمد باقر الوحيد البهبهاني قدس سره. (*)

*****ص ٢٥٤*****

و فيه نظر، كما اعترف به بعض من تأخر (١). نعم، يمكن توجيه الاستدلال المتقدم - من كون العين مضمونه في جميع الأزمنة - بأن العين إذا ارتفعت قيمتها في زمان و صار ماليتها مقومه بتلك القيمة، فكما أنه إذا تلفت حينئذ يجب تداركها بتلك القيمة، فكذا إذا

حيل بينها وبين المالك حتى تلفت، إذ لا فرق مع عدم التمكن منها بين أن تتلف أو تبقى. نعم، لو ردت تدارك تلك المالىة بنفس العين و ارتفاع قيمه السوقية أمر اعتبارى لا- يضمن بنفسه، لعدم كونه مالا- وإنما هو مقوم لمالىة المال و به تمايز (٢) الأموال كثره و قله و الحاصل: أن للعين فى كل زمان من أزمنه تفاوت قيمته مرتبه من المالىة، ازيلت 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 استدل العلامة فى التحرير للقول باعتبار يوم الغصب بقوله: لأنه زمان إزاله يد المالك (٥) و نقول فى توضيحه: إن كل زمان من أزمنه الغصب قد ازيلت

***** (هامش) *****

(١) المراد به صاحب الجواهر قدس سره فى الجواهر ٣٧: ١٠٥.

(٢) فى ف: تميز.

(٣) فى ف و ن: أعلى.

(٤) فى ف زياده: عليه.

(٥) التحرير ٢: ١٣٩. (*)

*****٢٥٥*****

يدفيه المالك من العين على حسب مالىته، ففى زمان ازيلت من مقدار درهم و فى آخر عن درهمين و فى ثالث عن ثلثه، فإذا استمرت الإزاله إلى زمان التلف وجبت غرامه أكثرها، فتأمل و استدل فى السرائر و غيرها على هذا القول بأصالة الاشتغال (١)، لاشتغال ذمته بحق المالك (٢) و لا- يحصل البراءه إلا- بالأعلى و قد يجاب بأن الأصل فى المقام البراءه، حيث إن الشك فى التكليف بالزائد (٣). نعم، لا- بأس بالتمسك باستصحاب الضمان المستفاد من حديث اليد (٤). ثم إنه حكى عن المفيد و القاضى

و الحلبي: الاعتبار بيوم البيع فيما كان فساده من جهة التفويض (٥) إلى حكم المشتري (٦) و لم يعلم له وجه و لعلهم يريدون به يوم القبض، لغلبيه اتحاد زمان البيع و القبض، فافهم.

***** (هامش) *****

(١) السرائر ٢: ٤٨١، الرياض ٢: ٣٠٤، المناهل: ٢٩٩.

(٢) في ف: لاشتغال ذمه المالك.

(٣) أجاب عنها بذلك في الجواهر ٣٧: ١٠٦.

(٤) و هو ما ورد عنه صلى الله عليه و آله : على اليد ما أخذت حتى تؤدي، عوالي اللآلي ٣: ٢٤٦، الحديث ٢.

(٥) في غير ش: تفويض.

(٦) المقنعه: ٥٩٣ و لم نعر عليه في الكافي و المهذب و الظاهر أن المؤلف قدس سره أخذ ذلك عن العلامة قدس سره في المختلف ٥: ٢٤٣ و ٢٤٤، حيث نقل عن الشيخ في النهايه ما نصه: من اشترى شيئاً بحكم نفسه و لم يذكر الثمن بعينه كان البيع باطلاً، فإن هلك في يد المبتاع كان عليه قيمته يوم ابتياعه - إلى أن قال - و كذا قال المفيد و ابن البراج و أبو الصلاح. (*)

*****٢٥٦*****

ثم إنه لا- عبره بزياده قيمه بعد التلف على جميع الأقوال، إلا- أنه تردد فيه في الشرائع (١) و لعله - كما قيل (٢) - من جهة احتمال كون القيمي مضموناً بمثله و دفع قيمه إنما هو لإسقاط المثل و قد تقدم أنه مخالف لإطلاق النصوص و الفتاوى (٣). ثم إن ما ذكرنا (٤) من الخلاف إنما هو في ارتفاع قيمه بحسب الأزمنه و أما إذا كان بسبب الأمكنه، كما إذا كان في محل الضمان بعشره و في مكان التلف بعشرين و في مكان المطالبه بثلاثين، فالظاهر اعتبار محل التلف، لأن ماليه الشيء تختلف بحسب الأماكن و

تداركه بحسب ماليته. ثم إن جميع ما ذكرنا من الخلاف إنما هو في ارتفاع قيمه السوقية الناشئة من تفاوت رغبة الناس و أما 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 إنما زيادتها في بعض أوقات الضمان لأجل الزيادة العينية الحاصلة فيه النازل منزله الجزء الفائت.

***** (هامش) *****

(١) الشرائع ٣: ٢٤٠.

(٢) قاله الشهيد الثاني في الروضة البهية ٧: ٤٠.

(٣) راجع الصفحة ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٤) في ف: ما ذكره.

(٥) قاله الشهيد الثاني قدس سره في عكس المسألة و هو ما إذا استند نقص القيمة إلى نقص في العين، انظر المسالك ٢: ٢٠٩ و الروضة البهية ٧: ٤٤ و قرره في الجواهر ٣٧: ١٠٧ و الظاهر أن المؤلف قدس سره أراد من الزيادة: الزيادة الفائتة، بدليل قوله فيما سيأتي: النازل منزله الجزء الفائت و قوله: نعم يجري الخلاف المتقدم في قيمه هذه الزيادة الفائتة. (*)

*****٢٥٧ ص*****

نعم، يجري الخلاف المتقدم في قيمه هذه الزيادة الفائتة و أن (١) العبره بيوم فواتها أو يوم ضمانها أو أعلى القيم. ثم إن في حكم تلف العين في جميع ما ذكر - من ضمان المثل أو القيمة - حكم تعذر الوصول إليه و إن لم يهلك، كما لو سرق أو غرق أو ضاع أو أبق، لما دل على الضمان بهذه الامور في باب الأمانات المضمونه (٢) و هل يقيد ذلك بما إذا حصل اليأس من الوصول إليه، أو بعدم رجاء وجدانه، أو يشمل ما لو علم وجدانه في مده طويله (٣) يتضرر المالك من انتظارها، أو (٤) و لو كانت قصيره؟ وجوه. ظاهر

أدله ما ذكر من الامور (٥) : الاختصاص بأحد الأولين، لكن ظاهر إطلاق الفتاوى الأخير، كما يظهر من إطلاقهم أن اللوح المغصوب في السفينه إذا خيف من نزعه غرق مال لغير الغاصب انتقل إلى قيمته إلى أن يبلغ الساحل (٦).

***** (هامش) *****

(١) في ش: فإن.

(٢) راجع الوسائل ١٣: ١٢٧، الباب ٥ من أبواب أحكام الرهن، الحديث ٨ و الصفحة ٢٢٩، الباب ٥، الحديث الأول.

(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) صرح بذلك العلامة في القواعد ١: ٢٠٧ و التذكرة ٢: ٣٩٦ و نسبه السيد العاملى إلى صريح جامع المقاصد و المسالك و الروضه و ظاهر غيرها، راجع مفتاح الكرامه ٦: ٢٨٤. (*)

*****٢٥٨ ص*****

و يؤيده:

أن فيه جمعا بين الحقين بعد فرض رجوع قيمه إلى ملك الضامن عند التمكن من العين، فإن تسلط الناس على مالهم الذى فرض كونه فى عهده يقتضى جواز مطالبه الخروج عن عهده عند تعذر نفسه، نظير ما تقدم فى تسلطه على مطالبه قيمه للمثل المتعذر فى المثلى (١). نعم، لو كان زمان التعذر قصيرا جدا، بحيث لا يحصل صدق عنوان الغرامه و التدارك على أداء قيمه، أشكل الحكم. ثم الظاهر عدم اعتبار التعذر المسقط للتكليف، بل لو كان ممكنا بحيث يجب عليه السعى فى مقدماته لم يسقط قيمه زمان السعى، لكن ظاهر كلمات بعضهم (٢) : التعبير بالتعذر و هو الأوفق بأصالة عدم تسلط المالك على أزيد من إزمه برد العين، فتأمل و لعل المراد به التعذر فى الحال و إن كان لتوقفه على مقدمات زمانيه يتأخر لأجلها ذو المقدمه. ثم إن ثبوت

القيمه مع تعذر العين ليس كثبوتها مع تلفها في كون دفعها حقا للضامن، فلا يجوز للمالك الامتناع (٣)، بل له أن يمتنع (٤) من

***** (هامش) *****

(١) تقدم في الأمر السادس، الصفحه ٢٢٦.

(٢) كالمحقق في الشرائع ٣: ٢٣٩ و ٢٤١ و العلامه في القواعد ١: ٢٠٥ و التحرير ٢: ١٣٩ و ١٤٠ و غيرهما و الشهيد في الدروس ٣: ١١٢ و المحقق السبزواري في الكفايه: ٢٥٨.

(٣) عبارته فلا يجوز للمالك الامتناع وردت في ف قبل قوله: ثم إن ثبوت ...

(٤) كذا في ص و مصححه ن و في سائر النسخ: أن يمنع. (*)

*****٢٥٩ ص*****

أخذها و يصبر إلى زوال العذر، كما صرح به الشيخ في المبسوط (١) و يدل عليه قاعده تسلط الناس على أموالهم و كما أن تعذر رد العين في حكم التلف فكذا خروجه عن التقويم. ثم إن المال المبذول يملكه المالك بلا خلاف، - كما في المبسوط (٢) و الخلاف (٣) و الغنيه (٤) و السرائر (٥) - و ظاهرهم إرادته نفى الخلاف بين المسلمين و لعل الوجه فيه: أن التدارك لا يتحقق إلا بذلك و لولا ظهور الإجماع و أدله الغرامه (٦) في الملكيه لاحتملنا أن يكون مباحا له إباحه مطلقه و إن لم يدخل في ملكه، نظير الإباحه المطلقة في المعاطاه على القول بها فيها و يكون دخوله في ملكه مشروطا بتلف العين و حكى الجزم بهذا الاحتمال عن المحقق القمي رحمه الله في أجوبه مسائله (٧) و على أي حال، فلا ينتقل العين إلى الضامن، فهي غرامه لا تلازم فيها بين خروج المبذول عن ملكه و دخول العين في ملكه،

***** (هامش) *****

(١) المبسوط ٣: ٨٧.

(٢) المبسوط ٣: ٩٥.

(٣) الخلاف ٣: ٤١٢،

(٤) الغنيه: ٢٨٢.

(٥) السرائر ٢: ٤٨٦.

(٦) مثل قاعده على اليد و آيه الاعتداء و قاعده الإقدام و الروايات الواردة في الموارد الخاصه، المتقدمه في الصفحات السابقه.

(٧) لم نعثر عليه. (*)

*****٢٦٠ ص*****

و ليست معاوضه ليلزم الجمع بين العوض و المعوض، فالمبذول هنا بذول

كالم مع تلف العين في عدم البدل له و قد استشكل في ذلك المحقق و الشهيد الثانيان: قال الأول في محكى جامعه: إن هنا إشكالا، فإنه كيف يجب قيمه و يملكها الآخذ و يبقى العين على ملكه؟ و جعلها في مقابله الحيلولة لا يكاد يتضح معناه (١)، انتهى و قال الثاني: إن هذا لا يخلو من إشكال من حيث اجتماع العوض و المعوض على ملك المالك من دون دليل واضح و لو قيل بحصول الملك لكل منهما متزلزلا و (٢) توقف تملك المغصوب منه للبدل على اليأس من العين و إن جاز له التصرف، كان وجهها في المسأله (٣)، انتهى و استحسنته في محكى الكفايه (٤). أقول: الذي ينبغي أن يقال هنا: إن معنى ضمان العين ذهابها من مال الضامن و لازم ذلك إقامه مقابله من ماله مقامه (٥)، ليصدق ذهابها من كيسه.

***** (هامش) *****

(١) جامع المقاصد ٦: ٢٦١ و فيه: إن هنا إشكالا، فإنه كيف تجب قيمه و يملكها بالآخذ و يبقى العبد على ملكه ...

(٢) في مصححه ن و المصدر: أو.

(٣) المسالك (الطبعه الحجريه) 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 الفقره الآتيه. (*)

*****٢٦١ ص*****

ثم إن الذهاب إن كان على وجه التلف الحقيقي، أو العرفي المخرج للعين عن قابليه الملكيه (١) عرفا،

وجب قيام مقابله من ماله مقامه فى الملكيه و إن كان الذهب بمعنى انقطاع سلطنته عنه و فوات الانتفاع به فى الوجوه التى بها قوام الملكيه، و جب قيام مقابله مقامه فى السلطنه، لا فى الملكيه، ليكون مقابلا و تداركا للسلطنه الفائته، فالتدارك لا يقتضى ملكيه المتدارك فى هذه الصوره. نعم، لما كانت السلطنه المطلقه المتداركه للسلطنه الفائته متوقفه على الملك، لتوقف بعض التصرفات عليها، و جب ملكيته للمبذول تحقيقا لمعنى التدارك و الخروج عن العهده و على أى تقدير: فلا ينبغى الإشكال فى بقاء العين المضمونه على ملك مالکها، إنما الكلام فى البديل المبذول و لا كلام أيضا فى وجوب الحكم بالإباحه و بالسلطنه المطلقه عليها (٢) و بعد ذلك فيرجع محصل الكلام حينئذ إلى أن إباحه جميع التصرفات حتى المتوقفه على الملك هل تستلزم الملك من حين الإباحه، أو يكفى فيه حصوله من حين التصرف؟ و قد تقدم فى المعاطاه بيان ذلك. ثم إنه قد تحصل مما ذكرنا: أن تحقق (٣) ملكيه البديل أو السلطنه المطلقه عليه مع بقاء العين على ملك مالکها، إنما هو مع فوات معظم الانتفاعات به، بحيث يعد بديل البديل غرامه و تداركا، أما لو لم يفت إل

***** (هامش) *****

(١) فى ف: الملك.

(٢) كذا فى النسخ و المناسب: عليه، كما فى مصححه ن.

(٣) كذا فى ن و مصححه م و فى غيرهما: تحقيق. (*)

*****ص ٢٦٢*****

بعض ما ليس به قوام الملكيه، فالتدارك لا يقتضى ملكه و لا السلطنه المطلقه على البديل و لو فرض حكم الشارع بوجوب غرامه قيمته حينئذ لم يبعد انكشاف (١) ذلك عن انتقال العين إلى الغارم و لذا استظهر غير واحد (٢) أن الغارم لقيمه الحيوان الذى وطأه

يملكه، لأنه وإن وجب بالوطء نفيه عن البلد وبيعه في بلد آخر، لكن هذا لا يعد فواتاً لما به قوام المالك. هذا كله مع انقطاع السلطنة عن العين مع بقائها على مقدار ملكيتها (٣) السابقة. أما لو خرج (٤) عن التقويم مع بقائها على صفه المالك، فمقتضى قاعده الضمان وجوب كمال القيمة، مع بقاء العين على ملك المالك (٥)، لأن القيمة عوض الأوصاف أو الأجزاء (٦) التي خرجت العين لفواتها عن التقويم، لا- عوض العين نفسها، كما في الرطوبة الباقية بعد الوضوء بالماء المغصوب، فإن بقاءها على ملك مالكها لا ينافي معنى الغرامه،

***** (هامش) *****

(١) كذا في النسخ و الصواب: كشف، كما في مصححه ن و استظهر في ص و ش.

(٢) منهم الشهيد الثاني في الروضه البهيه ٩: ٣١١ و السيد الطباطبائي في الرياض ٢: ٤٩٩.

(٣) كذا و الأولى التعبير ماليتها كما في مصححه ن.

(٤) كذا و المناسب: خرجت.

(٥) في ما عدا ش زياده: به، إلا أنه شطب عليها في ن.

(٦) في م و ش: و الأجزاء. (*)

*****ص ٢٦٣*****

لفوات معظم الانتفاعات به (١)، فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك و لو بذل القيمة. قال في القواعد (٢) - في 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 القيمة، انتهى و عطف على ذلك في محكي 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) القيمة أخذها و لم تدفع العين

(٥)، انتهى و عن المسالك في هذه المسأله: أنه إن لم يبق له قيمه ضمن جميع القيمه و لا يخرج بذلك عن ملك مالكه كما سبق، فيجمع بين العين و القيمه (٦). لكن عن مجمع البرهان - في هذه المسأله - : اختيار عدم وجوب النزاع، بل قال: يمكن أن لا يجوز و يتعين القيمه، لكونه بمنزله التلف و حينئذ يمكن جواز الصلاه في هذا الثوب المخيط، إذ لا غصب فيه يجب

***** (هامش) *****

(١) لم ترد به في ش.

(٢) في ش: شرح القواعد و المظنون بل المقطوع أن ما صدر عن قلمه الشريف هو القواعد، كما ورد في سائر النسخ، بدليل قوله فيما سيأتي: و عطف على ذلك في محكى جامع المقاصد، لكن مصحح ش لما رأى أن المنقول لم يكن بتمامه في القواعد، أضاف إليه كلمه: شرح.

(٣) عبارته في محكى جامع المقاصد لم ترد في ش.

(٤) في غير ف: استوعب.

(٥) جامع المقاصد ٦: ٣٠٤ - ٣٠٥ و انظر القواعد ١: ٢٠٧.

(٦) المسالك (الطبعه الحجريه) ٢: ٢٠٧ - ٢٠٨. (*)

*****٢٦٤*****

رده، كما قيل بجواز المسح بالرطوبه الباقيه من الماء المغصوب الذى حصل العلم به بعد إكمال الغسل و قبل المسح (١)، انتهى و استجوده بعض المعاصرين (٢)، ترجيحاً لاقتضاء ملك المالك للقيمه خروج المضمون عن ملكه، لصيرورته عوضاً شرعاً و فيه: أنه لا- منشأ لهذا الاقتضاء و أدله الضمان قد عرفت أن محصلها يرجع إلى وجوب تدارك ما ذهب من المالك، سواء كان الذاهب نفس العين كما في التلف الحقيقى، أو كان الذاهب السلطنه عليها التى بها قوام ماليتها كغرق المال، أو كان الذاهب الأجزاء أو الأوصاف التى يخرج بذهابها العين عن التقويم مع بقاء

ملكته (٣) و لا يخفى أن العين على التقدير الأول خارج (٤) عن الملكيه عرفا و على الثاني: السلطنه المطلقه على البديل بدل عن السلطنه المنقطعه عن العين و هذا معنى بدل الحيلولة و على الثالث: فالمبذول عوض عما خرج المال بذهابه عن التقويم، لا عن نفس العين، فالمضمون فى الحقيقه هى تلك الأوصاف التى تقابل بجميع قيمه، لا نفس العين الباقية، كيف! و لم تتلف هى و ليس لها على تقدير التلف أيضا عهده ماله؟ بل الأمر بردها مجرد تكليف لا يقابل بالمال، بل لو استنزم رده (٥) ضررا ماليا على الغاصب

***** (هامش) *****

(١) مجمع الفائده ١٠: ٥٢١.

(٢) هو صاحب الجواهر فى الجواهر ٣٧: ٨٠.

(٣) كذا و المناسب: ملكيتها.

(٤) كذا و المناسب: خارجه.

(٥) كذا فى النسخ و المناسب: ردها. (*)

*****٢٦٥ ص*****

أمكن سقوطه، فتأمل و لعل ما عن المسالك: من أن ظاهرهم عدم وجوب إخراج الخيط المغصوب عن الثوب بعد خروجه عن قيمه بالإخراج، فتعين قيمه فقط (١)، محمول على صورته تضرر المالك بفساد الثوب المخيط أو البناء المستدخل فيه الخشب، كما لا يابى عنه عنوان المسألة، فلاحظ و حينئذ فلا تنافى ما تقدم عنه (٢) سابقا: من بقاء الخيط على ملك مالكه و إن وجب بذل قيمته (٣). ثم إن هنا قسما رابعا و هو ما لو خرج المضمون عن الملكيه مع بقاء حق الأولويه فيه، كما لو صار الخل المغصوب خمرا، فاستشكل فى القواعد وجوب ردها مع قيمه (٤) و لعله من استصحاب وجوب ردها و من أن الموضوع فى المستصحب ملك المالك، إذ لم يجب إلا رده و لم يكن المالك إلا أولى به (٥). إلا أن يقال: إن الموضوع فى الاستصحاب

عرفى و لذا كان الوجوب مذهب جماعه، منهم الشهيدان (٦) و المحقق الثانى (٧) و يؤيده أنه لو عاد خلا ردت إلى المالك بلا خلاف ظاهر.

***** (هامش) *****

(١) انظر المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٢٠٧ و العبارة منقوله بالمعنى.

(٢) كلمه عنه من ف و ش.

(٣) راجع الصفحه ٢٦٣.

(٤) القواعد ١: ٢٠٦.

(٥) فى ف: و لم يكن المالك أولى إلا به.

(٦) الدروس ٣: ١١٢، المسالك (الطبعة الحجرية) ٢: ٢١٤.

(٧) جامع المقاصد ٦: ٢٩٢. (*)

*****٢٦٦ ص*****

ثم إن مقتضى صدق الغرامه على المدفوع خروج الغارم عن عهده العين و ضمانها، فلا يضمن ارتفاع قيمه العين بعد الدفع، سواء كان للسوق أو للزيادة المتصله، بل المنفصله - كالثمره - و لا يضمن منافعه، فلا يطالب الغارم بالمنفعه بعد ذلك و عن التذكرة (١) و بعض آخر (٢): ضمان المنافع و قواه فى المبسوط بعد أن جعل الأقوى خلافه (٣) و فى موضع من جامع المقاصد:

أنه موضع توقف و فى موضع آخر رجح الوجوب (٤). ثم إن ظاهر عطف التعذر على التلف فى كلام بعضهم (٥) - عند التعرض لضمان المغصوب بالمثل أو القيمه - يقتضى عدم ضمان ارتفاع القيمه السوقيه الحاصل بعد التعذر و قبل المدفع، كالحاصل بعد التلف، لكن مقتضى القاعده ضمانه له، لأن (٦) مع التلف يتعين القيمه و لذا ليس له الامتناع من أخذها، بخلاف تعذر العين، فإن القيمه غير متعينه، فلو صبر المالك حتى يتمكن من العين كان له ذلك و يبقى العين فى عهده

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ٢: ٣٨٢.

(٢) و قال السيد العاملى فى مفتاح الكرامه (٦: ٢٤٩): و هو الأصح و فيه أيضا: و مال إليه فى المسالك، انظر المسالك (الطبعة الحجرية)

(٣) المبسوط ٣: ٩٦.

(٤) جامع المقاصد ٦: ٢٥١ و ٢٧٣.

(٥) مثل المحقق في المختصر ٢: ٢٥٦ و العلامة في التحرير ٢: ١٣٩.

(٦) في ف بدل لأن: إذ. (*).

*****٢٦٧ ص*****

الضامن في هذه المده، فلو تلفت كان له قيمتها من حين التلف، أو أعلى القيم إليه، أو يوم الغصب، على الخلاف و الحاصل: أن قبل دفع القيمة يكون العين الموجوده في عهد الضامن، فلا عبره بيوم التعذر و الحكم بكون يوم التعذر بمنزله يوم التلف مع الحكم بضمان الاجره و النماء إلى دفع البدل و إن تراخى عن التعذر، مما لا يجتمعان ظاهرا، فمقتضى القاعده ضمان الارتفاع إلى يوم دفع البدل، نظير دفع القيمة عن المثل المتعذر في المثلى. ثم إنه لا إشكال في أنه إذا ارتفع تعذر رد العين و صار ممكنا، وجب ردها إلى مالكةا (١) - كما صرح به في جامع المقاصد (٢) - فورا و إن كان في إحضارها (٣) مؤونه، كما كان قبل التعذر، لعموم على اليد ما أخذت حتى تؤدي (٤) و دفع البدل لأجل الحيلولة إنما أفاد خروج الغاصب عن الضمان، بمعنى أنه لو تلف لم يكن عليه قيمته بعد ذلك و استلزم (٥) ذلك - على ما اخترناه (٦) - عدم (٧) ضمان المنافع و النماء المنفصل و المتصل بعد دفع الغرامه.

***** (هامش) *****

(١) في غير ش: رده إلى مالكة.

(٢) جامع المقاصد ٦: ٢٦١.

(٣) في غير ش: إحضاره.

(٤) عوالي اللآلى ١: ٢٢٤، الحديث ١٠٦ و الصفحه ٣٨٩، الحديث ٢٢.

(٥) في ش كتب فوق الكلمه: و لازم - ظ.

(٦) تقدم في الصفحه ٢٦٦.

(٧) في غير ف و ش: من عدم، إلا أنه شطب على من في ن و خ.

و سقوط وجوب الرد حين التعذر للعذر العقلي، فلا يجوز استصحابه، بل مقتضى الاستصحاب و العموم هو الضمان المدلول عليه بقوله عليه السلام : على اليد ما أخذت المغيا بقوله: حتى تؤدي و هل الغرامه المدفوعه تعود ملكه (١) إلى الغارم بمجرد طرو التمكّن، فيضمن العين من يوم التمكّن ضمّانا جديدا بمثله أو قيمته يوم حدوث الضمان أو يوم التلف أو أعلى القيم، أو أنها باقية على ملكك مالك العين و كون (٢) العين مضمونه بها لا- بشيء آخر في ذمه الغاصب، فلو تلفت استقر ملكك المالك على الغرامه، فلم يحدث في العين إلا- حكم تكليفي بوجوب رده و أما الضمان و عهده جديده فلا-؟ وجهان: أظهرهما الثاني، لاستصحاب كون العين مضمونه بالغرامه و عدم طرو ما يزيل ملكيته عن الغرامه أو يحدث ضمّانا جديدا و مجرد عود التمكّن 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 إعاده السلطنه الفائته المبدله (٤) عنها بالغرامه و وجوبها عليه و حينئذ، فإن دفع العين فلا إشكال في زوال ملكيه (٥) المالك

***** (هامش) *****

(١) كذا و الصحيح: ملكها.

(٢) شطب على كلمه كون في ن و صحح 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 بدلا (١) عن القدر الفائت من السلطنه في زمان التعذر فلا يعود لعدم عود مبدله، ضعيف في الغايه، بل كان بدلا 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 ولو 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) وليس ما عنده من المال عوضاً من مطلق السلطنه حتى سلطنه المطالبه، بل سلطنه الانتفاع بها على الوجه المقصود من الأملاك ولذا لا يباح (٤) لغيره بمجرد بذل الغرامه و مما ذكرنا (٥) يظهر أنه ليس للغاصب حبس العين إلى أن يدفع

***** (هامش) *****

(١) لم ترد بدلاً في ف.

(٢) كذا في ش و مصححه خ و في سائر النسخ: يدفعه و الصحيح ما أثبتناه كما أثبتته المامقاني و قال: هذه الجملة عطف على قوله: فإن دفع العين و الضمير المنسوب بقوله: لم يدفع، عائد إلى العين، غايه الآمال: ٣١٩ و أثبتتها الشهيدى كما في سائر النسخ، لكنه قال: الصواب: يدفعها، لأن الضمير راجع إلى العين، هدايه الطالب: ٢٤٥.

(٣) عوالى اللآلى ١: ٢٢٢، الحديث ٩٩.

(٤) كذا و المناسب: لا تباح، كما في مصححه خ.

(٥) في خ، ع و ص زياده: أيضاً. (*)

*****٢٧٠*****

المالك القيمه، كما اختاره في التذكرة (١) و الإيضاح (٢) و جامع المقاصد (٣) و عن التحرير: الجزم بأن له ذلك (٤) و لعله لأن القيمه عوض إما عن العين و إما عن السلطنه عليه (٥) و على أى تقدير فيتحقق التراد و حينئذ فلكل من صاحبي العوضين حبس ما بيده حتى يتسلم ما بيد الآخر و فيه: أن العين بنفسها ليست عوضاً و لا معوضاً و لذا تحقق

للمالك الجمع بينها وبين الغرامه، فالمالك مسلط عليها و المعوض للغرامه (٦) السلطنه الفائته التي هي في معرض العود بالتراد. اللهم إلا- أن يقال: له حبس العين من حيث تضمنه لحبس مبدل الغرامه و هي السلطنه الفائته و الأقوى: الأول. ثم لو قلنا بجواز الحبس، لو حبسه (٧) فتلفت العين محبوسا، فالظاهر أنه لا يجرى عليه حكم المغصوب، لأنه حبسه بحق، نعم

***** (هامش) *****

(١) التذكرة ٢: ٣٨٥.

(٢) إيضاح الفوائد ٢: ١٧٨.

(٣) جامع المقاصد ٦: ٢٦١.

(٤) التحرير ٢: ١٤٠ و حكاة عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامه ٦: ٢٥٦.

(٥) كذا في النسخ و المناسب: عليها، كما استظهر في ص.

(٦) في ش: لغرامه.

(٧) كذا و المناسب: حبسها، لعود الضمير إلى العين و كذا الكلام فيما يأتي من الضمائر. (*)

*****٢٧١ ص*****

يضمنه، لأنه قبضه لمصلحه نفسه و الظاهر أنه بقيمه يوم التلف - على ما هو الأصل في كل مضمون - و من قال بضمان المقبوض بأعلى القيم يقول به هنا من زمان الحبس إلى زمان التلف و ذكر العلامه في القواعد:

أنه لو حبس فتلف محبوسا، فالأقرب ضمان قيمته الآن و استرجاع القيمه الاولى (١) و الظاهر أن مراده ب قيمه (٢) الآن: مقابل القيمه السابقه، بناء على زوال حكم الغصب عن العين، لكونه محبوسا بغير عدوان، لا خصوص حين التلف و كلمات كثير منهم لا- يخلو عن اضطراب. ثم إن أكثر ما ذكرناه مذكور في كلماتهم في باب الغصب، لكن الظاهر أن أكثرها بل جميعها حكم المغصوب من حيث كونه مضمونا، إذ ليس في الغصب خصوصيه زائده. نعم، ربما يفرق من جهة نص في المغصوب مخالف لقاعده الضمان، كما احتمل في الحكم بوجود قيمه يوم الضمان من

جبهه صحيحه أبى ولاد (٣) أو أعلى القيم على ما تقدم من الشهيد الثانى دعوى دلالة الصحيحه عليه (٤) و أما ما اشتهر من أن الغاصب مأخوذ بأشق الأحوال، فلم نعرف له مأخذا واضحا.

***** (هامش) *****

(١) القواعد ١: ٢٠٤.

(٢) فى ف: بقيمته.

(٣) تقدمت فى الصفحه ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٤) تقدم فى الصفحه ٢٥٢. (*)

*****٢٧٢ ص*****

و لنختم بذلك أحكام المبيع بالبيع الفاسد و إن بقى منه أحكام (١) اخر أكثر مما ذكر و لعل بعضها يجئ فى بيع الفضولى إن شاء الله تعالى (٢).

***** (هامش) *****

(١) لم ترد أحكام فى ش.

(٢) يجئ فى الصفحه ٣٤٥. (*)

*****٢٧٣ ص*****

بدايه الحكمه

مقدمه فى تعريف هذا الفن و موضوعه و غايته

مقدمه 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 ولا يقصده إلا من جهه أنه هو ذلك الشىء فى الواقع ولا يهرب من شىء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشىء فى الحقيقه. فالطفل الذى يطلب الضرع مثلاً إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك والإنسان الذى يهرب من سيع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقه

سبع لا بحسب التوهم و الخرافه. لكنه ربما أخطأ فى نظره فرأى ما ليس بحق حقا واقعا فى الخارج

*****ص*****

كالبخت و الغول أو اعتقد ما هو حق واقع فى الخارج باطلا خرافيا كالنفس المجرده و العقل المجرد فمست الحاجه بادئ بدء إلى معرفه أحوال الموجود بما هو موجود الخاصه به ليميز بها ما هو موجود فى الواقع مما ليس كذلك و العلم الباحث عنها هو الحكمه الإلهيه.

فالحكمه الإلهيه هى 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 التى إليه تنتهى سلسله الموجودات و أسمائه الحسنى و صفاته العليا و هو الله عز اسمه

المرحله الأولى فى كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصل

اشاره

المرحله الأولى فى كليات مباحث الوجود و فيها اثنا عشر فصل

الفصل الأول فى بداهه مفهوم الوجود

الفصل الثانى فى أن مفهوم الوجود مشترك معنوى

الفصل الثالث فى أن الوجود زائد على الماهيه عارض له

الفصل الرابع فى أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه

الفصل الخامس فى أن الوجود حقيقه واحده مشككه

الفصل السادس فى ما يتخصص به الوجود

الفصل السابع فى أحكام الوجود السلبيه

الفصل الثامن فى معنى نفس الأمر

الفصل التاسع الشئيه تساوق الوجود

الفصل العاشر فى أنه لا تمايز و لا عليه فى العدم

الفصل الحادى عشر فى أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

الفصل الثانی عشر فی امتناع إعاده المعدوم بعینه

الفصل الأول: فی بداهه مفهوم الوجود

الفصل الأول فی بداهه مفهوم الوجود

مفهوم الوجود بديهی معقول بنفس ذاته لا- يحتاج فيه إلى توسط شىء آخر فلا- معرف له من حد أو رسم لوجوب كون
المعرف أجلى و أظهر من المعرف فما أورد فی تعريفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين أو الذى
يمكن أن يخبر عنه من قبيل شرح الاسم دون المعرف الحقيقى على أنه سيجىء أن الوجود لا جنس له و لا فصل له ول خاصه
له بمعنى إحدى الكليات الخمس و المعرف يتركب منها فلا معرف للوجود

الفصل الثانى: فى أن مفهوم الوجود مشترك معنوى

الفصل الثانى فى أن مفهوم الوجود مشترك معنوى

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد اشتراكا معنوى.

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.

*****ص ١١*****

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 وجوها أو عرضا
مع بقاء العلم به وجوده على ما كان فلو لم يكن للوجود معنى واحد بل كان مشتركا لفظى 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 باشتراكه اللفظى بين الأشياء أو بين الواجب و الممكن إنما ذهبوا إليه حذر من لزوم السنخيه بين العله و المعلول مطلقا أو بين الواجب و الممكن ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن معرفه 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 نفيًا لوجوده تعالى عن ذلك و إن لم يفهم منه شىء كان تعطيلًا للعقل عن معرفه و هو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضروره

الفصل الثالث: فى أن الوجود زائد على الماهيه عارض له

الفصل الثالث فى أن الوجود زائد على الماهيه عارض له

بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر فللعقل أن يجرد الماهيه و هى م يقال فى جواب ما هو عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم

*****١٢ ص*****

يصفها بالوجود و هو معنى العروض فليس الوجود عينًا للماهيه و لا جزءًا له و الدليل عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهيه و لو كان عينًا أو جزءًا لها لم يصح ذلك لاستحاله سلب عين الشىء و جزئه عنه و أيضا حمل الوجود على الماهيه يحتاج إلى دليل فليس عينًا و لا جزءًا 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 عينًا أو جزءًا لها استحالت نسبتها إلى العدم الذى هو نقيضه

الفصل الرابع: فى أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه

الفصل الرابع فى أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه

إننا لا نرتاب فى أن هناك أمورًا واقعیه ذات آثار واقعیه ليست بوهم الواهم ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهوده لنا فى عين أنه واحد فى الخارج مفهومين اثنين كل منهما غير الآخر مفهومًا 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 أصاله الوجود و نسب إلى الإشراقیین القول بأصاله الماهيه و أما القول بأصالتهما معا فلم يذهب إليه أحد منهم لاستلزام ذلك كون كل شىء شيئين اثنين و هو خلاف الضروره و الحق ما ذهب إليه المشاءون من أصاله الوجود و البرهان عليه أن الماهيه من حيث هى ليست إلا هى متساويه

*****١٣ ص*****

النسبه

إلى الوجود و العدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها انقلابا و هو محال بالضرورة 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 سمي نسبه إلى الجاعل و إن لم تتفاوت و مع ذلك حمل عليها أنه 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 به وجود خارجى فتترتب عليها آثارها و توجد بعينها به وجود 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 هذ خلف و هناك حجج

أخرى المذكوره فى المطولات و للقائلين بأصالة الماهيه و اعتباريه الوجود حجج مدخوله كقولهم لو كان الوجود أصيل كان موجودا فى الخارج فله وجود و لوجوده وجود

*****ص ١٤*****

فيتسلسل و هو محال و أجيب عنه بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا به وجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهايه و يظهر مما تقدم ضعف قول آخر فى المسأله منسوب إلى المحقق الدوانى و هو أصالة الوجود فى الواجب تعالى و أصالة الماهيه فى الممكنات و عليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود و على الماهيات بمعنى أنها منتسبه إلى الوجود كاللابن و التامر بمعنى المنتسب إلى اللبن و التمر هذا و أما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته و الماهيه موجوده بالعرض.

الفصل الخامس: فى أن الوجود حقيقه واحده مشككه

الفصل الخامس فى أن الوجود حقيقه واحده مشككه

اختلف القائلون بأصالة الوجود فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقه واحده مشككه و هو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس فالوجود عندهم لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره من الماهيات كالنور الحسى الذى هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكشيفه للأبصار. فكما أن النور الحسى نوع واحد حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره و هذا المعنى متحقق فى جميع مراتب الأشعه و الأظله 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- عرض خارجا عن الحقيقه و ليس ضعف الضعيف قادحا فى نوريته و لا أنه مركب من النور و الظلمه لكونها أمرا عدميا بل شدة الشديد فى أصل النوريه و كذا ضعف الضعيف

*****ص

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 متمايزه 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 لأمرا خارجا عنه لأن أصله الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه بل الخصوصيه فى كل مرتبه مقومه لنفس المرتبه بمعنى ما ليس بخارج منه و لها كثره طوليه باعتبار المراتب المختلفه الآخذة من أضعف المراتب و هى التى ل فعليه لها إلا عدم الفعلية 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

*****١٦*****

كونه حقائق متباينه فلاختلاف آثارها و أما كونها متباينه بتمام الذوات فلبساطته و على هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيا خارجا عنها لازما له و الحق أنه حقيقه واحده مشككه أما كونها حقيقه واحده فالأنه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفه متباينه بتمام الذوات و لازمه كون مفهوم الوجود و هو مفهوم واحد كم تقدم منتزعا من مصاديق متباينه بما هى متباينه و هو محال بيان الاستحاله أن المفهوم و المصداق واحد ذاتا و إنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا فلو انتزع الواحد بم هو واحد من الكثير

بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير و هو محال و أيضا لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيره بما هي كثيره فإم 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 الخصوصيتين 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 الحقيقه المختلفه التى هي صفات متفاضله غير خارجه عن الحقيقه الواحده كالشده و الضعف و التقدم و التأخر و القوه و الفعل و غير ذلك فهى حقيقه واحد متكثره فى

*****١٧*****

ذاتها يرجع فيها كل ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك و بالعكس و هذا هو التشكيك.

الفصل السادس: فى ما يتخصص به الوجود

الفصل السادس فى ما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود بوجوه ثلاثه أحدها تخصص حقيقته الواحده الأصليه بنفس ذاتها القائمه بذاتها و ثانيها تخصصها به خصوصيات 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 ثبوتنا 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

*****ص ١٨*****

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 بعباره أخرى مجرى القاعده هو الهليه المركبه دون الهليه البسيطة كما فى ما نحن فيه

الفصل السابع: فى أحكام الوجود السلبيه

الفصل السابع فى أحكام الوجود السلبيه

منها أن الوجود لا غير له و

ذلك لأن انحصار الأصل في حقيقته يستلزم بطلان كل م يفرض غيرا له أجنبيا عنه بطلانا ذاتي و منها أنه لا ثاني له لأن أصله حقيقته الواحده و بطلان كل ما يفرض غيرا له ينفي عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه فهو صرف في

*****ص ١٩*****

نفسه و صرف الشئ ء لا- يتثنى و لا- يتكرر فكل ما فرض له ثانيا عاد أولا و إلا امتاز عنه بشئ ء غيره 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 في الخارج وجدت لا- في الموضوع و الوجود ليس من سنخ الماهيه و أما أنه ليس بعرض فلأن العرض متقوم الوجود بالموضوع و الوجود متقوم بنفس ذاته و كل شئ ء 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 شئ ء 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 انتفاءهم 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

*****ص ٢٠*****

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

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 به وجود خارجى فتظهر آثاره و تاره به وجود 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 العمل لضروره تضطره إلى ذلك كمفاهيم الوجود و الوحده و العليه و نحو ذلك أيضاً لها نحو ثبوت بصاديقها المحكيه بها و إن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذه فى مصاديقها أخذ الماهيه فى أفرادها و فى حدود مصاديقه 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

*****ص ٢١*****

الإنسان ضاحك بالقوه و صدق الحكم فيها بمطابقتها

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 بمطابقتهم لنفس الأمر فالثبوت النفس الأمري أعم مطلقا من كل من الثبوت الذهني و الخارجى و قيل إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامه و التصديقات الصادقة فى القضاى الذهنيه و الخارجيه تطابق ما عنده من الصور المعقوله و فيه أنا نقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلميه فهى تصديقات تحتاج فى صدقها إلى ثبوت لمضامى نها خارج عنها تطابقه.

الفصل التاسع: الشئيه تساوق الوجود

الفصل التاسع الشئيه تساوق الوجود

الشئيه تساوق الوجود و العدم لا- شئيه له إذ هو بطلان محض لا- ثبوت له فالثبوت و النفي 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 النفي 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 ل وجود منحازا لها فلا يقال إنها موجوده و الذات الموجوده تتصف بها فلا يقال إنه معدومه و أما الثبوت و النفي

*****ص ٢٢*****

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

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 ريم 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 الموجبه فى السالبه فيقال سالبه حمليه و سالبه شرطيه و

نحو ذلك و إنما فيها سلب الحمل و سلب الشرط.

*****٢٣*****

الفصل الحادى عشر: فى أن المعدوم المطلق لا خبر عنه

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 مفهوما و يختلفان اعتبارا كقولنا الإنسان إنسان و منه ما هو شائع صناعى يتحدان فيه وجودا و يختلفان مفهوما 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 عده قضايا توهم التناقض كقولنا الجزئى جزئى و هو بعينه كلى يصدق على كثيرين و قولنا شريك البارى ممتنع مع أنه معقول فى الذهن فيكون موجودا فيه ممكنا 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

*****٢٤*****

بالشائع و اللا ثابت فى الذهن كذلك بالحمل الأولى و ثابت فيه بالشائع.

الفصل الثانى عشر: فى امتناع إعاده المعدوم بعينه

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 في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشئ ء و نفسه و هو محال لأنه حينئذ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل. حجه أخرى لو جازت إعادته الشئ ء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء و استثناء و هو محال أما الملازمه فلأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيم لا يجوز واحد و مثل الشئ ء ابتداء و معاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه لأنهما يساويان الشئ ء المبتدأ من جميع الوجوه و أما استحاله اللازم فلاستلزام اجتماع المثليين في الوجود عدم التميز بينهما و هو وحده الكثير من حيث هو كثير و هو محال. حجه أخرى إن إعادته المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ و هو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف بيان الملازمه أن إعادته المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذات و في جميع الخصوصيات المشخصه حتى الزمان

*****ص ٢٥*****

فيعود المعاد عين المبتدأ و هو الانقلاب أو الخلف. حجه أخرى لو جازت الإعادته لم يكن عدد العود بالغا معينا 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 تعيين العدد من لوازم وجود الشئ ء المتشخص. احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادته المعدوم لكان ذلك إما لماهيته و إما للازم ماهيته و لو كان كذلك لم يوجد ابتداء و هو ظاهر و إما لعارض مفارق فيزول الامتناع بزواله. ورد بأن الامتناع لأمر لازم لكن لوجوده و هويته لا لماهيته كما هو ظاهر من الحجج المتقدمه و عمدته ما دعاهم إلى القول بجواز

الإعاده زعمهم أن المعاد و هو مما نطقت به الشرائع الحقه من قبيل إعاده المعدوم و يردده أن الموت نوع استكمال لا انعدام و زوال

المرحله الثانيه فى انقسام الوجود إلى خارجى و ذهنى

اشاره

المرحله الثانيه فى انقسام الوجود إلى خارجى و ذهنى و فيها فصل واحد

الفصل الأول فى الوجود الخارجى و الوجود الذهنى

تتمه

الإشكال الأول

الإشكال الثانى

الإشكال الثالث

الإشكال الرابع

الإشكال الخامس

الإشكال السادس

الإشكال السابع

الفصل الأول: فى الوجود الخارجى و الوجود الذهنى

اشاره

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجى و هو الوجود الذى يترتب عليه فيه الآثار المطلوبه منها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار و يسمى وجودا ذهنى فالإنسان الموجود فى الخارج قائم لا فى موضوع بما أنه جوهر و يصح أن يفرض فيه أبعاد 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 لن إنسان ذاتا واجد لحده غير أنه لا يترتب عليه شىء من تلك الآثار الخارجيه و ذهب بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهنى شىح الماهيه لا نفسها و المراد به عرض و كيف قائم بالنفس يباين المعلوم الخارجى فى ذاته و يشابهه و يحكيه فى بعض خصوصياته كصوره الفرس المنقوشه على الجدار الحاكيه للفرس الخارجى و هذا فى الحقيقه سفسطه

ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله و ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلق و أن علم النفس بشىء إضافة خاصه منها إليه و يرده العلم بالمعدوم إذ لا معنى محصل للإضافة إلى المعدوم و احتج المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجه الأول أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابيه كقولنا بحر من زبيق كذا و قولنا اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين إلى غير ذلك و الإيجاب إثبات و إثبات شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له فلهمه الموضوعات المعدومه وجود و

إذ ليس فى الخارج فى موطن آخر و نسميه الذهن. الثانى أنا نتصور أمورا تتصف بالكلية و العموم كالإنسان الكلى و الحيوان الكلى و التصور إشاره عقليه لا- تتحقق إلا- بمشار إليه موجود و إذ لا- وجود للكلية 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 ول 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.

*****ص ٣٠*****

تمه

قد استشكل على وجود الماهيات فى الذهن بمعنى حصولها بأنفسها فيه إشكالات:

الإشكال الأول

الإشكال الأول

أن القول بحصول الماهيات بأنفسها فى الذهن يستلزم كون الشىء الواحد جوهر و عرضا معا و هو محال بيان 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

الإشكال الثانى

أن الماهيه الذهنيه مندرجه تحت مقوله الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلميه كصفات نفسانيه ثم إنا إذا تصورنا جوهرًا كان مندرجا تحت مقوله الجوهر لانحفاظ الذاتيات و تحت مقوله الكيف كما تقدم و المقولات متباينه بتمام الذاتات فيلزم التناقض فى الذات و كذا إذا تصورنا مقوله أخرى غير الجوهر كانت الماهيه المتصوره مندرجه تحت مقولتين و كذا لو تصورنا كيفًا محسوسا كان مندرجا تحت الكيف المحسوس و الكيف النفسانى 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 عرض لأن التباين الذاتى الذى بين المقولات إنما هو بين الجوهر و الكيف و الكم و غيرها و أم مفهوم العرض بمعنى القائم

*****ص ٣١*****

بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات و من الجائز أن يعم الجوهر الذهنى أيضا و يصدق عليه لأن المأخوذ فى رسم الجوهر أنه ماهيه إذا وجدت فى الخارج وجدت ل فى موضوع فمن الجائز أن يقوم فى الذهن فى موضوع و هو إذا وجد فى الخارج كان لا فى موضوع هذا و أما دخول الماهيه الواحده تحت مقولتين كالجوهر و الكيف و الكم و الكيف و

المقولات متباينات بتمام الذوات فاستحالته ضروريه لا

مدفع له 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 يغاير الشئ ء و يباينه فالصوره الذهنيه كيفيه نفسانيه و أما المقوله الخارجيه فغير باقيه فيها فلا إشكال و قد عرفت ما فيه و قد أجيب 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 لن

ص ٣٢

نتصف به و منها ما عن بعض القائلين بأصاله الماهيه أن الصوره الحاصله في الذهن منسلخه عن ماهيتها الخارجيه و منقلبه إلى الكيف بيان ذلك أن موجوديه الماهيه متقدمه على نفسه 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 للشئ ء بالنظر إلى ذاته حقيقه معينه بل الكيفيه الذهنيه إذا وجدت في 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 أصله الماهيه و اعتباره الوجود و ثانيا أنه فى معنى القول بالشيخ بناء على ما التزم به من المغايره الذاتيه بين الصوره 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 فكهم 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 جوهر و بهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الآخر تحت الكيف و إما إشكال كون شئ ء واحد جوهرًا و عرضا معا فالجواب عنه

*****ص ٣٣*****

ما تقدم أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضيه و للجوهر الذهنى ول إشكال فيه و فيه أن مجرد صدق مفهوم مقوله من المقولات على شئ ء لا يوجب اندراجه تحتها كم ستجى ء الإشاره إليه. على أن كلامهم صريح فى كون العلم

الحصولى 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 جسمًا 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.

*****ص ٣٤*****

فتبين أن الصوره الذهنيه غير مندرجه تحت ما يصدق عليها من المقولات لعدم ترتب آثارها عليها لكن الصوره الذهنيه إنما لا ترتب عليها آثار المعلوم الخارجى من حيث هى وجود مقيس إلى ما بحدائها من الوجود الخارجى و أما من حيث إنها

حاصله للنفس حال أو ملكه تطرد عنها الجهل فهي وجود خارجي 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 جهة 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 كيفا فى النفس لأن وجوده الخارجى لم يبق بكليته و ماهياتها فى أنفسها كل من مقوله خاصه و باعتبار وجوده 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 إشراقه كان وجودا فالعلم نور و ظهور وهما وجود و الوجود ليس ماهيه. وجه الاندفاع أن الصورة العلميه هى الموجوده للنفس الظاهره لها لكن لا من حيث كونه موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا ترتب عليها آثاره بل من حيث كونها حالا أو ملكه للنفس تطرد عنها عدما و هى كمال للنفس زائد عليها ناعت لها و هذا أثر خارجي مترتب عليها و إذا كانت النفس

*****ص ٣٥*****

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

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 الحاره و البروده إلى غير ذلك و هو باطل بالضروره بيان الملازمه أنا لا نعنى بالحار و البارد و العريض و الطويل و نحو ذلك إلا ما حصلت له هذه المعانى و قامت به و الجواب عنه أن المعانى الخارجيه كالحاره و البروده و نحوهما إنما تحصل فى الأذهان بماهياتها لا به وجوداتها العينيه و تصدق عليها بالحمل الأولى دون الشائع و الذى يوجب الاتصاف حصول هذه المعانى به وجوداتها الخارجيه و قيامها بموضوعاتها دون حصول ماهياتها لها و قيام ما هى هى بالحمل الأولى.

الإشكال الرابع

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

الإشكال الخامس

أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولة و جبالها و

****ص ٣٦****

براريها و بحارها و ما فوقها من السماء بأرجائها البعيده و النجوم و الكواكب بأبعاده 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 تنطع 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 تتهياً بها النفس لحصول الصور العلميه الجزئيه المثاليه عنده.

الإشكال السادس

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 المقايسه بين أجزاء الصوره الحاصله عنده على م 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 تهىء النفس

لحضور الماهيات الخارجيه عندها به وجود مثالي غير مادي و إل لزمت السفسطه لمكان

*****ص ٣٧*****

المغايره بين الصور الحاصله في أعضاء الحس و التخيل و بين ذوات الصور. بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان به وجود 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

الإشكال السابع

أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشئ الواحد كلياً و جزئياً مع 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 مع 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 مقياسه إلى الخارج جزئيه.

المرحله الثالثه في انقسام الوجود

اشاره

المرحله الثالثه في انقسام الوجود

الفصل الأول الوجود في نفسه و الوجود في غيره

الفصل الثاني كيفيه اختلاف الرابط و المستقل

الفصل الثالث من الوجود في نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

المرحله الثالثه في انقسام الوجود

المرحله الثالثه

في انقسام الوجود إلى ما في نفسه و ما في غيره و انقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره

و فيها ثلاثه فصول

الفصل الأول: الوجود في نفسه و الوجود في غيره

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 إل احتاج إلى رابطتين 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

غير خارج من وجودهم 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 إليه

الفصل الثانى: كيفيه اختلاف الرابط و المستقل

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 تعقله على الاستقلال و يستحيل أن يسلك عنه ذلك الشأن فيعود معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه بعد ما كان معنى حرفيا أو لا اختلاف نوعيا بينهم و الحق هو الثانى لما سيأتى فى مرحله العله و المعلول أن وجودات المعاليل رابطة 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 رابطة و بالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة فإذن المطلوب ثابت و يظهر مما تقدم أن المفهوم تابع فى استقلاله بالمفهوميه و عدمه لوجوده الذى ينتزع منه و ليس له من نفسه إلا الإبهام

****ص ٤٢****

الفصل الثالث: من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

الفصل الثالث من الوجود فى نفسه ما هو لغيره و منه ما هو لنفسه

و المراد بكون وجود الشىء لغيره أن يكون الوجود الذى له فى نفسه و هو الذى يطرد عن ماهيته العدم هو بعينه يطرد عدما عن شىء 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 به وجوده العدم عن ماهيته الكيفيه و يطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذى هو نوع من العدم يقارنه و كقدره فإنها كما تطرد عن ماهيه نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز و الدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض فإن كلا منها كما يطرد عن

ماهيه نفسه العدم يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم و كذلك الصور النوعيه الجوهريه فإن له نوع حصول لموادها تكملها و تطرد عنها نقصا جوهريا و هذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغيره و كونه ناعت و يقابله ما كان طاردا لعدم نفسه فحسب كالأنواع التامه الجوهريه كالإنسان و الفرس و يسمى هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه فأذن 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 عنهم.

****ص ٤٣****

المرحله الرابعه فى المواد الثلاث الوجوب و الإمكان

اشاره

المرحله الرابعه فى المواد الثلاث الوجوب و الإمكان و الامتناع

الفصل الأول فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه

الفصل الثانى انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

الفصل الخامس فى أن الشئ ما لم يجب لم يوجد

الفصل السادس فى معانى الإمكان

الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم للماهيه

الفصل الثامن فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله احتياجه إليه

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى عله بقاء كما أنه محتاج إليها حدوث

خاتمه

المرحله الرابعه

فى المواد الثلاث الوجوب و الإمكان و الامتناع

و البحث عنها فى الحقيقه بحث عن انقسام الوجود إلى الواجب و الممكن و البحث عن الممتنع تبعى و فيها تسعه فصول

الفصل الأول: فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه

الفصل الأول فى تعريف المواد الثلاث و انحصارها فيه

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود فإما أن يجب له فهو الواجب أو يمتنع و هو الممتنع أو ل يجب له و لا يمتنع و هو الممكن فإنه إما أن يكون الوجود له ضروريا و هو الأول أو يكون العدم له ضروريا و هو الثانى و إما أن لا يكون شىء منهما له ضروريا و هو الثالث و أما احتمال كون الوجود و العدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى التفات و هى 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

الفصل الثانی: انقسام كل من المواد إلى ما بالذات و ما بالغير و ما بالقياس

الفصل الثانی 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

****ص ۴۵****

إلى الغير إلا الإمكان فلا إمكان بالغير و المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا في تحقيقه و إن قطع النظر عن كل ما سواه و بما بالغير ما يتعلق بالغير و بم بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به. فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود تعالی فإن ذاته بذاته يكفى في ضروره الوجود له من غير حاجه إلى شىء غيره و الوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعلة و الوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفلى يأبى إلا أن يكون للسفل وجود فلو وجود السفلى وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلة و الامتناع بالذات كما في المحالات الذاتيه كشريك البارى و اجتماع النقيضين و الامتناع بالغير كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علة و عدمه الممتنع لوجود علة و الامتناع بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر و في عدمه إذ قيس إلى وجود الآخر و الإمكان بالذات كما في الماهيات الإمكانيه فإنها لا تقتضى ضروره الوجود و لا- ضروره العدم و الإمكان بالقياس إلى الغير كما في الواجبين بالذات المفروضين ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر و لا عدمه إذ ليس بينهما عليه و معلوليه و لا هم معلولا عله ثالثه و أما الإمكان بالغير فمستحيل لأننا

إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو في ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصره في الثلاث و الأولان يوجبان الانقلاب و الثالث يوجب كون اعتبار الإمكان بالغير لغو.

****ص ٤٦****

الفصل الثالث: واجب الوجود ماهيته إنيته

الفصل الثالث واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لا- ماهيه له وراء وجوده الخاص به و ذلك 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 علتة إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علتة ماهيته و العله متقدمه على معلولها بالوجود بالضروره كانت الماهيه متقدمه عليه بالوجود و تقدمها عليه إما بهذا الوجود و لازمه تقدم الشئ على نفسه و هو محال و إما به وجود آخر و نقل الكلام إليه و يتسلسل و إن كانت علتة غير ماهيته فيكون معلولا- لغيره و ذلك ينافي وجوب الوجود بالذات و قد تبين بذلك أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتا في غايه الشده غير مشتمل على جهه عدميه إذ لو اشتمل على شئ من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله فكانت ذاته مقيده بعدمه فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال.

الفصل الرابع: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمى

الفصل الرابع واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبه إلى شئ من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام كان ذا جهه إمكانيه بالنسبه إليه فكان خاليا في ذاته عنه متساويه نسبه إلى وجوده و عدمه و معناه تقييد ذاته بجهه عدميه و قد

****ص ٤٧****

عرفت في الفصل السابق استحالته.

الفصل الخامس: في أن الشئ ما لم يجب لم يوجد

الفصل الخامس في أن الشئ ما لم يجب لم يوجد

و بطلان القول بالأولويه لا ريب أن الممكن الذي يتساوى نسبه إلى الوجود و العدم عقلا يتوقف وجوده على شئ يسمى عله و عدمه على عدمه 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 في جانب العدم و هو المسمى بالأولويه و قد قسموها إلى الأولويه الذاتيه و هي التي يقتضيها ذات الممكن و ماهيته و غير الذاتيه و هي خلافها و قسموا كلا- منهما إلى كافييه في تحقق الممكن و غير كافييه 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 بعباره أخرى الماهيه من حيث هي ليست إلا هي ل موجوده و لا معدومه و لا أى شىء آخر و أما الأولويه
الغيريه و هي 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 ول ينقطع بها السؤال إنه لم وقع هذا دون ذاك و هو الدليل على أنه لم تتم بعد للعه

فتحصل أن الترجيح إنما هو بإيجاب العله وجود المعلول بحيث يتعين له الوجود و يستحيل عليه العدم أو إيجابها عدمه فالشىء 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 السابقيه و اللاحقه.

الفصل السادس: فى معانى الإمكان

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 الشىء الفلانى ممكن أى ليس بممتنع و هو المستعمل فى لسان العامه أعم من الإمكان الخاص و لذا يسمى إمكانا عاميا و عام و قد يستعمل فى معنى أخص من ذلك و هو سلب الضرورات الذاتيه و الوصفيه و الوقتيه كقولن 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

الاعتبار العقلى بمقايسه المحمول إلى الموضوع لا ينافى ثبوت الضروره بحسب الخارج بثبوت العله و يسمى الإمكان الأخص و قد يستعمل بمعنى سلب الضروره من الجهات الثلاث و الضروره بشرط المحمول أيضا كقولن زيد كاتب غدا بالإمكان و يختص بالأمر المستقبلة التى لم تتحقق بعد حتى يثبت فيه الضروره بشرط المحمول و هذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن و الغفله عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانهائه إلى علل موجب

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 ممتنعاً 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 ذكروه 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

*****ص ٥٠*****

النطفه الواقعه فى مجرى تكون الإنسان و لذا كان الإمكان الاستعدادى قابلا للشده و الضعف فإمكان تحقق الإنسانيه فى العلقه أقوى منه فى النطفه 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 حيثم 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 الوقوعي أن الاستعدادى إنما

يكون في الماديات و الوقوعى أعم مورد.

الفصل السابع: فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم ل

الفصل السابع فى أن الإمكان اعتبار عقلى و أنه لازم 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

*****ص ٥١*****

و أما كونه لازما للماهيه فلأننا إذا تصورنا الماهيه من حيث هى مع قطع النظر عن كل م سواها لم نجد معها ضروره وجود أو عدم و ليس الإمكان إلا سلب الضروريتين فهى بذاته ممكنه و أصل الإمكان و إن كان هذين السلبين لكن العقل يضع لازم هذين السلبين و هو استواء النسبه مكانهما فيعود الإمكان معنى ثبوتيا و إن كان مجموع السلبين منفى.

الفصل الثامن: فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله ا

الفصل الثامن فى حاجه الممكن إلى العله و ما هى عله احتياجه إليه

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 استدلت 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

*****ص ٥٢*****

لها متوقف على وجوب الماهيه المتوقف على إيجاد العله و قد تبين مما تقدم و إيجاد العله متوقف على حاجه الماهيه إليها و حاجه الماهيه 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 في مرتبته مانعاً فعلى أى حال يلزم تقدم الشىء على نفسه بمراتب و كذا لو كان وجوبها أو إيجاد 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 الماهيه و إمكانه 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 به و أيضا سيجي ء أن وجود المعلول سواء كان حادثا أو قديما وجود رابط متعلق الذات بعلة غير مستقل دونها
فالحاجه إلى العله ذاتيه

*****ص ٥٣*****

ملازمه له.

الفصل التاسع: الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه مح

الفصل التاسع الممكن محتاج إلى علته بقاء كما أنه محتاج إليها حدوث

و ذلك لأن عله حاجته إلى العله إمكانه اللازم لماهيته و هي محفوظة معه في حال البقاء كما أنها محفوظة معه في حال
الحدوث فهو محتاج إلى العله حدوثا و بقاء مستفيض في الحالين جميع. برهان آخر أن وجود المعلول كما تكررت الإشارة إليه
و سيجي ء 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 استدلوا على استغناء الممكن عن العله في حال البقاء بأمثله عاميه كمثل البناء و البناء حيث إن البناء يحتاج
في وجوده إلى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه في بقاءه. ورد 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 به.

خاتمه

خاتمه

قد تبين من الأبحاث السابقه أن الوجوب و الإمكان و الامتناع

*****ص ٥٤*****

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 به وجود موضوعهم لا به وجود منحاز مستقل فهما كسائر المعاني الفلسفيه من الوحده و الكثره و
القدم و الحدوث و القوه و الفعل و غيرها أوصاف وجوديه موجوده للموجود المطلق بمعنى كون الاتصاف بها في الخارج و
عروضها في الذهن و هي المسماه بالمعقولات الثانيه باصطلاح الفيلسفه و ذهب بعضهم إلى كون الوجوب و الإمكان موجودين
في الخارج به وجود منحاز مستقل و لا يعبؤ به هذا في 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 الإطلاع كما تقدمت الإشاره إليه و الإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه كوجود الماهيات فالوجوب و الإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهم

*****ص ٥٥*****

المرحله الخامسه فى الماهيه و أحكامه

اشاره

المرحله الخامسه فى الماهيه و أحكامه

الفصل الأول الماهيه من حيث هى ليست إلا هى الماهيه

الفصل الثانى فى اعتبارات الماهيه

الفصل الثالث فى معنى الذاتى و العرضى

الفصل الرابع فى الجنس و الفصل و النوع و بعض ما يلحق بذلك

الفصل الخامس فى بعض أحكام الفصل

الفصل السادس فى النوع و بعض أحكامه

الفصل السابع فى الكلى و الجزئى و نحو وجودهم

الفصل الثامن فى تميز الماهيات و تشخصه

المرحله الخامسه

فى الماهيه و أحكامه

و فيها ثمانيه فصول

*****ص ٥٦*****

الفصل الأول: الماهيه من حيث هى ليست إلا هى الماهيه

الفصل الأول الماهيه من حيث هي ليست إلا هي الماهيه

و هي ما يقال في 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 في حد ذاته مسلوبه عنها الصفات المتقابله. فالماهيه 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 في الماهيه و إن كانت في الواقع غير خاليه عن أحدهما بالضروره. فماهيه 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 فلإنسان معنى و لكل من الوجود و العدم معنى آخر و كذا الصفات العارضه حتى عوارض الماهيه فلماهيه الإنسان مثلاً معنى و للإمكان العارض لها معنى آخر و للأربعه مثلاً معنى و للزوجيه العارضه له معنى آخر و محصل القول إن الماهيه يحمل عليها بالحمل الأولى نفسها و يسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.

*****ص ٥٧*****

الفصل الثاني: في اعتبارات الماهيه

الفصل الثاني في اعتبارات الماهيه

و ما يلحق بها من المسائل للماهيه بالإضافة 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 هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات فتصدق على المجموع كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد فيصدق عليه و أما الثاني فإن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها و هذا يتصور على قسمين أحدهما أن

يقصر النظر في ذاتها و أنها ليست إلا هي و هو المراد من كون الماهيه بشرط لا في 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 فأن لا يشترط معها شىء بل تؤخذ مطلقه مع تجويز أن يقارنها شىء أول يقارنه. 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 هي المقسم للأقسام الثلاثه هي الكلى الطبيعى

*****ص ٥٨*****

و هي التى 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 به وجوده و الموجود منها فى كل فرد غير الموجود منها فى فرد آخر بالعدد و لو كان واحدا موجود بوحدته فى جميع الأفراد لكان الواحد كثيرا بعينه و هو محال و كان الواحد بالعدد متصف بصفات متقابله و هو محال.

الفصل الثالث: فى معنى الذاتى و العرضى

الفصل الثالث فى معنى الذاتى و العرضى

المعانى المعتره فى الماهيات المأخوذه فى حدودها و هي التى ترتفع الماهيه بارتفاعه 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 إل فالخارج المحمول كالعالى و السافل و الذاتى يميز من غيره بوجوه 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 فعله وجود الماهيه بعينها عله أجزاءها الذاتيه و منها أن الأجزاء الذاتيه متقدمه على ذى الذاتى و الإشكال فى تقدم الأجزاء على الكل بأن الأجزاء هى الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسه مندفع بأن الاعتبار مختلف فالأجزاء بالأسر متقدمه على الأجزاء بوصف الاجتماع و الكليه على أنها إنم

*****٥٩*****

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

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 كالحیوان 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 إن إذا أخذنا ماهيه الحیوان 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 عدده من الأنواع كان نعقل ماهيه الحیوان بأنها الحیوان

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 هي ذلك النوع بعينه و تسمى الماهيه المأخوذه بهذا الاعتبار جنسا و الذى يحصله فصل.

*****ص ٦٠*****

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 يتم النوع و يحمل عليه حملا أولى و يظهر مما تقدم أولا أن الجنس هو النوع مبهما و أن الفصل هو النوع محصلا و النوع هو الماهيه التامه من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل و ثانيا أن كلا- من الجنس و الفصل محمول على النوع حملا- أوليا و أما النسبه بينهم أنفسهم فالجنس عرض عام بالنسبه إلى الفصل و الفصل خاصه بالنسبه 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 ل 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

الفصل الخامس: فى بعض أحكام الفصل

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 الحقيقىه لصعوبه الحصول غالباً على الفصل الحقيقى الذى يقوم النوع كالناطق للإنسان و الصاهل للفرس فإن المراد بالنطق مثلاً- 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 كذ الصهيل و لذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد فتوضع جميعاً موضع الفصل الحقيقى كم يؤخذ الحساس و المتحرك بالإراداه جميعاً فصلاً للحيوان و لو كان فصلاً حقيقياً لم يكن إل واحداً 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

أجناسه و كذا لو تجردت صورته التى هى الفصل بشرط لا عن ماده التى هى الجنس بشرط ل بقى النوع على حقيقه نوعيته كما لو تجردت النفس الناطقه عن البدن. ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ فى حده و إلا احتاج إلى فصل يقومه و نقل الكلام إليه و يتسلسل بترتب

الفصل السادس: فى النوع و بعض أحكامه

الفصل السادس فى النوع و بعض أحكامه

الماهيـه النوعيه توجد أجزاءها فى الخارج به وجود واحد لأن الحمل بين كل منها و بين النوع أولى و النوع موجود به وجود 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 ل

****ص ٦٣****

كالعسكر المركب من أفراد و البيت المؤلف من اللبن و الجص و غيرهم و من هنا أيضا يترجح القول بأن التركيب بين الماده و الصوره اتحادى لا انضمامى كم سيأتى. ثم إن من الماهيات النوعيه ما هى كثيره الأفراد كالأنواع التى لها تعلق ما بالماده مثل الإنسان و منها ما هو منحصر فى فرد كالأنواع المجرده تجردا تاما من العقول و ذلك لأن كثيره أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهيه النوع أو بعضها أو لازمه لها و على جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد لوجوب الكثره فى كل ما صدقت عليه و لا كثره إل 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 كم 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 وجودهم

الفصل السابع في الكلي و الجزئي و نحو وجودهم

ربما ظن أن الكليه و الجزئيه إنما هما في نحو الإدراك فالإدراك الحسى لقوته يدرك الشىء بنحو يمتاز من غيره مطلقا و الإدراك العقلى لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلق و يقبل الانطباق على أكثر من واحد كالشبح المرئى من

*****ص ٦٤*****

بعيد المحتمل أن يكون هو زيدا أو عمرا أو خشبه منصوبه أو غير ذلك و هو أحدها قطع 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 المنطقه على موارد اللامتناهيه إلا- فى 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 تشخصه

الفصل الثامن في تميز الماهيات و تشخصه

تميز ماهيه من ماهيه أخرى بينونها منها و مغايرتها لها بحيث لا- تتصادقان كتميز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق و التشخص كون الماهيه بحيث يمتنع صدقها على كثيرين كتشخص الإنسان الذى هو زيد و من هنا يظهر أولا أن التميز و صف إضافي للماهيه بخلاف التشخص فإنه نفسى غير إضافي و ثانيا أن التميز لا ينافى الكليه فإن انضمام كلى إلى كلى لا يوجب الجزئيه و ل ينتهى إليها و إن تكرر بخلاف التشخص. ثم إن التميز بين ماهيتين إما بتمام ذاتيهما كالأجناس العالیه البسيطة إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتى كان جنسا لهما واقعا فوقهما و قد فرضا جنسين عاليين هذ خلف و إما ببعض الذات و هذا فيما كان بينهما جنس مشترك فتتمايزان

*****ص ٦٥*****

بفصلين كالإنسان و الفرس 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 أثبتته 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 و 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 الكل إلى الكل لا يفيد الجزئيه فما سموها أعراضاً مشخصه هى من لوازم التشخص و أماراته.

*****ص ٦٧*****

المرحله السادسه فى المقولات العشر

اشاره

المرحله السادسه فى المقولات العشر

الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

الفصل الثانى فى أقسام الجوهر

الفصل الثالث فى الجسم

الفصل الرابع فى إثبات الماده الأولى و الصوره الجسميه

الفصل الخامس فى إثبات الصور النوعيه

الفصل السادس فى تلازم الماده و الصوره

الفصل السابع فى أن كلا من الماده و الصوره محتاجه إلى الأخرى

الفصل الثامن النفس و العقل موجودان

الفصل التاسع فى الكم و انقساماته و خواصه

الفصل العاشر فى الكيف

فى المقولات العشر و هى الأجناس العالیه التى إليها تنتهى أنواع الماهیات

و فیها أحد عشر فصل

*****٦٨ ص*****

الفصل الأول: تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

الفصل الأول تعريف الجوهر و العرض عدد المقولات

تنقسم الماهیه انقساماً أولياً إلى جوهر و عرض فإنها إما أن تكون بحيث إذا وجدت فى الخارج وجدت لا فى موضوع مستغن عنها فى وجوده سواء وجدت لا فى موضوع أصلاً كالجواهر العقلیه القائمہ بنفسها أو وجدت فى موضوع لا يستغنى عنها فى وجوده كالصور العنصریه المنطبعه فى الماده المتقومه بها و إما أن تكون بحيث إذا وجدت فى الخارج وجدت فى موضوع مستغن عنها كماهیه القرب و البعد بين الأجسام و كالقيام و القعود و الاستقبال و الاستدبار من الإنسان و وجود القسمين فى الجملة ضرورى فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهریه الأ-عراض فقال به وجوده من حيث لا-يشعر و الأ-عراض تسعه هى المقولات و الأجناس العالیه و مفهوم العرض عرض عام لها لا-جنس فوقه كما أن المفهوم من الماهیه عرض عام لجميع المقولات العشر و ليس بجنس له و المقولات التسع العرضیه هى الكم و کیف و الأين و متى

*****٦٩ ص*****

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 النسيه و هى المقولات السبع الأخيره واحده و ذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس و زاد على هذه الأربعه الحركه و الأبحاث فى هذه المقولات و انقساماتها إلى الأنواع المندرجه تحتها طويله الذيل جد و نحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين مع إشارات إلى غيره.

الفصل الثانى: فى أقسام الجوهر

الفصل الثانى فى أقسام الجوهر

قسموا الجوهر تقسيماً أولياً إلى خمسہ 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 الجوهر المجرى عن الماده ذاتا و فعلا و النفس هى الجوهر المجرى عن الماده ذات المتعلق بها فعلا و الماده هى الجوهر الحامل للقوه و الصوره الجسميه هى الجوهر المفيد لفعليه الماده من حيث الامتدادات الثلاث و الجسم هو الجوهر الممتد فى جهاته الثلاث و دخول الصوره الجسميه فى التقسيم دخول بالعرض لأن الصوره هى الفصل مأخوذا بشرط ل و فصول الجواهر غير مندرجه تحت مقوله الجوهر

*****ص ٧٠*****

و إن صدق عليها الجوهر كما عرفت فى بحث الماهيه و يجرى نظير الكلام فى النفس.

الفصل الثالث: فى الجسم

الفصل الثالث فى الجسم

لا ريب أن هناك أجساما مختلفه تشترك فى أصل الجسميه التى هى الجوهر الممتد فى الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للانقسام فى جهاته المفروضه و له وحده اتصاليه عند الحس فهل هو متصل واحد فى الحقيقه كما هو عند الحس أو مجموعه أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس و على الأول فهل الأقسام التى له بالقوه متناهيه أو غير متناهيه و على الثانى فهل الأقسام التى هى بالفعل و هى التى انتهى التجزى إليها لا تقبل الانقسام خارجا لكن تقبله و هما و عقلا لكونها أجساما صغارا ذوات حجم أو أنها لا تقبل الانقسام لا خارج و لا و هما و لا عقلا لعدم اشتغالها على حجم و إنما تقبل الإشاره الحسيه و هى 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.

*****ص ٧١*****

الثانى أنه متصل حقيقه كما هو متصل

حسا و هو منقسم انقسامات غير متناهيه بمعنى ل 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 العقلية دون الخارجيه و نسب إلى ذى مقراطيس. الرابع أنه مؤلف من أجزاء لا- تتجزأ لا- خارجا و لا- و هما 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 صغره. 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 و هن الوجوه التى أقيمت على كون الجسم البسيط ذا اتصال واحد جوهرى من غير فواصل كما هو عند الحس و قد

*****ص ٧٢*****

تسلم علماء الطبيعه أخيرا بعد تجربات علميه

متمده أن الأجسام مؤلفه من أجزاء صغار ذريه مؤلفه من أجزاء أخرى لا تخلو من نواه مركزيه ذات جرم و ليكن أصلا موضوعا لن و يدفع القول الأول أنه يرد عليه ما يرد على القول الثانى و الرابع و الخامس لجمعه بين القول باتصال الجسم بالفعل و بين انقسامه بالقوه إلى أجزاء متناهيه تقف القسمة دونه 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 م.

الفصل الرابع: فى إثبات المادة الأولى و الصورة الجسمى

الفصل الرابع فى إثبات المادة الأولى و الصورة الجسميه

إن الجسم من حيث هو جسم و نعى به ما يحدث فيه الامتداد الجرمى أولا 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

*****ص ٧٣*****

تمه فهذه هى المادة الشائعه فى الموجودات الجسمانيه جميعا و تسمى المادة الأولى و الهيولى الأولى. ثم هى مع الصورة الجسميه ماده قابله للصور النوعيه اللاحقه و تسمى المادة الثانيه.

الفصل الخامس: فى إثبات الصور النوعيه

الفصل الخامس فى إثبات الصور النوعيه

الأجسام الموجوده فى الخارج تختلف اختلافا بينا من حيث الأفعال و الآثار و هذه الأفعال لها مبدأ جوهرى لا محاله و ليس هو ماده الأولى لأن شأنها القبول و الانفعال دون الفعل و لا الجسميه المشتركه لأنها واحده مشتركه و هذه الأفعال كثيره مختلفه فله مباد مختلفه و لو كانت هذه المبادى أعراضا مختلفه و جب انتهاؤها إلى جواهر مختلفه و ليست هى الجسميه لما سمعت من اشتراكها بين الجميع فهى جواهر متنوعه تتنوع به الأجسام تسمى الصور النوعيه.

تمه

أول ما تتنوع الجواهر الماديه بعد الجسميه المشتركه إنما هو بالصور النوعيه التى تتكون بها العناصر ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها و كان القدماء من علماء الطبيعه يعدون العناصر أربعا و أخذ الإلهيون ذلك أصل

*****ص ٧٤*****

موضوعا و قد أنهاها

الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائه و بضع عنصر.

الفصل السادس: في تلازم المادة و الصورة

الفصل السادس في 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 متحدة بها إذ لا تحقق لموجود إلا بفعليه و الجوهر الفعلى الذى هذا شأنه هو الصورة فإذن المطلوب ثابت.

و أما 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: في أن كلا من المادة و الصورة محتاجه الأخرى

الفصل السابع في 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.

*****ص ٧٥*****

و أما تفصيلا فالصورة محتاجه إلى المادة فى تعيينها فإن الصورة إنما يتعين نوعه باستعداد سابق تتحملة المادة و هى تقارن صوره سابقه و هكذا و أيضا هى محتاجه إلى المادة فى تشخصها أى فى وجودها الخاص بها من حيث ملازمته للعوارض المسماه بالعوارض المشخصه من الشكل و الوضع و الأين و متى و غيره و أما المادة فهى متوقفه الوجود حدوثا و بقاء على صورته ما من الصور الوارده عليه تتقوم بها و ليست الصوره عله تامه و لا- عله فاعليه لها لحاجتها فى تعيينها و فى تشخصه إلى المادة و العله الفاعليه إنما تفعل به وجودها الفعلى فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للماده من جميع الجهات فهو عقل

مجرد أوجد المادة و هو يستحفظها بالصوره بعد الصوره التى يوجد لها فى المادة. فالصوره جزء للعله التامه و شريكه العله للماده و شرط لفعليه وجوده و قد شبهوا استبقاء العقل المجرى للماده بصوره ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمده متبدله فلا يزال عمودا و ينصب مكانه آخر.

و اعترض عليه بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحده بالعدد فكون صوره 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 معلوله 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 صوره ما شريكه العله لوجود الماده يؤدى إلى نفى الماده و الجواب أنه سيأتى فى مرحله القوه و الفعل أن تبدل الصور فى

****ص ٧٦****

الجواهر الماديه ليس بالكون و الفساد و بطلان صوره و حدوث أخرى بل الصور المتبدله موجوده به وجود واحد سيال يتحرك الجوهر 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 صوره ما واحده بالعموم شريكه العله للماده إنما هو باعتبار ما يطرأ عليها من الكثره بالانقسام.

الفصل الثامن: النفس و العقل موجودان

الفصل الثامن النفس و العقل موجودان

أما النفس و هى الجوهر المجرى 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 صوره لنوع جوهرى و صوره الجوهريه جوهر على ما تقدم و أما العقل فلما سيأتى أن النفس فى مرتبه العقل الهولانى 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.

*****ص ٧٧*****

و أيضا تقدم أن مفيض الفعلية للأنواع الماديه بجعل الماده و الصوره و استحفاظ الماده بالصوره عقل مجرد فالمطلوب ثابت و على وجودهما براهين كثيره آخر ستأتى بالإشاره إلى بعضه.

خاتمه

من خواص الجوهر أنه لا تضاد فيه لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان ول موضوع للجوهر.

الفصل التاسع: فى الكم و انقساماته و خواصه

الفصل التاسع فى الكم و انقساماته و خواصه

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 الآن بين جزئى الزمان و المنفصل ما كان بخلافه كالخمسه مثلا فإنها إن قسمت إلى ثلاثه و اثنين لم يوجد فيه حد مشترك و إلا فإن كان واحدا منها عادت الخمسه أربعه و إن كان واحدا من

خارج عادت سته هذا خلف.

*****٧٨ ص*****

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 إل و قد انصرم السابق عليه و لما يوجد الجزء اللاحق و المتصل القار على ثلاثه أقسام جسم تعليمى و هو الكميه 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. الثانى 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

*****٧٩ ص*****

بعروضه. الخامسه النهايه و اللا نهايه و هما كسابقتيهم.

الفصل العاشر: فى الكيف

الفصل العاشر فى الكيف

و هو عرض لا يقبل القسمه و لا النسبه لذاته

وقد قسموه بالقسمه الأوليه إلى أربعة أقسام أحدها الكيفيات النفسانيه كالعلم والإراده والجين والشجاعه واليأس والرجاء و ثانيها الكيفيات المختصه بالكميات كالاستقامه والانحناء والشكل مما يختص بالكم المتصل كالزوجيه والفرديه فى الأعداد مما يختص بالكم المنفصل و ثالثها الكيفيات الاستعداديه و تسمى أيضا القوه واللاقوه كالاستعداد الشديد نحو الانفعال كاللين والاستعداد الشديد نحو اللا-انفعال كالصلابه و ينبغى أن يعد منه مطلق الاستعداد القائم بالماده و نسبه الاستعداد إلى القوه الجوهرية التى هى الماده نسبه الجسم التعليمى الذى هو فعلية 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

*****٨٠*****

و إن كانت راسخه كصفره الذهب و حلاوه العسل سميت انفعاليات و لعلماء الطبيعه اليوم تشكيك فى كون الكيفيات المحسوسه موجوده فى الخارج على ما هى عليه فى الحس مشروح فى كتبهم.

الفصل الحادى عشر: فى المقولات النسبيه

الفصل الحادى عشر فى المقولات النسبيه

و هى الأين و متى و الوضع و الجده و الإضافه و الفعل و الانفعال أما الأين فهو هيئه حاصله من نسبه الشئ ء إلى المكان و أما متى فهو هيئه حاصله من نسبه الشئ ء إلى الزمان و كونه فيه أعم من كونه فى نفس الزمان كالحركات أو فى طرفه و هو الان كالموجودات الاينيه 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 الشئ ء 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 تامه كالتجلبب أو إحاطه ناقصه كالتقمص و التنعل و أما الإضافه فهي هيئه حاصله من تكرار النسبه بين شيئين فإن مجرد النسبه لا يوجب إضافه مقوليه و إنما تفيدها نسبه الشىء الملحوظ من حيث

*****ص ٨١*****

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 حاصله من تأثير المؤثر ما دام يؤثر كالهيئه حاصله من تسخين المسخن ما دام يسخن و أما الانفعال فهو الهيئه حاصله من تأثير المتأثر ما دام يتأثر كالهيئه حاصله 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.

*****ص ٨٣*****

المرحله السابعه فى العله و المعلول

اشاره

المرحله

السابعه فى العله و المعلول

الفصل الأول فى إثبات العليه و المعلوليه و أنهما فى الوجود

الفصل الثانى فى انقسامات العله

الفصل الثالث فى وجوب المعلول عند وجود العله

الفصل الرابع قاعده الواحد

الفصل الخامس فى استحاله الدور و التسلسل فى العلل

الفصل السادس العله الفاعليه و أقسامه

الفصل السابع فى العله الغائيه

الفصل الثامن فى إثبات الغايه

الفصل التاسع فى نفى القول بالاتفاق

الفصل العاشر فى العله الصوريه و الماديه

الفصل الحادى عشر فى العله الجسمانيه

الفصل الأول: فى إثبات العليه و المعلوليه و أنهما فى الوجود

الفصل الأول فى إثبات 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 غيره نوع تجوز و إنما الحاجه فى الوجود فلوجودها توقف على غيره و هذا التوقف لا محاله على وجود الغير فإن المعدوم من حيث هو معدوم لا شئيه له فهذه الموجود المتوقف عليه فى الجملة هو الذى نسميه عله و الماهيه المتوقفه عليه فى وجودها معلولته. 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 أنه اعتباريه و الذى للمعلول من علته أمر أصيل على أن الذى تستقر فيه حاجه الماهيه المعلوله و يرتبط بالعله هو وجودها لا ذاته.

*****ص ٨٥*****

و يستحيل أن يكون المجعول هو الصيروره لأنها معنى نسبي قائم بطرفيه و من المحال أن يقوم أمر أصيل خارجى بطرفين

اعتباريين غير أصيلين فالمجعول من المعلول و الأثر الذى تفيده العله هو وجوده لا ماهيته و لا صيروره ماهيته موجوده و هو المطلوب.

الفصل الثانى: فى انقسامات العله

الفصل الثانى فى 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 هي ما لا جزء له و المركبه و هي بخلافها و البسيطه إما بسيطه بحسب الخارج كالعقل المجرد و الأعراض و أم بحسب العقل و هي 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 داخليه و خارجيه و العلل الداخليه و تسمى أيضا علل القوام هي الماده و الصوره المقومتان للمعلول و العلل الخارجيه

*****ص ٨٦*****

و تسمى أيضا علل الوجود و هي 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 علل حقيقيه و إنما هي مقربات تقرب الماده إلى إفاضه الفاعل كورود المتحرك فى كل حد من حدود المسافه فإنه يقربه إلى الورود فى حد يتلوه و كانهصرام القطعات الزمانيه فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعليه الوجود.

الفصل الثالث: فى وجوب المعلول عند وجود العله

الفصل الثالث فى وجوب المعلول عند وجود العله

التامه و وجوب وجود العله عند وجود المعلول

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 علته كما أن العله التامه لا تنفك عن معلوله. فلو كان المعلول زمانيا موجودا في زمان بعينه كانت علته موجوده واجبه في ذلك الزمان بعينه لأن توقف وجوده على العله في ذلك الزمان

*****ص ٨٧*****

فترجيح العله لوجوده و إفاضتها له في ذلك الزمان و لو كانت العله موجوده في زمان آخر معدومه في زمان وجود المعلول و الإفاضه قائمه به وجودها كانت مفيضه للمعلول و هي معدومه هذا محال. برهان آخر حاجه الماهيه المعلومه إلى العله ليست إلا حاجه وجودها إلى العله و ليست الحاجه خارجه من وجودها بمعنى أن يكون هناك وجود و حاجه بل هي مستقره في حد ذات وجوده فوجودها عين الحاجه و الارتباط فهو وجود رابط بالنسبه إلى علته لا استقلال له دونه و هي مقومه له و ما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوما بعلمته معتمدا عليها فعند وجود المعلول يجب وجود علته و هو المطلوب.

الفصل الرابع: قاعده الواحد

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 هي المخصصه لصدوره عنها فلو صدرت عن العله الواحده و هي

*****ص ٨٨*****

التي ليست لها في ذاتها إلا جهه واحده معاليل كثيره بما هي كثيره متباينه غير راجعه إلى جهه واحده بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيره في ذاتها و هي ذات جهه واحده و

هذا محال و يتبين بذلك أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فإن في ذاته وجه كثره و يتبين أيضا أن العلل الكثيره لا تتوارد على معلول واحد.

الفصل الخامس: في استحاله الدور و التسلسل في العلل

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 المضممر 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 م أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء و محصله أنا إذا فرضنا معلولا و علتة و عله علتة و أخذن 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 مع بالتوسط بين طرفين ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهايه له كان الأمر جارى على مجرى واحد و كان مجموع ما بين

*****ص ٨٩*****

الطرفين و هى العده التى 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 الجملة غير المتناهيه وسطا لا طرف له و هو محال و هذا البرهان يجرى فى كل سلسله مترتبه من العلل التى لا- تفارق وجودها وجود المعلول سواء كانت تامه أو ناقصه دون العلل المعده و يدل على وجوب تناهى العلل التامه خاصه ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلى علته فإنه لو ترتبت العليه و المعلوليه فى سلسله غير متناهيه من غير أن تنتهى 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 فى المطولات.

الفصل السادس: العله الفاعليه و أقسامه

الفصل السادس العله الفاعليه و أقسامه

العله الفاعليه و هى التى تفيض وجود المعلول و تفعله على أقسام و قد ذكروا فى وجه ضبطها أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع أو لا يلائم و هو الفاعل بالقسر و الأول و هو الذى له علم بفعله إن لم يكن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر و إن كان بها فإما أن يكون علمه بفعله فى مرتبه فعله بل عين فعله و هو الفاعل بالرضا و إما أن يكون علمه بفعله قبل فعله

*****٩٠*****

و حيثئذ 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 حيثئذ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته و هو الفاعل بالعنايه 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 فاعل بالتسخير. فللفاعل أقسام ثمانية أحدها الفاعل بالطبع و هو الذى لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه كالنفس فى مرتبه القوى البدنيه الطبيعیه تفعل أفعالها بالطبع. الثانى الفاعل بالقسر و هو الذى لا علم له بفعله و لا- فعله ملائماً 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 م 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 بالعنايه و هو الذى له إرادته و علم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصورة 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

*****ص ٩١*****

تفصيلى به هو عين علمه الإجمالى بذاته كالنفس الإنسانيه المجرده فإنها لما كانت الصوره الأخيره لنوعها كانت على بساطتها هى المبدأ لجميع كمالاتها و آثارها الواجده لها فى ذاتها و علمها الحضورى بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميز بعضها

من بعض و كالواجب تعالى بناء على ما سيجى ء من أن له تعالى علما إجماليا فى عين الكشف التفصيلى. الثامن الفاعل بالتسخير و هو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعل آخر إليه يستند هو و فعله فهو فاعل مسخر فى فعله كالقوى الطبيعى و النباتيه و الحيوانيه المسخره فى أفعالها للنفس الإنسانيه و كالفواعل الكونيه المسخره للواجب تعالى فى أفعاله و فى كون الفاعل بالجبر و الفاعل بالعنايه مبينين للفاعل بالقصد مباينه نوعيه على م يقتضيه التقسيم كلام.

الفصل السابع: فى العله الغائيه

الفصل السابع فى العله الغائيه

و هى الكمال الأخير الذى يتوجه إليه الفاعل فى فعله. فإن كان لعلم الفاعل دخل فى فاعليته كانت الغايه مراده للفاعل فى فعله و إن شئت فقل كان الفعل مرادا له لأجلها و لهذا قيل إن الغايه متقدمه على الفعل تصورا و متأخره عنه وجود و إن لم يكن للعلم دخل فى فاعليه الفاعل كانت الغايه ما ينتهى إليه الفعل و ذلك أن لكمال الشى ء نسبة ثابتة إليه فهو مقتض لكماله و منعه

****ص ٩٢****

من مقتضاه دائما أو فى أكثر أوقات وجوده قسر دائمى أو أكثرى ينافى العنايه الإلهيه بإيصال كل ممكن إلى كماله الذى أودع فيه استدعاؤه فلكل شى ء غايه هى كماله الأخير الذى يقتضيه و أما القسر الأقلى فهو شر قليل يتداركه ما بحدائه من الخير الكثير و إنما يقع فيما يقع فى نشأه ماده بمزاحمه الأسباب المختلفه.

الفصل الثامن: فى إثبات الغايه

الفصل الثامن فى إثبات الغايه

فيما يعد لعبا أو جزافا أو باطلا و الحركات الطبيعى و غير ذلك

ربما يظن أن الفواعل الطبيعى لا- غايه لها فى أفعالها ظنا أن الغايه يجب أن تكون معلومه مراده للفاعل لكنك عرفت أن الغايه أعم من ذلك و أن للفواعل الطبيعى غايه فى أفعالها هى ما ينتهى إليه حركاته و ربما يظن أن كثيرا من الأفعال الاختياريه لا غايه لها كملعب الصبيان بحركات ل 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

*****ص ٩٣*****

الفعل خير للفاعل و لكل من هذه المبادئ الثلاثه غايه و ربما تطابقت أكثر من واحد منها فى الغايه و ربم لم يتطابق. فإذا كان المبدأ الأول و هو العلم فكريا 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 إليه فيأتى بها و ما انتهت إليه الحركه حينئذ غايه للمبادئ كله 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 لمبادئها 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

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

*****ص ٩٤*****

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 بخت سعيدا و بمن يأوى إلى بيت ليستظل فينهدم عليه فيموت و يسمى هذا النوع من الاتفاق بخت شقى 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 منه فاجتمعت فكانت الأجسام فما صلح للبقاء بقى و ما لم يصلح لذلك فنى سريعا أو بطيئ 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 م يحصل بالتساوى كقيام زيد و قعوده مثلا و منها ما يحصل نادرا و على الأقل كوجود الإصبع الزائد فى الإنسان و الأمر الأكثرى الوجود يفارق الدائمي الوجود به وجود معارض يعارضه فى بعض الأحيان كعدد أصابع اليد فإنها خمس على الأغلب و ربما أصابت القوه المصوره للإصبع ماده زائده صالحه لصوره الإصبع فصورتها إصبعاً و من هنا يعلم أن كون الأصابع خمس مشروط بعدم ماده زائده و أن الأمر بهذا الشرط دائمى الوجود لا أكثريه و أن الأقلى الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضا دائمى الوجود لا أقليه 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 دائماً لا- يختلف ول يتخلف حكم العقل حكماً ضرورياً فطرياً به وجود رابطة وجوديه بين الأمر الكمالى المذكور و بين فعل الفاعل رابطة تقضى بنوع من الاتحاد الوجودى بينهما ينتهى إليه قصد الفاعل لفعله و هذا هو الغايه.

*****٩٥*****

و لو جاز لنا أن نرتاب فى ارتباطاى غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب فى ارتباط الأفعال بفواعلها و توقف الحوادث 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 ستجىء الإشاره إليه. فقد تبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادره الوجود المعدوده من الاتفاقاى دائميه ذاتيه لعللها و إنما تنسب إلى غيرها بالعرض فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائماً 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 دائماً و هو غايه للمتوقف فيه بالذات و إنما عدت غايه للمستظل بالعرض فالقول بالاتفاق من الجهل بالسبب.

الفصل العاشر: فى العله الصوريه و الماديه

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 توقفاً عليها بالضروره و أما بالنسبه إلى الماده فهى صورته و شريكه العله الفاعليه على ما تقدم و قد تطلق الصوره على معان أخر خارجه من غرضن و أما العله الماديه فهى الماده بالنسبه إلى النوع المركب منها و من الصوره فإن لوجود النوع توقفاً

عليها بالضرورة و أما بالنسبه إلى الصوره فهي

*****ص ٩٦*****

ماده قابله معلوله لها على ما تقدم و قد حصر قوم من الطبيعيين العله فى الماده و الأصول المتقدمه ترده فإن 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 الزوم ل مجال لاستناده إلى الماده التى حيثيتها القبول و الإمكان فوراء الماده أمر يوجب الشىء و يوجد و لو انتفت رابطه التلازم التى إنما تتحقق بين العله و المعلول أو بين معلولى عله ثالثه و ارتفعت من بين الأشياء بطل الحكم باستتباع أى شىء لأى شىء و لم يجز الاستناد إلى حكم ثابت و هو خلاف الضروره العقلية و للماده معان أخر غير ما تقدم خارجه من غرضن.

الفصل الحادى: عشر فى العله الجسمانيه

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 أبعاد كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتا و أثر و أيضا العلل الجسمانيه لا تفعل إلا- مع وضع خاص بينها و بين الماده قالوا لأنها لم 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.

*****ص ٩٧*****

المرحله الثامنه فى انقسام الموجود إلى الواحد و الك

اشاره

المرحله الثامنه فى انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير

الفصل الأول فى معنى الواحد و الكثير

الفصل الثانى فى أقسام الواحد

الفصل الثالث الهوهويه و هو الحمل

الفصل الرابع تقسيمات للحمل الشائع

الفصل الخامس فى الغيره و التقابل

الفصل السادس فى تقابل التضاييف

الفصل السابع فى تقابل التضاد

الفصل الثامن فى تقابل العدم و الملكة

الفصل التاسع فى تقابل التناقض

الفصل العاشر فى تقابل الواحد و الكثير

الفصل الأول: فى معنى الواحد و الكثير

الفصل الأول فى معنى الواحد و الكثير

الحق أن مفهومى الوحده و الكثيره من المفاهيم العامه التى تنتقش فى النفس انتقاش أوليا كمفهوم الوجود و مفهوم الإمكان و نظائرها و لذا كان تعريفهما بأن الواحد ما ل 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 م ينقسم و هو مفهوم الكثير و توقف تصور مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم الذى هو عينه و بالجملة الوحده هى حيثه عدم الانقسام و الكثيره حيثه الانقسام.

تنبيه

الوحده 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 أيض كون الكثير غير الواحد مابينا له لأنهما قسيما و القسيما متباينا بالضروره فبعض

****ص ٩٩****

الموجود و هو الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد و هو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد. قلت للواحد اعتباران اعتباره فى 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 مثلاً عشره واحده و عشرات و كثره واحده و كثرات و اعتباره 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 ترتبت عليه آثار أخرى فنعد وجوده المقيس وجوداً ذهنياً لا تترتب عليه الآثار و وجوده المقيس عليه وجوداً خارجياً 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 مصداقاً فكل م 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 كثيراً مقابلاً 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

الفصل الثاني في أقسام الواحد

الواحد إما حقيقي و إما غير حقيقي و الحقيقي ما اتصف بالوحده

*****ص ١٠٠*****

بنفسه من غير واسطه في العروض كالإنسان الواحد و غير الحقيقي بخلافه كالإنسان و الفرس المتحددين في الحيوانيه و الواحد الحقيقي إما ذات متصفه بالوحده و إما ذات هي نفس الوحده الثاني هي الوحده الحقه كوحده الصنف 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 إم 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

*****ص ١٠١*****

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 قررو.

الفصل الثالث: الهوهويه و هو الحمل

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 إنم يختلفان بالإجمال و التفصيل و كالاختلاف بفرض انسلاب الشىء عن نفسه فتغاير 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

*****١٠٢*****

الصناعى.

الفصل الرابع: تقسيمات للحمل الشائع

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 عليه 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 و 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 هي أن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلاً فى قولنا الإنسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له و تجرى فيه قاعده الفرعيه و هلم جرا فيتسلسل.

*****١٠٣ ص*****

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

الفصل الخامس فى الغيره و التقابل

قد تقدم أن من عوارض الكثره الغيره و هي تنقسم إلى غيريه ذاتيه و غير ذاتيه و الغيره الذاتيه هي كون المغايره بين الشىء و غيره لذاته كالمغايره بين الوجود و العدم و تسمى تقابلاً و الغيره غير الذاتيه هي كون المغايره لأسباب آخر غير ذات الشىء كافتراق الحلاوه و السواد فى السكر و الفحم و تسمى خلاف 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 ل و على الأول إما أن يكون كل منهما معقولاً بالقياس إلى الآخر كالعلو و السفلى فهم متضائفان و التقابل تقابل التضاييف أو لا يكونا كذلك كالسواد و البياض فهما متضادان و التقابل تقابل التضاد و على الثانى يكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً إذ لا تقابل بين عدميين و حينئذ إما أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهم

*****١٠٤ ص*****

كالعمى و البصر و يسمى تقابلهما تقابل العدم و الملكه و إما أن لا يكون كذلك كالنفى و الإثبات و يسميان متناقضين و تقابلهما

تقابل التناقض كذا قررو و من أحكام مطلق التقابل أنه يتحقق بين طرفين لأنه نوع نسبة بين المتقابلين و النسبه تتحق بين طرفين.

الفصل السادس: في تقابل التضاييف

الفصل السادس في تقابل التضاييف

من أحكام التضاييف أن المتضاييفين متكافئان وجودا و عدما و قوه و فعلا فإذا كان أحدهم موجودا كان الآخر موجودا بالضروره و إذا كان أحدهما معدوما كان الآخر معدوم 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 خارج.

الفصل السابع: في تقابل التضاد

الفصل السابع في تقابل التضاد

التضاد على ما تحصل من التقسيم السابق كون أمرين وجوديين غير

****ص ١٠٥****

متضائفين متغايرين بالذات أى غير مجتمعين بالذات و من أحكامه أن لا- تضاد بين الأجناس العالیه من المقولات العشر فإن الأكثر من واحد منها تجتمع فى محل واحد كالكلم 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 آخرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد و البياض المندرجين تحت اللون كذا قررو 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 الجوهریه الحاله فى ماده و من أحكامه أن يكون بينهما غايه الخلاف فلو كان هناك أمور وجودیه متغايره بعضه أقرب إلى بعضها من بعض فالتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غايه البعد و الخلاف كالسواد و البياض الواقع

بينهما ألوان أخرى متوسطه بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض كالصفره التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثل و مما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف.

*****ص ١٠٦*****

الفصل الثامن: في تقابل العدم و الملكة

الفصل الثامن في تقابل العدم و الملكة

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 الملكة هو الطبيعه الشخصيه أو النوعيه أو الجنسيه التى من شأنها أن تتصف بالملكة فى الجملة من غير تقييد بوقت خاص سميا ملكه و عدما حقيقيين فعدم البصر فى العقب 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 الملكة 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 مشهوريين و عليه فقد الأ- كمه و هو الممسوح العين للبصر و كذا المروده ليسا من العدم و الملكة فى شى ء.

الفصل التاسع: فى تقابل التناقض

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

*****ص ١٠٧*****

المفرد فيقال التناقض بين وجود الشى ء و عدمه كما قد يقال نقيض كل شى ء رفعه و حكم النقيضين أعنى الإيجاب و السلب أنهما لا يجتمعان معا و لا يرتفعان معا على سبيل القضية المنفصله الحقيقيه و هى من البديهيات الأوليه التى عليها يتوقف صدق كل قضيه مفروضه ضروريه كانت أو نظريه إذ لا- يتعلق العلم بقضيه إلا- بعد العلم بامتناع نقيضه فقولنا الأربعة زوج إنما يتم تصديقه إذا علم كذب

قولنا ليست الأربعة زوجا و لذا سميت قضيه امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما أولى الأوائل و من أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شىء البتة فكل شىء مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض و هكذا و أما ما تقدم فى مرحله الماهيه أن النقيضين مرتفعان عن مرتبه الذات كقولنا الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بوجود و لا لا موجود فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقه من ارتفاع النقيضين فى شىء بل مآله إلى خروج النقيضين معا عن مرتبه ذات الشىء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود و لا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم و من أحكامه أن تحققه فى القضايا مشروط بثمان وحدات معروفه المذكوره فى 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

*****ص ١٠٨*****

فلا تناقض بين قولنا الجزئى جزئى أى مفهوم و قولنا ليس الجزئى بجزئى أى مصداق.

الفصل العاشر: فى تقابل الواحد و الكثير

الفصل العاشر فى تقابل الواحد و الكثير

اختلفوا فى تقابل الواحد و الكثير هل هو تقابل بالذات أو لا و على الأول ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان و بعضهم إلى أنهما متضادان و بعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة 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. تتمه التقابل بين الإيجاب و السلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلى بنوع من الاعتبار لأن التقابل نسبه خاصه بين المتقابلين و النسب و جودات رابطه قائمه بطرفين موجودين محققين واحد الطرفين فى التناقض هو السلب الذى هو عدم و بطلان لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب فيرى عدم

*****ص ١٠٩*****

جواز اجتماعهما لذاتيهما و أما تقابل العدم و الملكة فللعدم فيه حظ من التحقق لكونه عدم صفه من شأن الموضوع أن يتصف بها فينتزع عدمها منه و هذا المقدار من الوجود الانتزاعى كاف فى تحقق النسبه.

*****ص ١١١*****

المرحلة التاسعه فى السبق و اللقوق و القدم و الحدوث

اشاره

المرحلة التاسعه فى السبق و اللقوق و القدم و الحدوث

الفصل الأول فى معنى السبق و اللقوق و أقسامهما و المعيه

الفصل الثانى فى ملاك السبق فى أقسامه

الفصل الثالث فى القدم و الحدوث و أقسامهم

الفصل الأول: فى معنى السبق و اللقوق و أقسامهما و المعيه

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 لشئيين بما هم موجودان نسبه مشتركه إلى مبدإ 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 حالهم بالنسبه إليه معيه و هما معان و قد عدوا للسبق و اللقوق أقساما عثروا عليها بالاستقراء. منها السبق الزمانى و هو السبق الذى لا يجامع 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 معلوله كتقدم أجزاء الماهيه النوعيه على النوع و عد منه تقدم

الماهيه على لوازمها 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 لقوق 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 اللحوق 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 بالعله بل من حيث انفكاك وجوده و انفصاله عن وجود المعلول و تقرر عدم المعلول فى مرتبه وجودها كتقدم نشأ التجرد العقلى على نشأ ماده و يقابله اللحوق 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 آخذاً من جنس الأجناس كان سابقاً متقدماً على ما دونه ثم الذى يليه و هكذا حتى ينتهى إلى النوع الأخير و إن ابتدأت آخذاً 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

*****ص ١١٤*****

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

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 الوجود 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 أقسامهم

الفصل الثالث فى القدم و الحدوث و أقسامهم

كانت العامه تطلق اللفظتين القديم و الحادث على أمرين يشتركان فى الانطباق على زمان واحد إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من

*****ص ١١٥*****

زمان وجود الآخر فكان الأكثر زمانا هو القديم و الأقل زمانا هو الحادث و الحديث و هم 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 يجامع الوجود و عدم المجامع الذى هو عدم الشىء فى حد ذاته المجامع 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 الوجود 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 مسبوقيه حوادث اليوم بالعدم فى أمس و يقابله القدم الزمانى و هو عدم مسبوقيه الشىء بالعدم الزمانى كمطلق الزمان الذى لا- يتقدمه زمان و لا- زمانى و إل ثبت الزمان من حيث انتفى هذا خلف و من الحدوث الحدوث الذاتى و هو مسبوقيه وجود الشىء بالعدم فى ذاته كجميع الموجودات الممكنة التى لها الوجود بعله خارجه من ذاتها و ليس لها فى ماهيتها وحد 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

*****ص ١١٦*****

تلبسها بأحدهما إلى مرجح لكن عدم مرجح الوجود و علتة كاف فى كونها معدومه و بعبارة أخرى خلوها فى حد ذاتها عن الوجود و العدم و سلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولى و هو لا ينافى اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتى و هو عدم مسبوقيه الشىء بالعدم فى 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 مسبوقيه وجود مرتبه من مراتب الوجود بعدمه المتقرر فى مرتبه هى فوقها فى السلسله الطويله و هو عدم غير مجامع لكنه غير زمانى كمسبوقيه عالم الماده بعدمه المتقرر فى عالم المثال و يقابله القدم الدهرى و هو ظاهر.

*****ص ١١٧*****

المرحله العاشره فى القوه و الفعل

اشاره

المرحله العاشره فى القوه و الفعل

المرحله العاشره

فى القوه و

المرحلة العاشرة في القوه و الفعل وجود الشىء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه يسمى فعلا و يقال إن وجوده بالفعل وإمكانه 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 المرحلة و فيها ستة عشر فصل

الفصل الأول: كل حادث زمانى مسبوق بقوه الوجود

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 كم 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.

و هذا الإمكان أمر خارجى لا معنى عقلى اعتبارى لاحق بماهيه الشىء لأنه يتصف بالشده و الضعف و القرب و البعد فالنطفه التى فيها إمكان أن يصير إنسانا أقرب إلى الإنسانى من الغذاء الذى يتبدل نطفه و الإمكان فيها أشد منه فيه و إذ كان هذا الإمكان أمرا موجودا فى الخارج فليس جوهرًا قائما بذاته و هو ظاهر بل هو عرض قائم بشىء آخر فلنسمه قوه و لنسم موضوعه ماده فإذن لكل حادث زمانى ماده سابقه عليه تحمل قوه وجوده و يجب أن تكون الماده غير آبيه عن الفعلية التى تحمل إمكانها فهى فى

ذاتها قوه الفعلية التي فيها إمكانها إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوه الأشياء و هي لكونها جوهرها 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 المادة الحامله لصوره الهواء و قامت الصورة الهوائيه مقامها فتقومت بها المادة التي كانت تحمل إمكانه 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 زمانى و قد تبين بما مر أيضا أولا أن كل حادث زمانى فله ماده تحمل قوه وجوده و ثانيا أن ماده الحوادث الزمانيه واحده مشتركه بينه و ثالثا أن النسبه بين المادة و قوه الشىء التي تحملها نسبه الجسم الطبيعى و الجسم التعليمى فقوه الشىء الخاص تعين قوه المادة المبهمه كما أن الجسم التعليمى تعين الامتدادات الثلاث المبهمه فى الجسم الطبيعى و رابعا أن وجود الحوادث الزمانيه لا ينفك عن تغير فى صورها إن

*****ص ١٢٠*****

كانت جواهر أو فى أحوالها إن كانت أعراض و خامسا أن القوه تقوم دائما بفعلية و المادة تقوم دائما بصوره تحفظها فإذا حدثت صورته بعد صورته قامت الصورة الحديثه مقام القديمه و قومت المادة 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 طبعى و

الفصل الثانى: فى تقسيم التغير

الفصل الثانى فى تقسيم التغير

قد عرفت أن من لوازم خروج الشىء من القوه إلى الفعل حصول التغير إما فى ذاته أو فى أحواله ذاته فاعلم أن حصول التغير إما دفعى وإما تدريجى والثانى هو الحركة و هى نحو وجود تدريجى للشىء ينبغى أن يبحث عنها من هذه الجبهه فى الفلسفه الأولى.

الفصل الثالث: فى تحديد الحركة

الفصل الثالث فى تحديد الحركة

قد تبين فى الفصل السابق أن الحركة خروج الشىء من القوه إلى الفعل تدريجاً وإن شئت فقل هى تغير الشىء تدريجاً و التدرج معنى بديهى التصور بإعانه الحس عليه و عرفه المعلم الأول بأنها كمال أول لما بالقوه من حيث إنه بالقوه و توضيحه أن حصول ما يمكن أن يحصل

*****ص ١٢١*****

للشىء كمال له و الشىء الذى يقصد بالحركة حالاً من الأحوال كالجسم مثلاً يقصد مكاناً ليمكن فيه فيسلك إليه كان كل من السلوك و التمكن فى المكان الذى يسلك إليه كمال لذلك الجسم غير أن السلوك كمال أول لتقدمه و التمكن كمال ثانٍ فإذا شرع فى السلوك فقد تحقق له كمال لكن لا مطلقاً بل من حيث إنه بعد بالقوه بالنسبه إلى كماله الثانى و هو التمكن فى المكان الذى يريده فالحركة كمال أول لما هو بالقوه بالنسبه إلى الكمالين من حيث إنه بالقوه بالنسبه إلى الكمال الثانى و قد تبين بذلك أن الحركة تتوقف فى تحققها على أمور سته المبدأ الذى منه الحركة و المنتهى الذى إليه الحركة و الموضوع الذى له الحركة و هو المتحرك و الفاعل الذى يوجد الحركة و هو المحرك و المسافه التى فيها الحركة و الزمان الذى ينطبق عليه الحركة نوع من الانطباق و سيجىء توضيح ذلك.

الفصل الرابع: فى انقسام الحركة إلى توسطيه و قطعيه

الفصل الرابع فى انقسام الحركة إلى توسطيه و قطعيه

تعتبر الحركة 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 الحركة التوسطيه و ثانيهما الحاله 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 يبده فعلا و لازمه الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و التقضى تدريجا كما أنه خروج من القوه إلى الفعل تدريجا و تسمى الحركة

*****ص ١٢٢*****

القطعيه و المعنيان جميعا موجودان فى الخارج لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهم و أما الصوره التى يأخذها الخيال من الحركة بأخذ الحد بعد الحد من الحركة و جمعها فيه صوره متصله مجتمعته منقسمه إلى الأجزاء فهى ذهنيه لا وجود لها فى الخارج لعدم جواز اجتماع الأجزاء فى الحركة و إلا كان ثباتا لا تغير و قد تبين بذلك أن الحركة و معنى بها القطعيه نحو وجود سيال منقسم إلى أجزاء متمتزج فيه القوه و الفعل بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلا- لما قبله من الأجزاء و قوه لم بعده و ينتهى من الجانبين إلى قوه لا فعل معها و إلى فعل لا قوه معه.

الفصل الخامس: فى مبدأ الحركة و منتهاه

الفصل الخامس فى مبدأ الحركة و منتهاه

قد عرفت أن فى الحركة انقساما 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 جزءا لا يتجزأ و قد تقدم بطلانه و أيضا هو انقسام بالقوه لا بالفعل إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة لانتهاء القسمه إلى أجزاء دفعيه الوقوع و بذلك يتبين أنه لا مبدأ للحركة و لا منتهى لها بمعنى الجزء الأول

*****ص ١٢٣*****

الذى لا ينقسم من جهه الحركة و الجزء الآخر الذى كذلك لما عرفت آنفا أن الجزء بهذا المعنى دفعى الوقوع غير تدريجيه فلا ينطبق عليه حد الحركة لأنها

تدریجیه الذات و أما ما تقدم أن الحركة تنتهی من الجانبین إلى قوه لا فعل معها و فعل لا قوه معه فهو تحديد لها بالخارج من ذاته.

الفصل السادس: فی موضوع الحركة و هو المتحرك الذى يتلبس به

الفصل السادس فی موضوع الحركة و هو المتحرك الذى يتلبس به

قد عرفت أن الحركة خروج الشئ من القوه إلى الفعل تدريجاً و أن هذه القوه يجب أن تكون محموله فى أمر جوهرى قائمه به و هذا الذى بالقوه كمال بالقوه للماده متحد معه فإذا تبدلت القوه فعلاً كان الفعل متحداً مع الماده مكان القوه فماده الماء مثلاً 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 حركة موضوع تنعته الحركة و تجرى عليه و يجب أن يكون موضوع الحركة أمراً ثابتاً تجرى و تتجدد عليه الحركة و إلا كان ما بالقوه غير ما يخرج إلى الفعل فلم تتحقق الحركة التى هى خروج الشئ من القوه إلى الفعل تدريجاً و يجب أن لا يكون موضوع الحركة أمراً بالفعل من كل جهه كالعقل

*****١٢٤*****

المجرد إذ لا- حركة إلا- مع قوه ما فما لا قوه فيه فلا حركة له و لا أن يكون بالقوه من جميع الجهات إذ لا وجود لما هو كذلك بل أمراً بالقوه من جهه و بالفعل من جهه كالماده الأولى التى لها قوه الأشياء و فعلیه أنها بالقوه و كالجسم الذى هو ماده ثانيه له قوه الصور النوعيه و الأعراض المختلفه و فعلیه الجسميه و بعض الصور النوعيه.

الفصل السابع: فى فاعل الحركة و هو المحرك

الفصل السابع فى فاعل الحركة و هو المحرك

يجب أن يكون المحرك غير المتحرك إذ لو كان المتحرك هو الذى يوجد الحركة فى نفسه لزم أن يكون شئاً واحداً فاعلاً و قابلاً من جهه واحده و هو محال فإن حيثه الفعل هى حيثه الوجدان و

حيثيه القبول هي حيثيه الفقدان و لا معنى لكون شىء واحد واجدا و فاقدنا من جهه واحده و أيضا المتحرك هو بالقوه بالنسبه إلى الفعل الذى يحصل له بالحركه و فاقد له و ما هو بالقوه لا يفيد فعل 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 علته من غير تغير فى حالها فلم تكن الحركه حركه هذا خلف

*****ص ١٢٥*****

الفصل الثامن: فى ارتباط المتغير بالثابت

الفصل الثامن فى ارتباط المتغير بالثابت

ربما قيل إن وجوب استناد المتغير المتجدد إلى عله متغيره متجدده مثله يوجب استناد علته المتغيره المتجدده أيضا إلى مثلها فى التغير و التجدد و هلم جرا و يستلزم ذلك أم التسلسل أو الدور أو التغير فى المبدأ الأول تعالى عن ذلك و أوجب 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

الفصل التاسع فى المسافه التى يقطعها المتحرك بالحركه

مسافه الحركه هي الوجود المتصل السيلال الذى يجرى على الموضوع المتحرك و ينتزع منه ل 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 كل 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.

*****ص ١٢٦*****

فمعنى حركه الشىء فى المقوله أن يرد على الموضوع فى كل آن نوع من أنواع المقوله مبائن للنوع الذى يرد عليه فى آن غيره.

الفصل العاشر: فى المقولات التى تقع فيها الحركه

الفصل العاشر فى المقولات التى تقع فيها الحركه

المشهور بين قدماء الفلاسفه أن المقولات التى تقع فيها الحركه أربع مقولات الأين و الكيف و الكم و الوضع. أما الأين فموضوع الحركه 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 فالحركه الأينيه ضرب من الحركه الوضعيه و أما الكيف فموضوع الحركه فيه و خاصه فى الكيفيات غير الفعلية كالكيفيات المختصه بالكميات كالاستواء و الاعوجاج و نحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرك فى كنه يتحرك فى

الكيفيات القائمه بكمه و أما الكم فالحرکه فيه تغير الجسم فى كمه تغيرا متصلا بنسبه منتظمه تدريجا كالنمو الذى هو زياده الجسم فى حجمه زياده متصله منتظمه تدريج 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 موضوعيهم فلا حركه فى كم بل هو زوال كم و حدوث آخر.

*****١٢٧ ص*****

و أجب عنه أن انضمام الضمائم لا ريب فيه لكن طبيعه تبدل الأجزاء المنضمه بعد الضم إلى صورته الأجزاء الأصلية و لا تزال تبدل و تزيد كميها الأجزاء الأصلية تدريجاً بانضمام الأجزاء و تغييرها إلى الأجزاء الأصلية فيزداد الكم العارض للأجزاء الأصلية زياده متصله تدريجيه و هى الحركه و أما الوضع فالحركه فيه أيضاً ظاهر كحركه الكره على محورها فإنه تتبدل بها نسبه النقاط المفروضه عليها إلى الخارج عنها و هو تغير تدريجى فى وضعه. قالوا و لا تقع حركه فى باقى المقولات و هى الفعل و الانفعال و متى و الإضافه و الجده و الجوهر. أما الفعل و الانفعال فإنه قد أخذ فى مفهوميهما التدرج فلا فرد آنى الوجود لهم و وقوع الحركه فيهما يقتضى الانقسام إلى أقسام آنيه الوجود و ليس لهما ذلك و كذا الكلام فى 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.

*****١٢٨ ص*****

الفصل الحادى عشر: فى تعقيب ما مر فى الفصل السابق

الفصل الحادى عشر فى تعقيب ما مر فى الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين

ره إلى وقوع الحركة في مقوله الجوهر و استدلل عليه بأمور أوضحتها أن وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضيه يقضى بوقوعها في مقوله الجوهر لأن الأعراض تابعه للجواهر مستنده إليها استناد الفعل إلى فاعله فالأفعال الجسمانيه مستنده إلى الطبائع و الصور النوعيه و هي الأسباب القريبه لها و قد تقدم أن السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلا للطبائع و الصور النوعيه في الأجسام المتحركه في الكم و الكيف و الأين و الوضع متغيره سياله الوجود كأعراضها و لو لا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات و أورد عليه أنا نقل الكلام إلى الطبيعه المتجدده كيف صدرت عن المبدأ الثابت و هي متجدده و أوجب عنه بأن الحركة لما كانت في جوهرها فالتغير و التجدد ذاتي لها و الذاتى لا يعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجدد و أورد عليه أنا نوجه استناد الأعراض المتجدده إلى الطبيعه بهذا الوجه بعينه من غير حاجه إلى جعل الطبيعه متجدده فالتجدد ذاتي للعرض المتجدد و الطبيعه جعلت العرض المتجدد و لم تجعل المتجدد متجدد و أوجب عنه بأن الأعراض مستنده في وجودها إلى الجوهر و تابعه له

*****ص ١٢٩*****

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 الطبيعيه 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 أوجب عنه

بأنا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال و الإرادات المتجدده من أين تجددت فإنه لا محاله تنتهي في الحركات الطبيعيه إلى الطبيعه و كذا في القسريه فإن القسر ينتهي إلى الطبيعه و كذا في النفسانيه فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضا الطبيعه كم سيجى ء 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 الطبيعيه 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 الطبيعيه بعضها من بعض و هناك حركة اشتداديه جوهرية أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعيه ثم النباتيه ثم الحيوانيه ثم الإنسانيه و ثانيا أن الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه لما سمعت

*****ص ١٣٠*****

من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع له و لازم 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 ثالثا أن العالم الجسماني بمادته الواحده حقيقه واحده سياله متحركه بجميع جواهره و أعراضها قافله واحده إلى غايه ثابتة لها الفعلية المحضه.

الفصل الثاني عشر: في موضوع الحركة الجوهرية و فاعله

الفصل الثاني عشر في موضوع الحركة الجوهرية و فاعله

قالوا إن موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلة بصوره ما من الصور المتعاقبه المتحدده بالاتصال و السيلان فوحده المادة و شخصيتها محفوظه

بصوره ما من الصور المتبدله و صوره ما و إن كانت مبهمه لكن وحدتها محفوظه بجوهر مفارق هو الفاعل للماده الحافظ له و لوحدها و شخصيتها بصوره ما فصوره ما شريكه العله للماده و الماده المتحصله بها هي موضوع الحركه و هذا كما أن القائلين بالكون و الفساد النافين للحركه الجوهرية قالوا أن فاعل الماده هو صوره ما محفوظه وحدتها بجوهر مفارق يفعلها و يفعل الماده بواسطتها فصوره ما شريكه العله بالنسبه إلى الماده حافظه لتحصلها و وحدته و التحقيق أن حاجه الحركه إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركه إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحده الحركه و لا تنل بطرو الانقسام عليه

*****ص ١٣١*****

و عدم اجتماع أجزائها في الوجود فاتصال الحركه في نفسها و كون الانقسام و هميا غير فكي كاف في ذلك و إن كانت لأجل أنها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجد له وينعته كما أن الأعراض و الصور الجوهرية المنطبعه في الماده تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له و تنعته فموضوع الحركات العرضيه أمر جوهرى غيرها و موضوع الحركه الجوهرية نفس الحركه إذ لا معنى بموضوع الحركه إلا ذاتا تقوم به الحركه و توجد له و الحركه الجوهرية لما كانت ذاتا جوهرية سياله كانت قائمه بذاتها موجوده لنفسها فهي حركه و متحركه في نفسه و إسناد الموضوعيه إلى الماده التي تجرى عليها الصور الجوهرية على نحو الاتصال و السيلان لمكان اتحادها معها و إلا فهي في نفسها عاربه عن كل فعلية.

الفصل الثالث عشر: في الزمان

الفصل الثالث عشر في الزمان

إننا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركه منقسمه إلى قطعات لا-تجامع قطعه منها القطعه الأخرى في فعلية الوجود لما أن فعلية وجود القطعه

المفروضه ثانيا متوقفه على زوال الوجود الفعلى للقطعه الأولى ثم نجد القطعه الأولى المتوقف عليها منقسمه فى نفسه إلى قطعتين كذلك لا تجماع إحداهما الأخرى و هكذا كلما حصلنا قطعه قبلت القسمه إلى قطعتين كذلك من دون أن تقف القسمه على حد و لا يتأتى هذا إلا بعروض امتداد كمى على الحركة تتقدر به و تقبل الانقسام و ليس هذا الامتداد نفس حقيقه الحركة لأنه امتداد متعين وم

*****ص ١٣٢*****

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 مجتمعها 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 عليه 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 سيال 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 ثالثاً أن الآن و هو طرف الزمان و الحد الفاصل بين الجزئين لو انقسم هو أمر عدمى لكون الانقسام وهما غير فكى و رابعاً أن تتالى الآنات و هو اجتماع حدين عدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما محال و هو ظاهر و مثله الكلام فى تتالى الآنات المنطبقه على طرف الزمان كالوصول و الافتراق.

*****ص ١٣٣*****

و خامساً أن الزمان لا أول له و لا آخر له بمعنى الجزء الذى لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه لأن قبول القسمة ذاتى له.

الفصل الرابع عشر: فى السرعة و البطؤ

الفصل الرابع عشر فى السرعة و البطؤ

إذا فرضنا حركتين و اعتبرنا 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 بامتزاج القوه و الفعل فيه فلا سبيل إلى تخلل السكون فيه و قالوا إن السرعه و البطؤ متقابلان تقابل التضاد و ذلك لأنهما وجوديان فليس تقابلهم 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 بطى ء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه و الحق أن السرعة و البطؤ وصفان إضافيان فسرعه حرکه بالنسبه إلى أخرى بطؤ بعينه بالنسبه إلى ثالثه و كذلك الأمر فى البطؤ و السرعة بمعنى الجريان و السيلان خاصه لمطلق الحرکه ثم تشتد و تضعف فيحدث بإضافه بعضها إلى بعض السرعة و البطؤ الإضافيان.

*****ص ١٣٤*****

الفصل الخامس عشر: فى السكون

الفصل الخامس عشر فى السكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحرکه قبلها أو بعدها و على ثبات الجسم على حاله التى هو عليها و الذى يقابل الحرکه هو المعنى الأول و الثانى لازمه و هو معنى عدمى بمعنى انعدام الصفه عن موضوع قابل هو الجسم فيكون هو عدم الحرکه عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه و بين الحرکه تقابل العدم و الملكه و لا يكاد يخلو عن الحرکه جسم أو أمر جسمانى إلا ما كان آنى الوجود كالوصول إلى حد المسافه و انفصال شى ء من شى ء و حدوث الأشكال الهندسيه و نحو ذلك.

الفصل السادس عشر: فى انقسامات الحرکه

الفصل السادس عشر فى انقسامات الحرکه

تنقسم الحرکه بانقسام الأمور الستة التى تتعلق بها ذاته. فانقسامها بانقسام المبدأ و المنتهى كالحرکه من مكان كذا إلى مكان كذا و الحرکه من لون كذا إلى لون كذا و حرکه النبات من قدر كذا إلى قدر كذ و انقسامها بانقسام الموضوع كحرکه النبات و حرکه الحيوان و حرکه الإنسان و انقسامها بانقسام المقوله كالحرکه فى الكيف و الحرکه فى الكم

*****ص ١٣٥*****

و الحرکه فى الوضع و انقسامها بانقسام الزمان كالحرکه الليليه و الحرکه النهاريه و الحرکه الصيفيه و الحرکه الشتويه و انقسامها بانقسام الفاعل كالحرکه الطبيعیه و الحرکه القسريه و الحرکه الإراديه و يلحق بها بوجه الحرکه بالعرض فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور و إراده بالنسبه إلى فعله أم لا و الأول هو الفاعل النفسانى و الحرکه نفسانيه كالحركات الإراديه التى للإنسان و الحيوان و الثانى إما أن تكون الحرکه منبعته عن نفسه لو خلى و نفسه و إما أن تكون منبعته عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحرکه 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 طبيعیه المتحرك عن تسخير نفسانى أو اقتضاء طبيعى أو قهر الطبيعیه القاسره لطبيعیه المقسور على الحركة و المبد المباشر المتوسط بين الفاعل و بين الحركة هو مبدأ الميل الذى يوجد الفاعل فى طبيعیه المتحرك و تفصيل الكلام فيه فى الطبيعيات

خاتمه

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 سَمع و تخيل و غير ذلك و كذلك القوى الطبيعیه لمبادئ الآثار الطبيعیه و هذه القوه الفاعله إذا قارنت العلم و المشيه سميت قدره الحيوان

*****ص ١٣٦*****

و هى عله فاعله تحتاج فى تمام عليتها و وجوب الفعل بها إلى أمور خارجه كحضور الماده القابله و صلاحيه أدوات الفعل و غيرها تصوير باجتماعها عله تامه يجب معها الفعل و من هنا يظهر أولا عدم استقامه تحديد بعضهم للقدره 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 أم 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

هذ 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 مسبوفا 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 زمان ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل و الترك و هى القدره.

*****ص ١٣٧*****

المرحلة الحادية عشر فى العلم و العالم و المعلوم

اشاره

المرحلة الحادية عشر فى العلم و العالم و المعلوم

المرحلة الحادية

عشر فى العلم و العالم و المعلوم

و فيها اثنا عشر فصلا

*****ص ١٣٨*****

المرحلة الحادية عشر فى العلم و العالم و المعلوم قد تحصل مما تقدم أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوه و ما بالفعل و الأول هو المادة و الماديات و الثانى غيرهما و هو المجرد و مما يعرض المجرد عروضا أوليا أن يكون علما و عالما و معلوما لأن العلم كما سيجىء بيانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد فمن الحرى أن نبحت عن ذلك فى الفلسفه الأولى و فيه اثنا عشر فصل.

الفصل الأول: فى تعريف العلم و انقسامه الأولى

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 لتمييز بها مصاديقه و خصوصياته. فنقول قد تقدم فى بحث الوجود الذهنى أن لنا علما بالأمر الخارجيه عنا فى الجملة بمعنى أنها تحصل لنا و تحضر عندنا بماهياتها لا به وجوداتها الخارجيه التى تترتب عليه الآثار فهذا قسم من العلم و يسمى علما حصولى.

*****ص ١٣٩*****

و من العلم علم الواحد منا بذاته التى يشير إليها بأنا فإنه لا يغفل عن نفسه فى حال من الأحوال سواء فى ذلك الخلاء و الملاء و

النوم و اليقظه و أية 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 هذ الذى نشاهده من أنفسنا و نعبر عنه بأنا
أمر شخصى لذاته لا يقبل الشركه و التشخص شأن الوجود فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا به وجودها الخارجى الذى هو

ملاك الشخصية 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 به وجوده و الأول هو العلم الحضورى و الثانى هو العلم الحضورى.

ثم إن كون العلم حاصلًا لنا معناه حصول المعلوم لنا لأن العلم عين المعلوم بالذات إذ لا نغنى 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 أيضًا من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه و كذا المعلوم الحضورى موجود للعالم سواء كان جوهرًا موجودًا لنفسه أو أمرًا موجودًا لغيره و لا يزم كونه موجودًا للعالم اتحاد العالم معه. على أنه سيجىء أن العلم الحضورى علم حضورى فى الحقيقة.

*****ص ١٤٠*****

فحصول العلم للعالم من خواص العلم لكن لا كل حصول كيف كان بل حصول أمر بالفعل فعليه محضه لا قوه فيه لشئى ء مطلقا فإننا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حيث هو معلوم ل يقوى على شئى ء آخر و لا يقبل التغير عما هو عليه فهو حصول أمر مجرد عن المادة خال من غواشى القوه و نسمى ذلك حضور. فحضور المعلوم يستدعى كونه أمرًا تامًا فى فعليته من غير تعلق بالمادة و القوه يوجب نقصه و عدم تمامه من حيث

كمالاته التي بالقوه و مقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذى يحصل له العلم أمرا فعليا تام الفعليه غير ناقص من جهه التعلق بالقوه و هو كون العالم مجردا عن ماده خاليا عن القوه. فقد بان أن العلم حضور مجرد لموجود مجرد سواء كان الحاصل عين ما حصل له كم فى علم الشىء بنفسه أو غيره بوجه كما فى علم الشىء بالماهيات الخارجيه عنه و تبين أيضا أولا أن المعلوم الذى هو متعلق العلم يجب أن يكون أمرا مجردا عن الماده و سيجب معنى تعلق العلم بالأشياء الماديه و ثانيا أن العالم الذى يقوم به العلم يجب أن يكون مجردا عن الماده أيضا.

الفصل الثانى: ينقسم العلم الحسولى إلى كلى و جزئى

الفصل الثانى ينقسم العلم الحسولى إلى كلى و جزئى

و الكلى ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بماهيه الإنسان

*****ص ١٤١*****

و يسمى عقلا- و تعقلا- و الجزئى 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 وعد هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهه 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 الماده لما تقدم من فعلية الصوره العلميه فى ذاتها و عدم قبولها للتغير و أيضا الصوره العلميه كيفما فرضت لا تمتنع عن الصدق على كثيرين و كل أمر مادى متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد و أيضا لو كانت الصوره الحسيه أو الخياليه ماديه منطبعه بنوع من الانطباع فى جزء

بدنى لكنت 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 ل نفس العلم و أما توسط أدوات الحس فى حصول الصوره المحسوسه و توقف الصوره الخياليه على ذلك فإنم هو لحصول الاستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصوره العلميه و تفصيل القول فى علم النفس و مما تقدم يظهر أن قولهم

*****١٤٢*****

إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن الماده و الأعراض المشخصه له حتى لا- يبقى إل الماهيه المعراه عن القشور كالإنسان المجرد عن الماده الجسميه و المشخصات الزمانيه و المكانيه و الوضعيه و غيرها بخلاف الإحساس المشروط بحضور الماده و اكتناف الأعراض و الهيئات الشخصيه و الخيال المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخصه من دون حضور الماده قول على سبيل التمثيل للتقريب و إلا فالمحسوس صوره مجردة علميه و اشتراط حضور الماده و الاكتناف بالأعراض المشخصه لحصول الاستعداد فى النفس للإحساس و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل و كذا اشتراط التقشير فى التعقل للدلاله على اشتراط تخيل أزيد من فرد واحد فى حصول استعداد النفس لتعقل الماهيه الكليه المعبر عنه بانتزاع الكلى من الأفراد.

و تبين مما تقدم أيضا أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن الماده و عدمه إلى ثلاثه عوالم كليه أحدها عالم الماده و القوه و الثانى عالم التجرد عن الماده 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 ماده و الثالث عالم التجرد عن ماده 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 به.

و العوالم الثلاثه المذكوره مترتبه طولاً- فأعلاها مرتبه و أقواها و أقدمها وجود و أقربها من المبدأ الأول تعالى عالم العقول المجرده لتمام فعليتها و تنزه ذواتها عن شوب ماده و القوه و يليه عالم المثال المنتزه عن ماده دون آثارها و يليه عالم ماده موطن كل نقص و شر و لا يتعلق بما فيه علم إلا من

****ص ١٤٣****

جهه ما يحاذيه من المثال و العقل.

الفصل الثالث: ينقسم العلم انقساما آخر إلى كلى و جزئى

الفصل الثالث ينقسم العلم انقساما آخر إلى كلى و جزئى

و المراد بالكلى ما لا يتغير بتغير المعلوم بالعرض كصوره البناء التى يتصورها البناء فى نفسه ليبنى 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 هذ القبيل دائما كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعه كذا إلى مده كذا يعود فيه الوضع السماوى بحيث يوجب حيلوله الأرض بينه و بين الشمس فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف و معه و بعده و المراد بالجزئى ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض كما إذا علمنا من طريق الإبصار

بحركه زيد ثم إذا وقف عن الحركة تغيرت الصورة العلميه من الحركة 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 فى تغيره لا- متغير و تعلق العلم به أعنى حضوره عند العالم من حيث ثباته لا- تغيره و إلا- لم يكن حاضرا فلم يكن العلم حضور شىء لشىء هذا خلف.

*****١٤٤*****

الفصل الرابع: فى أنواع التعقل

الفصل الرابع فى أنواع التعقل

ذكروا أن التعقل على ثلاثه أنواع أحدها أن يكون العقل بالقوه أى لا- يكون شيئا من المعقولات بالفعل و لا- 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 التفصيلي. 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 عدده من المسائل التى لك علم بها فحضر كالجواب فى الوقت فأنت فى أول لحظه تأخذ فى الجواب تعلم به 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 إجمالى.

الفصل الخامس: فى مراتب العقل

الفصل الخامس فى مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع إحداها كونه بالقوه بالنسبه إلى جميع المعقولات و يسمى عقل

*****١٤٥*****

هيولانيا لشباهته فى خلوه عن المعقولات الهيولى فى كونها بالقوه بالنسبه إلى جميع الصور و ثانيها العقل بالملكه و هى المرتبه التى تعقل فيها الأمور البديهيه من التصورات و التصديقات فإن تعلق العلم بالبديهيات أقدم من تعلقه بالنظريات و ثالثها العقل بالفعل و هو تعلقه النظريات بتوسيط البديهيات و إن كانت مرتبه بعضه على بعض و رابعها عقله لجيمع ما استفاده من المعقولات البديهيه و النظرية المطابقه لحقائق العالم العلوى و السفلى باستحضاره الجميع و التفاته إليها بالفعل فيكون عالما علمي مضاهيا للعالم العيني و يسمى العقل المستفاد.

الفصل السادس: فى مفيض هذه الصور العلميه

الفصل السادس فى مفيض هذه الصور العلميه

أما الصور العقلية الكليه فإن مفيضها المخرج للإنسان مثلا- من القوه إلى الفعل عقل مفارق للماده عنده جميع الصور العقلية

الكليه و ذلك أنك قد عرفت أن هذه الصور بم أنها علم مجردة عن المادة على أنها كليه تقبل الاشتراك بين كثيرين و كل أمر حال فى المادة واحد شخصى لا يقبل الاشتراك فالصوره العقليه مجردة عن المادة ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة لأن الأمر المادى ضعيف الوجود فلا- يصدر عنه ما هو أقوى منه وجودا على أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص و لا وضع للمجرد و ليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقله لهذه الصور المجرده العلميه

*****١٤٦*****

لأنها بعد بالقوه بالنسبه إليها و حيثتها حيثه القبول دون الفعل و من المحال أن يخرج ما بالقوه نفسه من القوه إلى الفعل. فمفيض الصوره العقليه جوهر عقلى مفارق للماده فيه جميع الصور العقليه الكليه على نحو ما تقدم من العلم

الإجمالي العقلي تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر استعدادها الخاص فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية و هو المطلوب و بنظير البيان السابق يتبين أن مفيض الصور العليمه الجزئيه جوهر مثالي مفارق فيه جميع الصور المثاليه الجزئيه على نحو العلم الإجمالي تتحد معه النفس على قدر ما له من الاستعداد.

الفصل السابع: ينقسم العلم الحصولي إلى تصور و تصديق

الفصل السابع ينقسم العلم الحصولي 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 شئ ء لشيء ء أو سلب شئ ء عن شئ ء كقولنا الإنسان ضاحك و قولنا ليس الإنسان بحجر و يسمى تصديقا و باعتبار حكمه قضيه. ثم إن القضيه بما تشتمل على إثبات شئ ء لشيء ء أو نفي شئ ء عن شئ ء مركبه من أجزاء فوق الواحد و المشهور أن القضيه الموجبه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه و هي نسبه المحمول إلى الموضوع و الحكم باتحاد الموضوع مع المحمول هذا في الهليات المركبه التي محمولاتها غير وجود الموضوع و أم

****ص ١٤٧****

الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود فأجزاؤها ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم إذ لا معنى لتخلل النسبه و هي الوجود الرابط بين الشئ ء و نفسه و أن القضيه السالبه مؤلفه من الموضوع و المحمول و النسبه الحكميه الإيجابيه و لا حكم فيها لا أن فيها حكما عدما لأن الحكم جعل شئ ء شيئا و سلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه و الحق أن الحاجه إلى تصور النسبه الحكميه إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس ل بما هو جزء القضيه

أى إن القضية إنما هي الموضوع و المحمول و الحكم و لا حاجة فى تحقق القضية بما هي قضيه إلى تصور النسبه الحكميه و إنما الحاجه إلى تصورها لتحقق الحكم من النفس و جعلها الموضوع هو المحمول و يدل على ذلك تحقق القضية فى الهليات البسيطه بدون النسبه الحكميه التى تربط المحمول بالموضوع. فقد تبين بهذا البيان أولاً أن القضية الموجه ذات أجزاء ثلاثه الموضوع و المحمول و الحكم و السالبه ذات جزئين الموضوع و المحمول و أن النسبه الحكميه تحتاج إليها النفس فى فعلها الحكم لا- القضية بما هي قضيه فى انعقاده و ثانياً أن الحكم فعل من النفس فى ظرف الإدراك الذهنى و ليس من الانفعال التصورى فى شىء و حقيقه الحكم فى قولنا زيد قائم مثلاً- أن النفس تنال من طريق الحس موجوداً واحداً هو زيد القائم ثم تجزئه إلى مفهومي زيد و القائم و تخزنهما عندها ثم إذا أرادت حكايه ما وجدته فى الخارج أخذت صورتى زيد و القائم من خزانتهما و هما اثنتان ثم جعلتهم واحداً 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 الذهنيه الحاكيه لم

****ص ١٤٨****

وراءها و لو كان الحكم تصوراً مأخوذاً من الخارج كانت القضية غير مفيده لصحه السكوت كما فى كل من المقدم و التالى فى القضية الشرطيه و لو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانه من الخارج لم يحكك الخارج و ثالثاً أن التصديق يتوقف على تصور الموضوع و المحمول فلا تصديق إلا عن تصور.

الفصل الثامن: و ينقسم العلم الحسولى إلى بديهى و نظرى

الفصل الثامن و ينقسم العلم الحسولى إلى بديهى و

و البديهى منه ما لا يحتاج فى تصويره 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 تصويره 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 تبين بها و إلا ذهب الأمر إلى غير النهايه ثم لم يفد علما على ما بين فى المنطق و البديهيات كثيره مبينه فى المنطق و أولاهها بالقبول الأوليات و هى القضايا التى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع و المحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه و قولنا الشىء ل يسلب عن نفسه و أولى الأوليات بالقبول 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 قولن

*****١٤٩ ص*****

ليس الكل بأعظم من جزئه كاذب.

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

بعلوم 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 أُلزم بها أُلزم بما دونها من العلوم لأن العلم ينتهي إلى الحس كما تقدم و إن لم يعترف بأنه يعلم أنه شاك بل أظهر أنه شاك في كل شىء و شاك في شكه لا يدري شيئاً سقطت معه المحاجه و لم ينجح فيه برهان و هذا الإنسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالاً- فى الإدراك فليراجع الطبيب و إما معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه فليضرب و ليؤلم و ليمنع مما يقصده و يريده و ليؤمر بما يبغضه و يكرهه إذ لا يرى حقيقه لشىء من ذلك. نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية و هو غير مسلح بالأصول المنطقيه و لا متدرب فى صناعه البرهان فشهد اختلاف الباحثين فى المسائل بين الإثبات و النفى و الحجج التى أقاموها على كل من طرفى النقيض

*****ص ١٥٠*****

و لم يقدر لقله بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طرفى النقيض فى مسأله بعد مسأله فأساء الظن بالمنطق و زعم أن العلوم نسبيه 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 التردد فى حال من الأحوال كضروره ثبوت الشىء ل نفسه 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 يظهرون الشك فى ما وراء ذلك فيقولون نحن و إدراكاتنا

و نشك فيما وراء ذلك و طائفه أخرى تفتنوا بم 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 ل 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 إذ 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.

*****ص ١٥١*****

و فيه 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 فى خارج السمع ارتعاش بعدد كذا و حقيقه المبصر فى خارج البصر ارتعاش بعدد كذا و هل يصل الإنسان إلى الصواب الذى يخطى فيه الحواس إلا من طريق الإدراك الإنسانى 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 الذى فيه عن شىء .

الفصل التاسع: و ينقسم العلم الحصىلى إلى حقىقى و اعتبارى

الفصل التاسع و ينقسم العلم الحصىلى إلى حقىقى و اعتبارى

و الحقىقى هو المفهوم الذى يوجد تاره به وجود خارجى فيترتب عليه آثاره و تاره به وجود ذهنى لا يترتب عليه آثاره و هذا هو الماهيه و الاعتبارى ما كان بخلاف ذلك و هو إما من المفاهيم التى حيثيه مصداقها حيثيه أنه فى الخارج كالوجود و صفاته الحقىقيه كالوحده و الفعليه و غيرهما فلا يدخل الذهن و إلا لانقلب و إما من المفاهيم التى حيثيه مصداقه حيثيه أنه فى الذهن كمفهوم الكلى و الجنس و النوع فلا يوجد فى الخارج و إلا لانقلب و هذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التعمل و يوقعها على مصاديقها لكن لا كوقوع الماهيه و حملها على أفرادها بحيث تؤخذ فى حده و مما تقدم يظهر أولاً أن ما كان من المفاهيم محمولاً على الواجب

*****ص ١٥٢*****

و الممكن معاً كالوجود و الحياه فهو اعتبارى و إلا لكان الواجب ذا ماهيه تعالى عن ذلك و ثانياً أن ما كان منها محمولاً على أزيد من مقوله واحده كالحركه فهو اعتبارى و إلا كان مجنسا بجنسين فأزيد و هو محال و ثالثاً 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 كالإضافه الموجوده به وجود طرفيه 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 نسبه 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

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.

*****ص ١٥٣*****

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 به وجوداتها 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 آثاره المترتبه عليها فى نشأه ماده فصارت وجودات ذهنيه للأشياء لا يترتب عليها آثاره. 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

الفصل الحادى عشر كل مجرد فهو عاقل

لأن المجرد تام ذاتا لا تعلق له بالقوه فذاته التامه حاضره لذاته موجوده لها ول 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.

*****ص ١٥٤*****

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 فإذ تجردت تجردا تاما و لم يشغلها تدبير البدن حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الإجمالي و تصير عقلا مستفادا بالفعل و غير خفى أن هذا البرهان إنما يجرى فى الذوات المجرده الجوهرية التى وجودها لنفسه و أما أعراضها التى وجودها لغيرها فلا بل العاقل لها موضوعاته.

الفصل الثانى عشر: فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم

الفصل الثانى عشر فى العلم الحضورى و أنه لا يختص بعلم الشئ ء بنفسه

قد تقدم أن الجواهر المجرده لتمامها و فعليتها حاضره فى نفسها لنفسها فهى عالمه بنفسها علما حضوريا فهل يختص العلم الحضورى بعلم الشئ ء بنفسه أو يعمه و علم العله بمعلولها إذا كانا مجردين و بالعكس المشاءون على الأول و الإشراقىون على الثانى و هو الحق و ذلك لأن وجود المعلول كما تقدم رابط لوجود العله قائم به غير مستقل عنه فهو إذ كانا مجردين حاضر بتمام وجوده عند علته لا- حائل بينهما فهو بنفس وجوده معلوم له علما حضورى و كذلك العله حاضره به وجودها لمعلولها القائم بها المستقل باستقلالها إذا كانا مجردين من غير حائل يحول بينهما فهى معلومه لمعلولها علما حضوريا و هو المطلوب

*****ص ١٥٥*****

المرحلة الثانية عشر: فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

إشاره

المرحلة الثانية عشر فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته و صفاته و أفعاله

و فيه أربعة عشر فصلا

*****ص ١٥٦*****

الفصل الأول: فى إثبات ذاته تعالى

الفصل الأول فى إثبات ذاته تعالى

حقيقه الوجود التى هى أصيله لا أصيل دونها و صرفه لا يخالطها غيرها لبطلان الغير فلا ثانى لها كما تقدم فى المرحلة الأولى واجبه الوجود لضروره ثبوت الشئ ء لنفسه و امتناع صدق نقيضه و هو العدم عليه و وجوبها إما بالذات أو بالغير لكن كون وجوبه بالغير خلف إذ لا غير هناك و لا ثانى لها فهى واجبه الوجود بالذات.

حجه أخرى

الماهيات الممكنة المعلولة موجوده فهي واجبه الوجود لأن الشئ ء ما لم يجب لم يوجد و وجوبها بالغير إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى عله و العله التي بها يجب وجوده موجوده واجبه و وجوبها إما بالذات أو بالغير و ينتهى إلى الواجب بالذات لاستحاله الدور و التسلسل.

*****ص ١٥٧*****

الفصل الثانى: فى إثبات وحدانيته تعالى

الفصل الثانى فى إثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود تعالى حقيقه الوجود الصريف التى لا ثانى لها يثبت وحدانيته تعالى بالوحده الحقه التى يستحيل معها فرض التكثر فيها إذ كل ما فرض ثانيا لها عاد أول لعدم الميز بخلاف الوحده العديده التى إذا فرض معها ثان عاد مع الأول اثنين و هكذ.

حجه أخرى

لو كان هناك واجبان فصاعدا امتاز أحدهما من الآخر بعد اشتراكهما فى وجوب الوجود وم به الامتياز غير ما به الاشتراك بالضروره و لازمه تركب ذاتهما مما به الاشتراك وم به الامتياز و لازم التركب الحاجه إلى الأجزاء و هى تنافى الوجوب الذاتى الذى هو مناط الغنى الصريف.

تمه

أورد ابن كمونه على هذه الحجه أنه لم لا- يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولت الكنه مختلفتان بتمام الماهيه يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضى و أوجب عنه بأن فيه انتزاع

مختلفه و هو غير جائز. على أن فيه إثبات الماهيه للواجب و قد تقدم إثبات أن ماهيته تعالى وجوده و فيه أيض 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 إليه و الحاجه تنافى الوجوب الذاتى.

الفصل الثالث: فى أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى

الفصل الثالث فى أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى

كل موجود غيره تعالى ممكن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى و كل ممكن فإن له ماهيه هي التى تستوى نسبتها إلى الوجود و العدم و هي 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.

و من طريق آخر

ما سواه تعالى من الوجودات الإمكانيه فقراء فى أنفسها متعلقات فى حدود ذواتها فهي وجودات رابطة لا استقلال لها حدودا و لا بقاء و إنما تتقوم بغيرها و ينتهى ذلك إلى وجود مستقل فى نفسه غنى فى 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 القائم بها

و النسب و الروابط التي بينها فإن العله الموجبه للشىء المقومه لوجوده عله موجب لآثاره و النسب القائم 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 فى 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 علتة 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

*****١٦٠*****

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 الثانى كسائر الموجودات الماديه التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام فإن فى ترك إيجاد شرا كثير و أما الأقسام الثلاثه الباقيه فهي غير موجوده إما ما خيره و شره متساويان فإن فى إيجادها ترجيح بلا مرجح و أما ما شره كثير و خيره قليل فإن فى إيجادها ترجيح المرجوح على الراجح و أما ما هو شر محض فأمره واضح و بالجملة

لم يستند بالذات إلى العله إل الخير المحض و الخير الكثير و أما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذى يلزمه.

الفصل الرابع: فى صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه به

الفصل الرابع فى صفات الواجب الوجود تعالى و معنى اتصافه به

تنقسم الصفات الواجبيه بالقسمه الأوليه إلى ما تكفى فى ثبوتها الذات المتعاليه من غير حاجه إلى فرض أمر خارج كحياته تعالى و علمه بنفسه و تسمى الصفه الذاتيه و ما ل يتم الاتصاف به إلا- مع فرض أمر خارج من الذات كالخلق و الرزق و الإحياء و تسمى الصفه الفعليه و الصفات الفعليه كثيره و هى على كثرتها منتزعه من مقام الفعل خارجه عن الذات و الكلام فى هذه الفصول فى الصفات الذاتيه فنقول قد عرفت أنه تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود و كمال وجودى و قد ثبت فى المباحث السابقه أن العله المفيضه لشيء و واجده

*****ص ١٦١*****

لحقيقه ذلك الشىء بنحو أعلى و أشرف فمعطى الشىء غير فاقد له فله سبحانه اتصاف م 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 فصفات 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 فحكمه حكمه 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 أنه تفعل فعل العالم فى إتقانه و إحكامه و دقه جهاته و هكذا فالذات نائبه مناب الصفات.

*****١٦٢*****

و الحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء لما عرفت أن ذاته المتعاليه مبدأ لكل كمال وجودى و مبدأ الكمال غير فاقد له ففى ذاته حقيقه كل كمال يفيض عنه و هو العينيه. ثم حيث كانت كل من صفات كماله عين الذات الواجده للجميع فهى أيضا واجده للجميع و عينها فصفات كماله مختلفه بحسب المفهوم واحده بحسب المصداق الذى هو الذات المتعاليه 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 هى 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 فى وجوده إليها تقدم المعلول على العله و هو محال على أن لازم هذا القول كون نسبه الإيجاد

و الخلق إليه تعالى مجاز و أما القول الثانى و هو منسوب إلى الأشاعره ففيه أن هذه الصفات و هى على ما عدوه الحياه و القدره و العلم و السمع و البصر و الإراده و الكلام إما أن تكون معلوله أو غير معلوله لشيء ء. فإن لم تكن معلوله لشيء ء و كانت موجوده فى نفسها واجبه فى ذاتها كانت هناك واجبات ثمان و هى 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 ينتهى وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها و أدله وحدانيه الواجب تبطله كالشق السابق على أن فيه حاجه الواجب الوجود لذاته فى اتصافه بصفات كماله إلى غيره و هو محال و على الثانى يلزم كون الذات المفيضه لها متقدمه عليها بالعليه و هى

*****ص ١٦٣*****

فأفاده 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 تركيب 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 في علمه تعالى

قد تقدم أن لكل مجرد عن المادة علما بذاته لحضور ذاته عند ذاته و هو علمه بذاته و تقدم أيضا أن ذاته المتعالية صرف الوجود الذي لا يحده حد و لا يشذ عنه وجود و كمال وجودي فما في تفاصيل الخلقه من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي فهو موجود عنده بنحو أعلى و أشرف غير متميز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي. ثم إن الموجودات بما هي معاليل له قائمه الذوات به قيام الرابط

*****١٦٤*****

بالمستقل حاضره به وجوداتها عنده فهي معلومه له علما حضوريا في مرتبه وجوداته 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.

تممه

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 و إشاره

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفه و مسالك متشعبه أخر نشير إلى ما هو المعروف منه أحدها أن لذاته تعالى علما بذاته دون معلولاته لأن الذات أزليه و لا معلول إلا حادث و فيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل به وجوده الخاص به كم عرفت. الثاني ما نسب إلى المعتزله أن للماهيات ثبوتا عينيا في العدم و هي التي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد و فيه أنه تقدم بطلان

الثالث ما نسب إلى الصوفيه أن للماهيات الممكنه ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء و الصفات هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد و فيه أن القول بأصالة الوجود و اعتباريه الماهيات ينفي أى ثبوت مفروض للماهيه قبل وجودها العيني الخاص به. 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 مرتبه 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 به وجودها 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 إنم يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبه الأشياء فتبقى الذات خاليه في نفسها عن الكمال العلمي كما في القول الرابع. السادس ما نسب إلى ثالث المطلبى و هو أنه تعالى يعلم العقل الأول و هو المعلوم 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.

الثامن ما نسب إلى فرفوربوس 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 فى سابقه. التاسع ما نسب إلى أكثر المتأخرين أن علمه بذاته علم إجمالى 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 فى 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 عنائي حصوله العلمى مستتبع لحصوله العيني 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 فى 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 عيني يقاس إليه و لازمه أن يعود وجودا عينيا آخر للموجود الخارجى قبل وجوده العيني الخاص به و منفصلا عنه تعالى و يرجع لا محاله إلى القول الرابع.

*****ص ١٦٧*****

الفصل السادس: فى قدرته تعالى

الفصل السادس فى قدرته تعالى

قد تقدم أن القدره كون الشئ ء مصدرا للفعل عن علم و

من المعلوم أن الذى ينتهى إليه الموجودات الممكنه هو ذاته المتعالیه إذ لا- يبقى وراء الوجود الممكن إلا- الوجود الواجبي من غير قيد و شرط فهو المصدر للجمع 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 مجبر على الفعل لا مختاراً فيه فأفعال الإنسان الاختياريه خارجه عن تعلق القدره بالقدره 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 الوجود و أما نسبته إلى الإنسان الذى هو جزء من أجزاء علته التامه فبالإمكان كسائر الأجزاء التى لها من المادة القابله و سائر الشرائط الزمانيه و المكانيه و غيره. فالفعل الاختيارى لا يقع إلا واجبا بالغير كسائر المعلومات و من المعلوم أن الوجود بالغير لا يتحقق إلا بالانتهاء إلى واجب بالذات و لا واجب

*****ص ١٦٨*****

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 تقدير. فإن قلت الالتزام بعموم القدره للأفعال الاختياريه التزام بكونها جبريه فإن لازمه القول بتعلق الإراده الإلهيه بالفعل الاختيارى وهى 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 فوقه ضرورى و إلا- عاد علمه جهلا- تعالى عن ذلك فالفعل جبرى لا اختيارى. قلت كلا فالإراده الإلهيه إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه فى نفسه و الذى عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان الذى هو جزء علتة 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 اختيارى يتمكن الإنسان منه و من تركه و لا- يخرج العلم المعلوم عن حقيقته فلو لم يقع اختياريا كان علمه تعالى جهل. فإن قلت السلوك إلى بيان عموم القدره من طريق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير و انتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف

*****١٦٩*****

المطلوب فإن كون فعله تعالى واجبا يستلزم كونه تعالى موجبا بفتح الجيم أى واجب 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 الشىء مؤثر فى وجود مؤثره فالإيجاب

الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله و يسلب عنه بذلك عموم القدره و هي عين ذاته و يتبين بما تقدم أنه تعالى مختار بالذات إذ لا إجبار 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 الذي تقتضيه ذاته و يختاره بنفسه.

الفصل السابع: في حياته تعالى

الفصل السابع في حياته تعالى

الحي 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 وحي بالذات. على أنه تعالى مفيض لحياء كل حي و معطى الشىء غير فاقد له.

*****ص ١٧٠*****

الفصل الثامن: في إرادته تعالى و كلامه

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 و جهان من وجوه علمه فهو عين ذاته تعالى و قالوا الكلام فيما نتعارفه لفظ دال على ما فى الضمير كاشف عنه فهناك موجود اعتبارى و هو اللفظ الموضوع يدل دلالة وضعيه اعتباريه على موجود آخر و هو الذى فى الذهن و لو كان هناك موجود حقيقى دال بالدلاله الطبيعیه على موجود آخر كذلك كالأثر الدال على مؤثره وصفه الكمال فى المعلول الكاشفه عن الكمال الأتم فى علته كان أولى و أحق بأن يسمى كلاما لقوه دلالتة و لو كان هناك موجود أحدى الذات ذو صفات كمال فى 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 تحليلى لمعنى الإراده و الكلام إلى وجه من وجوه العلم و القدره فل ضروره تدعو إلى إفرادهما عن العلم و القدره و ما نسب

إليه تعالى فى الكتاب و السنه من الإراده و الكلام أريد به صفه الفعل بالمعنى الذى سياتى إن شاء الله

*****ص ١٧١*****

الفصل التاسع: فى فعله تعالى و انقساماته

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 آثاره 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 الفعليه المحضه التى لا تشوبها قوه أقوى و أشد وجودا مما هو بالقوه محضا أو تشوبه قوه فالمفارق قبل المقارن للماده

*****ص ١٧٢*****

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 الماده و يتبين بما ذكر أن الترتيب المذكور ترتيب فى العليه أى إن عالم العقل عله مفيضة لعالم المثال و عالم المثال عله مفيضة لعالم الماده 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 ف

الفصل العاشر فى العقل المفارق و كيفيه حصول الكثره فيه لو كانت فيه كثره

و ليعلم أن الماهيه لا- تتكثر تكثرا إفراديا إلا بمقارنه الماده و البرهان عليه إن الكثره العديده إما أن تكون تمام ذات الماهيه أو بعض ذاتها أو خارجه من ذاتها إم لازمه أو مفارقه و الأقسام الثلاثه الأول يستحيل أن يوجد لها فرد إذ كلما وجد له فرد كان كثيرا و كل كثير مؤلف من آحاد و الواحد منها يجب أن يكون كثيرا لكونه مصداق للماهيه و هذا الكثير أيضا مؤلف من آحاد فيتسلسل و لا ينتهى إلى واحد فلا يتحقق له واحد فلا يتحقق كثير هذا خلف فلا تكون الكثره إلا خارجه مفارقه يحتاج لحوقه

*****ص ١٧٣*****

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 فوقه.

الفصل الحادى عشر: فى العقول الطويله و أول ما يصدر من

الفصل الحادى عشر فى العقول الطويله و أول ما يصدر منه

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 يحاكي به 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 م ليس فى ذلك تحديد القدره المطلقه الواجبيه

*****ص ١٧٤*****

التي هى عين الذات المتعالیه على ما تقدم البرهان عليها و ذلك لأن صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع على ما تقدم و القدره لا تتعلق إل

بالممكن و أما المحالات الذاتيه الباطله الذوات كسلب الشىء عن نفسه و الجمع بين النقيضين و رفعهما مثلا فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدره فحرمانها من الوجود ليس تحديدا للقدره و تقييدا لإطلاقه. ثم إن العقل الأول و إن كان واحدا فى وجوده بسيطا فى صدورهِ لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهيه اعتباريه غير أصيله لأن موضوع الإمكان هى الماهيه و من وجه آخر هو يعقل ذاته و يعقل الواجب تعالى فيتعدد فيه الجهه و يمكن أن يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول واحد. لكن الجهات الموجوده فى عالم المثال الذى دون عالم العقل بالغه مبلغا لا تفى بصدورها الجهات القليله التى فى العقل الأول فلا بد من صدور عقل ثان ثم ثالث و هكذا حتى تبلغ جهات الكثره عددا يفى بصدور العالم الذى يتلوه من المثال. فتبين أن هناك عقولا طويله كثيره و إن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عدده.

الفصل الثانى عشر: فى العقول العرضيه

الفصل الثانى عشر فى العقول العرضيه

أثبت الإشراقيون فى الوجود عقولا عرضيه لا عليه و لا معلوليه بينها هى

*****ص ١٧٥*****

بحذاء الأنواع الماديه التى فى هذا العالم المادى يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع و تسمى أرباب الأنواع و المثل الأفلاطونيه لأنه كان يصر على القول بها و أنكره 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 حرکه جوهرية بما يتبعها

من الحركات العرضيه و قد احتجوا لإثباتها بوجوه منها أن القوى النباتيه من الغاذه و الناميه و المولده أعراض حاله فى جسم النبات متغيره بتغيره متحلله بتحله ليس لها شعور و إدراك فيستحيل أن تكون هى المبادئ الموجد لهذه التراكيب و الأفاعيل المختلفه و الأشكال و التخاطيط الحسنه الجميله على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول و الألباب فليس إل أن هناك جوهرًا مجردًا عقليًا 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 يشته 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 واقعه بالاتفاق فلها و لنظامها الدائمي 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 نحوه

*****ص ١٧٦*****

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 المترتبه على كل نوع مستنده إلى صورته النوعيه و لو لا ذلك لم تتحقق نوعيه لنوع فالأعراض المختصه بكل نوع هى الحجه على أن هناك صورته جوهرية هى المبدأ القريب لها كما أن الأعراض المشتركه دليل على أن هناك موضوعا مشترك. ففاعل النظام الجارى فى النوع هو صورته النوعيه و فاعل الصوره النوعيه كما تقدم جوهر مجرد يفيضها على

الماده المستعده فتختلف الصور باختلاف الاستعدادات و إما أن هذ الجوهر المجرد عقل عرضى يخص النوع و يوجد و يدبر أمره أو أنه جوهر عقلى من العقول الطويله إليه ينتهى أمر عامه الأنواع فليست تكفى فى إثباته هذه الحجه و منها الاحتجاج على إثباتها بقاعده إمكان الأشرف فإن الممكن الأخس إذا وجد و جب أن يوجد الممكن الأشرف قبله و هى قاعده مبرهن عليها و لا ريب فى أن الإنسان المجرد الذى هو بالفعل فى جميع الكمالات الإنسانيه 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 الأخس مشتركين فى الماهيه النوعيه حتى يدل وجود الأخس فى الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته و مجرد صدق مفهوم على شىء لا يستلزم كون المصدق فردا نوعيا له كما أن صدق مفهوم العلم على العلم الحضورى لا يستلزم كونه كيفا نفسانيا فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلى

*****ص ١٧٧*****

الذى نعقله مثلا- عقلا- كليا من العقول الطويله عنده جميع الكمالات الأوليه و الثانويه التى للأنواع الماديه فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلا- لوجدانه كماله الوجودى ل لكونه فردا من أفراد الإنسان و بالجملة صدق مفهوم الإنسان مثلا على الإنسان الكلى المجرد الذى نعقله لا يستلزم كون معقولنا فردا للماهيه النوعيه الإنسانيه حتى يكون مثلا عقليا للنوع الإنسانى.

الفصل الثالث عشر: فى المثال

الفصل الثالث عشر فى المثال

و يسمى البرزخ لتوسطه بين العقل المجرد و الجوهر المادى و الخيال المنفصل لاستقلاله عن الخيال الحيوانى المتصل به و هو كما تقدم مرتبه من الوجود مفارق للماده

دون آثارها وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية و هو العقل الفعال عند المشاءين أو من العقول العرضيه على قول الإشراقين و هي متكثره حسب تكثر الجهات في العقل المفيض لها متمثله لغيرها بهيئات مختلفه من غير أن ينثلم باختلاف الهيئات في كل واحد منها وحدته الشخصيه

الفصل الرابع عشر: في العالم المادى

الفصل الرابع عشر فى العالم المادى

و هو العالم المشهود أنزل مراتب الوجود و أحسها و يتميز من غيره بتعلق

*****ص ١٧٨*****

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 الرياضيه 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 واحد سيال فى ذاته متحرك بجوهره و يتبعه أعراضه و على هذه الحركه العامه حركات جوهرية خاصه نباتيه و حيوانيه و إنسانيه 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 سيالا 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 شهر

سنه ألف و ثلاث مائه و تسعين قمريه هجريه فى العتبه المقدسه الرضويه على صاحبها أفضل السلام و التحيه

محاضرات فى الالهيات

علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه

علم الكلام رائد الفطره الإنسانيه الإلتفات إلى ما وراء الطبيعه إنجذاب طبيعى و ميل فطرى بشرى، يظهر فى كل فرد من أفراد النوع البشرى من أوائل شبابه و مطلع عمره مادامت مرآه تلك الفطره نقيته صافيه لم تنكسف بآراء بشرية غير نقيه و ذلك الإلتفات 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 حيويه و لكن هذا الانجذاب إنما يجديه إذا خضع لتربيه الأنبياء و رعايتهم و صار مشفوعاً بالدليل و البرهان، إذ حينذاك يُصبح هذا الانجذاب كشجره مباركه «توتى أكلها كل حين» و لا تُضعفها العواصف مهما كانت شديده قالعه و أمياً إذا ترك حتى استغلته الأهواء و الآراء المنحرفه، انطفأت هذه الشعلة المقدسه و اختفت تحت ركام من الأوهام و الخرافات و لأجل ذلك يجب على القائمين على شؤون التربيه أن يُطعموا الفطره البشريه بالبراهين العقلية القاطعه الساطعه التى هدانا إليها الذكر الحكيم و الأحاديث الصحيحه الشريفه و ما أنتجت الأبحاث الفكرية طوال العصور و الأزمنه فى الأوساط الدينيه

او من هنا عمد أئمه 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 اهتم المسلمون من عصر الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب - عليه السلام - بتدوين علم الكلام، مقتبسين أصوله من خطبه و كلمه، فلم يزل ينمو و يتكامل

فى ظلّ الاحتكاكات و المذاكرات، إلى أن دخل رابع القرون، فقامت شخصيات مفكره كبيره ألفت فى ذلك المضمار كتباً قيّمه. فمن الشيعه نجد الشيخ الأقدم أبا إسحاق إبراهيم بن نوبخت و الشيخ المفيد (٤١٣هـ) و الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) و أبا الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ) و شيخ الطائفه الطوسى (٤٦٠هـ) و ابن زهره الحلبي (٥٨٥هـ) و سديد الدين الحمصى (٦٠٠هـ) و المحقق الطوسى (٦٧٢هـ) و ابن ميثم البحرانى (٦٧٩هـ) و العلامه الحلّى (٧٢٦هـ) و الفاضل المقداد (٨٢٦هـ) و ... من الأعلام الفطاحل و العلماء الأفاضل و ما كتبه تلك الثله المباركه فى هذا الضمار رسائل جليله تكفّلت 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 فى هذا العصر تناسب حاجاته و متطلّباته و قد قام شيخنا العلامه الحجه آيه الله السبحانى دام ظلّه بهذه المهمّه فى عصرنا الحاضر و هو ممّن كرس قسماً كبيراً من حياته فى هذا المجال و قد أكثر من التأليف فى هذا العلم و دبّجت يراعتة أسفاراً متنوعه مناسبه لكلّ مستوى من المستويات و من أحسن نتاجاته المباركه فى هذا

٢ العلم محاضراته القيمه التى ألقاها فى جامعه قم الدينيه العلميه و حرّرها تلميذه الفاضل الشيخ حسن مكى العاملى حفظه الله، حيث كانت جامعه لأطراف هذا العلم و متكفّله لجميع مسائله المهمّه و قد تعرّض فيها للآراء فى كلّ مسأله، مستمده من الأصول الأصلية فى الكلام و قضى بين الآراء بعد أن حاكمها قضاء منطقياً منصفاً، فكان الكتاب الحاضر الذى يغنى الطالب الدينى الذى يريد أن يحيط بالآراء الكلاميه فى جميع الأبواب و قد صار

محور الدرّاسه الكلاميه فى 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 تمثّل عملى هذا فى: تلخيص العبارات و الإكتفاء بأقصرها و أقلها أولاً- و الاقتصار على أقوى البراهين و أوضحتها ثانياً و حذف الأقوال و الأبحاث الموجهه للإطناب ثالثاً و التصرف فى تنسيق الأبحاث و ترتيبها رابعاً و استدراك ما فات شيخنا الأستاذ فى 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 على الربانى الكلبايكانى ٣٠ رجب ١٤١٤هـ. ق المطابق ل ٢٣ بهمن ١٣٧٢هـ. ش

٣الباب الأول فيما يتعلّق بذاته تعالى و توحيد

و فيه ثلاثه فصول:

١. لماذا نبحت عن وجود الله تعالى؟

٢. براهين إثبات وجوده سبحانه.

٣. التوحيد ومراتبه

الباب الاول فيما يتعلّق بذاته تعالى و توحيد

الفصل الاول:

لماذا نبحت عن وجود الله سبحانه؟

الفصل الأول لماذا نبحت عن وجود الله سبحانه؟ إنّ هاهنا سؤالين فى مجال البحث عن الله و الإيمان به، ينبغى أن نبحت عنهما قبل كلّ شيء، هما:

١. ما الذى يبعث الإنسان إلى البحث عن وجود مبدى العالم و صانعه؟

٢. ماذا يترتب على معرفه صانع العالم و الإيمان به و بالتالى، الإيمان بالدين الإلهى؟ فالجواب عن السؤال الأول بوجهين:

١. لزوم دفع الضرر المحتمل إنّهناك عاملاً روحياً يحفزنا إلى البحث عن هذه الأمور الخارجه عن إطار المادّه و المادّيات و هو أنّ هناك مجموعه كبيره من رجالات الإصلاح و الأخلاق الدينى فدوا أنفسهم فى طريق إصلاح المجتمع و تهذيبه و توالوا على مدى القرون و الأعصار و

دعوا المجتمعات البشريّة إلى الاعتقاد بالله سبحانه و صفاته الكماليه و ادّعوا أنّ له تكاليف على عباده و وظائف وضعها عليهم و أنّ الحياه لا تنقطع بالموت و إنّما ينقل

الإِنسان من دار إلى دار و أنّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى و من خالف و استكبر فله التّكايه الكبرى. هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحي و الإصلاح و لم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب و الاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحته من خلال حياتهم و أفعالهم و إذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّه مقاتلتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي يورثه أمثال هؤلاء.

٢. لزوم شكر المنعم لا- شكّ أنّ الإنسان في حياته غارق في النعم و هذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره و من جانب آخر أنّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم و لا يتحقّق الشكر إلّا بمعرفته. (١) و على هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم العذّي غمر الإنسان بالنعم و أفاضها عليه، فالتعرّف عليه من خلال البحث إجابةً لهتاف العقل و دعوته إلى شكر المنعم المتوقف على معرفته. (٢) و في الجواب عن السّؤال الثّاني نقول: (١) إن كان شكر المنعم لازماً فيجب معرفته، لكنّ المقدم حقّ، فالتالي كذلك. أمّا حقيته المقدم فلأنّه من البديهيات العقلية و أمّا الملازمه فلأنّه أداء للشكر و الإتيان به موقوف على معرفه المنعم و هو واضح. (٢) إنّ هاهنا جواباً آخر عن هذا السّؤال و هو أنّ الإنسان بفطرته يبحث عن علل الحوادث، فما من حادثه إلّا و هو يفحص عن علّتها و يشتاق إلى الوقوف عليها، عندئذٍ ينقدح في ذهنه السّؤال عن علّه العالم و مجموع الحوادث. هل

هناك عله موجدته للعالم الكونى وراء العلل والأسباب الماديّه أو لا-؟ فالبحث عن وجود صانع العالم فطرى للإنسان. راجع
أصول الفلصفه للعلامة الطباطبائى: مقاله ١٤

٤ دور الدين الإلهى فى حياه الإنسان الدين ثوره فكرية تقود الإنسان إلى الكمال و الترقى فى جميع المجالات المهمه بالنسبه إلى
حياه الإنسان منها: ألف. تقويم الأفكار و العقائد و تهذيبهما عن الأوهام و الخرافات. ب. تنمية الأصول الأخلاقية. ج. تحسين
العلاقات الإجتماعية. د. إلغاء الفوارق القومية و إليك تبين وجه قياده الدين فى هذه المآرب الأربعة: أمّا فى المجال الأول: فإنّ
الدين يفسّر واقع الكون بأنّه إبداع موجود عال قام بخلق المادة و تصويرها و تحديدها بقوانين و حدود، كما أنّه يفسّر الحياه
الإنسانية بأنّها لم تظهر على صفحته الكون عبثاً و لم يخلق الإنسان سدى، بل لتكوّنه فى هذا الكوكب غايه عليا يصل إليها فى ظلّ
تعاليم الأنبياء و الهداه المبعوثين من جانب الله تعالى و فى مقابل هذا التفسير الدينى لواقع الكون و الحياه الإنسانية تفسير المادى
القائل بأنّ الماده الأولى قديمه بالذات و هى التى قامت فأعطت لنفسها نظاماً و أنّه لا غايه لها و لا للإنسان القاطن فيها وراء هذه
الحياه الماديّه 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 أنّ التكامل الفكرى إنّما يتحقّق فى ظلّ الدين،
لأنّه يكشف آفاقاً وسيعه أمام عقله و تفكره

٧ و أما فى المجال الثانى: فإنّ العقائد الدينيه تُعدّ رصيذاً للأصول الأخلاقية، إذ التقيد بالقيم و رعايتها لا ينفك عن مصاعب

و آلام يصعب على الإنسان تحمّلها إلاّ بعامل روحي يسهّلها و يزيل صعوبتها له و هذا كالتضحيه فى سبيل الحقّ و العدل و رعايه الأمانه و مساعده المستضعفين، فهذه بعض الأصول الأخلاقيه التي لا تنكر صحتّها، غير أنّ 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 إجرائها و تحمّل المصائب و الآلام و أمّا فى المجال الثالث: فإنّ العقيدة الدينيه تساند الأصول الإجتماعيه، لأنّها تصبح عند الإنسان المتدين تكاليف لازمه و يكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل و الإجراء، أى إجراء التكاليف و القوانين الإجتماعيه فى شتى الحقول و أمّا فى المجال الرابع: فإنّ الدين يعتبر البشر كلّهم مخلوقين لمبدأ واحد، فالكل بالنسبه إليه حسب الذات و الجوهر كأسنان المشط و لا يرى أيّمعنى للمميّزات القوميه و التفاريق الظاهريّه. فهذه بعض المجالات التي للدين فيها دور و تأثير واضح، أفصح 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 إنّما هو من شؤون الدين الحقيقى الذى يؤيد العلم و يؤكّد الأخلاق و لا يخالفهما و أمّا الأديان المنسوبه إلى الوحي بكذب و زور فخارجه عن موضوع بحثنا.

الفصل الثانى: براهين إثبات الخالق

إشاره

الفصل الثانى: براهين إثبات الخالق

براهين إثبات الخالق

الفصل الثانى براهين وجوده سبحانه؟ إنّ البراهين الدالّه على وجود خالق لهذا الكون و مفيض لهذه الحياه كثيره متعدده و نحن نكتفى بتقرير ثلاثه منها:

١. برهان النظم.

٢. برهان الإمكان و الوجود.

٣. برهان الحدوث و تركّز البحث أولاً على برهان النظم الذى يتجاوب مع جميع العقول على

اختلاف سطوح تفكيرها فنقول:

١ - تقرير برهان النظم

اشاره

برهان النظم إنّ من أوضح البراهين العقلية و أيسرها تناولاً للجميع هو برهان النظم و هو الاهتداء إلى وجود الله سبحانه عن طريق مشاهدته النظام الدقيق البديع السائد في عالم الكون. ما هو النظم؟ إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان و من خواصّه أنّه يتحقّق بين أمور مختلفه سواء كانت أجزاء لمركب أو افراداً من ماهيه واحده أو ماهيات مختلفه، فهناك ترابط و تناسق بين الأجزاء، أو توازن و انسجام بين الأفراد يودى إلى هدف و غايه مخصوصه، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر و كالتوازن الحاصل بين حياه الشجر و الحيوان. شكل البرهان و صورته إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّه و الأخرى عقليه. أمّا الأولى: فهي أنّ هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعيه التي يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهده الحسيّه الظاهريه و إمّا بفضل الأدوات

برهان النظم في الوحي الالهي

برهان النظم في الوحي الالهي

و الطرق العلميه التجريبيه و مازالت العلوم الطبيعيه تكشف مظاهر و أبعاداً جديده من النظام السائد في عالم الطبيعيه و هناك مئات بل آلاف من الرسائل و الكتب المؤلّفه حول العلوم الطبيعيه مليئه بذكر ما للعالم الطبيعي من النظام المعجب. فلا حاجه إلى تطويل الكلام في هذا المجال و أمّا الثانيه: فهي أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام و ما يقوم عليه من المحاسبه و التقدير و التوازن و الانسجام، يحكم بالبدهاه بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلاّ عن فاعل قادر عليم ذى إرادته و قصد و يستحيل تحقّقها صدفه و تبعاً لحركات فوضويّه للمادّه العمياء الصّماء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم و أنّه ملازم للمحاسبه و العلم يكفي في التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده و هذا

على غرار حكم العقل بأن كل ممكن فله علّه موجوده و غير ذلك من البديهيات العقلية. برهان النظم فى الوحى الإلهى إن الوحى الإلهى قد أعطى برهان (١) النظم إهتماماً 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 أن القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السير فى الآفاق و الأنفس و يقول: (١) إن برهان النظم متفرع على قانون العلية و إن كل حادثه فلها علّه محدثه لا محاله و حينئذ يقع الكلام فى صفات تلك العلّه، 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 فاعلمها و هذا ما يرتئيه القرآن الكريم و الأحاديث الإسلاميه فى الدعوه إلى مطالعه الكون و التفكر فى آياته هههههه

١١

«سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». (١) و يقول: «قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ». (٢) و يقول: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». (٣) و يقول: «أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ». (٤) و يقول أيضاً: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ». (٥) و قال على - عليه السلام - : «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه

و أتقن تركيبه، (١) فصلت:

و فلق له السَّمْع و البصر و سَوَى له العظم و البشر، أنظروا إلى النَّمْلَةِ في صغر جَسَدِهَا و لطافه هَيْئَتِهَا لا تكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرك الفكر، كيف دَبَّت على أرضها و صَبَّت على رزقها، تنقل الحَبَّة إلى جحرها و تعدّها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها و في وِزْدِهَا لصدْرها (١). . فالويل لمن أنكر المقْدِر و جحد المدبّر ...». (٢) و قال الإمام الصادق - عليه السلام - في ما أملاه على تلميذه المفضّل بن عمر: «أول العبر و الأدلّة على الباري جلّ قدسه، تهيئه هذا العالم و تأليف أجزائه و نظمها على ما هي عليه، فإنّك إذا تأملت بفكرك و ميّزته بعقلك و جدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعه كالسّقْف و الأرض ممدوده كالبساط و النجوم مضيئه كالمصابيح و الجواهر مخزونه كالذخائر و كل شيء فيه لشأنه معدّ و الإنسان كالمملّك ذلك البيت و المَحْوَل 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 ملائمه و إنّ الخالق له واحد و هو الذي أَلْفَه و نَظَّمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه و تعالى جدّه». (٣)

(١) الصدر بالتحريك رجوع المسافر من مقصده، أى تجمع في أيّام التمكّن من الحركة لآيّام العجز عنها. (٢) 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.

إشكالات و الإجابة عنها

إشكالات و الإجابة عنها

إشكالات و الإجابة عنها إنّ هناك إشكالات طرحت حول برهان النظم يجب علينا الإجابة عنها و المعروف منها ما طرحه ديفويد هيوم الفيلسوف الانكليزي (١٧١١ ١٧٧٦م) في كتابه «المحاورات» (١) و هي ستّة إشكالات كما يلي: الإشكال الأوّل إنّ برهان النظم لا يتمّ بشرائط البرهان التجريبي، لأنّه لم يجزّب في شأن عالم آخر غير هذا العالم، صحيح أنّا جزيبنا المصنوعات البشريّة فرأينا أنّها لا توجد إلاّ بصانع عاقل كما في البيت و السفينه و الساعه و غير ذلك و لكننا لم نجزّب ذلك في الكون، فإنّ الكون لم يتكرّر وجوده حتّى يقف الإنسان على كيفية خلقه و إيجاده و لهذا لا- يمكن أن يثبت له علّه خالقه على غرار المصنوعات البشريّة و الجواب عنه: أنّ برهان النظم ليس برهاناً تجريبياً بأن يكون الملا-ك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثله الكامله بين الأشياء المجزّبه و غير المجزّبه و ليس أيضاً من مقوله التمثيل الذي يكون الملا-ك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلي يحكم العقل فيه بأمر بعد ملاحظه نفس الشىء و ماهيته و بعد سلسله من المحاسبات العقلية من دون تمثيل أو إسراء حكم، كما يتمّ ذلك في التمثيل و تجربه و كون إحدى مقدّمته حسّيّه لا يضرّ بكون البرهان عقلياً، فإنّ دور الحسّ فيه ينحصر في إثبات الموضوع، أى إثبات النظم في عالم الكون،

(١) الكتاب مؤلّف على شكل حوار بين ثلاثه أشخاص إفتراضيين و قد نشر الكتاب المذكور بعد وفاه «هيوم»

و أما الحكم و الاستنتاج يرجع إلى العقل و بيتنى على محاسبات عقلية و هو نظير ما إذا ثبت بالحس أنّها هنا مربّعاً، فإنّ

العقل يحكم من فوره بأن أضلاعه الأربعة متساويه فى الطول. فالعقل يرى ملازمه بينه بين النظم بمقدماته الثلاث، أعنى: الترابط و التناسق و الهدفيته و بين دخاله الشعور و العقل، فعندما يلاحظ ما فى جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تحقق أجزاء مختلفه كماً و كيفاً و تناسقها بشكل يمكنها من التعاون و التفاعل فيما بينها و يتحقق الهدف الخاص منه، يحكم بأنها من فعل خالق عظيم، لاحتياجه إلى دخاله شعور و عقل و هدفيه و قصد. الإشكال الثانى إن هناك فى عالم الطبيعه ظواهر و حوادث غير متوازنه خارجه عن النظام و هى لا تتفق مع النظام المدعى و لا مع الحكمة التى يوصف بها خالق الكون، كالزلازل و الطوفانات و الجواب عنه: إن هذا الإشكال لا صله له بمسأله النظم فإن ما تعدد من الحوادث الكونيه ضرورياً كالزلازل و الطوفانات لها نظام خاص فى صفحه الكون، ناشئه عن علل و أسباب معينه تتحكم عليها محاسبات و معادلات خاصه و قد وفق الإنسان إلى اكتشاف بعضها و إن بقى بعض آخر منها مجهولاً له بعد. (١)

(١) فإن قلت: كون الشرور الطبيعى تابعاً لقوانين كونه و ناشئاً عن أسباب طبيعى خاصه 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 أن هناك تلائم و انسجام سائد فى الأشياء تتجه إلى غايه مخصوصه و كمال مناسب لها و إن كان قد يتخلف بعروض مانع عن الوصول إلى الغايه كما فى فرض الشرور و مثل هذا الفعل يستمى عندهم باطلاً، لا فاقداً للغايه

١٥

و أما أنها ملائمته لمصالح الإنسان أو غير

ملائمه له، فلا صلة له ببرهان النظم الذى بصدد إثبات أنّ هناك مبدأً و فاعلاً لعالم الطبيعه ذا علم و قدره و إرادته و أمّا سائر صفاته كالوجوب الذاتى و العدل و الحكمة و نحوها فلا إثباتها طرق أُخر و سيجىء البحث عنها فى الفصول القادمه فانتظره. الإشكال الثالث ماذا 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 خاصيّة معيّنه لا تنفك عنها و هذه الخواص هى التى جعلت الكون على ما هو عليه الآن من النظام و يرده أنّ غايه ما تعطيه خاصيّة 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 ورائعه من التناسق و الإنسجام بينها و بين الأشياء 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 خاصيّة الخليه البشريه عندما تستقرّ فى رحم المرأه، هى أن تتحرّك نحو الهيئه الجنينه، ثمّ تصير إنساناً ذا أجهزه منظمه و لكن هناك فى الكون فى مجال الإنسان تحسّباً للمستقبل و تهيؤاً لحاجاته القادمه لا يمكن أن يستند إلى خاصيّة المادّه و هو أنّه قبل أن تتواجد الخليه البشريه فى رحم الأمّ وجدت المرأه ذات تركيبه و أجهزه خاصّه تناسب حياه الطفل ثمّ تحدث للأُم تطوّرات فى أجهزتها البدنيه و الروحيه مناسبه لحياه الطفل و تطوّراته

هل يمكن أن نعتبر كلّ هذا التحسّب من خواصّ الخليه

البشريه و ما علاقه هذا بذاك؟ و للمزيد من التوضيح نأتى بمثال آخر و نقول: إن جملة «أفلاطون كان فيلسوفاً» تتكوّن من (١٧) حرفاً، فلو أنّ أحداً قال: إنّ لكلّ حرف من هذه الحروف صوتاً خاصّاً يختصّ به و إنّ هذا الصوت هو خاصّيّه ذلك الحرف لما قال جزافاً و لكن لو قال بأنّ هناك وراء صوت كلّ حرف و خاصّيّته أمراً آخر و هو التناسق و التناسب و الانسجام الّذى يودى إلى بيان ما يوجد فى ذهن المتكلم من المعانى، هو كون أفلاطون فيلسوفاً، و إنّ هذا التناسق هو خاصّيّه كلّ حرف من هذه الحروف، فقد ارتكب خطأ كبيراً وادّعى أمراً سخيّفاً، فإنّ خاصيه كلّ حرف هي صوته الخاص به و لا يستدعى الحرف هذا التناسق، مع أنّه يمكن أن تتشكّل و ينشأ من هذه الحروف آلاف الأشكال و الأنظمه الأخرى غير نظام «أفلاطون كان فيلسوفاً». فإذا لم يصحّ هذا فى جملة صغيره مركّبه من عدّه أحرف ذات أصوات مختلفه و خواصّ متنوّعه، فكيف بالكون و النظام الكونى العامّ المولّف من ملايين الموادّ و الخواصّ والأنظمه الجزئيه المتنوّعه؟! ثلاثه إشكالات أخرى لهيوم

١. من أين نثبت أنّ النظام الموجود فعلاً هو النظام الأكمل، لأننا لم نلاحظ مشابهه حتى نقيس به؟

٢. من يدري لعلّ خالق الكون جرّب صنع الكون مراراً حتى اهتدى إلى النظام الفعلى؟

١٧

٣. لو فرضنا أنّ برهان النظم أثبت وجود الخالق العالم القادر، بيد أنّه لا يدلّ مطلقاً على الصفات الكماليه كالعداله و الرحمه الّتى يوصف بها و الجواب عنها: أنّ هذه الإشكالات ناشئه من عدم الوقوف على رساله برهان النظم و مدى ما يسعى إلى إثباته، أنّ رساله برهان النظم تتلخّص فى إثبات أنّ النظام

السائد في الكون ليس ناشئاً من الصدفة ولا من خاصية ذاتية للمادة العمياء، بل وجد بعقل و شعور و محاسبه و تخطيط، فله خالق عالم قادر و اما انّ هذا الخالق الصانع هو الله الواجب الوجود الازلي الابدی أم لا و انّ علمه بالنظام الاحسن هل هو ذاتي فعلي أو إنفعالي تدريجي و انّ 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 الوجوب و الاستناد بقواعد عقليه بديهيه أو مبرهنه المذكوره في كتب الفلسفه و الكلام، مثل انّ علمه تعالى ذاتي فعلي و ليس بانفعالي تدريجي و انّ النظام الكياني ناشئ عن النظام الرباني و مطابق له و ذلك النظام الرباني العلمي أكمل نظام ممكن، إلى غير ذلك من الأصول الفلسفيه

٢. برهان الإمكان و الوجوب

اشاره

برهان الإمكان و الوجوب تقرير هذا البرهان يتوقف على بيان أمور: الأمر الأول: تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن و ذلك لأنّ الموجود إمّا أن يستدعي من صميم ذاته ضروره وجوده و لزوم تحقّقه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته و إمّا أن يكون متساوي النسبه إلى الوجود و العدم و لا يستدعي في حدّ ذاته أحدهما أبداً و هو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان و غيره. الأمر الثاني: كلّ ممكن يحتاج إلى علّه في وجوده و هذا من البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مسكّه، فإنّ العقل يحكم بالبداهه على أنّ ما لا يستدعي في حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر و هو العلّه و إلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف. 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 ان 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، متقدماً و غير متقدّم و متأخراً و غير متأخر و هذا هو الجمع بين النقيضين.

١٩

إن 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 القيامه 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 استحالتة انّ 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 انه ليس هناك شيء يكون علّه و لا يكون معلولاً و إلا يلزم إنقطاع السلسله و توقّفها عند نقطه خاصّه و هي الموجود الذي قائم بنفسه و غير محتاج إلى غيره و هو الواجب الوجود بالذات. فإن قلت: إنّ كالمعلول من السلسله متقوم بالعلّه التي تتقدّمه و

متعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسله وجد بالجزء الثانى و الثانى بالثالث و هكذا إلى أجزاء و حلقاتٍ غير متناهيه و هذا المقدار من التعلّق يكفى لرفع الفقر و الحاجه. قلت: المفروض أنّ كلّ جزء من أجزاء السلسله مُتَّسَم بوصف الإمكان و المعلوليه و على هذا فوصف العليّه 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.

تقرير برهان الإمكان و الوجوب

تقرير برهان الإمكان و الوجوب

و لتوضيح الحال نمثّل بمثال و هو أنّ كلّ واحده من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتى، بمنزله الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمنزله إجتماع 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 حتى يكون مصحّحاً لقراءه تلك الأصفار. فقد خرجنا بهذه النتيجة و هى أنّ فرض علل و معاليل غير متناهيه مستلزم لأحد أمرين: إمّا تحقّق المعلول بلا علّه و إمّا عدم وجود شىء فى الخارج رأساً و كلاهما بديهى الإستحاله تقرير برهان الإمكان إلى هنا تمّت المقدمات التى يبتنى عليها برهان الإمكان و إليك نفس البرهان: لا شكّ أنّ صفحه الوجود مليئه بالموجودات الإمكانيه، بدليل أنّها توجد و تنعدم و تحدث و تبنى و يطرأ عليها التبدّل و التغيير، إلى غير ذلك من الحالات التى هى آيات الإمكان و سمات الافتقار و أمر وجودها لا يخلو عن الفروض التاليه:

١. لا علّه لوجودها و هذا باطل بحكم المقدمه الثانيه (كلّ ممكن يحتاج إلى علّه).

٢. البعض منها علّه لبعض آخر و بالعكس و هو محال بمقتضى المقدمه الثالثه

٣. بعضها معلول لبعض آخر و ذلك البعض معلول لآخر من غير أن

برهان الإمكان و الوجوب في الذكر الحكيم

برهان الإمكان و الوجوب في الذكر الحكيم

ينتهي إلى علّه ليست بمعلول و هو ممتنع بمقتضى المقدمه الرابعه (استحاله التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الإمكانيه علّه ليست بمعلوله بل يكون واجب الوجود لذاته و هو المطلوب. فاتضح أنه لا يصح تفسير النظام الكوني إلا بالقول بانتهاء الممكنات إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصوره هي التي يصححها العقل و يعدّها خاليه عن الإشكال و أما الصور الباقية، فكُلّها تستلزم المحال و المستلزم للمحال محال برهان الإمكان في الذكر الحكيم و قد أُشير في الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أن حقيقه الممكن حقيقه مفتقره لا تملك لنفسها وجوداً و تحقّقاً و لا أى شىء آخر أشار بقوله: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (١) و مثله قوله سبحانه: «وَأَنَّهُ هُوَ أَعْنَى وَ أَقْنَى». (٢) و قوله سبحانه: «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ». (٣) و إلى أن الممكن و منه الإنسان لا يتحقّق بلا علّه و لا تكون علته

(١) فاطر:

١٥. (٢) النجم:

٤٨. (٣) محمّد:

٣٨

٢٢

الإجابة عن إشكال

نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ». (١) و إلى أن الممكن لا يصح أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصالة و الإستقلال و من دون الإستناد إلى خالق واجب أشار بقوله: «أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ». (٢) إجابته عن إشكال قد استشكل على القول بانتهاء الممكنات إلى علّه أزيله ليست بمعلول، بأنّه يستلزم تخصيص القاعده العقلية، فإنّ

العقل يحكم بأنّ الشيء لا يتحقّق بلا علّة و الجواب: إنّ القاعده العقليّه تختص بالموجودات

الإمكانية التي لا تقتضى فى ذاتها وجوداً ولا عدماً، إذ الحاجه إلى العله، ليس من خصائص الموجود بما هو موجود، بل هى من خصائص الموجود الممكن، فإنه حيث لا- يقتضى فى حد ذاته الوجود ولا- العدم، لا بد له من عله توجد و يجب انتهاء أمر الإيجاد إلى ما يكون الوجود عين ذاته و لا يحتاج إلى غيره، لما تقدم من إقامة البرهان على امتناع التسلسل، فالاشتباه نشأ من الغفله عن وجه الحاجه إلى العله و هو الإمكان لا الوجود.

(١) الطور: ٣٥.

(٢) الطور: ٣٦.

٣. برهان الحدوث

تعريف الحدوث و أقسامه

برهان الحدوث من البراهين التي يُستدل بها على إثبات وجود خالق الكون، برهان الحدوث و قد استدلل به إمام الموحدين على - عليه السلام - على وجود الله سبحانه و أزليته فى مواضع من كلماته و خطبه التوحيديه، منها قوله - عليه السلام - : «الحمد لله المذى لا تدركه الشواهد و لا تحويه المشاهد و لا تراه النواظر و لا تحجبه السواتر، الدال على قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه على وجوده». (١) يعنى أنّ حدوث العالم يدل على محدث له و هو الله تعالى و إذا كان العالم بوصف كونه حادثاً مخلوقاً له تعالى، فهو قديم أزلى و إلا كان حادثاً و احتاج إلى محدث، هذا خلف تعريف الحدوث و أقسامه الحدوث وصف للوجود باعتبار كونه مسبقاً بالعدم و هو على قسمين: الأول: الحدوث الزمانى و هو مسبقه وجود الشىء بالعدم الزمانى كمسبقه اليوم بالعدم فى أمس و مسبقه حوادث اليوم بالعدم فى أمس.

(١) نهج البلاغه: الخطبه ١٨٥.

العلوم الطبيعیه و حدوث عالم الماده

العلوم الطبيعیه و حدوث عالم الماده

و الثانى: الحدوث الذاتى و هو مسبقه وجود الشىء بالعدم فى ذاته، كجميع الموجودات الممكنه التي لها الوجود بعله خارجه من ذاتها و ليس لها فى ماهيتها و حد ذاتها إلا العدم، هذا حاصل ما ذكره فى تعريف الحدوث و تقسيمه إلى الزمانى و الذاتى و التفصيل يطلب من محلّه. (١) ثم إن مرجع الحدوث الذاتى إلى الإمكان الذاتى، فالاستدلال بالحدوث الذاتى راجع إلى برهان

الإمكان و الوجود، فلنركز البرهان هنا على الحدوث الزماني فنقول: العلوم الطبيعيه و حدوث الحياه فى عالم الماده أثبت العلم بوضوح أنّ هناك انتقالاً حرارياً مستمراً من الأجسام الحارّه إلى الأجسام الباردة و

لا- تتحقّق في عالم الطبيعه عمليه طبيعيه معاكسه لذلك و معنى ذلك أنّ الكون يتّجه إلى درجه تتساوى فيها جميع الأجسام من حيث الحراره و عند ذلك لن تتحقّق عمليات كيميائيه أو طبيعيه و يستنتج من ذلك: إنّ الحياه في عالم المادّه أمر حادث و لها بدايه، إذ لو كانت موجوداً أزلياً و بلا إبتداء لزم استهلاك طاقات المادّه و انضباب ظاهره الحياه المادّيه منذ زمن بعيد و إلى ما ذكرنا أشار «فرانك آلن» أستاذ علم الفيزياء بقوله: «قانون «ترموديناميا» أثبت أنّ العالم لا يزال يتّجه إلى نقطه تتساوى فيها درجه حراره جميع الأجسام و لا توجد هناك طاقه مؤثّره لعملية 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

(١) لاحظ بدايه الحكمة: المرحله ٩، الفصل ٣.

٢٥

تقرير برهان الحدوث

تقرير برهان الحدوث

الظواهر الحيويّه و عملياتها أصدق شاهد على أنّ العالم حدث في زمان معيّن، فليس العالم إلامخلوقاً حادثاً». (١) تقرير برهان الحدوث ممّا تقدّم تبينّت صغرى برهان الحدوث و هي أنّ الحياه في العالم المادّي حادث، فليس بذاتي له، (٢) و ليضمّم إليها الأصل البديهي العقلي و هو أنّ كلّ أمر غير ذاتي معلّل، كما أنّ كلّ حادث لابدّ له من محدث و خالق، فما هو المحدث لحياه الماده؟ إمّا هي نفسها أو غيرها؟ و لكن الفرض الأوّل باطل، لأنّ المفروض أنّها كانت قبل حدوث الحياه لها فاقده لها و فاقد الشيء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا مناص من قبول الفرض الثاني، فهناك موجود آخر وراء عالم المادّه هو الموجد للمادّه و محدث الحياه لها. إلى

هنا تمّ دور الحدوث الزماني في البرهان و أنتج أنّ هناك موجوداً غير مادّي، محدثاً لهذا العالم المادّي و أمّا أنّ ذلك المحدث هل هو ممكن أو واجب و حادث أو قديم، فلا بدّ لإثباته من اللجوء إلى برهان الإمكان و امتناع الدور و التسلسل المتقدّم بينها.

(١) إثبات وجود خدا (فارسي): ٢١. يحتوي الكتاب على مقالات من أربعين من المتمهرين في العلوم المختلفه، جمعها العالم المسيحي «جان كلورمونسم».

(٢) إثبات الحدوث الزماني للعالم المادّي لا- ينحصر فيما ذكر في المتن من طريق العلم التجريبي، بل هناك طريق أدقّ منه اكتشفها الفيلسوف الإسلامى العظيم صدر المتألهين (قدّس سرّه) على ضوء ما أثبتته من الحركة الجوهرية للمادّه، قال في رساله الحدوث بعد إثبات الحركة الجوهرية: «قد علمناك و هديناك طريقاً عرشياً لم يسبقنا أحد من المشهورين بهذه الصناعه النظرية فى إثبات حدوث العالم الجسماني بجميع ما فيه من السّماوات و الأرضين و ما بينهما حدثاً زمانياً تجديداً ...» الرسائل: ٤٨ و لشيخنا الأستاذ دام ظلّه تحقيق جامع حول مسأله الحركة الجوهرية و ما يترتب عليها من حدوث عالم المادّه، راجع كتاب «اللّه خالق الكون»

٢٤

الفصل الثالث: التوحيد و مراتبه

إشاره

الفصل الثالث: التوحيد و مراتبه

التوحيد و مراتبه

الفصل الثالث التوحيد و مراتبه يحتلّ التوحيد المكانه العليا فى الشرائع السماويه، فكان أوّل كلمه فى تبليغ الرسل الدعوه إلى التوحيد و رفض الثنويه و الشرك، يقول سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ...» (١) و لأجل ذلك يجب على الالهى 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 الخالقفة.

٤. التوحيد فى الربوبفة.

٥. التوحيد فى العباده و إلك دراسه المواضع المتقدّمه:

---)

(١) (النحل: ٣٤)

٢٧

١. التوحيد فى الذات

إشاره

١. التوحيد فى الذات

١ التوحيد فى الذات فعنى بالتوحيد فى الذات أمران: الأول أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له و الثانى أنّ ذاته تعالى متفرد ليس له مثل و لا نظفر و قد فعبر عن الأول بأحدفة الذات و عن الثانى بواحدفة و قد ورد فى روايات أهل البيت - عليهم السلام - : «أنه تعالى واحد أحدى المعنى». (١) البرهان على بساطه ذاته تعالى اعلم أنّ التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقلفة فقط.

٢. التركيب منهما و من الأجزاء الخارجفة كالمادّه و الصوره و الأجزاء العنصرفة.

٣. التركيب من الأجزاء المقدارفة كأجزاء الخط و السطح و المدعى أنّ ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً و الدلفل على أنه ليس مركباً من الأجزاء الخارجفة و المقدارفة أنه سبحانه منزّه عن الجسم و المادّه كما سىوافىك البحث عنه فى الصفات السلففة.

(١) التوحيد، للشفخ الجلفل الصدوق: الباب ١١، الحديث ٩

دلائل وحدانيته

و البرهان على عدم كونه مركباً من الأجزاء العقلية هو أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهيه له و ما لا ماهيه له ليس له أجزاء عقلية 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 أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيه له. دلائل وحدانيته: 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 كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الاشتراك و الآخر إلى ما به الامتياز و قد عرفت أنّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركباً لا- من الأجزاء العقلية و لا الخارجية. صرف الوجود لا يتشأن و لا يتكرر قد تبين أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهيته له، فهو صرف الوجود و لا يخلط وجوده نقص و فقدان و من الواضح أنّ كل حقيقة من الحقائق إذا

(١) إنّ الماهية تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال في جواب «ما» الحقيقيه و يعبر عنها بالذات و الحقيقة أيضاً و ثانيهما ما يكون به الشيء هو هو بالفعل، أى الهويّه و المراد من نفى الماهية عنه سبحانه هو المعنى الأول

٢٩

التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث

تجردت عن أى خليط و صارت صرف الشيء، لا يمكن أن تشأن و تعدد و على هذا، فإذا كان سبحانه بحكم أنه لا ماهية له وجوداً صرفاً، لا- يتطرق إليه التعدد، ينتج أنه تعالى واحد لا- ثانى له و لا- نظير و هو المطلوب. التوحيد الذاتى فى القرآن و الحديث إنّ القرآن الكريم عندما يصف الله تعالى بالوحدانية، يصفه ب «القهارية» و يقول: «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ». (١) و بهذا المضمون آيات متعدده أخرى فى الكتاب المجيد و ما ذلك إلا- لأنّ الموجود المحدود المتناهى مقهور للحدود و القيود الحاكمه عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود، فالأ محدوديه تلازم وصف القاهريه و من هنا يتضح أنّ وحدته تعالى ليست وحده عدديه و لا مفهوميّه، قال العلامة الطباطبائى (قدس سرّه): «إنّ كلاً من الواحده العدديه كالفرد الواحد من النوع

و الوحده النوعيه كالإنسان الذى هو نوع واحد فى مقابل الأنواع الكثيره، مقهور بالحدّ الذى يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا- يقهره شىء و هو القاهر فوق كلّ شىء، فليس بمحدود فى شىء، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحقّ لا يعرضه باطل، فله من كلّ كمال محضه». (٢)

(١) الزمر: ٤ (٢) الميزان: ٦/٨٨٨ ٨٩ بتلخيص.

٣٠

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً - عليه السلام - عندما سئل عن وحدانيّته تعالى، ذكر للوحده أربعة معان، اثنان منها لا يليقان بساحته تعالى و اثنان منها ثابتان له. أمّا اللّذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحده العدديه و الوحده المفهوميه حيث قال: «فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا مالا يجوز، لأنّ ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الأعداد، أما 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 ربّنا و تعالى عن ذلك» و أمّا اللّذان ثابتان له تعالى، فهما: بساطه ذاته و عدم المثل و النظير له، حيث قال: «و أمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له فى الأشياء شبه ... و أنّه عز و جلّ أحدى المعنى ... لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم ...». (١) ثمّ إنّ فى سوره التوحيد أشير إلى هذين المعنيين، فإلى المعنى الأوّل، أشير بقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و إلى المعنى الثانى بقوله تعالى: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ».

(١) التوحيد للصدوق: الباب ٣، الحديث

نظريه التثليث و نقدها

نظريه التثليث و نقدها

نظريه التثليث عند النصارى إنّ كلمات المسيحيين فى كتبهم الكلاميه تحكى عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسيه التى بنى عليها عقيدتهم و لا مناص لآي مسيحي من الاعتقاد به و فى عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحدين غير مشركين و أنّ الإله فى عين كونه واحداً ثلاثه و مع كونه ثلاثه واحداً أيضاً و أفضى ما عندهم فى تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أنّ عقيدته التثليث عقيدته تعبدية محضه و لا سبيل إلى نفيها و إثباتها إلاّ الوحي، فإنّها فوق التجريبات الحسيه و الإدراكات العقلية المحدوده للإنسان نقد هذه النظرية و يلاحظ عليه أولاً: أنّ استناد هذه النظرية إلى الوحي من طريق الأناجيل مردود، لأنّها ليست كتباً سماويه، بل تدلّ طريقه كتابتها على أنّها أُلّفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين و الشاهد أنّه وردت فى آخر الأناجيل الأربعه كيفيه صلبه و دفنه ثمّ عروجه إلى السماء. أضف إلى ذلك أنّ عقيدته التثليث بالتفسير المتقدم 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 حقيقه لا مجازاً، أفيمكن الاعتقاد بشيء يصادّ بدهاه العقل، ثمّ إسناده إلى ساحه الوحي الإلهي؟! و ثانياً:

نسأل ما هو مقصودكم من الأقانيم و الآلهه الثلاثه التى تتشكّل منها الطبيعه الإلهيه الواحده، فإنّ لها صورتين لا تناسب واحد منهما ساحته سبحانه:

١. أن يكون لكلّ واحد من هذه الآلهه الثلاثه وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كلّ واحد منها فى تشخص و وجود خاص و يكون لكلّ واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل و شخصيه

خاصه مميزه عمّا سواها. لكن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته و قد وافتك أدلّه وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الأقانيم الثلاثة موجوده به وجود واحد، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأمور الثلاثة و هذا هو القول بتركّب ذات الواجب و قد عرفت بساطه ذاته تعالى (١) تسرّب خرافه التثليث إلى النصرانيه 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 إسرائيل 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 النصرانيه بعد ذهاب السيد المسيح (عليه السلام) و غيابه عن أتباعه. إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانيه بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافيه السابقه عليها، حيث يقول تعالى:

(١) فإن قلت: إنّها هنا تفسيراً آخر للتثليث و هو أنّ الحقيقه الواحده الإلهيه تتجلّى فى أقانيم ثلاثه. قلت: تجلّى تلك الحقيقه فيها لا يخلو عن وجهين: الأوّل، 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 تجلّيات صفاتيه و أفعاليه و منها المسيح و روح القدس و هذا و إن كان صحيحاً إلاّ أنّه ليس من التثليث الذى يتبنّاه المسيحيون فى شىء.

٣٣

«وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ». (١) لقد أثبتت الأبحاث التاريخيه أنّ هذا التثليث كان فى الديانه البرهمانيه و الهندوكيه قبل ميلاد السيّد

المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلى الأبديّ لديهم في ثلاثه مظاهر و آلهه:

١. براهما (الخالق).

٢. فيشنوا (الواقى).

٣. سيفا (الهادم) و بذلك يظهر قوّه ما ذكره الفيلسوف الفرنسى «غستاف لوبون» قال: «لقد واصلت المسيحيه تطوّرها في 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 التي انتشرت في المناطق الأوروبيه حوالى القرن الأول الميلادى فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوّناً من الأب و الابن و روح القدس، مكان التثليث القديم المكوّن من [نروبي تر] و [وزنون] و [نرو]». (٢)

(١) التوبه: ٣٠.

(٢) قصّه الحضاره، ويل دورانت (معاصر).

٢. التوحيد في الصفات

٢. التوحيد في الصفات

٢ التوحيد في الصفات اختلف الالهيون في كيفيه إجراء صفات الله الذاتيه عليه سبحانه على قولين: الأول: عينيه الصفات مع الذات و هذا ما تبناه أئمّه أهل البيت - عليهم السلام - و اختاره الحكماء الالهيون و عليه جمهور المتكلّمين من الإماميه و المعتزله و غيرهما و الثانى: زيادتها على الذات و هو مختار المشبّهه من أصحاب الصفات و الأشاعره، قال الشيخ المفيد في هذا المجال: «إنّ الله عز و جل اسمه حيّ لنفسه لا بحياه و أنّه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبّهه من أصحاب الصفات ... و هذا مذهب الإماميه كافّه و المعتزله إلا من سمّيناه (١) و أكثر المرجئه و جمهور الزيديه و جماعه من أصحاب الحديث و المكمّه». (٢) قوله: «لا- بحياه» يعنى حياه زائده على الذات و قوله: «لا بمعنى» أى صفه زائده كالعلم و القدره. إذا عرفت ذلك فاعلم:

إنّ الصحيح هو القول بالعيته، فإنّ القول

(١)

بالزيادة يستلزم افتقاره سبحانه في العلم بالأشياء و خلقه إيّاها إلى أمور خارجه عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته و يخلق بقدره هي خارجه عن حقيقته و هكذا و الواجب بالذات منزّه عن الاحتياج إلى غير ذاته و الأشاعره و إن كانوا قائلين بأزليته الصفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الأزليه لا ترفع الفقر و الحاجه عنه، لأنّ الملازمه غير العينيّه، قال الإمام علي - عليه السلام - : «وكمال الإخلاص له نفى الصفات عنه، لشهاده كلّ صفة أنّها غير الموصوف و شهاده كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله». (١) و قال الإمام الصادق - عليه السلام - : «لم يزل الله جلّ و عزّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدره ذاته و لا مقدور». (٢) فإن قلت: لا شكّ أنّ لله تعالى صفات و أسماء مختلفه أنهيته في الحديث النبوي المعروف إلى تسع و تسعين، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيّه و وحده الذات و الصفات؟ قلت: كثرة الأسماء و الصفات راجعه إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينيّه ناظره إلى مقام الواقع العيني و لا يمتنع كون الشيء على درجه من الكمال يكون فيها كلّه علماً و قدره و حياه و مع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفه صفات متعدّده متكثّره و هذا كما أنّ الإنسان الخارجى مثلاً بتمام وجوده

(١) نهج البلاغه: الخطبه الأولى.

(٢) التوحيد للصدوق: الباب ١١، الحديث ١

للّٰه سبحانه و معلوم له و مقدور له، من دون أن يخصّ جزء منه بكونه معلوماً و جزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّ معلوم و كلّ مخلوق و كلّ مقدور. ثمّ إنّ الشيخ الأشعري استدلّ على نظريه الزيادة بوجهين: الأوّل: أنّه 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 يصحّ تسريته إلى الواجب الوجود بالذات، فإذا قام البرهان على العينيه هنا، فلا استحاله في كون العلم عالماً و بالعكس. الثاني: لو كان علمه سبحانه عين ذاته لصحّ أن نقول: يا علم الله اغفر لي و ارحمني. (٢) يلاحظ عليه: أنّ الإضافة في قولنا: «يا علم الله» بيانيه لا غير، فيصير المعنى يا عالماً هو الله و من المعلوم جواز ذلك عقلاً- و شرعاً، كما يقال: يا عدل و يا حكمه و يراد منه الواجب عزّ اسمه و هناك أدلّه أخرى للأشاعره على إثبات نظريتهم و الكلّمخدوشه كما اعترف بذلك صاحب المواقف. (٣) ثمّ إنّ المشهور أنّ المعتزله نافون للصفات مطلقاً و قائلون بنيابه

(١) اللّٰمعه: ٣٠، باختصار.

(٢) الآبانه: ١٠٨.

(٣) راجع شرح المواقف: ٨/٤٥٤٧

٣٧

الذات عن الصفات و لكنه لا أصل له، فالمنفى عندهم هو الصفات الزائده الأزليه، لا أصل الصفات فهم قائلون بالعينيه كالإماميه

و

يدل على ذلك كلام الشيخ المفيد الأنف الذكر، نعم يظهر القول بالنيابة من عباد بن سليمان و أبي علي الجبائي. (١)

(١) للوقوف على آرائهم في هذا المجال راجع الملل و النحل لشيخنا الأستاذ السبحاني دام ظلّه: ٣ | ٢٧١ ٢٧٩.

٣. التوحيد في الخالقيه

اشاره

٣. التوحيد في الخالقيه

٣ التوحيد في الخالقيه دلت البراهين العقلية على أنه ليس في الكون خالق أصيل إلا الله سبحانه و أن 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 عنايه، غايه الأمر أن ما في الكون مخلوق له إمّا بالمباشره أو بالتسيب و ذلك لما عرفت من أنه سبحانه هو الواجب الغني و غيره ممكن بالذات و لا يعقل أن يكون الممكن غنياً في ذاته و فعله عن الواجب، فكما أن ذاته قائمه بالله سبحانه، فهكذا فعله و هذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقيه و من عرف الممكن حق المعرفة و أنه الفقير الفاقد لكل شيء في حد ذاته، يعد المسأله بديهيه. هذا ما لدى العقل و أما النقل فقد تضافرت النصوص القرآنيه على أن الله سبحانه هو الخالق و لا خالق سواه و إليك نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ». (١) «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ». (٢)

(١) الرعد:

١٦.

(٢) الزمر: ٦٢

٣٩

موقف القرآن الكريم تجاه قانون العليه

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ». (١) «أَتَى يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ». (٢) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ

غَيْرُ اللَّهِ». (٣) إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الدالّة على ذلك. موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلية إنلامعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الكتاب العزيز يعترف بأنّ النظام الإمكانى نظام الأسباب و المسببات، فإنّ المتأمل في الذكر الحكيم لا يشكّ في أنّه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجيه و الأشياء الواقعه في دار المادّه، كالسماء و كواكبها و نجومها و الأرض و جبالها و بحارها و براريها و عناصرها و معادنها 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 فإنّما أنكره بلسانه و قلبه مطمئن بخلافه و إليك ذكر نماذج من الآيات الوارده في هذا المجال:

١. «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ». (٤) فقد صرّح في هذه الآية بتأثير الماء في تكوّن الثمرات و النباتات، فإنّ الباء في قوله: «به» بمعنى السببيه و نظيرها الآية: ٢٧ من سوره

(١) المؤمن: ٦٢.

(٢) الأنعام:

١٠١.

(٣) فاطر: ٣.

(٤) البقره: ٢٢

٤٠

السجده و الآية: ٤ من سوره الرعد و غيرها من الآيات.

٢. «اللَّهُ الْمَدِينُ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَشِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ». (١) فقوله سبحانه: «فَتَشِيرُ سَحَابًا» صريح في أنّ الرياح تحرك السحاب و تسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح أسباب و علل تكوينيه لحركة السحاب و بسطها في السماء.

٣. «وَتَرَى 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

٤. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ». (٣) فالآية تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبة. ثم إنَّ هناك أفعالاً أسندها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلا به ولا يصح إسنادها إلى الله سبحانه بحدودها و بلا واسطه كأكله و شربه و مشيه و قعوده و نكاحه و نموّه و فهمه و شعوره و سروره و صلواته و صيامه، فهذه أفعال قائمه بالإنسان مستنده إليه، فهو الذي يأكل و يشرب و ينمو و يفهم. فالقرآن يعدّ الإنسان فاعلاً لهذه الأفعال و علّه لها.

(١) الروم:

٤٨.

(٢) الحج: ٥.

(٣) البقرة: ٢٤١.

٤١

التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقيه؟

التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقيه؟

كما أنّ في القرآن آيات مشتمله على الأوامر و النواهي الإلهيه و تدلّ على مجازاته على تلك الأوامر و النواهي، فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال و تأثير في الطاعة و العصيان فما هي الغايه من الأمر و النهي و ما معنى الجزاء و العقوبه؟ التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقيه إنّ المقصود من حصر الخالقيه بالله تعالى هو الخالقيه على سبيل الاستقلال و بالذات و أمّا الخالقيه المأذونه من جانبه تعالى فهي لا تنافي التوحيد في الخالقيه. كما أنّ المراد من السببيه الإمكانيه (أعمّ من الطبيعيه و غيرها) ليست في عرض السببيه الإلهيه، بل المقصود أنّ هناك نظاماً ثابتاً في عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعيه و الأفعال البشريه، فلكلّ شيء أثر تكويني خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر و فعل مبدأً فاعلياً خاصاً، فليس كلّفاعل مبدأً لكلّ فعل، كما ليس كلّ فعل و أثر صادراً من كلّ مبدأً فاعلي، كلّ ذلك ياذن منه سبحانه، فهو الذي أعطى السببيه للنار كما أعطى لها الوجود، فهي

تَوَثَّرَ بِإِذْنٍ وَتَقْدِيرٍ مِنْهُ سُبْحَانَهُ، هَذَا هُوَ قَانُونُ الْعَلِيَّةِ الْعَامِّ الْجَارِي فِي النِّظَامِ الْكُونِيِّ الْعَلِيِّ يُوَيِّدُهُ الْحَسَّ وَالتَّجْرِبَةَ وَتَبْتَنِي عَلَيْهِ حَيَاةَ الْإِنْسَانِ فِي نَاحِيَةِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَبِهَذَا الْبَيَانِ يَرْتَفِعُ التَّنَافِي الْبَدْئِي بَيْنَ طَائِفَتَيْنِ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، الطَّائِفَةُ الدَّالَّةُ عَلَى حَصْرِ الْخَالْقِيَّةِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَالتَّائِفَةُ الدَّالَّةُ عَلَى صِحِّهِ قَانُونِ الْعَلِيَّةِ وَالمَعْلُولِيَّةِ وَاسْتِنَادِ الْآثَارِ إِلَى مَبَادِئِهَا الْغَرِيبَةِ وَالشَّاهِدِ عَلَى صِحِّهِ هَذَا الْجَمْعِ، لَفِيْفٍ مِنَ الْآيَاتِ وَهِيَ الَّتِي تَسْنَدُ الْآثَارَ إِلَى أَسْبَابِ كَوْنِيَّةِ خَاصَّةٍ وَفِي عَيْنِ الْوَقْتِ تَسْنَدُهَا إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَكَذَلِكَ تَسْنَدُ بَعْضُ

٤٢

الْأَفْعَالِ إِلَى الْإِنْسَانِ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ ذَوِي الْعِلْمِ وَالشُّعُورِ وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ تَسْنَدُ نَفْسَ تِلْكَ الْأَفْعَالِ إِلَى مَشِيئَتِهِ سُبْحَانَهُ وَإِلَيْكَ فِيمَا يَلِي نَمَاذِجَ مِنْ هَذِهِ الطَّائِفَةِ:

١. إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ أَسْنَدَ حَرَكَةَ السَّحَابِ إِلَى الرِّيَّاحِ وَقَالَ: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتَنفِثُ سَحَابًا». (١) كَمَا أَسْنَدَهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَقَالَ: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا». (٢)

٢. الْقُرْآنُ يَسْنَدُ الْإِنْبَاتَ تَارَهُ إِلَى الْحَبَّةِ وَيَقُولُ: «أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ». (٣) وَقَالَ: «وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ». (٤) وَآخَرَى إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَيَقُولُ: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ». (٥)

٣. أَنَّهُ تَعَالَى نَسَبَ تَوْفَى الْمَوْتَى إِلَى الْمَلَائِكَةِ تَارَهُ وَإِلَى نَفْسِهِ آخَرَى فَقَالَ: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا». (٦) وَقَالَ:

(١) الروم:

.٤٨

(٢) النور: ٤٣.

(٣) البقرة: ٢٦١.

(٤) الحج: ٥.

(٥) النمل: ٦٠.

(٦) الأنعام:

.٦١

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا». (١)

٤. انّ الذّكر الحكيم يصفه سبحانه بأنه الكاتب لأعمال عباده و يقول: «وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُعْمَلُونَ». (٢) و لكن في

الوقت نفسه ينسب الكتابه إلى رسله و يقول: «بلى وَ رُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (٣)

٥. لا شكَّ أنّ التدبير كالمخلقه منحصر في الله تعالى و القرآن يأخذ من المشركين الاعتراف بذلك و يقول: «وَمَنْ يُدْبِرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ». (٤) و مع ذلك يصرّح بمدبريه غير الله سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا». (٥)

٦. إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أى نسبه الفعل إلى الله سبحانه و إلى الإنسان) في جملة و يقول: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». (٦) فهو يصف النبي الأعظم (صلى الله عليه و آله و سلم) بالرمى و ينسبه إليه حقيقه و يقول: «إِذْ رَمَيْتَ» و مع ذلك يسلبه عنه و يرى أنّه سبحانه الرامى الحقيقى. (١) الزمر: ٤٢.

(٢) النساء: ٨١

(٣) الزخرف: ٨٠

(٤) يونس: ٣١

(٥) النازعات: ٥

(٦) الأنفال: ١٧

٤٤

الإجابة عن شبهات

الإجابة عن شبهات

هذه المجموعه من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقه في تفسير التوحيد في الخالقيه و هو كما تقدّم أنّ الخالقيه بالأصالة و بالذات و على وجه الاستقلال منحصره فيه سبحانه و غيره من الأسباب الكوئيه و الفواعل الشاعره إنّما 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 خالقيته تعالى عامه لجميع الأشياء و الحوادث و كل ما في صفحه الوجود يستند إليه سبحانه و عندئذٍ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابة عنها و هي: ألف. شبهه الثنويه في خلق الشرور. ب. شبهه استناد القبائح إلى الله تعالى. ج. شبهه الجبر في الأفعال الإرادية. ألف. الثنويه و شبهه الشرور نسب إلى الثنويه القول بتعدّد الخالق و استدلّوا عليه بما يشاهد في عالم المادّه من

الشرور و البلياء، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فرعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات و ثانيهما: مبدأ الشرور. الشرّ أمر قياسي إذا كانت هناك ظاهره ليست لها صلّه وثيقه بحياه الإنسان، أو لا تودى صلته بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشرّ و البلاء، إنّما تتصف

٤٥

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 متأخره عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثه، فلو تحققت الظاهره و قطع النظر عن المقايسه و الإضافه لا يتّصف إلاّ بالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شيء يلائم ذاته و إنّما يأتي حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسه إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم:

أنّما يستند إلى الجاعل أولاً و بالذات، هو وجوده النفسى و المفروض أنّ وجود كلّ من المقيس و المقيس إليه، لا يتصفان بالشرّ و البلاء، بل بالخير و الكمال و أمّا الوجود الإضافى المنتزع من مقايسه أحد الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها و إلى ما ذكرنا أشار الحكيم السبزوارى بقوله: «كلّ وجود و لو كان إمكانيّاً 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». (١) 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 يسمّى بالشرّ عند وقوع القتل ليس إلا انقطاع حياه البدن الناشى عن قطع

(١) الحكيم السبزواری (م ١٢٨٩هـ): شرح المنظومه: المقصد ٣، الفريده ١، غرر فى دفع شبهه الثنويه

٤٤

علاقه النفس عن البدن و ما يسمّى بالشر عند وقوع المرض ليس إلا الاختلال الواقع فى أجهزه البدن و زوال ما كان موجوداً له عند الصحه من التعادل الطبيعى فى الأعضاء و الأجهزه البدنيه و كذلك سائر الحوادث التى تتصف بالبليه و الشرّيه و من المعلوم أنّ الذى يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود و أمّا العدم فليس له حظ من الواقعيه حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل و إلى هذا أشار الحكيم السبزواری فى منظومه حكيمته: و الشرّ أعدام فكم قد ضلّ من * يقول باليزدان ثمّ الأهرمن (١) و قال العلامه الطباطبائى: إنّ الشرور إنّما تتحقّق فى الأمور الماديّه 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 الإلهيّه و شمله القضاء بالذات فى الأمور التى يقارنها شىء من الشرّ إنّما هو القدر الذى تلّبس به من الوجود حسب استعداده و مقدار قابليته و أمّا العدم الذى يقارنه فليس إلاّ مستنداً إلى عدم قابليته و قصور استعداده، نعم ينسب إليه الجعل و الإفاضه بالعرض لمكان نوع من الاتحاد بينه و بين الوجود الذى يقارنه. (٢)

(١) المصدر نفسه.

(٢) الميزان: ١٣ | ١٨٧ | ١٨٨ بتصرف قليل

٤٧

الف. الثنويه و شبهه الشرور ب. التوحيد فى الخالقيه و قبائح الأفعال

ب. التوحيد فى الخالقيه و قبائح الأفعال ربّما يقال الالتزام بعموميه خالقيته

تعالى لكل شيء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى و هذا ينافي تنزهه سبحانه من كل قبح و شين و الجواب أن للأفعال جهتين، جهة الثبوت و الوجود، و جهة استنادها إلى فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطاعة و المعصية ينتزع من الجهة الثانية و ما يستند إلى الله تعالى هي الجهة الأولى و الأفعال بهذا اللحاظ متصّفة بالحسن و الجمال، أي الحسن التكويني و بعبارة أخرى: عنوان الحسن و القبح المنطبق على الأفعال الصادره عن فاعل شاعر مختار، هو الذي يدركه العقل العملي 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 ينتهي إلى إرادته سبحانه و الفعل بهذا الاعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنه وجود الوجود خير و حسن في حد ذاته. قال سبحانه: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ». (١) و قال: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ». (٢) فكل شيء كما أنه مخلوق، حسن، فالخلقه و الحسن متصاحبان لا ينفك أحدهما عن الآخر أصلاً و أما الإجابة عن شبهه الجبر على القول بعموم الخالقيه فسيوافيك بيانها في الفصل المختصّ بذلك.

(١) السجده: ٧.

(٢) الزمر: ٦٢

٤. التوحيد في الربوبية

إشاره

يستفاد من الكتاب العزيز أنّ التوحيد في الخالقيه كان موضع الوفاق عند الوثنيين قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ». (١) و مثله في سورة الزمر الآيه

٣٨ و قال سبحانه: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنِّي يُؤْفَكُونَ». (٢) و أما مسأله التوحيد في التدبير فلم تكن أمراً مسلماً عندهم، بل الشرك في 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 إبراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشاره إلى أفولها و غروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

(١) لقمان: ٢٥.

(٢) الزخرف: ٨٧

٤٩

ماهى حقيقه الربويه و التدبير؟

ماهى حقيقه الربويه و التدبير؟

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَهُ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَارِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ». (١) ترى أنه - عليه السلام - استعمل كلمه الربّ فى احتجاجه مع المشركين و لم يستعمل كلمه الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين و عدم إنكارهم التوحيد فى الأوّل و إصرارهم على الشرك فى الثانى. (٢) ما هى حقيقه الربويه و التدبير؟ لفظه الربّ فى لغه العرب بمعنى المتصرّف و المدبّر و المتحمّل أمر تربيه الشىء و حقيقه التدبير جعل شىء عقيب آخر و تنظيم الأشياء و تنسيقها بحيث يتحقق بذلك مطلوب كلّ منهما و تحصل له غايته المطلوبه له و على هذا فحقيقه تدبيره سبحانه ليست إلاّ خلق العالم و جعل الأسباب و العلل بحيث تأتى المعاليل و المسبّبات دبر الأسباب و عقيب العلل، فيؤثر بعض أجزاء الكون فى البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب و هدفه المطلوب، يقول سبحانه:

«رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (٣)

(١) الأنعام:

٧٨ ٧٦.

(٢) و المشركون في عصر الرساله و إن كانوا معترفين بربوبيته تعالى بالنسبه إلى التدبير الكلى لنظام العالم، كما يستفاد من الآيه ٣١ من سوره يونس و نحوها، لكنهم كانوا معتقدين بربوبيه ما يعبدونه من الآلهه كما يدل عليه بعض الآيات القرآنيه، كالأيه ٧٤ من سوره يس و الآيه ٨١ من سوره مريم.

(٣) طه: ٥٠

ما هو المراد من التوحيد في الربوبيه؟

ما هو المراد من التوحيد في الربوبيه؟

ما هو المراد من التوحيد في الربوبيه؟ التوحيد في الربوبيه هو الاعتقاد بأن تدبير الحياه و الكون و منه الإنسان كلها بيد الله سبحانه و أنّ مصير الإنسان في حياته كلها إليه سبحانه و لو كان في عالم الكون أسباب و مدبّرات له، فكلها جنود له سبحانه يعملون بأمره و يفعلون بمشيئته و يقابله الشرك في الربوبيه و هو تصور أنّ هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فوض إليها أمر تدبير الكون و مصير الإنسان في حياته تكويناً و تشريعاً و هاهنا نكته يجب التنبيه عليها و هي أنّ الوثنيه لم تكن معتقده بربوبيه الأصنام الحجريه و الخشبيه و نحوها بل كانوا يعتقدون بكونها أصناماً للآلهه المدبّره لهذا الكون و لما لم تكن هذه الآلهه المزعومه في متناول أيديهم و كانت عباده الموجود البعيد عن متناول الحسّ صعبه التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهه و تصويرها في أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عباده أصحابها الحقيقيه و هي الآلهه المزعومه. دلائل التوحيد في الربوبيه

١. التدبير لا ينفك عن الخلق إنّ النكته الأساسيه في خطأ المشركين تتمثل في أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائله أو مؤسسه

توضيح ذلك: أنّ كلّ فرد من النظام الكونى بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقد للوجود الذاتى، لكن فقره ليس منحصرأً فى بدء خلقته و إنّما يستمرّ هذا الفقر معه فى جميع الأزمنه و الأمكنه و على هذا، فتدبير الكون لا ينفكّ عن خلقته و إيجاده بل الخلق تدبير باعتبار و التدبير خلق باعتبار آخر. فتدبير الورده مثلاً ليس إلاّ تكوّننها من المواد السّكريه فى الأرض ثمّ توليدها الاوكسجين فى الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائيه و الكيميائيه فى ذاتها و ليست كلّمنها إلاّ شعبه من الخلق و مثلها الجنين مذ تكوّنه فى رحم الأمّ، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل و النمو حتى يخرج من بطنها و ليست هذه التفاعلات إلاّ شعبه من عمليته الخلق و فرع منه و لأجل وجود الصله الشديده بين التدبير و الخلق نرى أنّه سبحانه بعدما يذكر مسأله خلق السماوات و الأرض يطرح مسأله تسخير الشمس و القمر الذى هو نوع من التدبير، قال تعالى: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ». (١) و من هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقه التدبير الذى هو نوع من الخلق و قد عرفت أنّ لا خالق إلاّ الله تعالى.

٢. إنسجام النظام و اتصال التدبير إنّ مطالعه كلّ صفحه من الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود

(١) الرعد:

٢

٥٢

نظام موحد و ارتباط وثيق بين أجزائه و من المعلوم أنّ وحده النظام 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 أجزاء الكون أى أثر، لأنّ تعدّد المدبّر و المنظّم بحكم اختلافهما فى الذات أو فى الصفات و المشخّصات يستلزم بالضرورة الاختلاف فى التدبير و الإرادة و ذلك ينافى الانسجام و التلائم فى أجزاء الكون. فوحده النظام و انسجامه و تلاصقه و تلائمه كاشف عن وحده التدبير و المدبّر و إلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كَانَفِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (١) و هذا الاستدلال بعينه موجود فى الأحاديث المروية عن أئمّه أهل البيت - عليهم السلام - يقول الإمام الصادق - عليه السلام - : «دلّ صحّه 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 - : «إتصال التدبير و تمام الصنع، كما قال الله عز و جل: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»». (٣) ثمّ إنّ المراد من حصر الربوبية و التدبير بالله سبحانه، هى الربوبية

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) توحيد الصدوق: الباب ٣٦، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢

شؤون التوحيد فى الربوبية

شؤون التوحيد فى الربوبية

على وجه الاستقلال و بالذات و ذلك لا ينافى وجود مدبرات فى الكون مسخرات لله تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا». (١) و قال سبحانه: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً». (٢) فالاعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع من انحصار التدبير الاستقلالى فى الله سبحانه. شؤون التوحيد فى الربوبية إنّ للتوحيد فى الربوبية نطاقاً واسعاً شاملاً لجميع المظاهر الكونية و الحقائق الوجودية فلا مدبّر

فى صفحه الوجود، بالذات و على وجه الاستقلال، سوى الله تعالى فهو رب العالمين لا رب سواه. فهذا إبراهيم بطل التوحيد يصف التوحيد فى الربوبية بقوله: «فَإِنَّهُمْ عَادُوا لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَ يَسْقِينِي * وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي * وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ * رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ». (٣)

(١) النزاعات: ٥.

(٢) الأنعام:

٦١.

(٣) الشعراء: ٧٧٨٣

٥٤

و ينبغى فى ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثه أقسام لها أهميه خاصه فى حياه الإنسان الإجتماعيه و هى تتفرع على التوحيد فى الخالقيه و الربوبيه و هى:

١. التوحيد فى الحاكميه الحاكم هو الذى له تسلط على النفوس و الأموال و التصرف فى شؤون 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 لعدّ التصرف عدوانياً، هذا من جانب و من جانب آخر الولايه على الغير متفرع على كون الوالى مالكا للمولى عليه أو مدبر أموره فى الحياه و بما أن لا مالكيه لأحد على غيره إلا لله تعالى و لا مدبر سواه، فأنه الخالق الموجد للجميع و المدبر للكون بأجمعه، فلا ولايه لأحد على أحد بالذات سوى الله تعالى، فحق الولايه منحصر لله تعالى. قال سبحانه: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ». (١) و قال سبحانه: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ». (٢) و من جانب ثالث: أن وجود الحكومه و الحاكم البشرى فى المجتمع أمر ضرورى كما أشار إليه الإمام على

(١) الشورى: ٩.

(٢) الأنعام:

٥٧

٥٥

«لابد للناس من أمير برّ أو فاجر». (١) و من المعلوم أنّ ممارسه الامر 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 الامر مأذوناً من جانبه سبحانه لإداره الأمور و التصرف فى النفوس و الأموال و أن تكون ولايته مستمدّه من ولايته سبحانه 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 مشروعيتها لها.

٢. التوحيد فى الطّاعه لا- شكّ أنّ من شَوّن 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 إلاّ الله تعالى و على هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلاّ هو تعالى و أمّا غيره تعالى، فبما أنّه ليس له ولايه و لا حكمه على أحد إلاّ بإذنه تعالى و باستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حقّ الطّاعه على أحد إلاّ كذلك.

(١) نهج البلاغه: الخطبه ٤٠

٥٦

قال تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ». (١) و قال سبحانه: «وَمَنْ أَطَاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». (٢)

٣. التوحيد فى التشريع إنّ الربوبية على قسمين: تكويته و تشريعه و دلائل التوحيد فى الربوبية التكوينية يثبت التوحيد فى

الربوبيّة التشريعيه أيضاً، فإنّ التقنين و التشريع نوع من التدبير، يدبّر به أمر الإنسان و المجتمع البشرى، كما أنّه نوع من الحكومه و الولاية على الأموال و النفوس، فيما أنالتدبير و الحكومه منحصرتان فى الله تعالى، فكذلك ليس لأحد حقّ التقنين و التشريع إلاّ له تعالى و أمّا الفقهاء و المجتهدون فليسوا بمشرّعين، بل هم متخصّصون فى معرفه تشريعه سبحانه و وظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها و جعلها فى متناول الناس و أمّا ما تعورف فى القرون الأخيره من إقامه مجالس النّوّاب أو الشورى فى البلاد الإسلاميه، فليست لها وظيفه سوى التخطيط لإعطاء البرنامج للمسؤولين فى الحكومات فى ضوء القوانين الإلهيه لتنفيذها و التخطيط غير التشريع كما هو واضح و هناك آيات من الذكر الحكيم تدلّ بوضوح على اختصاص التشريع

(١) النساء: ٦٤.

(٢) النساء: ٨٠.

٥٧

بالله سبحانه نشير إلى بعضها: 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. «وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ و من لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». (٣)

(١) المائدة: ٤٤.

(٢) المائدة: ٤٥.

(٣) المائدة: ٤٧.

٥. التوحيد فى العباده

اشاره

التوحيد فى العباده ممّا اتفق على اختصاصه بالله سبحانه جميع المسلمين بل الإلهيين و هو الهدف و الغايه الأسنى من بعث الأنبياء و المرسلين، قال سبحانه: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ». (١) و ناهيك فى أهميه ذلك

انّ الإسلام قرّره شعاراً للمسلمين يؤكّدون عليه في صلواتهم الواجبه و المندويه بقولهم:

«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ». (٢) كما أنّ مكافحه النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) بل

و سائر الأنبياء للوثنيين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم و بالجمله لا تجد مسلماً ينكر هذا الأصل أو يشك فيه و إنما الكلام في تشخيص مصاديق العباده و جزئياتها عن غيرها، فترى ان أتباع الوهابية يرمون غيرهم بالشرك في العباده بالتبرك بآثار الأنبياء و التوسيل بهم إلى الله سبحانه و نحو ذلك، فتميز العباده عن غيرها هي المشكله الوحيدة في هذا المجال، فيجب قبل كل شيء دراسه واقعيه عن حقيقه العباده على ضوء العقل و الكتاب و السنه فنقول:

(١) النحل: ٣٦.

(٢) الفاتحه: ٥

ما هي حقيقه العباده؟

ما هي حقيقه العباده؟

ما هي حقيقه العباده؟ قد تعرف العباده ب «الخشوع و التذلل» أو «نهايه الخشوع» و لكنهما تعريفان ناقصان لا يساعدهما القرآن الكريم. توضيح ذلك: ان القرآن الكريم أمر الإنسان بالتذلل لوالديه فيقول: «وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا». (١) فلو كان الخشوع و التذلل عباده لمن يتذلل له لكان أمره تعالى بذلك أمراً باتخاذ الشريك له تعالى في العباده! كما أنه سبحانه أمر الملائكه بالسجود لآدم فيقول: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ». (٢) مع أن السجود نهايه التذلل و الخشوع للمسجود له، فهل ترى أن الله سبحانه يأمر الملائكه بالشرك في العباده؟ إن إخوه يوسف و والديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملك و السلطنه، كما يقول سبحانه: «وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا». (٣) إذن ليس معنى العباده التي تختص بالله سبحانه و لا تجوز لغيره تعالى هو الخشوع و التذلل، أو نهايه الخشوع، فما هي حقيقه العباده؟

(١) الإسراء: ٢٤.

(٢) البقره: ٣٤.

(٣) يوسف: ١٠٠

٦٠

حقيقه العباده على ما يستفاد

من القرآن الكريم هي «الخشوع والتذلل، لفظاً أو عملاً مع الاعتقاد بألوهية المخضوع له» فما لم ينشأ الخشوع من هذا الاعتقاد، لا يكون عباده و يدل على ذلك الآيات التي تأمر بعباده الله و تنهى عن عباده غيره، معلله ذلك بأنه لا إله إلا الله، كقوله سبحانه: «وَيَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ». (١) و قد ورد هذا المضمون في عشره موارد أو أكثر في القرآن الكريم. (٢) و معنى هذا التعليل أنّ الذى يستحقّ العباده هو من كان إلهاً و ليس هو إلاّ الله، فإذا تحقّق وصف الألوهيه فى شىء جازت بل وجبت عبادته و اتّخذه معبوداً و حيث إنّ الوصف لا يوجد إلاّ فى الله سبحانه و وجب عبادته دون سواه و المراد من الألوهيه هو ما يعدّ من شؤون الإله، أعنى: الاستقلال فى الذات و الصفات و الأفعال، فمن اعتقد لشيء نحواً من الاستقلال إمّا فى وجوده، أو فى صفاته، أو فى أفعاله و آثاره فقد اتّخذته إلهاً و الأبحاث المتقدمه حول التوحيد الذاتى و الصفاتى و الأفعالى كانت هادفه لحصر الألوهيه المطلقه لله سبحانه و إبطال ألوهيه غيره تعالى. ثمّ إنّ المستفاد من مطالعه عقائد الوثنيه فى كتب الملل و النحل و يؤيده القرآن الكريم أيضاً أنّ معظم الإنحرافات فى مسأله التوحيد كان فى مجال الربوبيه و التدبير، فالمشركون مع اعترافهم بحصر الخالقيه بالله تعالى و أنّ جميع من سواه مخلوق لله سبحانه، كانوا معتقدين به وجود

(١) الأعراف: ٥٩.

(٢) يمكن للقارى أن يراجع لذلك الآيات التاليه: الأعراف | ٦٥، ٧٣، ٨٥؛ هود | ٥٠، ٦١، ٨٤؛ طه | ١٤؛ الأنبياء | ٢٥؛ المؤمنون | ٢٢٢٣

٦١

أرباب من دون الله و أنّ لهم الألوهيه فى مجال الربوبيه و

التدبير و كان الغرض من عبادتهم الاستنصار على الأعداء و العزّه و الغلبه، يقول سبحانه: «وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ» (١) و يقول سبحانه: «وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا». (٢) و من هنا نرى أنّ قسماً من الآيات تعلل الأمر بحصر العباده فى الله وحده، بأنّه الرّبّ، فمن ذلك قوله سبحانه: «وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ». (٣) و قوله سبحانه: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ». (٤) و قوله سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ». (٥) و غير ذلك من الآيات الّتى تجعل العباده دائره مدار الربوبيه. (٦) و من المعلوم أنّ الربوبيه بالذات و الاستقلال من شؤون الألوهيه.

(١) يس: ٧٤.

(٢) مريم:

٨١

(٣) المائده: ٧٢.

(٤) الأنبياء: ٩٢.

(٥) آل عمران: ٥١.

(٦) لاحظ الآيات الكريمات التاليات: يونس | ٣؛ الحجر | ٩؛ مريم | ٣٦، ٦٥؛ الزخرف | ٦٤

٦٢

زيدة المقال خلاصه القول فى المقام، أنّ أىّ خضوع ينبع من الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله العالم أو ربّه أو فوّض إليه تدبير العالم كلّه أو بعضه، يكون الخضوع بأدنى مراتبه عباده و يكون صاحبه مشركاً فى العباده إذا أتى به لغير الله و يقابل ذلك الخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد، فخضوع أحد أمام موجود و تكريمه مبالغاً فى 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 لزوجها، فإنّه و إن كان حراماً فى الشريعة الإسلاميه لكنّه ليس عباده بل حرام لوجه آخر و لعل الوجه فى حرمة هو أنّ السجود حيث إنّه وسيله عامّه للعباده عند

جميع الأقوام و الملل، صار بحيث لا يراد منه إلا العبادة، لذلك لم يسمح الإسلام بأن يستفاد منها حتى في الموارد التي لا تكون عبادة و التحريم إنما هو من خصائص الشريعة الإسلامية، إذ لم يكن حراماً قبله و إلا لما سجد يعقوب و أبناؤه ليوسف - عليه السلام - إذ يقول عز و جل: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا». (١) و من هذا القبيل سجود الملائكة لآدم - عليه السلام - قال الجصيص: قد كان السجود جائزاً في شريعة آدم - عليه السلام - للمخلوقين و يشبه أن يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف - عليه السلام - ... إلا أن السجود لغير الله على وجه التكرمه و التحية منسوخ بما روت عائشه و جابر و أنس أن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) قال: «ما ينبغي لبشر أن يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها». (٢)

(١) يوسف: ١٠٠.

(٢) أحكام القرآن: ١/٣٢

نتائج البحث

نتائج البحث

نتائج البحث و على ما ذكرنا لا- يكون تقبيل يد النبي أو الإمام، أو المعلم أو الوالدين، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية، أو أضرحة الأولياء و ما يتعلق بهم من آثار، إلا تعظيماً و تكريماً، لا عبادة و بذلك يتضح أن كثيراً من الموضوعات التي تعرفها فرقه الوهابية عبادة لغير الله و شركاً به، ليس صحيحاً على إطلاقه و إنما هو شرك و عبادة إذا كان المخضوع له معنوياً بالألوهية و أنه فوض إليه الخلق و التدبير و الإحياء و الإماتة و الرزق و غير ذلك من شؤون الإلهية المطلقة، أو الاعتقاد بأن

فى أيدىهم مصير العباد فى حياتهم الدنيويه و الآخرويه و أمّا إذا كان بداعى تكريم أولياء الله تعالى كان مستحسناً عقلاً و شرعاً، لأنّه وسيله لإبراز المحبّه و المودّه للصالحين من عباد الله تعالى الذى فيه رضاه سبحانه بالضروره.

٦٤

الباب الثانى فى أسمائه و صفاته تعالى

إشاره

الباب الثانى فى أسمائه و صفاته تعالى

الباب الثانى فى أسمائه و صفاته تعالى و فيه ستّه فصول:

١. كيف تتعرّف على صفاته تعالى؟

٢. التقسيمات الرائجه فى صفاته سبحانه.

٣. الصفات الثبوتيه الذاتيه.

٤. الصفات الثبوتيه الفعليه.

٥. الصفات الخبريه.

٦. الصفات السلبيه

الفصل الاول؛ كيف تتعرف على صفاته تعالى

إشاره

الفصل الأول كيف تتعرّف على صفاته تعالى؟ اعتاد الإنسان الساكن بين جدران الزمان و المكان أن يتعرّف على الأشياء مقتيده بالزمان و المكان موصوفه بالتحيز و التجسيم، متّسمه بالكيف و الكم، إلى ذلك من لوازم المادّه و مواصفات الجسمانيه، فقد قضت العاده الملازمه للإنسان، أعنى: أنسه بالمادّه و اعتياده على معرفه كلّ شىء فى الإطار المادى، أن يُصوّر لربّه صوراً خياليه على حسب ما يألّفه من الأمور الماديه الحسيه و قلّ ما أن يتفق لإنسان أن يتوجّه إلى ساحه العزّه و الكبرياء و نفسه خاليه عن المحاكاه. بين التشبيه و التعطيل على ذلك الأساس افترق جماعه من الإلهيين إلى مشبّه و معطل، فالأولون تورّطوا فى مهلكه التشبيه و شبهوا بارئهم بإنسان له لحم و دم و شعر و عظم و له جوارح و أعضاء حقيقيه من يد و رجل و رأس و يجوز عليه المصافحه و الانتقال. (١) و إنكار بارى بهذه الأوصاف الماديه المنكره

أولى من إثباته ربياً للعالم، لأن الاعتقاد بالبارى بهذه الصفات يجعل الألوهية و الدعوه إليها منكرًا تنتفّر منه العقول و الأفكار المنيره و الطائفه الثانيه أرادت التحرّز عن و صمه التشبيه و عار التجسيم فوقعت فى إساره التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه و معرفه صفاته و أفعاله، قائله بأنّه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشيء من الأحكام و ليس إلى معرفته من سبيل إلابقراءه ما ورد فى

الكتاب و السنّه، فقالت: إنّ النجاه كلّ النجاه في الاعتراف بكلّ ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث و نقاش، فقد نقل عن سفيان بن عيينه أنّه قال: «كلّما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته و السكوت عليه». (١) ما هو المسلك الصحيح؟ و لكن هناك طائفه ثالثه ترى أنّ من الممكن التعرّف على صفاته سبحانه من طريق التدبّر و على ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمه العقل و الفكر و حجّتهم في ذلك أنّ الله سبحانه ما نصّ على أسمائه و صفاته في كتابه و سنّه نبيّه إلّا لكي يتدبّر فيها الإنسان بعقله و فكره في حدود الممكن، فهذا أمر يدعو إليه العقل و الكتاب العزيز و السنه الصحيحه و يكفي في تعيّن هذا الطريق ما ورد في أوائل سوره الحديد من قوله سبحانه: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ».

(١) الملل و النحل: ٩٣|١

٤٧

إلى قوله: «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» و ما ورد في آخر سوره الحشر من قوله سبحانه: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ». إلى قوله: «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» و غير ذلك من الآيات المتضافره في بيان صفات ذاته و أفعاله تعالى. فهل يظنّ عاقل أنّ تلك الآيات المتكثّره إنّما أنزلها الله تعالى لمجرّد القراءه و التلاوه و لو كان كذلك فما معنى التدبّر في الآيات القرآنيه الّذي دعا القرآن نفسه إليه بوجه أكيد؟ كلمه قيّمه من الإمام على - عليه السلام - و هناك كلمه قيّمه للإمام على - عليه السلام - تدعو إلى ذلك الطريق الوسط، قال - عليهم السلام - : «لَمْ يُطَّلَعْ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ». (١)

و العبارة تهدف إلى أنّ العقول و إن كانت غير مأذونه في تحديد الصفات الإلهيه، لكنّها غير محجوبه عن التعرّف حسب ما يمكن و أوضح دليل على قدره العقل على البحث و دراسه الحقائق السفليه و العلويه حتّ الوحي على التعقّل سبع و أربعين مرّه و على التفكّر ثمانى عشره مرّه و على التدبّر أربع مرّات في الكتاب العزيز.

(١) نهج البلاغه: الخطبه ٢٩١

٤٨

و تخصيص هذه الآيات بما وقع في أفق الحسّ تخصيص بلا دليل و لو كان عمل السلف في هذا المجال حجّه فهذا الإمام على بن أبى طالب - عليه السلام - قد خاض في الإلهيات في خطبه و رسائله و كلماته القصار، فلا ندري لماذا تحتج سلفيه العصر الحاضر و الماضى بعمل أهل الحديث من الحنابله و الأشاعره و لا- تحتجّ بفعل الإمام أمير المؤمنين - عليه السلام - ربيب أحضان النبى ص و تلميذه الأوّل و خليفه المسلمين أجمعين؟! عوده نظريّه التعطيل في ثوب جديد لقد عادت نظريّه التعطيل في العصر الحاضر بشكل جديد و هو أنّ التحقيق في المسائل الإلهيه لا يمكن إلاّ من خلال مطالعه الطبيعه، قال محمّد فريد و جدى: «بما أنّ خصومنا يعتمدون على الفلسفه الحسيّه و العلم الطبيعى في الدعوه إلى مذهبهم فنجعلهما عمدتنا في هذه المباحث، بل لا مناص لنا من الاعتماد عليهما، لأنّهما اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصّه من العهد الروحانى». (١) أقول: لا شكّ أنّ القرآن يدعو إلى مطالعه الطبيعه كما مرّ، إلاّ أنّ الكلام في مدى كفايه النظر في الطبيعه و دراستها في البرهنه على المسائل التى طرحها القرآن الكريم مثل قوله سبحانه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». (٢) «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى». (٣)

(١)

«لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى». (١) «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». (٢) «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ». (٣) إلى غير ذلك من المباحث و المعارف التى لا- تنفع دراسه الطبيعه و مطالعه العالم المادى فى فكِّ رموزها و الوقوف على حقيقتها، بل تحتاج إلى مبادئ و مقدمات عقلية و أسس منطقيه. إنَّ مطالعه الطبيعه تهدينا إلى أنّ للكون صانعاً عالماً قادراً و لكن لا تهدينا إلى أجوبه عن سؤالات عديده فى هذا المجال، مثلاً: هل الصانع أزلّى أو حادث، واحد أو كثير، بسيط أو مركب، جامع لجميع صفات الجمال و الكمال أو لا-؟ هل لعلمه حدّ ينتهى إليه أو لا؟ هل لقدرته نهايه تقف عندها أو لا؟ هل هو أول الأشياء و آخرها؟ هل هو ظاهر الأشياء و باطنها؟ فالإمعان فى عالم الطبيعه لا يفيد فى الإجابة عن هذه التساؤلات و غيرها من المعارف المطروحه فى القرآن و عندئذٍ لا- مناص عن سلوك أحد الطريقين: إمّا أن يصار إلى التعطيل و تحريم البحث حول هذه المعارف و إمّا الإذعان به وجود طريق عقلى يوصلنا إلى تحليل هذه المعارف و بما أنّ التعطيل مخالف لصريح العقل و النقل، فالمتعين هو الطريق الثانى و هو المطلوب.

(١) طه: ٨.

(٢) الحديد:

٣.

(٣) الحديد:

٤

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفاته تعالى

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفاته تعالى

الطرق الصحيحه إلى معرفه صفاته تعالى قد عرفت أنّ ذاته سبحانه و أسمائه و صفاته و إن كانت غير مسانحه لمدرجات العالم المحسوس، لكنّها ليست على نحو يستحيل التعرّف عليها بوجه من الوجوه و من هنا نجد أنّ الحكماء و المتكلمين يسلكون طرقاً مختلفه للتعرف على ملامح

العالم الربوبي وها نحن نشير إلى هذه الطرق: الأول: الطريق العقلي إذا ثبت كونه سبحانه غنياً غير محتاج إلى شيء، فإن هذا الأمر يمكن أن يكون مبدأً لإثبات كثير من الصفات الجلالية، فإن كل وصف استلزم خلافاً في غناه ونقصاً له، انتفى عنه ولزم سلبه عن ذاته وقد سلك الفيلسوف الإسلامي نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية حيث قال: «وجوب الوجود يدل على سرمديته و نفى الزائد و الشريك و المثل و التركيب بمعانيه و الضد و التحيز و الحلول و الاتحاد و الجبهه و حلول الحوادث فيه و الحاجة و الألم مطلقاً و اللذه المزاجيه و المعاني و الأحوال و الصفات الزائده و الرويه». بل انطلق المحقق من نفس هذه القاعده لإثبات سلسله من الصفات الثبوتيه حيث قال:

٧١

«وجوب الوجود يدل على ثبوت الجود و الملك و التمام و الحقيقه و الخيريه و الحكمه و التجبّر و القهر و القيوميه». (١) و قد سبقه إلى ذلك مؤلف الياقوت إذ قال: «وهو (وجوب الوجود) ينفي جملة من الصفات عن الذات الإلهية و أنه ليس بجسم و لا جوهر و لا- عرض و لا- حالاً في شيء و لا تقوم الحوادث به و إلاً لكان حادثاً». (٢) و على ذلك يمكن الإذعان بما في العالم الربوبي من الكمال و الجمال بثبوت أصل واحد و هو كونه سبحانه موجوداً غنياً و اجب الوجود، لأجل بطلان التسلسل الذي عرفته و ليس إثبات غناه و وجوب وجوده أمراً مشكلاً على النفوس و من هذا تفتتح نوافذ على الغيب و التعرف على صفاته الثبوتيه و السلبيه و ستعرف البرهنة على هذه الصفات

من هذا الطريق. الثاني: المطالعه في الآفاق و الأنفس من الطرق و الأصول التي يمكن التعرف بها على صفات الله، مطالعه الكون المحيط بنا و ما فيه من بديع النظام، فإنه يكشف عن علم واسع و قدره مطلقه عارفه بجميع الخصوصيات الكامنه فيه و كل القوانين التي تسود الكائنات، فمن خلال هذه القاعده و عبر هذا الطريق أى مطالعه الكون، يمكن للإنسان أن يهتدى إلى قسم كبير من الصفات الجماليه و بهذا يتبين أن ذات الله سبحانه و صفاته ليست محجوبه عن التعرف

(١) كشف المراد:

المقصد الثالث، الفصل الثاني، المسأله: ٢١٧.

(٢) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٧٦، ٨٠، ٨١، ٩٩

٧٢

المطلق و غير واقعه في أفق التعقل، حتى نعطل العقول و قد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه: «قُلِ انظُرُوا ماذا في السَّمَاوَاتِ و الْأَرْضِ». (١) و قال سبحانه: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ و الْأَرْضِ و اخْتِلَافِ اللَّيْلِ و النَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ». (٢) و قال سبحانه: «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ و النَّهَارِ و ما خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ و الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ». (٣) الثالث: الرجوع إلى الكتاب و السنه الصحيحه و هناك أصل ثالث يعتمد عليه أتباع الشرع و هو التعرف على أسمائه و صفاته و أفعاله بما ورد في الكتب السماويه و أقوال الأنبياء و كلماتهم و ذلك بعدما 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 العذى لا خطأ فيه و لا زلل نقف على ما في المبدأ الأعلى من نعوت و شؤون، فمن ذلك قوله سبحانه: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي

(١) يونس: ١٠١.

(٢) آل عمران: ١٩٠.

(٣) يونس: ٦.

٧٣

«الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (١) الرابع: الكشف و الشهود و هناك ثله قليله يشاهدون بعين القلوب ما لا يدرك بالابصار، فيرون جماله و جلاله و صفاته و أفعاله بإدراك قلبى، يدرك لأصحابه و لا يوصف لغيرهم و الفتوحات الباطنيه من المكاشفات أو المشاهدات الروحيه و الإلقاءات فى الروع غير مسدوده، بنص الكتاب العزيز. قال سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا». (٢) أى يجعل فى قلوبكم نوراً تفرقون به بين الحق و الباطل و تميزون به بين الصحيح و الزائف، لا بالبرهنه و الاستدلال بل بالشهود و المكاشفه و قال 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». (٣) و المراد من النور هو ما يمشى المؤمن فى ضوءه طيله حياته فى

(١) الحشر: ٢٢ ٢٣.

(٢) الأنفال: ٢٩.

(٣) الحديد:

٢٨

٧٤

معاشه و معاده، فى دينه و دنياه. (١) و قال سبحانه: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». (٢) إلى غير ذلك من الآيات الظاهره فى أنّ المؤمن يصل إلى معارف و حقائق فى ضوء المجاهده و التقوى، إلى أن يقدر على رويه الجحيم فى هذه الدنيا الماديه. قال سبحانه: «كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ». (٣) نعم ليس كل من رمى، أصاب الغرض و ليست الحقائق رميه للنبال و إنما يصل إليها الأمثل فالأمثل،

فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبية و الفتوحات الباطنية إلا النزر القليل ممن خلص روحه و صفًا قلبه.

(١) أمّا في الدنيا فهو النور الذي أشار إليه سبحانه بقوله: (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا). (الأنعام):

(١٢٢) و أمّا في الآخرة فهو ما أشار إليه سبحانه بقوله: (يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ). (الحديد):

(١٢).

(٢) العنكبوت: ٢٩.

(٣) التكاثر: ٥ ٤

الفصل الثاني: القسيمات الرائجة في صفاته سبحانه

الفصل الثاني: القسيمات الرائجة في صفاته سبحانه

الفصل الثاني القسيمات الرائجة في صفاته سبحانه قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات و هي:

١. الصفات الجمالية و الجلالية إذا كانت الصفه مثبتة لجمال و مشيره إلى واقعيه في ذاته تعالى سميت «ثبوتيه» أو «جمالية» و إذا كانت الصفه هادفه إلى نفى نقص و حاجه عنه سبحانه سميت «سلبيه» أو «جلالية». فالعلم و القدره و الحياه من الصفات الثبوتيه المشيره إلى وجود كمال و واقعيه في الذات الإلهيه و لكن نفى الجسمانيه و التحيز و الحركه و التغير من الصفات السلبيه الهادفه إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه. قال صدر المتألهين: «إنّ هذين الإصطلاحين [الجمالية] و [الجلالية] قريبان ممّا ورد في

٧٤

الكتاب العزيز، قال سبحانه: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ». (١) فصفه الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهه الغير و صفه الإكرام ما تكرّمت ذاته بها و تجلّت، فيوصف بالكمال و ينزّه بالجلال». (٢)

٢. صفات الذات و صفات الفعل قسّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى صفه الذات و صفه الفعل و الأوّل: ما يكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدره و الحياه و العلم و الثاني: ما يتوقف

توصيف الذات به على فرض الغير وراء الذات و هو فعله سبحانه. فصفت الفعل هي 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 و معنى انتزاعها، أنّا إذ نلاحظ النعم التي يتنعم بها الناس و ننسبها إلى الله سبحانه، نسّميا رزقاً رزقه الله سبحانه، فهو رزاق و مثل ذلك الرّحمه و المغفره فهما يطلقان عليه على الوجه الذي بيّناه.

٣. الحقيقيه و الإضافيه و للصفات تقسيم آخر و هو تقسيمها إلى الحقيقيه و الإضافيه و المراد من الأولى ما تتصف به الذات حقيقه و هي إمّا ذات إضافه كالعلم و القدره،

(١) الرحمن: ٧٨.

(٢) الأسفار: ١١٨|٦

٧٧

و أما حقيقه محضه كالحياه و الإضافيه هي الصفات الانتزاعيه كالعالميه و القادريه و الخالقيه و الراقيه و العليه.

٤. الصفات الخبريه و المراد منها ما ورد توصيفه تعالى بها في الخبر الإلهي من الكتاب و السنه من العلو و كونه ذا وجه و يدين و أعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الوارده في القرآن أو الحديث التي لو أُجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادره عند العرف لزم التجسيم و التشبيه. هل أسماء الله توقيفيه؟ نقل غير واحد من المتكلمين و المفسرين أنّ أسماءه تعالى و صفاته توقيفيه و جوّزوا إطلاق كل ما ورد في الكتاب و الأحاديث الصحيحه دعاءً أو وصفاً له و إخباراً عنه و منعوا كل ما لم يرد فيهما و سمّوا ذلك إلحاداً في أسماءه و على ذلك منع جمهور أهل السنّه كل ما لم يأذن به الشارع، مطلقاً و جوّز المعتزله ما صحّ معناه

و دَلَّ الدليل على اتصافه به و لم يُوهم إطلاقه نقصاً و قد مال إلى قول المعتزله بعض الأشاعره، كالفاضى أبى بكر الباقلانى و توقف إمام الحرمين الجوينى و التفصيل يقع فى مقامين: الأول: تفسير ما استدلووا به من الآيه. الثانى: تجويز ما لم يُوهم إطلاقه نقصاً. أما الأول: فقد قال سبحانه: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»

٧٨

سَيُجْرَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». (١) الاستدلال مبنى على أمرين: أ. إنَّ اللام فى الأسماء الحسنى للعهد، تشير إلى الأسماء الوارده فى الكتاب و السنه الصحيحه. ب. إنَّ المراد من الإلحاد، التعدى إلى غير ما ورد. وكلا الأمرين غير ثابت، أما الأول فالظاهر أنَّ اللام للإستغراق قدّم عليها لفظ الجلاله لأجل إفاده الحصر و معنى الآيه إنَّ كلَّ اسم أحسن فى عالم الوجود فهو لله سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم و الحى، فأحسنها لله، أعنى: الحقائق الموجوده بنفسها الغنيه عن غيرها و الثابت لغيره من العلم و الحياه و القدره المفاضه من جانبه سبحانه، من تجليات صفاته و فروعها و شؤونها و الآيه بمنزله قوله سبحانه: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً». (٢) و قوله سبحانه: «إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً». (٣) إلى غير ذلك و على ذلك فمعنى الآيه أنَّ لله سبحانه حقيقه كلَّ اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملّكهم منه، كيف ما أراد و شاء و أما الثانى: فلأنَّ الإلحاد هو التطرف و الميل عن الوسط إلى أحد

(١) الأعراف: ١٨٠.

(٢) البقره: ١٦٥.

(٣) يونس: ٦٥.

٧٩

الجانبيين و أما الإلحاد فى أسمائه فيتحقّق بأمر:

١. إطلاق أسمائه على الأصنام بتغيير ما، كإطلاق «اللّات» المأخوذه من الإله

بتغيير، على الصنم المعروف و إطلاق «العزى» المأخوذ من العزيز و «المناه» المأخوذ من المنان، فيلحدون و يميلون عن الحق بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك و الحط من مرتبه الله و تعليه ما صنعوه من الأصنام و سيجزى هؤلاء على طبق أعمالهم فلا يصل النقص إلى الله و لا يرتفع مقام مصنوعاته.

٢. تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه و جعد الشعر و من هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر و الخادع تمسكاً بقوله سبحانه: «وَمَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ». (١) و قوله سبحانه: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ». (٢) فَإِنَّ المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآيه، فَإِنَّ المتبادر منهما منفردين مفهوم يلزم النقص و العيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنه جزاء الخادع و الماكر على وجه لا يبقى لفعلهما أثر.

٣. تسميته ببعض أسمائه الحسنى دون بعض كأن يقولوا «يا الله» و لا يقولوا «يا رحمن» و قد قال الله تعالى: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى». (٣)

(١) آل عمران: ٥٤.

(٢) النساء: ١٤٢.

(٣) الإسراء: ١١٠.

٨٠

و قال سبحانه: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَ مَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُورًا». (١) إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحق فى أسمائه و بذلك يظهر أنه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلى، أو الأبدى و إن لم ترد فى النصوص، إذ ليس فى إطلاقها عليه سبحانه طرؤ نقص أو إيماء إلى عيب، مع أنه سبحانه يقول: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ».

(٢) هذا كله حول المقام الأوّل و أمّا المقام الثّاني: و هو تجويز تسميته تعالى بكلّمَا يدل على الكمال أو يتنزّه عن النقص و العيب، فذلك لأنّ الألفاظ التي نستعملها في حقّه سبحانه لم توضع إلّا لما نجده في حياتنا المشوبه بالنقص و العيب، فالعلم فينا الإحاطه بالشىء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل مادّيه و القدره فينا هي المنشئيه للفعل بكيفيه مادّيه موجوده في عضلاتنا و من المعلوم أنّ هذه المعانى لا يصحّ نسبتها إلى الله إلّا بالتجريد، كأن يفسر العلم بالإحاطه بالشىء بحضوره عند العالم و القدره المنشئيه للشىء بإيجاده و مثله مفاهيم الحياه و الإراده و السمع و البصر، فلا تطلق عليه سبحانه إلّا بما يليق بساحه قدسه، منزّهه عن النقائص، فإذا كان الأمر على هذا المنوال في الأسماء التي وردت في النصوص فيسهل الأمر فيمالم يرد فيها و كان رمزاً للكمال أو مُعرباً عن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو

(١) الفرقان: ٦٠.

(٢) النمل: ٨٨

٨١

مشيراً إلى تنزيهه و غير ذلك من الملاكات المسوغه لتسميته و توصيفه. نعم بما أنّ العوام من الناس ربما لا يتبادر إلى أذهانهم ما يدلّ على الكمال أو يرمز إلى التنزيه، فيبادرون إلى تسميته و توصيفه بأسماء و صفات فيها أحد المحاذير السابقه، فمقتضى الاحتياط في الدين الاقتصار في التسميه بما ورد من طريق السمع بل التجنّب عن الإجراء و الإطلاق عليه سبحانه و إن لم يكن هناك تسميه

الفصل الثالث: الصفات الثبوتيه الذاتيه

[سؤال]

هل أسماء الله توقيفيه؟

١. علمه تعالى

الفصل الثالث الصفات الثبوتيه الذاتيه

١ علمه تعالى ما هو العلم؟ عرّف العلم بأنّه صورته حاصله من الشىء في الذهن و هذا التعريف لا يشمل إلّا العلم الحسولى، مع أنّ هناك قسمًا آخر للعلم و هو العلم الحضورى و الفرق بين القسمين أنّ في العلم الحسولى ما هو حاضر عند العالم و حاصل له هي الصوره المنتزعه من الشىء بأدوات الإحساس و هذه الصوره الذهنيه وسيله وحيدته لدرك الخارج و إحساسه و لأجل ذلك أصبح الشىء الخارجى معلوماً بالعرض و الصوره الذهنيه معلومه بالذات و أمّا العلم الحضورى فهو عبارته عن حضور المدرك لدى المدرك من دون توسط أى شىء و ذلك كعلم الإنسان بنفسه

على ضوء ما ذكرنا من تقسيم العلم إلى الحسولي و الحضورى يصحّ أن يقال: «إنّ العلم على وجه الإطلاق عبارته عن حضور المعلوم لدى العالم» وهذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير أنّ الحاضر فى الأوّل هو الصورة الذهنيه دون الواقعيه الخارجيه و فى الثانى نفس واقعيه المعلوم من دون و سيط 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، يلزمننا 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 فاقداً له إنّهُ سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علماً حضورياً، فمعطى هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه

الآتم و الأكمل، لأنّ فاقد الكمال لا يعطيه و نحن و إن لم نحط و لن نحيط به خصوصيه حضور ذاته لدى ذاته، غير أنّا نرّمز إلى هذا العلم ب «حضور ذاته لدى ذاته و علمه بها من دون وساطه شيء في اليبين»

٨٤

الثانى: التجرد عن الماده ملاك الحضور ملاك الحضور و الشهود العلمى ليس إلاّ- 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 إنّه 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 ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستوى عال 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 بأنّه وجه لتنزّهه عن الماديه و التركب و التفرّق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد. ثمّ إنّ المغايره الاعتباريه تكفى لانتزاع عناوين العلم و المعلوم و العالم من ذات واحده و ليس التغاير الحقيقى من خواصّ العلم حتّى يستشكل فى علم الذات بنفس ذاته بتوحد العالم و المعلوم، بل الملاك كلّ هو الحضور و هذا حاصل فى الموجود المجرد كما تقدّم و بذلك يظهر و هن ما استدللّ به النافون لعلمه تعالى بذاته من لزوم التغاير الحقيقى بين العالم و المعلوم.

٢. علمه سبحانه بالأشياء

قبل إيجادها إنّ علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد و علم بعد الإيجاد و نستدل على القسم الأوّل بوجهين:

٨٥

الأوّل: العلم بالسبب علم بالمسبّب إنّ العلم بالسبب و العله بما هو سبب و عله، علم بالمسبّب و المراد من العلم بالسبب و العله، العلم بالحيثيه التي صارت مبدأ لوجود المعلول و حدوثه و لتوضيح هذه القاعده نمثل بمثالين:

١. أنّ المنجم العارف بالقوانين الفلكيه و المحاسبات الكوتيه يقف على أنّ الخسوف و الكسوف أو ما شاكل ذلك يتحقق في وقت أو وضع خاص و ليس علمه بهذه الطوارى، إلاّ من جهه علمه بالعله من حيث هي عله لكذا و كذا.

٢. أنّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه و أحوال القلب و أوضاعه يقدر على التنبؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه و ليس هذا العلم إلاّ- من جهه علمه بالعله من حيث هي عله. إذا عرفت كيفيه حصول العلم بالمعلول قبل إيجاد من العلم بالعله نقول: إنّ العالم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه و ذاته تعالى عله له و قد تقدّم أنّ ذاته سبحانه عالم بذاته و بعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثيه التي صدر منها الكون بأجمعه و العلم بتلك الحيثيه يلازم العلم بالمعلول. قال صدر المتألهين: «إنّ ذاته سبحانه لما كانت عله للأشياء بحسب وجودها و العلم بالعله يستلزم العلم بمعلولها ... فتعقلها من هذه الجهه لا بدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد». (١)

(١) الأسفار: ٦|٢٧٥

٨٦

الثاني: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع إنّ وجود المعلول كما يدلّ على وجود العله، كذلك خصوصياته تدلّ على خصوصيات عله، فإنّ المصنوع من جهه الترتيب الذي في أجزائه و من جهه 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 في المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (١) و قال الإمام على - عليه السلام - : «وَعَلِمَ مَا يَمْضَى وَ مَا مَضَى، مبتدع الخلائق بعلمه و منشئهم بحكمه». (٢) و قال الإمام على بن موسى الرضا (عليهما السلام) : «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته و وضع كلّ شيء منه موضعه بعلمه». (٣) و إلى هذا الدليل أشار المحقق الطوسي في «تجريد الاعتقاد» بقوله: «والإحكام دليل العلم».

(١) الملك: ١٤.

(٢) نهج البلاغه: الخطبه ١٩١.

(٣) بحار الأنوار: ٨٥/٤

٨٧

٣. علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها إنّ كلّ ممكن، معلول في تحقّقه لله سبحانه و ليس للمعلوليه معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلمه و قيامه بها قياماً واقعياً كقيام المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فكما أنّ المعنى الحرفى بكلّ شؤونه قائم بالمعنى الاسمى فهكذا المعلول قائم بعلمه المفيضه لوجوده و ما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علمته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال و هو لا يجتمع مع كونه ممكناً. فلازم الوقوع في حيطته و عدم الخروج عنها، كون الأشياء كلّها حاضره لدى ذاته و الحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عباره عن حضور المعلوم لدى العالم و يترتب على ذلك أنّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه و على سبيل التقريب

لاحظ الصور الذهنيه التي تخلقها النفس في وعاء الذهن، فهي فعل النفس و في نفس الوقت علمها و لا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانيه و كما أنّ النفس محيطه بتلك الصور و هي قائمه بفاعلها و خالقها، فهكذا العالم دقيقه و جليله مخلوق لله سبحانه قائم به و هو محيط به، فعلم الله و فعله مفهومان مختلفان و لكنهما متصادقان في الخارج و قد اتضح بما تعرّفت أنّ علمه تعالى 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

٨٨

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 المجرد و المادّي و الكلّي و الجزئي، فكما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغيّر معلوم لله سبحانه بتغيّره و تبدّله فالإفاضه التدريجيّه و الحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك و تعالى بالجزئيات الخارجيه. شبهات المنكرين قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات و بقي الكلام في تحليل الشبهات التي أُثيرت في هذا المجال و إليك بيانها:

١. العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه تعالى قالوا لو علم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم و إلاّ لانتفت المطابقه و على هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هي ماهيات معقوله

لا بما هي جزئيه متغيره. إن الشبهه قائمه على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمه القائمه بذاته سبحانه و عند ذلك يكون التغير فى المعلوم ملازماً لتغير الصور القائمه به و يلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغير و التبدل و قد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أنّ الأشياء بهوياتها الخارجيه و حقائقها العينيه حاضره لديه سبحانه، فلا مانع من

٨٩

القول بطروء التغير على علمه سبحانه إثر طروء التغير على الموجودات العينيه، فإنّ التغير الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتى و أمّا العلم الفعلى أى العلم فى مقام الفعل، فلا مانع من تغيره كتغير 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 الأدوات المادّيه إنّما هو شأن من لم يحط بالأشياء إحاطه قيوميّه و لم تكن الأشياء قائمه به حاضره لديه، كالإنسان فى علمه الحصولى بالجزئيات الخارجيه، فإنّ علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيله الأدوات الحسيّه كان إدراك الجزئيات متوقفاً على تلك الأدوات و أمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء و قيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقف علمه بها على الأدوات و أعمالها. تكمله قد ورد فى الشريعه الإسلاميه الحقّه توصيفه تعالى بالسمع و البصر وعدّ السميع و البصير من أسمائه سبحانه (١) و الحقّ أنّ سمعه و بصره تعالى ليسا وصفين يغييران وصف العلم، إنّما

المغايره بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقه و المصداق، فقد عرفت أنّ جميع العوالم الإمكانيه حاضره لديه سبحانه، فالأشياء على الإطلاق و المسموعات و المبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه و فى الوقت نفسه علمه تعالى.

(١) أنّه سبحانه وصف نفسه بالبصير ٤٢ مرّه و بالسميع ٤١ مرّه فى الكتاب العزيز

٩٠

ثمّ إنّ الملايكه المتقدمه و إن كان موجوداً فى المشمومات و المذوقات و الملموسات، فإنّها أيضاً حاضره لديه سبحانه كالمسموعات و المبصرات، لكنّ لَمّا كان إطلاق هذه الأسماء ملازماً للمادّه و الإحساس فى أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس و الذائق و الشامّ عليه و من الغايات التى يرشد إليها الذكر الحكيم فى مقام التوصيف بالسميع 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: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (١) و لا شكّ أنّه سبحانه بحكم الآيه الشريفه مدرك، لكن الكلام فى أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات 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 عليها و قوفاً تاماً. قال سبحانه: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (٢)

(١) الأنعام:

١٠٣.

(٢) فصلت: ٥٣

٢. قدرته تعالى

٢. قدرته تعالى

٢ قدرته تعالى اتفق الإلهيون على أنّ قدره من صفاته الذاتيه الكماليه كالعلم و لأجل ذلك يعدّ القادر و القدير من أسمائه سبحانه. تعريف

القدره إنَّ هناك تعريفين للقدره مشهورين: أحدهما: أنَّها عبارة عن صحَّه الفعل و الترك و المراد من الصحَّه: الإمكان، فالقادر هو الذى يصحَّ أن يفعل و أن يترك و الثانى: أنَّها عبارة عن صدور الفعل بالمشيَّه و الاختيار، فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و قد أُورد على التعريف الأوَّل بأنَّ الإمكان المأخوذ فى التعريف، إمَّا إمكان ماهوى يقع وصفًا للماهيه، أو إمكان استعدادى يقع وصفًا للمادَّه؛ و على كلا التقديرين لا يصحَّ أخذه فى تعريف قدرته سبحانه، لأنَّ الله تعالى منزَّه عن الماهيه و المادَّه و المراد من المشيَّه فى التعريف الثانى هو الاختيار الذاتى له سبحانه، فهو تعالى يفعل باختياره الذاتى و يترك كذلك، أى ليس فعله و تركه لازماً عليه لعدم وجود قدره غالبه تضطرَّه على الفعل أو الترك

٩٢

برهان قدرته تعالى استدللَّ على قدرته سبحانه بوجوه نكتفى بواحد منها و هو برهان إحكام الصنع و إتقانه. توضيحه: أنه قد عرفت فى الأبحاث المتقدمه انَّ الفعل كما يدلُّ على وجود الفاعل، كذلك خصوصياته تدلُّ على خصوصيات الفاعل، فإذا كان الفعل متَّسماً بالإحكام و الإتقان و الجمال و البهاء يدلُّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات و قدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع و لأجل ذلك نرى أنه سبحانه عندما يصف روائع أفعاله و بدائع صنعه فى آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى و قدرته، يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا». (١) فالإحكام و الإتقان فى الفعل آيتا العلم و علامتا القدره و أنا نرى فى

كلمات الإمام علي - عليه السلام - أنه يستند في البرهنة على قدرته تعالى بروعه فعله و جمال صنعه سبحانه: قال - عليه السلام -
: «وأرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته». (٢)

(١) الطلاق: ١٢.

(٢) نهج البلاغه: خطبه الأشباح، الخطبه ٩١

٩٣

و قال أيضاً: «وأقام من شواهد البينات على لطيف صنعته و عظيم قدرته». (١) و قال أيضاً: «أقام من الأشياء أودها و نهج حدودها و لاءم بقدرته بين متضادها». (٢) سعه قدرته تعالى إن الفطره البشريه تقضى بأن الكمال المطلق الذى ينجذب إليه الإنسان فى بعض الأحيان قادر على كل شىء ممكن و لا يتبادر إلى الأذهان أبداً لولا تشكيك المشككين انّ لقدرته حدوداً، أو أنه قادر على شىء دون شىء و لقد كان المسلمون فى الصدر الأول على هذه العقيدة استلهاماً من كتاب الله العزيز الناص على عموميه قدره الله سبحانه. قال سبحانه: «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا». (٣) و قال تعالى: «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا». (٤) كما صرح بعموميه قدرته تعالى فى الأحاديث المرويّه عن أئمّه أهل البيت:

(١) نهج البلاغه: الخطبه ١٦٥.

(٢) نهج البلاغه: الخطبه ٩١.

(٣) الأحزاب: ٢٧.

(٤) الكهف: ٤٥.

٩٤

قال الإمام الصادق - عليه السلام - : «الأشياء له سواء علماً و قدرة و سلطاناً و ملكاً و إحاطة». (١) البرهان العقلى على عموميه قدرته تعالى إذا تعرّفت على قضاء الفطره على عموميه قدرته تعالى و نصّ القرآن و الحديث على ذلك، فاعلم أنّ هناك براهين عقليه على ذلك نكتفى بتقرير واحد منها و هو: إنّ وجوده سبحانه غير محدود و لا متناه، بمعنى أنه وجود مطلق لا يحده شىء من الحدود

العقلية و الخارجيه 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 أئى كمال أبهى من القدره، فهى غير متناهيه تبعاً لعدم تناهى وجوده و كماله. دفع شبهات فى المقام ثم إنَّ هناك شبهات، أُوردت 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 أُجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه و لو أُجيب بالنفى ثبت ضيق قدرته و عدم عمومها و يدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلق القدره به أو عدمه،

(١) التوحيد للصدوق: الباب ٩، الحديث ١٥

٩٥

و الوجه فى امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعنى: كون شىء 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 فى البيضه من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضه؟ و الجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير أمر ممتنع فى حدّ ذاته، إذ البداهه تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساوياً للمظروف، فجعل الشىء الكبير فى الظرف الصغير يستلزم كون ذلك الظرف مساوياً للمظروف لما يقتضيه قانون مساواه الظرف و المظروف و أن يكون أصغر منه غير مساوٍ له لما هو المفروض و هذا محال و إنّما يبحث عن عموميه القدره و عدمها بعد فرض كون الشىء ممكناً فى ذاته و إلى هذا أشار الإمام

على - عليه السلام - في الجواب عن نفس السؤال بقوله: «إنَّ الله تبارك و تعالی لا ینسب إلى العجز و الذی سألتنی لا یكون».

(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: أنّ الشیء المذكور بما أنّه ممكن فهو قابل للفناء و بما أنّه مقید بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شیء 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 عمومیه القدره، كما تقدّم.

(١) التوحيد للصدوق: الباب ٩، الحديث ٩

٩٤

٣. حياته تعالى

٣. حياته تعالى

٣ حياته تعالى اتفق الإلهيون على أنّ الحياه من صفاته تعالى و أنّ الحیّ من أسمائه الحسنی و لكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياه و كيفية إجرائها على الله تعالى، فنقول: الدرك و الفعل ركنان للحياه إنّ الحياه المادیه فی النبات و الحيوان و الإنسان بما أنّه حيوان تقوم بأمرين، هما: الفعاليه و الدرّاكيه، فالخصائص الأربع (١) التي ذكرها علماء الطبيعه راجعه إلى الفعل و الانفعال و التأثير و التّأثر و نرّمز لها «بالفعاليه»، كما نرّمز إلى الحسّ و الإدراك المتسالم على وجودهما في أنواع الحيوان و قد يقال به وجودهما في النبات أيضاً، ب «الدرّاكيه» فالحيّ هو الدرّاك و الفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفه الإلهيين. فملاك الحياه الطبيعیه هو الفعل و الدرك و هو محفوظ في جميع المراتب لكن بتطوير و تكامل، أعنى: حذف النواقص و

(١) و هی: الجذب و الدفع، النمو و الرشد، التوالد و التكاثر، الحركه و ردّه الفعل

٩٧

الإنسان لا- يقاس بفعل الخلايا النباتیه و الحيوانیه، كما أنّ درك الإنسان للمسائل الكليه أعلى و أكمل من حسّ النبات و شعور الحيوان و مع هذا البون الشاسع بين الحياتين، تجد أنّا نصف الكلّ بالحياه بمعنى واحد و ليس ذاك المعنى الواحد إلاّ كون الموجود «درّاکاً» و «فعالاً». ما هو معنى حياته تعالى؟ فإذا صحّ إطلاق الحياه بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوته فليصحّ على الموجودات الحيه العلويه لكن بنحو متكامل، فالله سبحانه حيّ بالمعنى الذى تفيده تلك الكلمه، لكن حياه مناسبه لمقامه الأسنى، بحذف النواقص و الأخذ بالزبد و اللب، فهو تعالى حيّ أى «فاعل» و «مدرك» و إن شئت قلت: «فعال» و «درّاک» لا كفعاليه الممكنات و درّاكيها. دلائل حياته تعالى قد ثبت بالبرهان أنّه سبحانه عالم و قادر و قد تقدّم البحث فيه و قد بينا أنّ حقيقه الحياه فى الدرجات العلويه، لا- تخرج عن كون المتّصف بها درّاکاً و فعالاً و لا شكّ أنّ لله تعالى أتمّ مراتب الدرك و الفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم و القدره و هما عين ذاته سبحانه، فهو حيّ بحياه ذاته. أضف إلى ذلك أنّه سبحانه خلق موجودات حيّه، مدركه فاعله، فمن المستحيل أن يكون معطى الكمال فاقداً له. تذييل عُدّ من صفاته الثبوتيه الذاتيه، الأزليه و الأبدیه و السرمديّه و القدم

٩٨

و البقاء و عليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ و موجود سرمديّ، قالوا: يطلق عليه الأولان لآجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنه المحقّقه أو المقدّره فى الماضى،

كما يطلق عليه الآخرون لأجل أنه الموجود المستمر الوجود في الأزمنة الآتية محققه كانت أو مقدّره و يطلق عليه السرمديّه بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنة السابقه و اللاحقه. هذا ما عليه المتكلّمون في تفسير هذه الأسماء و الصفات. يلاحظ عليه: أنه يناسب شأن الموجود الزماني الذي يصاحب الأزمنه المحققه أو المقدّره، الماضيه أو اللاحقه و الله سبحانه منزّه عن الزمان و المصاحبه له، بل هو خالق للزمان سابقه و لاحقّه، 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، مسبقاً بالعدم فى ذاته لا يمتنع طروء العدم عليه و يقابله واجب الوجود بالذات و هو ما يكون وجوده نابعاً من ذاته و يمتنع عليه طروء العدم و لا يلبسه أبداً و مثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزلياً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبدياً باقياً و بملا حظه ذينك الأمرين، أعنى: عدم مسبقه وجوده بالعدم و امتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسرمدية و يقال: إنه سرمدى

٤. إرادته تعالى

٤. إرادته تعالى

٤ إرادته تعالى إنّ الإراده من صفاته سبحانه و المرید من أسمائه و لا يشكّ فى ذلك أحد من الإلهيين أبداً و إنّما اختلفوا فى حقيقتها و أنّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ الأقوال فى تفسير إرادته تعالى إنّ الإراده فى الإنسان بأى معنى فسرت، ظاهره تظهر فى لوح النفس تدريجيه و من المعلوم أنّ الإراده 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 البارى و لأجل ذلك اختلفت كلمه الإلهيين فى تفسير إرادته تعالى و إليك بعض الآراء المطروحه فى هذا المجال:

١. إرادته سبحانه، علمه بالنظام الأصلح فسّرت طائفه من المحققين إرادته اللّهتعالى بعلمه بالنظام الأصلح و الآتم، قال صدر المتألهين: «معنى كونه مريداً أنّه سبحانه يعقل ذاته و يعقل نظام الخير الموجود

١٠٠

فى الكلّ من ذاته و أنّه كيف يكون». (١) و قال الحكيم السبزوارى: «الإرادة و القدره عين علمه العنائى و هو عين ذاته». (٢) يلاحظ عليه: أنّ تفسير الإراده بالعلم، يرجع إلى إنكار حقيقه الإراده فيه سبحانه و لأجل عدم صحّه هذا التفسير نرى أنّ أئمّه أهل البيت (عليهم السّلام) 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 المشيئّه، ألا ترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء الله و لا تقول سأفعل كذا إن علم الله». (٣)

٢. إرادته سبحانه ابتهاجه بذاته و بفعله قد يقال: إنلإراداه مقامين:

١. إرادته فى مقام الذات و هى ابتهاجه تعالى فى ذاته.

٢. إرادته فى مقام الفعل و هى رضاه سبحانه بفعله. توضيح ذلك: أنّ ذاته تعالى لمّا كانت صرف الخير و تمامه كان مبتهجاً بذاته أنّمّ الابتهاج و ينبعث من الابتهاج الذاتى ابتهاج فى مرحله الفعل، فإنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره و لوازمه و هذه المحبّه الفعلية هى الإراده فى مرحله الفعل و هى التى وردت فى الأخبار التى جعلت الإراده من صفات فعله و إليها أشار الحكيم السبزوارى بقوله:

(١) الأسفار: ٦ | ٣١٦.

(٢) شرح الأسماء الحسنى: ٤٢.

(٣) الكافى: ١ | ١٠٩، باب

رضاءه بالذات بالفعل رضا * وذا الرضا إرادته لمن قضى و يرد على هذه النظرية ما أوردناه على سابقها، فإن حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا و الابتهاج، فتفسير الإرادة بهما يرجع إلى إنكارها.

٣. الإرادة أعمال القدره ربما تفسر إرادته سبحانه بإعمال القدره و يقال: (١) «أنا لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدره و السلطنه و لما كانت سلطنته تعالى تامه من جميع الجهات و لا يتصور فيه النقص أبداً فبطبيعته الحال يتحقق الفعل فى الخارج و يوجد بصرف إعمال القدره من دون توقفه على أيه مقدمه أخرى كما هو مقتضى قوله سبحانه: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون». (٢) يلاحظ عليه: أن إعمال القدره و السلطنه إما فعل اختياري له سبحانه أو إضطرارى و لا سبيل إلى الثانى لأنه يستلزم أن يكون تعالى فاعلاً مضطراً و على الأول فما هو ملاك كونه مختاراً؟ لأنه لا بد أن يكون هناك قبل إعمال السلطنه و تنفيذ القدره شىء يدور عليه كونه فاعلاً مختاراً، نعم يمكن تصحيح هذا القول بإرجاعه إلى القول الآتى.

(١) المحاضرات: ٢|٣٦ و ٧٢.

(٢) يس: ٨٢

٤. إرادته، كونه مختاراً بالذات الحق أن الإرادة من الصفات الذاتيه و تجرى عليه سبحانه مجردة من شوائب النقص و سمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلاً مختاراً فى مقابل كونه فاعلاً مضطراً، لا إثبات الإرادة له بنعت كونها طارئة زائله عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوه إلى الفعل، لأنها لا تعد من صفات الكمال مقيدة بهذه الخصائص، بل كمالها فى كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الإرادة فالله سبحانه واجد له على

النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه و ليس هذا بمعنى إرجاع الإرادة إلى وصف سلبي و هو كونه غير مقهور و لا- مستكره، كما نقل عن النجّار، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته و التعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل و القدره بعدم العجز. فلو صحّ تسميه هذا الاختيار الذاتي بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالى و إلاّ وجب القول بكونها من صفات الفعل. (١)

(١) ما أفاده شيخنا الأستاذ دام ظلّه في تفسير إرادته تعالى يوافق نظريه العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه) فإنّه أيضاً ناقش الرأي 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 العلّه التامه للفعل كما يقال عند مشاهدته جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل، أنّه يريد كذا فعلاً. راجع الأسفار: ٦/٣١٥٣١٦؛ نهايه الحكمه: المرحله ١٢، الفصل ١٣؛ بدايه الحكمه: المرحله ١٢، الفصل ٨٥

١٠٣

الإرادة في روايات أهل 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:

١. روى عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلاّ لمراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمّ أراد».

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 إحدائه لا غير ذلك، لأنّه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر و هذه الصفات منفيّة عنه و هي صفات الخلق، فإرادة 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 تنفى صفة الأزليه عن الإرادة، فلا تكون من

(١) الكافي: ١/١٠٩، باب الإرادة، الحديث ١.

(٢) نفس المصدر: الحديث ٣.

(٣) نفس المصدر: الحديث ٧

١٠٤

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 إحدائه تعالى و إيجادها فهي عين فعله و لكن الروايات لا تنفى كون الإراده بالمعنى الذي فسّرناها به، أعني: الاختيار الذاتى من صفات ذاته، بل الذي نفته، هي الإراده بالمعنى الموجود فى الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإراده لله تعالى يستلزم محذورين: الأول: قدم المراد أو حدوث المريد، كما ورد فى الروايه الأولى. الثانى: طروء التغير و التدريج على ذاته سبحانه، كما ورد فى الروايه الثانيه

الفصل الرابع: الصفات الثبوتيه الفعلية

إشاره

إنّ صفات الله تعالى الفعلية التي تنتزع من مقام فعله سبحانه كثيره و الذى نخصّه بالبحث

هنا أمران: التكلّم والحكمه، فنقول

: التكلّم

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنة على كونه سبحانه متكلاً و لكنهم اختلفوا في أمرين: ألف. تفسير حقيقه كلامه تعالى و ما هو المراد منه. ب. حدوده و قدمه. لقد شغلت هذه المسأله بال علماء و المفكرين الإسلاميين في عصر الخلفاء و حدثت بسببه مشاجرات بل صدامات داميه مذكوره في التاريخ

١٠٦

الأقوال في تفسير كلامه تعالى

تفصيلاً و عرفت ب «محنه القرآن» فيلزمنا البحث و التحليل حول ذينك الأمرين على ضوء العقل و القرآن و النقل المعترف فنقول:
الأقوال في تفسير كلامه تعالى الأقوال التي ذكرها المتكلمون و الفلاسفه في هذا المجال أربعة:

١. ما اختاره المعتزله: و هو أنّ كلامه تعالى عبارته عن أصوات و حروف غير قائمه بالله تعالى قياماً حلولياً أو عروضياً، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي أو غير ذلك، قال القاضي عبد الجبار: «حقيقه الكلام الحروف المنظومه و الأصوات المقطعه و هذا كما يكون منعماً بنعمه توجد في غيره و رازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلاً بإيجاد الكلام في غيره و ليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعل». (١) و هذا المعنى من الكلام هو العدى يسمّى بالكلام اللفظي و هو من صفات فعله تعالى، حادث بحدوث الفعل.

٢. نظريه الأشاعره: يظهر من مؤلف المواقف (٢) أنّ الأشاعره معترفون به و بأنّه حادث و لكنهم يدعون معنى آخر وراءه و يسمّونه بالكلام النفسى. قال الفاضل القوشجى في تفسير الكلام النفسى: «إنّ من يورد صيغه أمر أو نهى أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معانى يعبر عنها بالألفاظ التي نسمّيها بالكلام الحسى، فالمعنى الذي يجده في نفسه

(١) شرح الأصول الخمسه: ٥٢٨. (٢) شرح المواقف: ٩٣|٨

١٠٧

العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات و يقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجرى على موجب، هو الذي نسميه الكلام النفسى». (١) و هذا المعنى من الكلام على فرض ثبوته يكون من صفات ذاته تعالى و قديم بقدم الذات و لكنه ليس أمراً وراء العلم التصورى أو التصديقى.

٣. نظريه الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع ممّا ذكره المعتزله من الكلام اللفظى، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله و مخلوقه، كذلك كلام له تعالى و نسميه ب «الكلام الفعلى». توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظى ليس إلاّ إبراز ما هو موجود في نفس المتكلم و مستور عن المخاطب و السامع، فالكلام ليس إلاّ لفظاً دالاً على المعنى الذى تصوّره المتكلم و أراد إيجاده في ذهن السامع، فحقيقه الكلام هى الدلاله و الحكايه و لا شكّ أنّ الفعل كما يدلّ على وجود فاعله فهكذا خصوصياته الوجوديه دالّه على خصوصياته الوجوديه و ليس الفرق بين دلاله اللفظ على المعنى و دلاله الفعل على الفاعل، إلاّ أنّ دلاله الأوّل وضعى اعتبارى و دلاله الثانى تكوينى عقلى و الدلاله التكوينيّه العقليه أقوى من الدلاله اللفظيه الوضعيه و على هذا، فكلّ فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذى يفيدّه الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل فى سريره من المعانى و الحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسع و التطوير.

(١) شرح التجريد للقوشجى: ٣١٩

كلامه تعالى فى القرآن و الحديث

كلامه تعالى فى القرآن و الحديث

كلامه تعالى فى القرآن و الحديث إنّ لكلامه تعالى فى القرآن الكريم معانى أو مصاديق ثلاثه

١. الكلام اللفظي: قال سبحانه: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (١) دلت الآيه الكريمه على أنه تعالى نادى نبيه موسى - عليه السلام - و كلمه من طريق الشجره، إمّا بإيجاد الكلام فيها كما قال بعضهم أو بأخذه حجاباً و تكليمه من ورائه. (٢)

٢. الكلام بالإيحاء: و هو إلقاء المعنى فقط أو اللفظ و المعنى معاً فى روع الأنبياء و غيرهم من الأولياء الإلهيين، إمّا بلا واسطه أو معها، قال سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ». (٣) فقوله: «إِلَّا وَحِيًّا» إشاره إلى الإيحاء بلا واسطه و قوله: «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا...» إشاره إلى الإيحاء بواسطه ملك الوحي كما قال تعالى: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ». (٤) كما أنّ قوله: «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» إشاره إلى الكلام المسموع كما تقدم.

(١) القصص: ٣٠.

(٢) و على الاحتمال الثانى فالآيه راجعه إلى قوله تعالى: (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) (الشورى | ٥١).

(٣) الشورى: ٥١.

(٤) الشعراء: ١٩٣١٩٤

١٠٩

فترى أنه سبحانه أطلق لفظ الكلام على الوحي بقسميه، وعدّ إيحاؤه سبحانه، تكليماً له، فالوحي كلامه و الإيحاء تكليمه.

٣. نفس وجود الأشياء: هناك آيات تدلّ على أنّ وجود الأشياء كلام له تعالى، ترى أنه تعالى يصف المسيح - عليه السلام - بأنه كلمه الله التى ألقاها إلى مريم العذراء، قال تعالى: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ». (١)

٤. القضاء و الحكم الإلهى قد استعملت الكلمه فى كثير من الآيات فيما قاله تعالى و

حكم به، كقوله: «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسَيْنِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا». (٢) وقوله: «و كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ». (٣) وقوله: «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ». (٤) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره في هذا المجال.

(١) النساء: ١٧١.

(٢) الأعراف: ١٣٧.

(٣) يونس: ٣٣.

(٤) يونس: ١٩.

١١٠

وقد فسّر الإمام علي - عليه السلام - قوله تعالى بفعله الذي ينشئه و يمثله، حيث قال: «يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله». (١) فتحصل بذلك، أنّ كلامه سبحانه في القرآن لا ينحصر في الكلام اللفظي، كما لا يكون منحصرًا في الكلام الفعلي، بل هناك قسمان آخران سَمّيا بالكلام، أحدهما: الوحي و ثانيهما: قضاؤه تعالى و حكمه، نعم يمكن إرجاع هذين القسمين إلى الكلام الفعلي، بلحاظ أنّ الإيحاء و القضاء أيضاً من أفعاله سبحانه و بذلك يظهر أنّ الصواب من الآراء المتقدّمة هو نظريّة الحكماء و أمّا نظريه المعتزله فهي غير منطبقه على جميع مصاديق كلامه سبحانه و إنّما هو قسم قليل منه و أمّا نظريه الأشاعره فليس له أثر في الكتاب العزيز. فالمعتزله أصابوا في جهه و أخطأوا في جهه أخرى، أصابوا في جعلهم كلامه تعالى من صفات أفعاله سبحانه و أخطأوا في حصره في الكلام اللفظي و لكن الأشاعره أخطأوا في جهتين: في حصر الكلام الفعلي بالكلام اللفظي و في ادّعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسى و جعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى. إلى هنا تمّ الكلام في تفسير حقيقه كلامه تعالى و تحليل الآراء المطروحه في هذا المجال.

(١)

كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

كلامه سبحانه حادث أو قديم؟ من المسائل التي اختلفت فيها كلمات المتكلمين، مسأله حدوث كلامه تعالى أو قدمه و يمكن إرجاع هذه المسأله إلى القرن الثاني و قد يقال أوّل من قال بكون القرآن مخلوقاً هو جعد بن درهم و بقيت في طيّالكتمان إلى زمن المأمون و إليك دراسته الآراء و تطورها في المسأله:

١. نظريه أهل الحديث و الحنابله أوّل من أكّد القول بعدم حدوث القرآن و عدم كون كلامه تعالى مخلوقاً و أصرّ عليه، أهل الحديث و في مقدّماتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الذي أخذ يروّج 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: «والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهمي كافر و من زعم أنّ القرآن كلام الله عز و جل و وقف و لم يقل مخلوق و لا غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل». (١) ثمّ إنّه قد نقل عنه ما يوافق التوقّف في المسأله و لذلك يرى المحقّقون أنّ إمام الحنابله كان في أوّلّيات حياته يرى البحث حول القرآن بأنّه مخلوق أو غير مخلوق، بدعه و لكنه بعدما زالت المحنه و طلب منه

(١) السنّه: ٤٩

١١٢

الخليفه العباسي المتوكّل، الإدلاء برأيه، اختار كون القرآن ليس بمخلوق و مع ذلك لم يوثّر أنّه قال إنّ قديم. (١)

٢. نظريه المعتزله 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، تويد حركه الاعتزال و آراءها، استعان

المعتزله من هذا الغطاء و قاموا باختبار علماء الأمصار الإسلاميه فى هذه المسأله و كانت نتيجته هذا الامتحان أن أجاب جميع الفقهاء فى ذلك العصر بنظريه الخلق و لم يمتنع إلا نفر قليل على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل و إليك ما ذكره القاضى عبد الجبار فى هذا المجال: «أما مذهبنا فى ذلك أن القرآن كلام الله تعالى و وحيه و هو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً و دالاً على نبوته و جعله دلاله لنا على الأحكام لنرجع إليه فى الحلال و الحرام و استوجب منا بذلك الحمد و الشكر و إذا 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 ننشره اليوم من قصيده امرى القيس على الحقيقه و إن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن». (٢)

٣. نظريه الشيخ الأشعرى أول ما أعلنه الشيخ الأشعرى فى هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال:

(١) تاريخ المذاهب الإسلاميه: ٣٠٠.

(٢) شرح الأصول الخمسه: ٥٢٨

١١٣

«ونقول: إن القرآن كلام الله غير مخلوق و أن من قال بخلق القرآن فهو كافر». (١) ٧ و لكنه رأى أن القول بقدم القرآن المقروء و الملفوظ شيئاً لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظريه جديده أصلح بها القول بعدم خلق القرآن و التجأ إلى أن المراد من كلام الله تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسى. دلاله القرآن على حدوث كلامه تعالى صرح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى أعنى: القرآن فى قوله سبحانه: «ما يأتيهم من ذكرٍ من ربهم مُحدثٍ إلا استمعوه و هم يلعبون». (٢) و المراد

من «الذكر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ». (٣) وقوله سبحانه: «وَإِنَّهُ لَمَذْكُرٌ لِمَكَ وَ لِقَوْمِكَ». (٤) والمراد من «محدث» هو الجديد وهو وصف «للذكر» ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الإنجيل، كما أن الإنجيل جديد، لأنه أتاهم بعد التوراه وكذلك بعض سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض،

(١) الإبانة: ٢١ و لاحظ مقالات الإسلاميين: ٣٢١.

(٢) الأنبياء: ٢.

(٣) الحجر: ٩

(٤) الزخرف: ٤٤

١١٤

و ليس المراد كونه محدثاً من حيث نزوله، بل المراد كونه محدثاً بذاته بشهادته أنه وصف ل «ذكر»، فالذكر بذاته محدث، لا بنزوله فلا معنى لتوصيف المحدث بالذات بكونه من حيث النزول، لتقدم ما بالذات على ما بالعرض و يدل على حدوثه قوله سبحانه: «وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا». (١) فهل يصح توصيف القديم بالإذهاب و الإعدام؟! موقف أهل البيت: إن تاريخ البحث و ما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأن التشدد فيه لم يكن لإحقاق الحق وإزاحة الشكوك بل استغلت كل طائفته تلك المسألة للتكيل بخصومها، فلأجل ذلك نرى أن أئمة أهل البيت - عليهم السلام - منعو أصحابهم من الخوض في تلك المسألة، فقد سأل الريان بن الصلت الإمام الرضا - عليه السلام - و قال له: ما تقول في القرآن؟ فقال - عليه السلام - : «كلام الله لا تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا». (٢) فأنا نرى أن الإمام - عليه السلام - يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لما رأى من أن الخوض فيها ليس لصالح الإسلام و إن الاكتفاء بأنه كلام

اللّٰه أحسم لمادّه الخلاف.

(١) الإسراء: ٨٦.

(٢) التوحيد للصدوق: الباب ٣٠، الحديث ٢

٢. الصدق

٢. الصدق

و لكنّهم - عليهم السلام - عندما أحسّوا بسلامه الموقف، أدلّوا برأيهم في الموضوع و صرّحوا بأنّ الخالق هو اللّٰه سبحانه و غيره مخلوق و القرآن ليس نفسه سبحانه و إلّا- يلزم اتحاد المنزل و المنزل، فهو غيره، فيكون لامحاله مخلوقاً. فقد روى محمّد بن عيسى بن عبید اليقطيني أنّهُ كتب على بن محمّد بن علي ابن موسى الرضا - عليه السلام - إلى بعض شيعة ببغداد و فيه: «و ليس الخالق إلّا اللّٰه عز و جل و ما سواه مخلوق و القرآن كلام اللّٰه لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين». (١) تكمله اتّفق المسلمون و الالهيون على أنّ الصدق من صفاته تعالى و أنّه سبحانه صادق و المراد من صدقه تعالى كون كلامه منزّهاً عن شوب الكذب و لمّا كان المختار عندنا في «الكلام» أنّه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله و هو واضح و يمكن الاستدلال على صدقه بأنّ الكذب قبيح عقلاً و هو سبحانه منزّه عمّا يعدّ العقل من القبائح و البرهان مبني على قاعده التحسين و التقيح العقليين و هي من القواعد الأساسيه في كلام العديله.

(١) المصدر السابق: الحديث ٤

٣. الحكمة

٣. الحكمة

١٢ الحكمة من الصفات الفعلية الحكمة و هي تطلق على معنيين: أحدهما: كون الفعل في غايه الإحكام و الإتقان و غايه الإتمام و الإكمال و ثانيهما: كون الفاعل لا- يفعل قبيحاً و لا- يخل بواجب. قال الرازي: «... معنى الإحكام في حقّ اللّٰه تعالى في خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها و حسن التقدير لها ففيها ما لا يوصف بوثاقه البنيه كالبقّه و النملة و غيرها، إلّا أنّ آثار التدبير فيها و جهات

الدلالات فيها على قدره الصانع و علمه ليست بأقل من دلالة السماوات و الأرض و الجبال على علم الصانع و قدرته». ثم ذكر معنى ثانياً للحكيم و قال: «الثانى أنه عبارته عن كونه مقدساً عن فعل مالا ينبغى قال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (١) " .

(١) المؤمنون: ١١٥؛ لاحظ شرح أسماء الله الحسنى: ٢٧٩٢٨٠

١١٧

و قال: «وما خَلَقْنَا السَّمَاءَ و الْأَرْضَ و ما بَيْنَهُمَا باطِلًا». (١) و يمكن الاستدلال على حكمته تعالى بمعنى إتقان فعله و تدبيره بوجهين:

١. التدبّر فى نظام الكون و بدائعه أوضح دليل على أنه تعالى حكيم بهذا المعنى، أنّ فعله فى غاية البداعة و الإحكام و الإتقان فإنّ الناظر يرى أنّ العالم خلق على نظام بديع و أنّ كلّ نوع خلق بأفضل صورته تناسبه و جهّز بكلّ ما يحتاج إليه من أجهزه تهديه فى حياته و تساعده على السير إلى الكمال و إن شئت فانظر إلى الأشياء المحيطة بك ممّا هو من مظاهر حكمته تعالى. فلاحظ القلب و هو مضخّ الحياه التى لا تكفّ عن العمل فإنّه ينبض يومياً يزيد على مائه ألف مرّه، يضخّ خلالها ثمانيه آلاف لتر من الدم و بمعدّل وسطى يضخّ سته و خمسين مليون غالون على مدى حياه الإنسان، فترى هل يستطيع محرّك آخر للقيام بمثل هذا العمل الشاقّ لمثل تلك الفترة الطويله من دون حاجه لإصلاح...؟ و أمثال ذلك الكثير ممّا لا تستوعبه السطور بل و لا الزبر. إنّ معطيات العلوم الطبيعیه عمّا فى الكون أفضل دليل على وجود الحكمة الإلهیه فى الفلكيات و الأرضيات.

(١) ص: ٢٧

١١٨

٢. مناسبة الفعل لفاعله إنّ أثر كلّ فاعل يناسب واقع فاعله و مؤثره فهو

كظّل يناسب ذا الظلّ، فالفاعل الكامل من جميع الجهات يكون مصدراً لفعل كامل و موجود متوازن أخذاً بقاعده مشابهه الظلّ لذي الظلّ و قد استعملت الحكمة بهذا المعنى فى كلمات الإمام على - عليه السلام - حيث قال: «... وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته... فظهرت البدائع التى أحدثتها آثار صنّعته وأعلام حكمته... قدّر ما خلق فأحكم تقديره ودبّره فألطف تدبيره إلى أن قال: بدايا خلّاتق أحكم صنعها وفطرها على ما أراد وابتدعها». (١) و أمّا البحث عن حكمته تعالى، بالمعنى الثانى فسيجىء عند البحث عن عدله سبحانه فانتظره.

(١) نهج البلاغه: الخطبه ٩١

الفصل الخامس: الصفات الخبريه

اشاره

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 أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه من العلو و الوجه و اليدين إلى غير ذلك و قد اختلفت آراء المتكلمين فى تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأول: الإثبات مع التكييف و التشبيه

الأول: الإثبات مع التكييف و التشبيه

زعمت المجسّمه و المشبّهه أنّ لله سبحانه عينين و يدين مثل الإنسان. قال الشهرستاني: «أمّا مشبّهه الحشويه... أجازوا على ربّهم الملامسه و المصافحه و أنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه فى الدنيا و الآخره، إذا بلغوا فى الرياضه و الاجتهاد إلى حدّ الإخلاص». (١)

(١) الملل و النحل: ١ | ١٠٥

الثانى: الإثبات بلا تشبيه

الثانى: الإثبات بلا تشبيه

و بما أنّ التشبيه و التجسيم باطل بالعقل و النقل فلا نبحت حول هذه النظرية. الثانى: الإثبات بلا تكييف و لا تشبيه إنّ الشيخ الأشعري و من تبعه يجرون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها فى العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون

«بلا- تشبيه و لا- تكييف». يقول الأشعري في كتابه (الإبانه) : إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَجْهًا بِلَا- كَيْفٍ، كما قال: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». (١) و أنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ يَدَيَّ». (٢) وقد نقل هذه النظرية عن أبي حنيفة و الشافعي و ابن كثير. (٣) و حاصل هذه النظرية أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجوده فى البشر، فله يد و عين، لا كأيدينا و أعيننا و بذلك توفقوا على حسب زعمهم فى الجمع بين ظواهر النصوص و مقتضى التنزيه. أقول: القول بأنّ لله يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجهنا و هكذا سائر الصفات الخيرية أشبه بالألغاز فاستعمالها فى المعانى الحقيقه و إثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفيه أشبه بكون حيوان أسداً حقيقه و لكن بلا ذنب و لا مخلب و لا ناب و لا ...

(١) الرحمن: ٢٧.

(٢) ص: ٧٥.

(٣) لاحظ «علاقه الإثبات و التفويض»: ٤٦٤٩

١٢١

و إبراز العقيدة الإسلامية

بصوره الإبهام و الألغاز كما فى هذه النظرية كإبرازها بصوره التشبيه و التجسيم المأثور من اليهوديه و النصرانيه كما فى النظرية الأولى، لا- يجتمع مع موقف الإسلام و القرآن فى عرض العقائد على المجتمع الإسلامى و ممن خالف هذه النظرية منهم أبو حامد الغزالي و حاصل ما ذكره فى نقدها أنّ هذه الألفاظ التى تجرى فى العبارات القرآنيه و الأحاديث النبويه لها معان ظاهره و هى الحسيه التى نراها و هى محاله على الله تعالى و معان أخرى مجازيه مشهوره يعرفها العربى من غير تأويل و لا محاوله تفسير، فإذا سمع اليد فى قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنّ الله خمر آدم بيده و إنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان» فينبغى أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق على معينين: أحدهما و هو الوضع الأصلى: هو عنصر مركب من لحم و عظم و عصب و قد يستعار هذا اللفظ، أعنى: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم أصلاً، كما يقال: «البلده فى يد الأمير». فإنّ ذلك مفهوم و إن كان الأمير مقطوع اليد، فعلى العامى و غير العامى أن يتحقّق قطعاً و يقيناً أنّ الرسول لم يرد بذلك جسماً و إنّ ذلك فى حقّ الله محال، فإنّ خطر بباله أنّ الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق و عباده المخلوق كفر و عباده الصنم كانت كفرًا لأنّه مخلوق. (١) و منهم أبو زهره المعاصر فإنّه أيضاً قدح فى هذه النظرية و قال: «قولهم بأنّ لله يداً و لكن لا نعرفها». «ولله نزولاً لكن ليس كنزولنا» الخ.

(١) الجاء العوام

الثالث: التفويض

الثالث: التفويض

هذه إحالات على مجهولات،

لا- نفهم مودّاهها و لا غاياتها. (١) الثالث: التفويض و قد ذهب جمع من الأشاعره و غيرهم إلى إجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستاني: «إنّ جماعه كثيره من السلف يشبتون صفات خبريه مثل اليدين و الوجه و لا يوؤلون ذلك، إلاّ أنّهم يقولون أنّا 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 بأنّه لا شريك له و ذلك قد أثبتناه». (٢) و إليه جنح الرازي و قال: «هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد الله منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى و لا يجوز الخوض في تفسيرها». (٣)

(١) تاريخ المذاهب الإسلاميه: ١/٢١٩-٢٢٠.

(٢) الملل و النحل: ١/٩٢٩٣ بتلخيص.

(٣) أساس التقديس: ٢٢٣

١٢٣

الرابع: التأويل

الرابع: التأويل

أقول: «إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال، فإنّهم يتصوّرون أنّ الآيات المشتمله على الصفات خبريه من الآيات المتشابهه و قد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها و أمر عباده بالإيمان بها». (١) نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنّ الآيات ليست من الآيات المتشابهه، فإنّ المفاد فيها غير متشابه (٢) إذا أمعن فيها الإنسان المتجرّد عن كلّ رأى سابق. الرابع: التأويل (٣) إنّ العدليه من المتكلمين هم المشهورون بهذه النظرية حيث يفسّرون اليد بالنعمة و القدره و الاستواء بالاستيلاء و إظهار القدره. أقول: إنّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي و الظاهر الجملي، فإنّ اليد مثلاً مفرده ظاهره في العضو الخاص و ليست كذلك فيما إذا حفت بها القرائن، فإنّقول القائل في مدح إنسان أنّه «باسط اليد»، أو في

ذمه «قابض اليد» ليس ظاهراً في اليد العضويه التي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل و العطاء أو في البخل و الاقتار و ربما يكون مقطوع اليد و حمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها و على ذلك يجب ملاحظه كلام المَوْوَله فإن كان تأويلهم على غرار

(١) لاحظ آل عمران: ٧.

(٢) يعنى أنّ هذه الآيات و إن كانت متشابهه فى بادى الرأى و قبل إرجاعها إلى المحكمات، لكنّها تصير محكمه بعد إرجاعها إليها.

(٣) قد استوفى شيخنا الأستاذ دام ظلّه الكلام فى أقسام التأويل فى مقدمه الجزء الخامس من موسوعته القرآنيه «مفاهيم القرآن»:

١٦ ١٢

١٢٤

ما بيناه فهو لاء ليسوا بموؤله بل هم مقتفون لظاهر الكتاب و السنّه و لا يكون تفسير الكتاب العزيز على ضوء القرائن الموجوده فيه تأويلاً و إنّما هو اتّباع للنصوص و الظواهر و إن كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون فى الآيات قرائن متصله أو منفصله دالّه 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 فى التنزيل من الوجه (١) و العين (٢) و الجنب (٣) و الإتيان (٤) و الفوقيه (٥) و العرش (٦) و الاستواء (٧) و ما يشابهها، من دون أن تمسّ كرامه التنزيه و من دون أن تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحه.

(١) (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (القصص | ٨٨).

(٢) (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا) (هود | ٣٧).

(٣) (أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ) (الزمر | ٥٦).

(٤) (وَجَاءَ رَبُّكَ وَ

الْمَلَكُ صَفًا صَفًا) (الفجر|٢٢). (فأتى الله بنيانهم من القواعد) (النحل|٢٦).

(٥) (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (الفتح|١٠).

(٦) (إِذَا لَا تَبْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا) (الإسراء|٤٢).

(٧) (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه|٥).

الفصل السادس: الصفات السلبية

إشاره

الصفه السلبيه ما تفيد معنى سلبياً، لكن الله تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، فصفاته السلبيه ما دلّ على سلب النقص و الحاجة، كمن ليس بجاهل و ليس بعاجز و لمّا كان معنى النقص و الحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفه السلبيه المفيده لسلب النقص، راجعه إلى سلب واحد و هو سلب النقص و الاحتياج و لقد أجاد الحكيم السبزواري في المقام حيث قال: وَ وَصَفَهُ السَّلْبِيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جَا فِي سَلْبِ الْاِحْتِاجِ كُلاًّ أَدْرَجَا و قد ظهرت في مجال صفاته السلبيه عقائد و آراء سخيفه كالحلول و الجهه و الرويه و غير ذلك، فدعا ذلك المتكلمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبيه في 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 الحاجة المنافيه لوجوب الوجود بالذات.

١٢٦

و قد تقدّم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفى الشريك و التركيب و الصفات الزائده على الذات في مباحث التوحيد و نبحت الآن عن غيرها فنقول:

١. ليس بجسم الجسم على ما نعرف له من الخواص هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثه من الطول و العرض و العمق و هو ملازم للتركيب و المركب محتاج إلى أجزائه و المحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات ٢. ليس في جهه و لا محلّ وقد تبين استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفى الجسميه، فإنّ الواقع في جهه أو محلّ لا يكون

٣. لیس حالاً فى شىء إنّ المعقول من الحلول قیام بوجود بوجود آخر على سبیل التبعیه و هذا المعنى لا یصحّ فى حقّه سبحانه لاستلزامه الحاجه و قیامه فى الغیر.

(١) بجهه طرف الامتداد فى مأخذ الإشاره مرادى أنّ طرف كلّ امتداد و نهايته من حیث هو طرف إمّا نقطه و إمّا سطح و إمّا خط و من حیث هو واقع فى مأخذ الإشاره الحسیه جهه و الفرق بینها و بین المكان أنّ الجهه مقصد المتحرك من حیث الوصول إلیه و المكان مقصد له من حیث الحصول فیه. الحکیم السبزواری، شرح المنظومه.

١٢٧

٤. لیس متحداً مع غیره حقیقه الاتحاد عباره عن صیوره الشیئین المتغایرین شیئاً واحداً و هو مستحیل فى ذاته، فضلاً عن استحالته فى حقّه تعالی، فإنّ ذلك الغیر بحکم انحصار واجب الوجود فى واحد، ممکن، فبعد الاتحاد إمّا أن یكونا موجودین فلا- اتحاد، أو یكون واحد منهما موجوداً و الآخر معدوماً و المعدوم إمّا هو الممكن، فیلزم الخلف و عدم الاتحاد، أو الواجب فیلزم إنعدام الواجب و هو محال.

٥. لیس محلاً- للحوادث و الدلیل على ذلك أنّه لو قام بذاته شىء من الحوادث للزم تغیره و اللانزم باطل، فالملزوم مثله، بیان الملازمه: أنّ التغیر عباره عن الانتقال من حاله إلی أخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، یحصل فى ذاته شىء لم یکن من قبل، فیحصل الانتقال من حاله إلی أخرى و إمّا بطلان اللانزم، فلانّ التغیر نتیجه وجود استعداد فى الماده التى تخرج تحت شرائط خاصه من القوه إلی الفعل، فلو صحّ على الواجب كونه محلاً للحوادث، لصحّ أن یحمل وجوده استعداداً للخروج من القوه إلی الفعلیه و هذا

من شؤون الأمور الماديّة و هو سبحانه أجلّ من أن يكون مادّه أو مادّيّاً

٦. لا تقوم اللّذه و الألم بذاته قد يطلق الألم و اللّذه و يراد منهما الألم و اللّذه المزاجيان و الاتصاف بهما يستلزم الجسميّة و المادّه و هو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم و قد يطلقان و يراد منهما العقليان، أعنى إدراك القوّه العقليه ما يلائمها أو ينافيها و بما أنّه لا منافی في عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات

١٢٨

أفاعليه 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 لأجلّ مدرّك بأتم إدراك و لكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللّذه العقليه أيضاً لعدم الإذن الشرعي بذلك و ممن جوز الاتصاف باللّذه العقليه من متكلمي الإماميه، مؤلّف الياقوت حيث قال: «المؤثّر مبتهج بالذات لأنّ علمه بكماله الأعظم يوجب له ذلك، فكيف لا و الواحد منّا يلتذّ بكماله النقصاني». (١) و هو ظاهر كلام المحقّق الطوسي في تجريد الاعتقاد، حيث نفى الألم مطلقاً و قيد اللّذه المنفيه بالمزاجيّة (٢) و من المانعين له المحقّق البحراني حيث قال: «اتفق المسلمون على عدم إطلاق هذين اللفظين عليه تعالى ... و أمّا الفلاسفه فإنّهم ... لما 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». (٣)

(١)

(٢) كشف المراد:

المقصد ٣، الفصل ٢، المسألة ١٨.

(٣) قواعد المرام:

القاعده ٤، الركن ٢، البحث ٨

١٢٩

أنه تعالى ليس بمرئي

أنه تعالى ليس بمرئي

٧. أنه تعالى ليس بمرئي إتفقت العدليه على أنه تعالى لا- يرى بالأبصار لا- في الدنيا و لا- في الآخرة و أمّا غيرهم فالكراميه و المجسيمه الذين يصفون الله سبحانه بالجسم و يثبتون له الجهم، جَوَزُوا رَوَيْتَهُ بِلا إشكال في الدارين و أهل الحديث و الأشاعره مع تحاشيهم عن إثبات الجسميه و الجهم له سبحانه قالوا برويته يوم القيامة و أنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليله البدر و تحقيق الكلام في هذا المجال رهن دراسه تحليليه حول أمور ثلاثه: أ. تحديد محلّ النزاع. ب. أدله امتناع الرويه. ج. أدله القائلين بالجواز. فنقول: ما هو موضوع النزاع؟ الرويه التي تكون في محلّ الاستحاله و المنع عند العدليه هي الرويه البصريه بمعناها الحقيقي، لا- ما يعبر عنه بالرويه القليله كما ورد في روايات أهل البيت - عليهم السلام - و الشهود العلمى التام في مصطلح العرفاء و هذا المعنى من الرويه هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال: «وندين بأنّ الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليله البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ص». (١)

(١) الإبانة: ٢١

١٣٠

و قال أيضاً: «إن قال قائل: لم قلت إن رويه الله بالأبصار جائزه من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ مالا يجوز أن يوصف به الله تعالى و يستحيل عليه، لا- يلزم في القول بجواز الرويه». (١) لكنّ المتأخرين منهم لمّا رأوا أنّ القول بجواز الرويه بالأبصار تستحيل في حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجه مختلفه فقال الإمام الرازى: «وقبل الشروع

فى الدلالة لابءء من تلخىص محلّ النزاع؁ فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالروية الكشف التام؁ فذلك ممّا لا نزاع فى ثبوته و إن أردت بها الحالة التى نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك ممّا لا نزاع فى انتفائه إلى أن قال: و الجواب أنّا إذا علمنا الشىء حال مالم نره؁ ثم رأيناها؁ فإنّا ندرك تفرقه بين الحالين و تلك التفرقة لا تعود إلى ارتسام الشيخ فى العين و لا إلى خروج الشعاع منها؁ بل هى عائده إلى حاله أُخرى مسمّاه بالروية؁ فنّدعى أنّ تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز». (٢) و حاصله كما لخصه المحقّق الطوسى: أنّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشيخ فى العين أو خروج الشعاع منها؁ المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم؁ يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام و خروج الشعاع. يلاحظ عليه: أنّ الحالة المذكوره إمّا تكون روية بصريه بالحقيقه؁ فذلك محال فى حقّه تعالى كما اعترف به الرازى أيضاً و إمّا لا تكون كذلك و إنّما هى مشتركه مع الرويه البصريه فى النتيجة؁ أعنى: المشاهده؁

(١) اللمع: ٦١ بتلخيص.

(٢) تلخيص المحصل: ٣١٦

١٣١

فهى راجعه إلى الكشف التام و الرويه القلبيه و لا- نزاع فيها؁ قال المحقّق الطوسى: «ويحتاج فى إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل». (١) و قال الفضل بن روزبهان الاشعري: «إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين؁ فعند التغميض نعلم الشمس علماً جليلاً و هذه الحالة مغايره للحاله الأولى التى هى الرويه بالضروره ... و يجوز عقلاً أن يكون تلك الحالة تدرك الأشياء من غير شرط و محلّ و إن كان يستحيل أن يدرك الإنسان بلا مقابله و باقى الشروط عادة؁ فالتجويز عقلى

و الاستحالة عاديه». (٢) يلاحظ عليه: أنّ تلك الحاله الحاصله عند التغميض إنّما هي صوره المرئى و محلّها الحس المشترك أو الخيال لا البصره و هي موقوفه على سبق الرويه، فإن كانت رويه الله سبحانه ممتنع، فقد امتنعت هذه الحاله و إلا فلا حاجه إلى تكلف إثبات هذه الحاله و جعلها محلّ النزاع، هذا إذا كان مراده حصول تلك الحاله حقيقه و أمّا إن كان مراده ما يشبه تلك الحاله لا- نفسها، فهو خارج عن محلّ النزاع لأنّه راجع إلى الرويه القلبيّه و لا- تكون ممتنعاً لا- عقلاً- و لا- عاده. فأمثال هذه المحاولات لا تخلو من بطلانه رأساً، أو خروجه عمّا كان محلّ النزاع فى الصدر الأوّل بين الأشاعره و العدليه.

(١) نفس المصدر: ٣٢٨.

(٢) دلائل الصدق: ١/١٨٤١٨٣

١٣٢

أدله امتناع رويته تعالى يدلّ على امتناع الرويه وجوه:

١. أنّ الرويه إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً كالجسم أو فى حكم المقابل كالصوره فى المرآه و المقابله و ما فى حكمها إنّما تتحقّق فى الأشياء ذوات الجبهه و الله منزّه عنها فلا يكون مرئياً و إليه أشار مؤلّف الياقوت بقوله: «ولا يصحّ رويته، لاستحاله الجبهه عليه». (١)

٢. أنّ الرويه لا تتحقّق إلاّ بانعكاس الأشعه من المرئى إلى أجهزه العين و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

٣. أنّ الرويه بأجهزه العين نوع إشاره إليه بالحدقه و هي إشاره حسّيه لا تتحقّق إلاّ بمشار إليه حسّيه واقع فى جبهه و الله تعالى منزّه عن الجسمانيّه و الجبهه.

٤. أنّ الرويه إمّا أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهيّاً و على الثانى يلزم أن يكون مركباً ذا أجزاء و أبعاد

و الجميع مستحيل في حقه تعالى. أدله القائلين بالجواز إنَّ للقائلين بجواز رويته تعالى أدله عقليه و نقليه، فمن أدلتهم العقليه ما ذكره الأشعري بقوله: «ليس في جواز الرويه إثبات حدث، لأنَّ المرئي لم يكن مرئياً لأنَّه محدث و لو كان مرئياً لذلك للزمه أن يري كالمحدث و ذلك باطل عنده». (٢)

(١) أنوار الملكوت: ٨٢.

(٢) اللمع: ٦١

١٣٣

يلاحظ عليه: أنَّ الحدوث ليس شرطاً كافياً في الرويه حتى تلزم رويته كلَّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي أشرنا إليها و بما أنَّ بعضها غير متوفّر في الموجودات المجرّده المحدثه، لا تقع عليها الرويه و هناك دليل عقلي استدللّ به مشايخ الأشاعره في العصور المتأخره و حاصله أنملاك الرويه و المصحح لها أمر مشترك بين الواجب و الممكن و هو الوجود، قالوا: «إنَّ الرويه مشتركه بين الجوهر و العرض و لا بدّ للرويه المشتركه من علّه واحده و هي إمّا الوجود أو الحدوث و الحدوث لا يصلح للعليه لأنَّه أمر عدمي، فتعيّن الوجود، فينتج أنَّ صحّه الرويه 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: إنَّ الجبهه المشتركه للرويه في الجوهر و العرض ليست هي الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّه قيود و هي كونه ممكناً، مادّياً، يقع في إطار شرائط خاصّه، يستحيل في حقه تعالى و لو كان الوجود هو الملاك التام لصحّه الرويه للزم صحّه رويته الأفكار و العقائد و الروحيات و النفسانيات كالقدره و الإراده و غير ذلك من الأمور الروحيه الوجوديه التي لا تقع في محلّ الرويه.

(١)

شرح المواقف: ٨|١١٥؛ شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩٣٣٠؛ تلخيص المحصل: ٣١٧؛ كشف المراد:

٢٣١؛ قواعد المرام:

٧٨

١٣٤

استدلال المجوزين بالكتاب العزيز استدلال القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

١. قوله تعالى: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ». (١) و توضيح الاستدلال: «أَنَّ النظر في اللغه جاء بمعنى الانتظار و يستعمل بغير صله و جاء بمعنى التفكر و يستعمل ب (فى) و جاء بمعنى الرأفه و يستعمل ب (اللام) و جاء بمعنى الرويه و يستعمل ب (إلى) و النظر فى الآيه موصول ب (إلى) فوجب حمله على الرويه». (٢) يلاحظ عليه: أَنَّ النظر المتعدى ب «إلى» كما يجىء بمعنى الرويه، كذلك يجىء كناية عن التوقع و الانتظار كما قال الشاعر: وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمان يأتى بالفلاح و كقول آخر: إننى 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.

(١) القيامة: ٢٢ ٢٣.

(٢) شرح التجريد للفاضل القوشجي: ٣٣١

١٣٥

و التأويل فى الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين فى تلوهما يهدينا إلى أن المراد من النظر فى الآيه، هو التوقع و الانتظار، لا الرويه و إليك تنظيم الآيات حسب المقابله:

١. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى:

٢. «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ».

٣. «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» و يقابلها قوله تعالى:

٤. «تَظُنُّ أَنَّ يُعْجِلَ بِهَا فَاقِرَةً». فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة و أنهم على طائفتين: طائفه مطيعه و هم ذات وجوه ناضره و طائفه عاصيه و هم ذات وجوه باسره، ثم ذكر لكل منهما وصفاً آخر، فلأولى أنهم ناظره إلى ربها و للثانية أنهم يظنون أن يفعل بهم فاقره أى يتوقعون أن ينزل عليهم عذاب

يكسر فقارهم و يقصم ظهورهم. فالمقابلة بين الفقرة الثالثة و الرابعة تشهد على المراد من الفقرة الثالثة التي مضادّه للرابعه و بما انّ الفقرة الرابعه ظاهره في أنّ المراد توقّع العصاه العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقرة الثالثه توقع الرحمه و الكرم من الله تعالى لا- رويته تعالى. ثمّ إنّ الرازي ناقش في تفسير النظر في الآيه بالانتظار، بأنّ الانتظار سبب الغم و الآيه مسوقه لبيان النعم و آجاب عنه المحقق الطوسي، بأنّ الظاهر من الآيات، أنّ الحاله التي عبّر عنها تعالى بقوله: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» متقدّمه على حاله استقرار أهل الجنّه في الجنه

١٣٦

و أهل النار في النار و ذلك لأنّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقره و عليه فانتظار النعمه بعد البشاره بها فرح يقتضى نضاره الوجه و ليس سبباً للغم، كما أنّ انتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غمّ عظيم يقتضى بساره الوجه. (١)

٢. قوله تعالى حكاية عن موسى - عليه السلام - : «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ». (٢) وجه الاستدلال: أنّ الرويه لو لم تكن جائزه لكان سؤال موسى جهلاً أو عبثاً. (٣) و الجواب عنه أنّ التدبر في مجموع ما ورد من الآيات في القصة يدلنا على أنّ موسى - عليه السلام - ما كان طلب الرويه إلاّ لتبكيته قومه عندما طلبوا منه أن يسأله الرويه لنفسه، حتى تحلّ رويته لله مكان رويتهم و ذلك بعد ما سأله أن يريهم الله جهره لكي يؤمنوا بأنّ الله كلمه، فأخذتهم الصاعقه، فطلب الكليم منه سبحانه أن يحييهم الله تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربما قالوا: إنّك لم تكن صادقاً في قولك أنّ الله يكلمك،

ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه و إليك الآيات الواردة في القصه: ألف. «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ». (٤) ب. «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ». (٥)

(١) تلخيص المحصل: ٣٢٠ ٣٢١.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

(٣) تلخيص المحصل: ٣٢٠.

(٤) البقره: ٥٥.

(٥) النساء: ١٥٣

١٣٧

ج. «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا». (١) د. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ». (٢) فالآيتان الأولى و الثانيه تدلان على أن أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من الله تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقوا بسؤالهم هذا العذاب و الدمار فأخذتهم الصاعقه و الآيه الثالثه تدل على أن الذين اختارهم موسى لميقات ربّه أخذتهم الرجفه و لم تأخذهم إلا بما فعلوه من السفاهه و الظاهر ان المراد منها هو سؤال الرويه المذكور في الآيتين المتقدمتين و المقصود من الرجفه، هي رجفه الصاعقه، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تاره بالرجفه (٣) و اخرى بالصاعقه. (٤) و بما أنه لم يكن لموسى مع قومه إلا ميقات واحد، كان الميقات الوارد في الآيه الثالثه نفس الميقات الوارد في الآيه الرابعه، ففي هذا الميقات وقع السؤالان، غير أنسؤال الرويه عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرويه لنفسه و القوم سألوا الرويه حقيقه و موسى سألها تبكيثاً لقومه و إسكاتاً لهم، يدل على ذلك أنه لم يوجه إلى الكلیم من جانبه

سبحانه أى لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى تعالى بقوله: «لَنْ تَرَانِي».

(١) الأعراف: ١٥٥.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

(٣) لاحظ الأعراف: ٧٨.

(٤) حم السجده: ١٧

١٣٨

٣. قوله تعالى فيما أجاب موسى عند سؤال الرويه لنفسه: «وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ الشَّيْءَ تَقَرَّرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي». (١) وجه الاستدلال: «أنه تعالى علّق الرويه على استقرار الجبل و هو ممكن و المعلق على الممكن، ممكن فالرويه ممكنه». (٢) يلاحظ عليه: أن المعلق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده و تحقّقه بعد تجليه تعالى على الجبل و المفروض أنه لم يستقرّ بعد التجلي، كما قال تعالى: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَيْعَقًا». (٣) أضف إلى ذلك أنّ المذكور في الآية هو استقرار الجبل في حال النظر إليه بعد تجليه تعالى عليه و من المعلوم استحاله استقراره في تلك الحاله و إليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «وتعليق الرويه باستقرار المتحرك لا يدلّ على الإمكان». (٤) الرويه في روايات أهل البيت - عليهم السلام - إنّ المراجع إلى خطب الإمام على - عليه السلام - في التوحيد و ما أثار عن أئمة العتره الطاهره يقف على أنّ مذهبهم في ذلك امتناع الرويه، فعلى

(١) الأعراف: ١٤٣.

(٢) تلخيص المحصل: ٣١٩؛ شرح التجريد للقوشجي: ٣٢٩.

(٣) الأعراف: ١٤٣.

(٤) كشف المراد:

٢٣١؛ تلخيص المحصل: ٣١٩

١٣٩

من أراد الوقوف على كلمات الإمام على - عليه السلام - أن يراجع نهج البلاغه و على كلمات سائر أئمة أهل البيت - عليهم

السلام - أن يراجع الكافي لثقة الإسلام الكليني و التوحيد للشيخ الصدوق. (١) ثم إنهم - عليهم السلام - رغم تأكيدهم على إبطال الروية الحسينية البصرية صرحوا على إمكان الروية القلبية،

فهذا هو الإمام علي (عليه السّلام) حينما سأله ذعبل اليماني هل رأيت ربّك 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». (٢) و هكذا أجاب - عليه السلام - سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. (٣) 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: رأيتك؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهده العيان و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». (٤) إلى غير ذلك من الروايات و أمّا البحث عن حقيقه تلك الرويّه القليله التى هى غير الرويّه البصريّه الحسيه، فليطلب من مظانّه.

(١) الكافي: ج ١، باب إبطال الرويّه؛ التوحيد:

الباب الثامن و يراجع أيضاً بحار الأنوار: ج ٤، باب نفى الرويّه و تأويل الآيات فيها.

(٢) نهج البلاغه: الخطبه ١٧٩.

(٣) لاحظ التوحيد للصدوق: الباب ٨، الحديث ٦.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٥

١٤٠

الباب الثالث فى مباحث العدل و الحكمه و فيه اثنا عشر فصلاً:

١. التحسين و التقيح العقلين

٢. العدل الإلهي.

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. فى الجبر و الكسب.

٨. نظريه التفويض.

٩. أمر بين أمرين.

١٠. الإجابة عن شبهات و شكوك.

١١. فى القضاء و القدر.

١٢. فى حقيقه البداء

الباب الثالث فى مباحث العدل و الحكمة

الفصل الأول: التحسين و التقيح العقليان

الفصل الأول التحسين و التقيح العقليان إنّ العدل عند المتكلمين عباره عن تزّهه تعالى عن فعل ما لا ينبغى و هذا أحد معانى الحكمة، فالعدل الحكيم هو الذى

لا يفعل القبيح ولا يُخلُّ بالحسن والتصديق بثبوت هذه الصفه للبارى تعالى مبنى على القول بالتحسين والتقييح العقلين، فإن مفاد تلك المسأله ان هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنه أو قبيحه و يدرك ان الغنى بالذات منزّه عن الاتصاف بالقبيح و فعل مالا- ينبغي و من هنا يلزمنا البحث عن تلك المسأله على ضوء العقل و الكتاب العزيز فنقول: ذهب العدله إلى أن هناك أفعالاً- يدرك العقل من صميم ذاته من دون استعانه من الشرع أنها حسنه و أفعالاً أخرى يدرك أنها قبيحه كذلك و قالت الأشاعره: لا حكم للعقل في حسن الأشياء و قبحها، فلا حسن إلا ما حسنه الشارع و لا قبيح إلا ما قبيحه و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئى و السلب الكلى، فالعدل به يقولون بالأول و الأشاعره بالثانى. إطلاقات الحسن و القبح و ملاكاتهما لا شك ان للحسن و القبح معنى واحداً و إنما الكلام فى ملاك كون

١٤٢

الشيء حسناً أو قبيحاً و هو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحسن و القبيح ملاكات نوردها فيما يلى:

١. ملائمته الطبع و منافرتة: فالمشهد الجميل بما أنه يلائم الطبع حسن، كما أن المشهد المخوف بما أنه منافر للطبع يعد قبيحاً و مثله الطعام اللذيذ و الصوت الناعم، فإنهما حسنان، كما أن الدواء المرّ و نهيق الحمار قبيحان.
٢. موافقه الغرض و المصلحه و مخالفتها: و الغرض و المصلحه إما شخصيان و إما نوعيان، فقتل عدو الإنسان يعد حسناً عنده لأنه موافق لغرضه و لكنه قبيح لأصدقاء المقتول و أهله، لمخالفته لأغراضهم و مصالحهم الشخصيه، هذا فى المجال الشخصى و أمّا فى المجال النوعى، فإن العدل بما أنه حافظ لنظام المجتمع و مصالح النوع

فهو حسن و بما أنّ الظلم هادم للنظام و مخالف لمصلحه النوع فهو قبيح . .

٣. كون الشيء كمالاً 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 إنّه مناسب لكمال وجودى للموجود العاقل المختار أو نقصان له، فيستقل العقل بحسنه و وجوب فعله، أو قبحه و وجوب تركه و هذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه و جزاء الإحسان بالإساءه فيحكم بقبحه، فالعقل فى حكمه هذا لا يلاحظ سوى أنّ بعض الأفعال كمال للموجود الحى المختار و بعضها الآخر نقص له فيحكم بحسن الأول و قبح الثانى. تعيين محلّ النزاع لا نزاع فى الحسن و القبح بالملاك الأول و الثالث و هو واضح،

١٤٣

و كذلك فى الحسن و القبح بملاك الغرض و المصلحه الشخصيين و أمّا الغرض و المصلحه النوعيان فإنّ كثيراً من الباحثين عن التحسين و التقييح العقلين يعلّون حسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان، باشتمال الأول على مصلحه عامّه و الثانى على مفسده كذلك و هذا الملاك فى الحقيقه من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. دلائل المثبتين و النافين ألف. دلائل المثبتين: استدلال القائلون بالتحسين و التقييح العقلين بوجوه عديده نكتفى بذكر وجهين منها: الدليل الأول: و هو ما أشار إليه المحقق الطوسى بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً». توضيحه: أنّ الحسن و القبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلاً فى إدراك حسن الصدق و قبح الكذب فلا إشكال فى أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه

حسن و ما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح و الشارع منزه 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 بأخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور. الدليل الثاني: و هو ما ذكره العلامة الحلّي بقوله:

١٤٤

«لو كان الحسن و القبح باعتبار السمع لا- غير لما قبح من الله تعالى شيء (١) و لو كان كذلك لما قبح منه تعالى إظهار المعجزات على يد الكاذبين و تجويز ذلك يسدّ باب معرفه النبوه، فإنّ أيّ نبيّ أظهر المعجزه عقيب ادّعاء النبوه لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزه على يد الكاذب في دعوى النبوه». (٢) و العجب أنّ الفضل بن رزبهان حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله: «عدم إظهار المعجزه على يد الكذّابين ليس لكونه قبيحاً عقلاً بل لعدم جريان عاده الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك». (٣) 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 المكذّبون بنبوه نوح أو من قبله و من بعده معذورين في إنكارهم لنبوه الأنبياء، إذ لم تثبت عندهم تلك العاده، لأنّ العلم بها إنّما يحصل من تکرّر رويّه المعجزه على يد الصادقين دون الكاذبين. ب. أدلّه النافين الدليل

(١) لما تقدّم في الدليل الأول من عدم إثبات حسن فعل أو قبحه مطلقاً.

(٢) نهج الحق و كشف الصدق: ٨٤.

(٣) دلائل الصدق: ١/٣٦٩، ثم إنّ هناك أدلّه أخرى لإثبات عقلية الحسن و القبح طويلاً الكلام عنها لرعايه الاختصار، للطالب

أن يراجع الإلهيات: ١/٢٤٦

١٤٥

ضرورياً لما وقع التفاوت بينه و بين العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين، لكنّ التالي باطل بالوجدان و يلاحظ عليه أولاً: أنّه يجوز التفاوت في الإدراكات البديهية، فالأوليات متقدمه على المشاهدات و هي على الفطريات و هكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بدهتها و إليه أشار المحقّق الطوسي بقوله: «ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصوّر». (١) و ثانياً:

نفى كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهياً لا يدلّ على نفى كونه عقلياً، فإنّ نفى الأخص لا يدلّ على نفى الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل و النظر، فعلى فرض قبول ما ادعى من التفاوت لا- يجدى المنكر شيئاً. الدليل الثاني لو كان الحسن و القبح عقليين لما اختلفا، أي 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 نبى من الهلاك و الصدق إهلاكه. فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً و لا حسناً عندما استفيد به عصمه دم نبى عن ظالم يقصد قتله. (٢) و الجواب عنه: أنّ كلاً من الكذب في الصورة الأولى و الصدق في الصورة الثانية على حكمه من القبح و الحسن، إلا أنّ ترك إنقاذ النبى أقبح

(١) كشف المراد:

.٢٣٦

(٢) شرح التجريد للقوشجى: ٣٣٩

١٤٦

من الكذب

وإنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق و ارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل. الدليل الثالث إنّ القول بالتحسين و التقييح العقليين دخاله في شؤون ربّ العالمين الذي هو مالك كلّ شيء حتى العقل، فله أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء و لازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال و قبحه تحديد لملكه و قدرته سبحانه و يرده أنّ العقل ليس فرضاً على الله تعالى شيئاً و إنّما هو كاشف عن القوانين السائدة على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع أولاً صفات الله الكماله كالغنى الذاتى و العلم و القدره الذاتيين، ثمّ يستنتج منها تنزّهه عن ارتكاب القبائح و هذا كما أنّ العقل النظرى يكشف عن القوانين السائدة 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 إنالتدبّر فى آيات الذكر الحكيم يعطى أنّه يسلم استقلال العقل بالتحسين و التقييح خارج إطار الوحي ثمّ يأمر بالحسن و ينهى عن القبيح و إليك فيما يلي نماذج من الآيات فى هذا المجال.

(١) إن شئت الوقوف التام على مجموع دلائل الأشاعره راجع القواعد الكلاميه، بقلم المؤلف، ص ٧٠٨٣

١٤٧

١. «إِنَّ اللَّهَ يُمِرُّ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». (١)

٢. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ». (٢)

٣. «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ». (٣) فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أموراً توصف بالعدل و الإحسان و

المعروف و الفحشاء و المنكر و البغى قبل تعلق الأمر و النهى بها و أنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته و ليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلق الشرع و إنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن و النهى عن القبيح و بيان ما لا يستقلّ العقل فى إدراك حسنه و قبحه و تدلّ على ما تقدّم بأوضح دلالة الآيه التاليه:

٤. «و إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَحَيْدُنَا عَلَيْهَا آبَاءُنَا وَ اللّٰهُمَّ ارْنَا بِهَا قُلِيَانَ اللّٰهَ لَا يَأْمُرُ بِالفَحِشَاءِ». (٤) فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الآيَةِ أَنَّ المَشْرِكِينَ كَانُوا عَارِفِينَ بِقُبْحِ أفعالِهِمْ وَ أَنَّهَا مِنَ الفَحِشَاءِ وَ لَكِنَّهُمْ حَاولُوا تَوجِيهَ تِلْكَ الأفعالِ الشَنِيعَةِ إِمَّا بِكَوْنِهَا إِبقاءً لَسِيرِهِ آبائِهِمْ وَ هُم كَانُوا يَحْسِبُونَ ذَلِكَ وَ إِمَّا بِكَوْنِهَا مِمَّا أَمَرَ بِهَا اللّٰهُ سَبْحَانَهُ وَ لَكِنَ اللّٰهُ تَعَالَى يَخْطِئُهُمْ فِي ذَلِكَ وَ يَقُولُ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَأْمُرُ بِالفَحِشَاءِ كَمَا يَخْطِئُهُمْ فِي اتِّبَاعِهِمْ سِيرَةَ آبائِهِمْ بِقَوْلِهِ:

(١) النحل: ٩٠.

(٢) الأعراف: ٣٣.

(٣) الأعراف: ١٥٧.

(٤) الأعراف: ٢٨.

١٤٨

«أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُونَ». (١)

٥. «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ». (٢)

٦. «أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ». (٣)

٧. «هَيْلُ جَزَاءِ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ». (٤) وَ هَذِهِ الآيَاتُ تَدلُّ عَلَى أَنَّهُ سَبْحَانَهُ اتَّخَذَ وَجْدَانَ الإِنْسَانَ سِنْدًا لِقَضَائِهِ فِيمَا تَسْتَقَلُّ بِهِ عَقْلِيَّتُهُ، فَالإِنْسَانُ يَجِدُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ قُبْحَ التَّسْوِيَةِ عِنْدَ الجَزَاءِ بَيْنَ المَفْسُدِ وَ المَصْلُحِ وَ الفَاجِرِ وَ المَوْمِنِ وَ المَسْلَمِ وَ المَجْرَمِ، كَمَا أَنَّهُ يَدْرِكُ كَذَلِكَ حَسَنَ جَزَاءِ الإِحْسَانِ بِالإِحْسَانِ وَ هَذَا الإِدْرَاكُ الفَطْرِيُّ هُوَ السِّنْدُ فِي حَكْمِ العَقْلِ بِوَجُوبِ يَوْمِ البَعْثِ وَ الحِسَابِ كى يَفْصَلُ بَيْنَ

الفريقين و يجزى كلّ منهما بما يقتضيه العدل و الإحسان الإلهي.

(١) البقره: ١٧٠.

(٢) ص: ٢٨.

(٣) القلم:

٣٦ ٣٧.

(٤) الرحمن: ٦٠.

الفصل الثاني: العدل الإلهي

الفصل الثاني: العدل الإلهي

الفصل الثاني العدل الإلهي إنّ من ثمرات التحسين و التقييح العقليين إثبات عدله تعالى في أفعاله و أحكامه و قبل بيان وجه الاستدلال عليه نقدّم الكلام حول تعريف العدل و أقسامه. حقيقة العدل و أقسامه أحسن كلمه في تعريف العدل ما روى عن على - عليه السلام - حيث قال: «العدل يضع الأمور مواضعها». (١) بيان ذلك: إنّ لكلّ شيء وضعاً خاصاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بحكم الشرع و المصالح الكليه و الشخصيه في نظام الكون، فالعدل هو رعايه ذلك الوضع و عدم الانحراف إلى جانب الإفراط و التفريط، نعم موضع كلّ شيء

(١) نهج البلاغه: قسم الحكم، الرقم ٤٣٧

١٥٠

بحسبه، ففي التكوين بوجه و في المجتمع البشرى بوجه آخر و هكذا و بلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيان تلك الأقسام، إلّا أنّ موارد العدل بالنسبه إلى الله تعالى يجمعها أقسام ثلاثه:

١. العدل التكويني: و هو إعطاؤه تعالى كلّ 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 أنّه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان و سعاده و به قوام حياته الماديّه و المعنويه، الدنيويه و الأخرويه، كما أنّه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

٣. العدل الجزائي: وهو أنه تعالى لا- يساوى بين المصلح و المفسد و المومن و المشرك فى مقام الجزاء و العقوبه، بل يجزى كلإنسان بما كسب، فيجزى المحسن بالإحسان و الثواب و المسىء بالإساءه و العقاب، كما

أنه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفته التكاليف إلا بعد البيان والإبلاغ. استنتاج عدله تعالى من قاعده التحسين و التقييح العقليين إن مقتضى التحسين و التقييح العقليين على ما عرفت، هو أن العقل بما هو، يدرك أن هذا الفعل بما هو هو من دون اختصاص ظرف من الظروف أو قيد من القيود حسن أو قبيح و المأخوذ في موضوع هذا الحكم العقلي ليس إلا الفاعل العاقل المختار، من غير فرق بين الواجب و الممكن و على ذلك فالله سبحانه عادل و منزّه من الظلم، لأن القيام بالعدل حسن و تركه

١٥١

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّله بالغايات

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّله بالغايات

العدل و أقسامه في القرآن الكريم و قد وصف الذكر الحكيم الله تعالى بالعدل و نزّهه عن الظلم بجميع أقسامه في كثير من آيات الذكر الحكيم.

١. قوله تعالى: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ». (١) فَإِنَّ قَوْلَهُ «قَائِمًا» إِمَّا حَالٌ مِنْ أَسْمِ اللَّهِ تَعَالَى مَوْكَدَهُ وَ إِمَّا حَالٌ مِنْ «هُوَ» فِي قَوْلِهِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» وَ الْمُرَادُ مِنْ قِيَامِهِ بِالْقِسْطِ إِمَّا مُطْلَقٌ يَشْمَلُ جَمِيعَ مَرَاتِبِ الْقِسْطِ (فِي التَّكْوِينِ وَ التَّشْرِيعِ وَ الْجَزَاءِ) وَ إِمَّا يَخْتَصُّ بِالْقِسْطِ التَّكْوِينِي كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُهُمْ (٢) وَ عَلَى هَذَا، فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ تَعَالَى حَاكِمٌ بِالْعَدْلِ فِي خَلْقِهِ إِذْ دَبَّرَ أَمْرَ الْعَالَمِ بِخَلْقِ الْأَسْبَابِ وَ الْمَسَبِّبَاتِ وَ إِقْدَاءِ الرُّوَابِطِ بَيْنَهَا وَ جَعَلَ الْكُلَّ رَاجِعًا إِلَيْهِ بِالسَّيْرِ وَ الْكُدْحِ وَ التَّكَامُلِ وَ رُكُوبِ طَبَقٍ عَنْ طَبَقٍ وَ وَضَعَ فِي مَسِيرِ هَذَا الْمَقْصِدِ نِعْمًا يَنْتَفِعُ مِنْهَا الْإِنْسَانُ فِي عَاجِلِهِ لِأَجَلِهِ وَ فِي طَرِيقِهِ لِمَقْصِدِهِ. (٣)

٢. قال سبحانه: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». (٤) وَ هَذَا نَازِلٌ إِلَى عَدْلِهِ

تعالى فى التشريع و التكليف.

٣. قال تعالى: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) لاحظ مجمع البيان: ٢ | ٤٢٠، (كما روى عنه (صلى الله عليه و آله و سلم) تبالعدل قامت السماوات و الأرض).

(٣) لاحظ الميزان: ٣ | ١١٩.

(٤) المؤمنون: ٦٢

١٥٢

النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (١) و هذا أيضاً من شؤون عدله التشريعى، فالغرض من بعث الرسل و تشريع القوانين الإلهيه إقامه القسط فى المجتمع البشرى.

٤. قال سبحانه: «وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ». (٢)

٥. قال تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً». (٣)

٦ و قال سبحانه: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً». (٤) و هى ناظره إلى عدله تعالى فى مقام الحساب و الجزاء و الآيات فى هذا المجال أكثر من أن تحصى. العدل فى روايات أئمه أهل البيت - عليهم السلام - اشتهر على - عليه السلام - و أولاده - عليهم السلام - بالعدل و عنه أخذت المعتزله، حتى قيل: «التوحيد و العدل علويان و التشبيه و الجبر أمويان» و إليك بعض ما أثر عنهم - عليهم السلام - :

١. سئل على - عليه السلام - عن التوحيد و العدل، فقال:

(١) الحديد:

٢٥.

(٢) المؤمنون: ٦٢.

(٣) الأنبياء: ٤٧.

(٤) الإسراء: ١٥

١٥٣

«التوحيد أن لا تتوهمه و العدل أن لا تتهمه». (١) أى أن لا- تتوهم فى توصيفه تعالى بالصفات التى يدركها الوهم و لا تتهمه بقبائح الأفعال.

٢. روى الصدوق، عن الصادق - عليه السلام - أنه قال: «أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ماجاز عليك و أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه». (٢)

٣ و قال على - عليه السلام -

: «الَّذِي صَدَقَ فِي مِعَادِهِ وَارْتَفَعَ عَنْ ظُلْمِ عِبَادِهِ وَقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ». (٣) وقد أُشير في هذا الكلام الشريف إلى جميع أقسام العدل: فقوله - عليه السلام - : «ارتفع عن ظلم عباده» و كذا قوله - عليه السلام - : «وعدل عليهم في حكمه». ناظر إلى العدل في مقام التشريع و الجزاء و قوله - عليه السلام - : «وقام بالقسط في خلقه». ناظر إلى العدل في الإيجاد و الخلق، فإن الخلق لا يختص بالإنسان بل يعمه و غيره.

(١) نهج البلاغه: قسم الحكم، رقم ٤٧٠.

(٢) التوحيد للصدوق: الباب ٥، الحديث ١.

(٣) نهج البلاغه: الخطبه ١٨٥

١٥٤

إجابه عن إشكال لا-شكفى وجود آلام و مصائب اجتماعيه يتألم منها و يستضرّ بها أفراد المجتمع من غير فرق بين المؤمن و الكافر و المطيع و العاصى، فإذا كان الكافر و العاصى مستحقاً لتلك المصائب بكفره و عصيانه، فما هو المصحح لتألم المؤمن المطيع و تضرّره منها، مع أنّ مقتضى العدل أن لا تزرّ وازرّة و زرّ أخرى و لا يعاقب المؤمن بعقوبه الكافر، أفلا يخلّ ذلك بعدله تعالى؟ و الجواب عنه: أنّ من خواص يوم القيامة أنّه «يوم الفصل»، فيفصل أهل النار من أهل الجنّة و تجزى كلنفس بما كسبت و أمّا الحياه الدنيويه فالناس يعيشون فيها بالاختلاط و الاشتراك، فإذا نزلت بليته و كارثه طبيعیه أو غير طبيعیه يتألم منها الجميع و لكن مع ذلك أنّ الله تعالى بعدله و رحمته يعوّض غير المستحقين لتلك النازله بما هو أنفع لهم إمّا فى الدنيا و إمّا فى الآخره و هذا هو المراد من «العوض» فى اصطلاح المتكلمين. ثمّ إنّ

هذا الجواب لا يختص بالمقام، بل يأتي في جميع الموارد التي يكون عمل فرد أو أفراد سبباً تكويئياً أو تشريعياً لتألم الغير و تضرره، كالاختلالات العضويه و الفكرية الطارئة على بعض المواليد الناشئه من سوء تغذيه الوالدين أو بعض الاعتيادات المضره و غير ذلك، فربما يخرج الولد أعمى أو أبكم أو أصم أو غير ذلك من العلل، مع أن السبب لها هو غيره سبحانه، لكنه تعالى يعوّضهم برحمته و يرفع عنهم التكليف الشاق. فيعطى للمتألم عوضاً لتألمه و ابتلائه من الأجر ما يكون أنفع بحاله و هذا كما يكون مقتضى عدله سبحانه، يكون أيضاً مقتضى لطفه و رحمته و يدخل تحت قاعده الأصلاح في الدين و جميع ذلك مروى عن أئمه أهل

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالى

الفصل الرابع: المصائب و الشرور و حكمته تعالى

البيت - عليهم السلام - و استلهم العدليه من المتكلمين من تلك الروايات و عنونها في مسفوراتهم الكلاميه. روى الصدوق بسند صحيح، عن الصادق - عليه السلام - أنه قال: «كان فيما أوحى الله عز و جل إلى موسى - عليه السلام - أن يا موسى ما خلقت خلقاً أحب إليّ من عبدى المؤمن و إنما أبتليه لما هو خير له و أعافيه لما هو خير له و أنا أعلم بما يصلح عليه أمر عبدى، فليصبر على بلائى و ليشكر نعمائى و ليرض بقضائى، أكتبه فى الصديقين عندى إذا عمل برضائى فأطاع أمرى». (١)

(١) التوحيد:

الباب ٦٢، الحديث ١٣

١٥٦

الفصل الثالث: أفعال الله سبحانه معلّله بالغايات ممّا يترتب على مسأله التحسين و التقبيح العقلين تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث و لزوم اقترانها بالغايات و الأغراض و هذه المسأله من المسائل التى تشاجرت فيها العدليه و الأشاعره، فالأولى على الإيجاب

و الثانيه على السلب و استدلت العديله على مدعاهم بأن 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 العديله فهو واضح، لأنّ هذه المسأله كما تقدّم من فروع مسأله التحسين و التقييح العقليين فنقول: استدلت الأشاعره على مذهبهم بأنّه: «لو كان فعله تعالى 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)

(١) شرح المواقف: ٨/٢٠٢٠٣

١٥٧

الجواب: إنّ الأشاعره خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل و الغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأوّل دون الثاني و القائل بكون أفعاله بالأغراض و الغايات و الدواعى و المصالح، إنّما يعنى بها الثاني دون الأوّل. توضيح ذلك: «إنّ العلّه الغائيه في أفعال الفواعل البشريه هي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوّه إلى كونه فاعلاً بالفعل، فهي متقدّمه على الفعل صورته و ذهنياً و مؤخّره عنه وجوداً و تحقّقاً و لا تتصوّر العلّه الغائيه بهذا المعنى في ساحتها تعالى، لغناه المطلق في مقام الذات و الوصف و الفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته و إلاّ لكان ناقصاً في مقام الفاعليه مستكملاً بشيء وراء ذاته و هو لا يجتمع مع غناه المطلق و لكن نفى العلّه الغائيه بهذا المعنى لا يلازم أن لا يترتب على فعله مصالح و حكم ينتفع بها العباد و ينتظم بها النظام و

ذلك لأنَّه سبحانه فاعل حكيم و الفاعل الحكيم لا- يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك و لا يصدر منه ما يضادّه و يخالفه». (١) قالوا: «سَلَّمْنَا أَنْ الْغَرَضُ قَدْ يَعُودُ إِلَى غَيْرِ الْفَاعِلِ، لَكِنْ نَفْعٌ غَيْرُهُ إِنْ كَانَ أَوْلَىٰ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَىٰ مِنْ عَدَمِهِ جَاءَ الْإِزْمَامُ، لِأَنَّهُ تَعَالَىٰ يَسْتَفِيدُ حِينَئِذٍ بِذَلِكَ النِّفْعِ وَ الْإِحْسَانِ مَا هُوَ أَوْلَىٰ بِهِ وَ أَصْلَحَ لَهُ وَ إِلَّا لَمْ يَصْلَحْ أَنْ يَكُونَ غَرَضًا». (٢)

(١) و إلى ذلك أشار المحقق الطوسي بقوله: «ونفى الغرض يستلزم العبث و لا يلزم عوده إليه» كشف المراد:

المقصد ٣، الفصل ٣، المسألة ٤.

(٢) شرح المواقيف: ٢٠٣/٨

١٥٨

يلاحظ عليه: أن المراد من الأصلح و الأولى، ما يناسب وجود الفاعل و شؤونه، فالفاعل الحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه و ليس معنى الأصلح و الأولى ما ذكر في كلام المستشكل، أعنى: ما يفيد شيئاً للفاعل و يكمله و الحاصل: أن فاعليته سبحانه لا تتوقف على أمر زائد على ذاته، فليس هناك ما يكمل ذاته تعالى و هو كما يقدر على الحسن قادر على القبيح و لكن بمقتضى حكمته لا يختار إلا الحسن الراجح و أين هذا من حديث الاستكمال و الاستفادة و نحو ذلك؟ القرآن و أفعاله سبحانه الحكيمه و العجب من غفله الأشاعره من النصوص الصريحه فى هذا المجال، يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ». (١) و قال: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِينَ». (٢) و قال: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ». (٣)

(١) المؤمنون: ١١٥.

(٢) الدخان: ٣٨.

(٣) ص: ٣٧.

١٥٩

و قال: «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبُدُونَ». (١) مذهب الحكماء في أفعاله تعالى ربما يتوهم اتفاق رأى الحكماء مع الأشاعره في نفي الغايه و الغرض عن أفعاله تعالى و لكنه خطأ محض، قال صدر المتألهين: «إنَّ الحكماء ما نفوا الغايه و الغرض عن شىء من أفعاله مطلقاً، بل إنّما نفوا في فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكانى جمله واحده، غرضاً زائداً على ذاته تعالى و أمّا ثوانى الأفعال و الأفعال المخصوصه و المقيده فأثبتوا لكل منها غايه مخصوصه كيف و كتبهم مشحونه بالبحث عن غايات الموجودات و منافعها ...».

(٢)

(١) الذاريات: ٥٦.

(٢) الأسفار: ٧/٨٤

١٦٠

الفصل الرابع المصائب و الشرور و حكمته تعالى إنّ الله سبحانه خلق السماوات و الأرض و ما بينهما لمصلحه الإنسان و انتفاعه بها في معيشته، مع أنّ المصائب و البلايا تنافى هذه الغايه و تضادّها و الفاعل الحكيم لا يصنع ما يضادّ غرضه. أضف إلى ذلك أنّ 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 الإجابه عن هذه الشبهه تبتنى على بيان أمور:

الأوّل:

المصالح النوعيه راجحه على المصالح الفرديه لا شك أنّ الحياه الإنسانيه حياه اجتماعيه، فهناك مصالح و منافع فرديه و اخرى نوعيه اجتماعيه و العقل الصريح يرجح المصالح النوعيه على المنافع الفرديه و على هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعه لبعض

١٦١

الأفراد في صوره المصيبه و الشرّ، هو في عين الوقت تكون متضمّنه لمصلحه النوع و الاجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافى مصلحه 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 و ما أشبه الإنسان في مثل هذه الرويه المحدوده بعابر سبيل يرى جزافه تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيره الغبار و التراب في الهواء، فيقضى من فوره بأنه عمل ضارّ و شرّ و هو لا يدري بأنّ ذلك يتمّ تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيئ للمحتاجين إلى العلاج وسائل 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.

الثاني:

ضآله علم الإنسان و محدوديته إنّ علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أن يقضى في الحوادث بتلك الأقضيه الشاذّه و لو وقف على علمه الضئيل و نسبه علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقري قائلاً: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُجْحَانَكَ». (١) و لأدعن بقوله تعالى: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». (٢)

(١) آل عمران: ١٩١.

(٢) الإسراء: ٨٥

١٦٢

و لذلك ترى كبار المفكرين و أعظم الفلاسفه يعترفون بجهلهم و عجزهم عن الوقوف على أسرار الطبيعه و هذا هو المخ الكبير في عالم البشره الشيخ الرئيس يقول: «بلغ علمي إلى حدّ علمت أنّي لست بعالم».

الثالث:

الغفله عن القيم الإنسانيه العليا ليست الحياه الإنسانيه حياه ماديه فقط، بل للإنسان حياه روحيه معنويه و لا شك أنّ الفلاح و السعاده في هذه الحياه، هي الغايه القصوى من خلق الإنسان و مفتاح الوصول إلى تلك الغايه هو العباده و الخضوع لله سبحانه و على هذا الأساس فالحوادث التي توجب اختلالاً ما في

بعض شؤون الحياه الماديه ربما تكون عاملاً أساسياً لاتّجاه الإنسان إلى الله سبحانه كما قال سبحانه: «فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يُجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا». (١) كما سيوافيك بيان ذلك.

الرابع:

المصائب وليده الذنوب و المعاصى القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسوّلاً عن كثير من الحوادث المولمه و الوقائع الموجهه فى عالم الكون، قال سبحانه: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ». (٢) و قال سبحانه:

(١) النساء: ١٩.

(٢) الروم:

٤١

١٦٣

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (١) و قال سبحانه: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَغْفُو عَنْ كَثِيرٍ». (٢) إلى غير ذلك من الآيات الدالّه على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً فى البلى و الشرور الطبيعى و الاجتماعى و لكن الإنسان إذا أصابته مصيبه و كارثه يعجل من فوره و بدل أن يرجع إلى نفسه و يتفحص عن العوامل البشرى لتلك الحوادث و يقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفه لحكمه الصانع أو عدله و رحمته. الفوائد التربويّه للمصائب إذا عرفت هذه الأصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب و الشرور، فنقول:

١. المصائب وسيله لتفجير الطاقات إنّ البلى و المصائب خير وسيله لتفجير الطاقات و تقدّم العلوم و رقى الحياه البشرى، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل فى حياته لا تنفتح طاقاته و لا تنمو، بل نموّها و خروجها من القوّه إلى الفعل رهن وقوع الإنسان فى مهبّ المصائب و الشدائد و إلى هذه الحقيقه يشير قوله تعالى:

(١) الأعراف: ٩٦.

(٢) الشورى: ٣٠

١٦٤

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ* وَ إِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ». (١)

و سبب للعوده إلى الحق إنّ التمتع بالموهب المادّيه و الاستغراق فى اللذائذ و الشهوات يوجب غفله كبرى عن القيم الأخلاقية و كلما ازداد الإنسان توعلاً 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 عز و جل: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَكْبَرَ». (٢) فإذا لا بدّ لانتباه الإنسان من هذه الغفله من هزّه و جرس إنذار يذكّره و يرجعه إلى الطريق الوسطى و ليس هناك ما هو أنفع فى هذا المجال من بعض الحوادث التى تقطع نظام الحياه الناعمه بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه و يتنبه من نوم الغفله و لأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بأنها تنزل لأجل الذكري و الرجوع إلى الله، يقول سبحانه: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ». (٣)

(١) الانشراح: ٨٥.

(٢) العلق: ٧٦.

(٣) الأعراف: ٩٤.

١٦٥

و يقول أيضاً: «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ». (١) و يقول أيضاً: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٢) و يقول تعالى: «وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ». (٣)

٣. حكمه البلى فى حياه الأولياء يظهر من القرآن الكريم و الأحاديث المتضافره أنّ البلى و المحن الطاف إلهيه فى حياه الأولياء و الصالحين من عباد الله و شرط لوصولهم إلى المقامات العاليه فى الآخره. قال سبحانه: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ

خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْبُأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلُّوا ...» (٤) وقال أيضاً:

(١) الأعراف: ١٣٠.

(٢) الروم:

٤١.

(٣) الأعراف: ١٦٨.

(٤) البقرة: ٢١٤

١٦٦

«وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ * أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ». (١) وروى هشام بن سالم عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: «إن أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الذين يلونهم، ثم الأمثل فالأمثل». (٢) وروى سليمان بن خالد عنه - عليه السلام - أنه قال: «وأنه ليكون للعبد منزله عند الله فما ينالها إلا بإحدى خصلتين، إما بذهاب ماله أو ببليه في جسده». (٣) وقد شكاه عبد الله بن أبي يعفور إلى أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) مما أصابته من الأوجاع و كان مسقماً فقال - عليه السلام - : «يا عبد الله لو يعلم المؤمن ماله من الأجر في المصائب لتمنى أنه قرص بالمقاريض». (٤) حاصل المقال إن المصائب على قسمين: فرديه و نوعيه و إن شئت فقل: محدوده

(١) البقرة: ١٥٥ ١٥٧.

(٢) الكافي: ج ٢، باب شده ابتلاء المؤمن، الحديث ١.

(٣) نفس المصدر: الحديث ٢٣.

(٤) نفس المصدر: الحديث ١٥

١٦٧

و مطلقه و لأعمال الإنسان دور في وقوع المصائب و البلايا و هي جميعاً موافقه للحكمه و غايه الخلقه، فإن الغرض من خلقه الإنسان وصوله إلى الكمالات المعنويه الخالده و تلك المصائب جرس الإنذار للغافلين و كفاره لذنوب المذنبين و أسباب

الإرتقاء و التعالى للصالحين. هذا فى جانب الغرض الأخرى و أمّا فى 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

الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح

الفصل الخامس: التكليف بما لا يطاق قبيح

الفصل الخامس التكليف بما لا يطاق قبيح إنّ التكليف بما هو خارج عن قدره المكلف ظلم و قبح 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 يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسأله و الآيات القرآنيه أيضاً صريحه في أنه سبحانه لا يكلف الإنسان إلاّ وسعه و قدر طاقته و لا يظلمه مطلقاً. قال سبحانه: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». (١) و قال تعالى: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». (٢)

(١) البقره: ٢٨٦.

(٢) فصلت: ٤٦

١٦٩

الاشاعره و تجويز التكليف بما لا- يطاق و مع هذه البراهين المشرقه نرى أنّ الاشاعره جوّزوا 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 الاشاعره استدّلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه في المقام و أظهر ما استدّلوا

به آيتان: الآيه الأولى: قوله تعالى: «ما كانوا يَشْتَطِيعُونَ السَّمْعَ و ما كانوا يُبْصِرُونَ». (١) وجه الاستدلال: ان الآيه صريحه على أن المفترين على الله سبحانه في الدنيا، المنكرين للحق لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام الله و يصغوا إلى دعوه النبي إلى الحق مع أنهم كانوا مكلفين باستماع الحق وقبوله، فكلفهم الله تعالى بما لا يطيقون عليه. يلاحظ عليه: أن عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنهم حرموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحق وقبوله و قد تواترت النصوص من الآيات و الأحاديث على أن العصيان و الطغيان يجعل القلوب عمياء و الأسماع صماء. قال سبحانه: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ». (٢)

(١) هود:

٢٠.

(٢) البقره: ٢٦

١٧٠

و قال سبحانه حاكياً عن المجرمين: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ*فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ». (١) فقولهم:

«لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» يدل على أنهم كانوا قادرين على ذلك، لأنه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الاعتذار أن يقولوا: «لو كنا قادرين على السمع و التعقل» كما لا يخفى و لقد أجاد الزمخشري في تفسير الآيه بقوله: «أراد أنهم لفرط تصامهم عن استماع الحق وكراهتهم له، كأنهم لا يستطيعون السمع و ... الناس يقولون في كللسان: هذا كلام لا استطيع أن أسمع». (٢) الآيه الثانيه: قوله تعالى: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ». (٣) وجه الاستدلال: أنه تعالى يدعوا الضالين و الطاغين إلى السجود يوم القيامة مع أنهم لا يستطيعون الإجابة و الإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه في الآخره، جاز ذلك في الدنيا. يلاحظ عليه: أن

يوم القيامة دار الحساب و الجزاء و ليس دار التكليف و العمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعى التكليف و غايه العمل، بل المقصود توبيخ الطاعين و إيجاد الحسره فيهم لتركهم السجود

(١) الملك: ١٠ ١١.

(٢) الكشاف: ٢ | ٣٨٦.

(٣) القلم:

٤٢

١٧١

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)

(١) القلم:

٤٣

(٢) البقره: ٢٣

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

الفصل السادس: وجوب اللطف عند المتكلمين

الفصل السادس وجوب اللطف عند المتكلمين مما يترتب على القول بالتحسين و التقييح العقليين وجوب اللطف على الله تعالى و أشهر ما قيل في تعريفه هو: أن اللطف عباره عما يقرب المكلف إلى الطاعه و يبعيده عن المعصيه، ثم إن اتصل اللطف بوقوع التكليف يسمي لطفاً محصياً و إلا يسمي لطفاً مقرباً، قال السيد المرتضى: «إن اللطف ما دعا إلى فعل الطاعه و ينقسم إلى ما يختار المكلف عنده فعل الطاعه و لولاه لم يختره و إلى ما يكون أقرب إلى اختيارها، وكلا القسمين يشمله كونه داعياً». (١) و قال التفتازاني: «وفي كلام المعتزله أن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعه تركاً أو إثباتاً أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، فإن كان مقرباً من الواجب أو ترك القبيح يسمي لطفاً مقرباً و إن كان محصياً له فلطفاً محصياً و يخص

المحصّل للواجب باسم التوفيق و المحصّل لترك القبيح باسم العصمه». (١) برهان وجوب اللطف على الله تعالى استدّلوا على وجوب اللطف عليه سبحانه بأنّ ترك اللطف يناقض غرضه تعالى من خلقه العباد

و تكليفهم و هو قبيح لا- يصدر من الحكيم، قال المحقق البحراني: «إنه لو جاز الإخلال به في الحكمه فبتقدير أن لا- يفعله الحكيم، كان مناقضاً لغرضه، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمه: أنه تعالى أراد من المكلف الطاعة، فإذا علم أنه لا يختار الطاعة، أو لا- يكون أقرب إليها إلا- عند فعل يفعله به لا مشقه عليه فيه و لا غضاظه، و جب في الحكمه 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 الحكمه و نقص و النقص عليه تعالى محال». (٢) أقول: إنّ اللطف إذا كان مؤثراً في رغبه أكثر المكلفين بالطاعة و ترك المعصيه يجب من باب الحكمه و أمّا إذا كان مؤثراً في آحادهم المعدودين فالقيام به من باب الفضل و الكرم.

(١) شرح المقاصد:

٣١٣ | ٤

(٢) قواعد المرام:

١١٨ ١١٧

١٧٤

ثمّ إنّ القائلين بوجوب اللطف ذكروا له شرطين: الأول: أن لا يكون له حظ 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 الحكمه في جعل التكليف من ابتلاء العباد و امتحانهم و من هنا يتبين و هن ما استدللّ به القائل بعدم وجوب اللطف، حيث قال: «لو وجب اللطف على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنه ما من مكلف إلا و في مقدور الله تعالى من الألفاظ ما لو

فعله به لاختار عنده الواجب و اجتنب القبيح». (١) أقسام اللطف اللطف إمّا من فعل الله تعالى و يجب في حكمته فعله كالبعثه و إلاّ عدّ تركه نقضاً لغرضه كما مرّ، أو من فعل المكلف و حينئذٍ فإمّا أن يكون لطفاً في تكليف نفسه و يجب في حكمته تعالى أن يعرّفه إياه 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 خلّوه عن مصلحة تعود إليه ظلم و هو عليه تعالى محال. (٢)

(١) لاحظ شرح الأصول الخمسه: ٥٢٣.

(٢) قواعد المرام:

١١٨؛ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧٨

الفصل السابع: في الجبر و الكسب

الفصل السابع: في الجبر و الكسب

الفصل السابع الجبر و الكسب من الأبحاث الكلاميه الهامه، البحث عن كيفية صدور أفعال العباد و أنّهم مختارون في أفعالهم أو مجبورون، مضطرون عليها؟ و المسأله ذات صله وثيقه بمسأله العدل الإلهي، فإنّ العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور و مواخذته عليه و أنّ الله سبحانه منزه عن كلّ فعل قبيح. ثمّ إنّ هذه المسأله من المسائل الفكرية التي يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا- و لأجل هذه الخصيصة لا يمكن تحديد زمن تكوّنها في البيئات البشرية و مع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفه الإغريقيه، ثمّ انطرحت في الأوساط الإسلاميه و بحث عنها المتكلّمون و الفلاسفه الإسلاميون، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربية الحديثه و المذاهب و الآراء المطروحة في هذا المجال في الكلام الإسلامى أربعه:

١. مذهب الجبر المحض.

٢. مذهب الكسب.

٣. مذهب التفويض.

٤. مذهب الأمر بين الأمرين

الآخر. ألف الجبر المحض و هو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفى | ١٢٨هـ)، قال الأشعري: «تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلاّ 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. ب الأشاعره و الكسب قد انطرحت نظريه الكسب في معترك الأبحاث الكلاميه قبل ظهور الشيخ الأشعري بأكثر من قرن، فهذه هي الطائفة الضراريه (٣) قالت:

(١) مقالات الإسلاميين: ١ | ٣١٢.

(٢) الملل و النحل: ١ | ٨٧.

(٣) هم أصحاب ضرار بن عمرو و قد ظهر في أيام و اصل بن عطاء (المتوفى سنه ١٣١هـ)

١٧٧

«بأنّ أفعال العباد مخلوقه لله تعالى حقيقه و العبد مكتسبها». (١) و تبعثهم في ذلك الطائفة النجاريه (٢) فعرّفهم الشهرستاني بأنهم يقولون: «إنّ البارئ تعالى هو خالق أعمال العباد خيرا و شرا، حسنها و قبيحها و العبد مكتسب لها و يثبتون تأثيراً للقدره الحادثه و يسمون ذلك كسباً». (٣) و مع ذلك فقد اشتهرت نسبه النظرية إلى الأشاعره و عدت من مميزات

منهجهم و ما ذلك إلا لأنَّ الشيخ الأشعري و تلامذه مدرسته قاموا بتحكيم هذه النظرية و تبينها بالأدلة العقلية و النقلية و قد اضطربت عبارات القوم في تفسيرها إلى حدِّ صارت من الألغاز حتى قال الشاعر: ممَّا يقال و لا حقيقه عنده * معقوله تدنو إلى الأفهام الكسب عند الأشعري و الحال * عند البهشمي و طفره النظام (٤) و مرجع تلك التفسير المختلفه إلى أمرين:

١. أنّ للقدرة المحدثه (قدره العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل و هو يسمّى «كسباً» و هذا التفسير يظهر من جماعه من الأشاعره.
٢. ليس للقدرة المحدثه تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه و هذا التفسير يظهر من كلمات جماعه أخرى من الأشاعره و إليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

(١) الملل و النحل للشهرستاني: ١/٩٠٩١.

(٢) هم أصحاب الحسين بن محمد بن عبد الله النجار و له مناظرات مع النظام، توفى عام ٢٣٠هـ.

(٣) الملل و النحل: ١/٨٩، نقل بالمعنى.

(٤) عبدالكريم الخطيب المصري (م ١٣٩٦هـ): القضاء و القدر: ١٨٥

١٧٨

١. كلام الشيخ الأشعري قال عند إبداء الفرق بين الحركة الاضطرارية و الحركة الاكتسابية: «لَمَّا كانت القدرة موجوده في الحركة الثانيه و جب أن يكون كسباً، لأنَّ حقيقه الكسب هو أنّ الشيء وقع من المكتسب له بقوّه محدثه». (١) يلاحظ عليه: أنّه لم يبيّن مراده من وقوع الفعل المكتسب بقوّه محدثه، فهل المقصود أنّ للقوه المحدثه تأثيراً في وجود الفعل تكوينياً؟ فهذا ينافى ما تبناه الأشعري من نظريه «خلق الأعمال»، أو أنّ تأثيرها ليس في واقعيه الفعل بل في أمر آخر كالعناوين الطارئه عليه، كما قال به الباقلاني؟ و حيثنذ يرد عليه ما نورده على كلام الباقلاني و

هاهنا احتمال ثالث و هو أن يكون المراد من كلمه «باء» فى قوله «بقوّه محدثه» مقارنتها لحدوث الفعل لا تأثيرها فيه و هذا هو التفسير الثانى و سيوافيك ما يرد عليه.

٢. كلام القاضى الباقلانى قال: «الدليل قد قام على أنّ القدره الحادثه لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أوجوهها و اعتباراتها تقتصر على جهه الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هى وراء الحدوث». ثم ذكر عدّه من الجهات و الاعتبارات، كالصلاه و الصيام و القيام و القعود و قال:

(١) اللمع: ٧٦

١٧٩

«إنّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» و قولنا: «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» و كما لا يجوز أن تضاف إلى البارى جهه ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهه ما يضاف إلى البارى تعالى». (١) ثم استنتج أنّ الجهات التى لا يصح اسنادها إلى الله تعالى فهى متعلقه للقدره الحادثه و مكتسبه للإنسان و هى التى تكون ملاك الثواب و العقاب. يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين و الجهات لا تخلو من صورتين: إمّا أن تكون من الأمور العدميه، فعندئذ لا يكون للكسب واقعيه خارجيه، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل و التأثير، فكيف تؤثر القدره الحادثه فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد و يكون ملاكاً للثواب و العقاب؟ و إمّا تكون من الأمور الوجوديه، فعندئذ تكون مخلوقه لله سبحانه حسب الأصل المسلم (خلق الأفعال) عندكم. الغزالي و تفسير الكسب قال فى «الاقتصاد» ما هذا حاصله: «إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد و القول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلاّ استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد و هذا إنّما يبعد إذا كان

تعلق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان و اختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شىء واحد غير محال».

(١) الملل و النحل: ١/٩٧ ٩٨

١٨٠

و حاصل ما ذكره فى تغاير وجه تعلق القدرتين هو: «أن تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلق تأثيرى و تعلق قدره العبد نفسه تعلق تقارنى و هذا القدر من التعلق كاف فى إسناد الفعل إليه و كونه كسباً له». (١) و قد تبعه فى ذلك عدّه من مشايخهم المتأخرين كالفتازانى و الجرجانى و القوشجى. (٢) يلاحظ عليه: أن دور العبد فى أفعاله على هذا التفسير ليس إلا دور المقارنه، فعند حدوث القدره و الإراده فى العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل و من المعلوم أن تحقق الفعل من الله مقارناً لقدره العبد، لا يصحح نسبة الفعل فى تحققه إليه و معه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذ لم يكن لقدره العبد تأثير فى وقوعه؟ إنكار الكسب من محققى الأشاعره إن 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: الأول: إمام الحرمين، فقد اعترف بنظام الأسباب و المسببات الكونيه أولاً و انتهائها إلى الله سبحانه و أنه خالق للأسباب و مسبباتها المستغنى على الإطلاق ثانياً و أن لقدره العباد تأثيراً فى أفعالهم و أن قدرتهم تنتهى إلى قدرته سبحانه ثالثاً. (٣)

(١) لاحظ الاقتصاد فى الاعتقاد:

٤٧.

(٢) لاحظ شرح العقائد النسفيه: لسعد الدين الفتازانى (م ٧٩٢هـ) : ١١٧؛ شرح المواقف للجرجانى: ٨/١٤٦ و شرح التجريد للقوشجى: ٣٤٥.

(٣) لاحظ نص كلامه فى الملل و النحل: ١/٩٨ ٩٩ و هو بشكل أدق خيره الحكماء و الإماميه جمعاء

١٨١

الثانى: الشيخ

الشعراني و هو من أقطاب الحديث و الكلام فى القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين فى هذا المجال و قال: «من زعم أنه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنَّ قدره الحادّته، إذا لم يكن لها أثر فوجودها و عدمها سواء و من زعم أنه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلا بدّ أنه مضطرّ على الاختيار». (١) الثالث: الشيخ محمّد عبده، فقال فى كلام طويل: «منهم القائل بسلطه العبد على جميع أفعاله و استقلاله المطلق و هو غرور ظاهر (يريد المعتزله) 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 للشريعه و محو للتكاليف و إبطال لحكم العقل البديهى و هو عماد الإيمان و دعوى أنّ الاعتقاد بكسب العبد (٢) لأفعاله يؤدّى إلى الإشراك بالله و هو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت إلى معنى 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 ...». (٣)

(١) عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (م ٩٧٦هـ): اليواقيت و الجواهر فى بيان عقيدته الأكاير: ١٣٩ ١٤١.

(٢) يريد من الكسب، الإيجاد و الخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعره، كما هو واضح لمن لاحظ كلامه.

(٣) محمّد عبده (م ١٣٢٣هـ): رساله التوحيد:

٥٩٤٢

الفصل الثامن: نظريه التفويض

الفصل الثامن: نظريه التفويض

الفصل الثامن المعتزله و التفويض المنقول عن المعتزله هو أنّ أفعال العباد مفوّضه إليهم و هم الفاعلون لها بما منحهم الله من قدره و ليس لله سبحانه شأن فى أفعال عباده، قال القاضى عبد الجبار: «ذكر شيخنا

أبو عليص: اتفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثه من جهتهم وإنّ الله عز و جل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم». (١) وقال أيضاً: «فصل في خلق الأفعال والغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقه فيهم وأنهم المحدثون لها». (٢) ثمّ إنّ دافع المعتزله إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل

(١) المغنى في أصول الدين: ٤١٦ | ٦، الإرادة.

(٢) شرح الأصول الخمسة: ٣٢٣

١٨٣

الإلهي، فلمّا كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث، عمدوا إلى تطبيق مسأله أفعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه ينافي عدله تعالى وحددوا بذلك خالقته تعالى وسلطانه والذي أوقعهم في هذا الخطأ في الطريق، أمران:

أحدهما:

خطأ وهم في تفسير كيفيه ارتباط الأفعال إلى الإنسان وإليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان، فأحدهما ينافي الآخر ويستحيل الجمع بينهما وبما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهي لجأوا إلى التفويض ونفى ارتباط الأفعال إلى الله تعالى، قال القاضي عبد الجبار: «إنّ من قال إنّ الله سبحانه خالقها (أفعال العباد) ومحدثها، فقد عظم خطأه وأحالوا حدوث فعل من فاعلين». (١) يلاحظ عليه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا في وجوده ولا فيما يتعلّق به من الأفعال وشؤونه الوجوديه، فهو محتاج إلى إفاضه الوجود والقدرة إليه من الله تعالى مدى حياته، قال سبحانه: «يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنيّ الحميد». (٢) و

ثانيهما:

عدم التفكيك بين الإراده والقضاء التكوينيين والتشريعيين، فالتكويني منهما يعمّ الحسنات

و السّيئات بلا تفاوت و لكن التشريعي منهما لا يتعلّق إلا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ». (٣)

(١) المغنى: ٤١/٦، الإرادة.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) الأعراف: ٢٨

١٨٤

و قال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ». (١) فالآيات 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، فالتمييز بين حسنات أفعال العباد و قبائحها إنّما يتم بالنسبه إلى الإرادة و القضاء التشريعيين، لا التكوينيّين و هذا هو مذهب أئمه أهل البيت - عليهم السلام - . روى الصدوق باسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن على - عليهم السلام - قال: سمعت أبى على بن أبى طالب - عليه السلام - يقول: «الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض و فضائل و معاصى. فأما الفرائض فبأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه و أمّا الفضائل فليست بأمر الله و لكن برضى الله و 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 لم يحب و لم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا». (٣)

(١) الأعراف: ٢٩.

(٢) بحار الأنوار: ٢٩/٥ نقلًا عن

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 لكنها لا تقع إلا بقضاء الله تعالى و قدره و علمه و مشيئته التكوينية و هذا هو المستفاد من أمثال قوله تعالى: «وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ». (١) بطلان التفويض فى الكتاب و السنه إن 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 بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ». (٣)

٣ و يقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فَتْنَهُ كَثِيرَةً يَأْذِنُ اللَّهُ». (٤)

٤ و يقول سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ». (٥)

(١) البقره: ١٠٢.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) البقره: ١٠٢.

(٤) البقره: ٢٤٩.

(٥) يونس: ١٠٠.

إلى غير ذلك من الآيات التى تقيّد فعل الإنسان بإذنه تعالى و المراد منه الإذن التكوينى و مشيئته المطلقة و أمّا السنّه، فقد تضافرت الروايات على نقد نظريه التفويض فيما أثار من أئمه أهل البيت - عليهم السلام - و كان المعتزله مدافعين عن تلك النظرية فى عصرهم، مروّجين لها.

١. روى الصدوق فى «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - : «إنّا لا نقول جبراً و لا تفويضاً». (١)

٢ و فى «الاحتجاج» عن أبى حمزه الشمالى أنه قال: قال أبو جعفر - عليه السلام - للحسن البصرى: «إياك أن تقول بالتفويض فإنّ الله عز و جل 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، أرادوا أن يصفوا الله عز و جل بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه». (٣)

(١) بحار الأنوار: ٥/٤، كتاب العدل و المعاد، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ص ١٧، الحديث ٢٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٤، الحديث ٩٣

الفصل التاسع: أمر بين أمرين

الفصل التاسع: أمر بين أمرين

الفصل التاسع الأمر بين الأمرين قد عرفت أنّ المجبره جنحوا إلى الجبر لأجل التحفظ على التوحيد الأفعالى و حصر الخالقيه فى الله سبحانه، كما أنّ المفوضه انحازوا إلى التفويض لغايه التحفظ على عدله سبحانه، و كلا الفريقين غفلا عن نظريه ثالثه يويدها 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 المذى لم يزل أئمه أهل البيت - عليهم السلام - يحثون عليه، من لدن حمى و طيس الجدال فى أفعال الإنسان من حيث القضاء و القدر أو غيرهما و أمّا حقيقه هذا المذهب فتتعين فى ظل أصلين عقليين برهن عليهما فى الفلسفه الأولى و هما:

١. كيفيه قيام المعلول بالعلّه 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،

١٨٨

فإذا قلت: سرت من البصره إلى الكوفه، فهناك معان اسميه هى السير و البصره 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 في مجال التصور، فلا يتصوران مستقلين و منفكين عن تصور البصره و الكوفه و إلا لعاد المعنى الحرفي معنى اسماً و لصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء» و كذلك فاقدان للاستقلال في مجال الدلاله فلا يدلان على شيء إذا انفكتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للاستقلال في مقام التحقق و الوجود، فليس للابتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعلقه، كما ليس للانتهاء الحرفي 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 الحرفي 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 واقعيته و إلا فلو كان في حاق الذات غنياً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢. وحده حقيقه الوجود تلازم عموميه التأثير قد ثبت في الفلسفه الأولى انّ سنخ الوجود الواجب و الوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك و هو الوجود و طرد العدم و ما يفيد ذلك و انّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد و بمعنى فارد و على ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقه في مرتبه من المراتب العاليه ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازله، أخذاً

١٨٩

بوحده الحقيقه، نعم يكون الأثر من حيث الشده و الضعف، تابعا لمنشئه من هذه الحيشه، فالوجود الواجب بما أنه أقوى و أشد، يكون العلم و الدرك و الحياه و التأثير فيه مثله و الوجود الإمكانى بما انّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله و لآجل ذلك ذهب الإلهيون إلى

القول بسريان العلم و الحياه و القدره إلى جميع مراتب الوجود الإمكانى و يشهد الكتاب العزيز على صحه نظريتهم فى مجال السريان العلمى و الدركى إلى جميع مراتب الوجود. إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظرية الوسطى فى المقام و أنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غنياً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الثانى و بذلك يتضح بطلان نظرية التفويض، كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل فى آثارها قضاءً للأصل الثالث و بذلك يتبين بطلان نظرية الجبر فى الأفعال و نفى التأثير عن القدره الحادثه. فالفعل مستند إلى الواجب من جهة و مستند إلى العبد من جهة 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 فى هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالى منزهاً عن الجبر كما أن فيها محاسن العدل منزهاً عن مغتبه الشرك و الثنويه. إيضاح و تمثيل هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفيه و لا يوضحها نأتى بمثال و هو أنه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدره، فإذا ربط رجل بيده المرتعشه سيفاً قاطعاً و هو يعلم أن السيف المشدود فى يده سيقع على آخر و يهلكه، فإذا وقع السيف و قتل، ينسب القتل إلى من

١٩٠

ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذى كان مسلوب القدره فى حفظ يده، فهذا مثال لما يتبناه الجبرى فى 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 التفويضي في أفعال الإنسان و لكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلاّ بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليعتد في عضلاته قوّه و نشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آنٍ انقطعت القوّه عن جسم هذا الشخص، فذهب باختياره و قتل إنساناً به و الرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، إمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره و إعمال قدرته و أمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره و أعطاه التمكّن حتى 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. محض هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره و إعمال قدرته و ثانيهما نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنّه معطى الحياه و القدره في كلّ آنٍ و بصوره مستمرّه حتى في آنٍ اشتغاله بالعمل. (١)

(١) هذا المثال ذكره المحقق الخوئي (قدّس سرّه) 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: ١ | ١٠٠ و الأسفار:

الأمير بين الأمرين في الكتاب والسنة إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد، نسبة إلى الله سبحانه ونسبه إلى العبد، من دون أن تراحم إحداهما الأخرى، فأننا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:

١. قوله سبحانه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى». (١) فترى أن القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبي و في الوقت نفسه يسلبه عنه و ينسبه إلى الله.

٢. قال سبحانه: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ...». (٢) فإن الظاهر أن المراد من التعذيب هو القتل، لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلا ذاك، لا العذاب البرزخي و لا الأخرى، فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين و على ذلك فقد نسب فعلاً واحداً إلى المؤمنين و إلى خالقهم.

٣. أن القرآن الكريم يذم اليهود بقساوه قلوبهم و يقول: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ...». (٣) و لا يصح الذم و اللوم إلا أن يكونوا هم السبب لعروض هذه الحالة

(١) الأنفال: ١٧.

(٢) التوبة: ١٤.

(٣) البقرة: ٧٤.

على قلوبهم و في الوقت نفسه يسند حدوث القساوه إلى الله تعالى و يقول: «فِيمَا نَقُضَ بِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً». (١)

٤. هناك مجموعة من الآيات تعرّف الإنسان بأنه فاعل مختار في مجال أفعاله (٢) و مجموعة أخرى تصرّح بأنكلمة يقع في الكون من دقيق و جليل لا يقع إلا بذنه سبحانه و أنّ الإنسان لا يشاء لنفسه إلا ما شاء الله له. (٣) فالمجموعة الأولى من الآيات تناقض الجبر و تفنّده، كما أنّ المجموعة الثانية تردّ التفويض و تبطله و مقتضى الجمع بينهما حسب ما يرشدنا إليه التدبر فيها ليس

إِلَّا التَّحَفُّظَ عَلَى النَّسَبَيْنِ وَ أَنَّ الْعَبْدَ يَقُومُ بِكُلِّ فِعْلٍ وَ تَرَكَ بِاخْتِيَارٍ وَ حَزْيِهِ لَكِنْ بِإِقْدَارٍ وَ تَمَكِينٍ مِنْهُ سَبْحَانَهُ، فَلَيْسَ الْعَبْدُ فِي غِنَى عَنْهُ سَبْحَانَهُ فِي فِعْلِهِ وَ تَرَكَهُ. هَذَا مَا يَرْجِعُ إِلَى الْكِتَابِ الْحَكِيمِ وَ أَمَّا الرِّوَايَاتُ فَتَذَكُرُ النَّزْرَ الْيَسِيرَ مِمَّا جَمَعَهُ الشَّيْخُ الصَّدُوقُ فِي «تَوْحِيدِهِ» وَ الْعَلَّامَةُ الْمَجْلِسِيُّ فِي «بِحَارِهِ» :

١. رَوَى الصَّدُوقُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) قَالَا: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذَّنُوبِ، ثُمَّ يَعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَ اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ». قَالَ: فَسْتَلَّا (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ): هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدْرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ؟ قَالَا: «نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ». (٤)

(١) المائدة: ١٣.

(٢) لاحظ: الكهف: ٢٩؛ النور: ١١؛ السجده: ٤٩؛ الزمر: ٧؛ الطور: ١٩؛ النجم:

٣٩٤١؛ المزمل: ١٩؛ المدثر: ٥٥؛ الإنسان: ٦١؛ النبأ: ٣٩؛ عبس: ١٢؛ الشمس: ١٠٧.

(٣) لاحظ: البقرة: ١٠٢، ٢٤٩، ٢٥١؛ الأعراف: ١٨٨؛ يونس: ١٠٠؛ التكوير: ٢٩.

(٤) التوحيد، ص ٣٦٠، الباب ٥٩، الحديث ٣

١٩٣

٢ و روى باسناد صحيح عن الرضا - عليه السلام - أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يُعَصَّ بِغَلْبِهِ وَ لَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مَلِكِهِ وَ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ، لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادًّا وَ لَا مِنْهَا مَانِعًا وَ إِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ذَلِكَ فِعْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَحُلْ وَ فَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ». (١)

٣ و روى أيضاً عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «لَا جِبْرَ وَ

لا- تفويض و لكن أمر بين أمرين». قال، فقلت: و ما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأته على معصيه فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصيه، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الذى أمرته بالمعصيه». (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 (قدّس سرّه) فى «تحف العقول» و أحمد بن أبى طالب الطبرسى (قدّس سرّه) فى «الاحتجاج» و مما 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 ربعى الأسدى حين سأله عن الاستطاعه التى بها يقوم و يقعد و يفعل، فقال له أمير المؤمنين: سألت عن

(١) التوحيد للصدوق: الباب ٥٩، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٨

١٩٤

الاستطاعه تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عبايه، فقال له أمير المؤمنين: قل يا عبايه، قال: و ما أقول؟ قال - عليه السلام - : ... تَقُولُ إِنَّكَ تَمْلِكُهَا بِاللَّهِ الَّذِى يَمْلِكُهَا مِنْ دُونِكَ فَإِنْ يَمْلِكُهَا إِيَّاكَ كَانَ ذَلِكَ مِنْ عَطَائِهِ وَ إِنْ يَسْبِي لُبْنَكَهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَلَائِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَكَ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ أَقْدَرَكَ». (١) تذييل نقل عن الفخر الرازى أنّه اعترف بأنّ الحَقْفَى المقام ما قاله أئمّه الدين من الأمر بين الأمرين و إن أخطأ فى تفسيره و جعل وزان الإنسان، وزان القلم فى يد الكاتب و الوجد فى شقّ الحائط و فى كلام العقلاء، قال الحائط للوتد:

لم تشقنى؟ فقال: «سل من يدقنى». (٢) و

ممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، محمّد عبده في رسالته حول التوحيد، قال: «جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة و قوام الأعمال البشريه،

الأول:

إنّ العبد يكسب بإرادته و قدرته ما هو وسيله لسعادته،

و الثاني:

أنّ قدره الله هي مرجع لجميع الكائنات و أنّ من آثارها ما يحول بين العبد و إنفاذ ما يريد... و قد كلّفه سبحانه أن يرفع همّته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر و آجاده العمل و هذا

(١) بحار الأنوار: ٥|٧٥، الباب الثاني، الحديث ١.

(٢) راجع بحار الأنوار: ج ٥، ص ٨٢

١٩٥

الذى قرّناه قد اهتدى إليه سلف الأئمّه و عوّل عليه من متأخري أهل النظر إمام الحرمين الجويني و إن أنكر عليه بعض من لم يفهمه». (١)

(١) رساله التوحيد:

٥٧٦٢ بتخليص.

الفصل العاشر: الإجابة عن شبهات

الفصل العاشر: الإجابة عن شبهات

الفصل العاشر الإجابة عن شبهات و شكوك في المقام إلى هنا فرغنا عن دراسه المذاهب و الآراء في مسأله الجبر و الاختيار، ثمّ إنّ هاهنا شبهات و شكوك يجب علينا دراستها و الإجابة عنها:

١. علم الله الأزلي قالوا: «إنّ ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد و إلّا جاز انقلاب العلم جهلاً و ما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد و إلّا جاز ذلك الانقلاب و هو محال في حقّه سبحانه و ذلك يبطل اختيار

العبد، إذ لا- قدره على الواجب و الممتنع و يبطل أيضاً التكليف لابتنائه على القدره و الاختيار، فما لزم القائلين بمسأله خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق بالأشياء». (١)

(١) شرح المواقف:

و الجواب عنه: أنّ علمه الأزلي لم يتعلّق بصدور كلفعل عن فاعله على وجه الإطلاق، بل تعلّق علمه بصدوره عنه حسب الخصوصيات 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 الاختياري منه بقيد الاختيار و الحرية و مثل هذا العلم يوكّد الاختيار. قال العلامة الطباطبائي: «إنّ العلم الأزلي متعلّق بكلّ شيء 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 شيء منهما». (٢) و الجواب عنه: أنّ هذا الاستدلال نفس الاستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادته، فيظهر الجواب عنه ممّا ذكرناه في الجواب عن سابقه. قال العلامة الطباطبائي: «تعلّقت الإراده الإلهيه بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّ فعل اختياري صادر من فاعل كذا، في زمان كذا و مكان كذا، فإذن

(١) الأسفار: ٣١٨|٦، تعليقه العلامة الطباطبائي (قدّس سرّه).

(٢) شرح المواقف: ١٥٦|٨

تأثير الإراده الإلهيه في الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً و إلاّ تخلف متعلّق الإراده ... فخطأ المجبره في عدم تمييزهم كيفيّة تعلّق الإراده الإلهيه بالفعل ...». (١)

٣. لزوم الفعل مع المرجّح الخارج عن الاختيار قالوا: إنّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بدّ من أن يتمكّن من فعله و تركه و إلاّ لم يكن قادراً عليه، إذ القادر من يتمكّن من كلا الطرفين

و على هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح و 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 تصور الشيء و التصديق بفائدته و الاشتياق إلى تحصيله و غير ذلك من المبادئ النفسانية و الخارجيه و لكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل و صدوره منه إلا بحصول الإراده النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل و معها يكون الفعل واجب التحقق و تركه ممتنعاً و المرجح ليس شيئاً وراء داعي الفاعل و إرادته و ليس مستنداً إلا إلى

(١) الميزان: ١٠٠٩٩/١.

(٢) شرح المواقف: ٨/١٤٩١٥٠ بتلخيص و تصرف

١٩٩

نفس الإنسان و ذاته، فإنها المبدأ لظهوره في الضمير، إنما الكلام من كونه فعلاً اختيارياً للنفس أو لا، فمن جعل الملاك في اختياره الأفعال كونها مسبوقة بالإرادة وقع في المضيق في جانب الإراده، لأن كونها مسبوقة بإرادته أخرى يستلزم التسلسل في الإرادات غير المتناهية و هو محال و أما على القول المختار، من أن الملاك في اختياره الأفعال كونها فعلاً للفاعل المذى يكون الاختيار عين هويته و ينشأ من صميم ذاته و ليس أمراً زائداً على هويته عارضاً عليها،

فلا- إشكال مطلقاً و فاعليه الإنسان بالنسبه إلى أفعاله الاختياريه كذلك، فالله سبحانه خلق النفس الإنسانيه مختاره و على هذا يستحيل أن يسلب عنها وصف الاختيار و يكون فاعلاً مضطراً كالفواعل الطبيعيه.

٤. التكليف بمعرفه الله تكليف بالمحال قالوا: «التكليف واقع بمعرفه الله تعالى إجماعاً، فإن كان التكليف فى حال حصول المعرفه فهو تكليف بتحصيل الحاصل و هو محال و إن كان حال عدمها فغير العارف بالمكلف و صفاته المحتاج إليه فى صحه التكليف منه، غافل عن التكليف و تكليف الغافل تكليف بالمحال». (١) و الجواب عنه: أننا نختار الشق الأول من الاستدلال و لكن لا بمعنى المعرفه التفصيليه حتى يكون تحصيلاً للحاصل، بل المعرفه الإجماليه الباعثه على تحصيل التفصيليه منها. توضيح ذلك: أن التكليف بالمعرفه تكليف عقلى، يكفى فيه التوجه

(١) شرح المواقف: ١٥٧/٨

٢٠٠

الإجمالى إلى أن هناك منعماً يجب معرفته و معرفه أسمائه و صفاته شكراً لنعمائه، أو دفعاً للضرر المحتمل.

٥. لا يوجد الشىء إلا بالوجود السابق عليه قد ثبت فى الفلسفه الأولى أن الموجود الممكن مالم يجب وجوده من جانب علته لم يتعين وجوده و لم يوجد و ذلك: لأن الممكن فى ذاته لا- يقتضى الوجود و لا- العدم، فلا- مناص لخروجه من ذلك إلى مستوى الوجود من عامل خارجى يقتضى وجوده، ثم ما يقتضى وجوده إما أن يقتضى وجوبه أيضاً أو لا. فعلى الأول وجب وجوده و على الثانى، بما أن بقاءه على العدم لا يكون ممتنعاً بعد، فيسأل: لماذا أتصف بالوجود دون العدم؟ و هذا السؤال لا ينقطع إلا بصيروره وجود الممكن واجباً و بقاءه على العدم محالاً و هذا معنى قولهم:

«إن الشىء مالم يجب لم يوجد». هذا برهان القاعده و رتب

عليها القول بالجبر، لأنَّ فعل العبد ممكن فلا يصدر منه إلا بعد اتّصافه بالوجوب و الوجوب ينافى الاختيار و الجواب عنه: أنّ القاعدة لا تعطى أزيد من أنّ المعلول إنّما يتحقّق بالإيجاب المتقدّم على وجوده و لكن هل الإيجاب المذكور جاء من جانب الفاعل و العله أو من جانب غيره؟ فإن كان الفاعل مختاراً كان وجود الفعل و وجوبه المتقدّم عليه صادراً عنه بالاختيار و إن كان الفاعل مضطراً كالفواعل الكونية كانا صادرين عنه بالاضطرار و الحاصل: أنّ الوجوب المذكور فى القاعدة و إن كان وصفاً متقدماً على الفعل و لكنه متأخر عن الفاعل، فالمستفاد منه ليس إلا كون الفعل موجِباً (بالفتح) و أمّا الفاعل فهو قد يكون أيضاً كذلك و قد يكون موجِباً (بالكسر)، فإن أثبتنا كون الإنسان مختاراً فلا تنافيه القاعدة المذكوره قيد شعره

الفصل الحادى عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادى عشر: القضاء و القدر

الفصل الحادى عشر القضاء و القدر إنّ 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، إلا أنّ المشكله فى توضيح ما يراد منهما، فإنّه المزلقه الكبريفى هذا المقام و استيفاء البحث عنه يستدعى بيان أمور:

١. تعريف القضاء و القدر قال ابن فارس: «القدر بفتح الدال و سكونه حدٌ كلِّ شىء و مقداره و قيمته و ثمنه و منه قوله تعالى: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» أى قدر بمقدار قليل».

(١) و قال الراغب: «القدر و التقدير تعيين كميّه الشىء». (٢) (١) المقاييس: ٥ | ٦٣.

(٢) المفردات: ماده قدر

٢٠٢

هذا معنى القدر فى اللغه و أمّا معنى القضاء، فقال ابن فارس: «القضاء أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر و إتقانه

و إنفاذه لجهته، قال الله تعالى: «فَقَضَاهُنَّ سَوَاجِدَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ» أى أحكم خلقهن إلى أن قال: و سَمَى القاضى قاضياً لآنه يحكم الأحكام و ينفذها و سَميت المتيه قضاءً لآنها أمر ينفذ فى ابن آدم و غيره من الخلق». (١) و قال الراغب: «القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً». (٢) أقول: مجموع النصين من العلمين يرجع إلى أن أى قول أو عمل إذا كان متقناً محكماً و جاداً قاطعاً و فاصلاً صارماً، لا يتغير و لا يتبدل، فذلك هو القضاء. هذا ما ذكره أئمة اللغه و قد سبقهم أئمة أهل البيت - عليهم السلام -، كما ورد فيما روى عنهم - عليهم السلام - : روى الكلينى بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمان، عن أبى الحسن الرضا - عليه السلام - و قد سأله يونس عن معنى القدر و القضاء، فقال: «هى الهندسه و وضع الحدود من البقاء و الفناء و القضاء هو الإبرام و إقامة العين». (٣)

(١) المقاييس: ٥ | ٩٩.

(٢) المفردات: ماده قضى.

(٣) الكافى: ١ | ١٥٨ و رواه الصدوق فى توحيدته بتغيير يسير

٢٠٣

٢. مراتب القضاء و القدر لكل من القضاء و القدر مراتب أو أقسام، نشير إليها: ألف. القضاء و القدر التشريعيان: و يعنى به الأوامر و النواهي الإلهيه الوارده فى الكتاب و السنه و قد أشار إليه الإمام أمير المومنين (عليه السلام) فى كلامه حينما سأله الشامى عن معنى القضاء و القدر فقال: «الأمر بالطاعة و النهى عن المعصيه و التمكين من فعل الحسنه و ترك السيئه و المعونه على القربه إليه و الخذلان لمن عصاه و الوعد و الوعيد» إلى آخر كلامه الشريف. (١) ب. القضاء و

القدر التكوينيان: و يعنى به ما يرجع إلى الحقائق الكونية و نظام الوجود و له أقسام:

١. القضاء و القدر العلميان فالتقدير العلمى عبارته عن تحديد كل شىء به خصوصياته 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؛ و قد أُشير إلى هذا القسم، فى آيات الكتاب المجيد:

(١) التوحيد للصدوق: ٣٨٠؛ بحار الأنوار: ٥/١٢٨، باب القضاء و القدر، الحديث ٧٤

٢٠٤

قال سبحانه: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوَجَّلًا». (١) و قال أيضاً: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ». (٢) و قال: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ». (٣) و قال: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ...». (٤) هذه بعض الآيات التى وردت فى بيان أنّ خصوصيات الأشياء و ضروره وجودها متحققه فى علمه الأزلى، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد فى الآيات الماضيه.

٢. القضاء و القدر العينان التقدير العينى عبارته عن الخصوصيات التى يكتسبها الشىء من علته

(١) آل عمران: ١٤٥.

(٢) التوبه: ٥١.

(٣) فاطر: ١١.

(٤) الحديد:

٢٢

٢٠٥

عند تحققه و تلبسه بالوجود الخارجى و القضاء العينى هو ضروره وجود الشىء عند وجود علته التامه ضروره عينيه خارجيه. فالتقدير و القضاء العينان ناظران إلى التقدير

و الضروره الخارجيين اللذين يحتفان بالشىء الخارجى، فهما مقارنان لوجود الشىء بل متحدان معه، مع أن التقدير و القضاء العلميان مقدّمان على وجود الشىء. 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 قدر له فى مسير وجوده، قال تعالى: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ». (١) أى هدى ما خلقه إلى ما قدر له و أمّا قضاؤه، فلما كانت الحوادث فى وجودها و تحقّقها منتهيه إليه سبحانه فما لم تتم لها العلل و الشرائط الموجهه لوجودها، فإنها تبقى على حال التردّد بين الوقوع و اللاب-وقوع، فإذا تمّت عللها و عامه شرائطها و لم يبق لها إلا أن توجد، كان ذلك من الله قضاء و فصلاً لها من الجانب الآخر و قطعاً للإبهام و بذلك يظهر أنّ التقدير و القضاء العينيين من صفاته الفعلية سبحانه فإنّ مرجعهما إلى إفاضه الحدّ و الضروره على الموجودات و إليه يشير الإمام الصادق - عليه السلام - فى قوله:

(١) الأعلى: ٢٣

٢٠٦

«القضاء و القدر خلقان من خلق الله و الله يزيد فى الخلق ما يشاء». (١) و من هنا يكشف لنا الوجه فى عنايه النبى و أهل البيت (عليهم السّلام) بالإيمان بالقدر و أنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلاّ بالإيمان به (٢) فإنّ التقدير و القضاء العينيين من شعب الخلقه و قد عرفت فى أبحاث التوحيد أنّ من مراتب التوحيد، التوحيد فى الخالقيه و قد عرفت

آنفاً أنّ حدود الأشياء و خصوصياتها و ضروره وجودها منتهيه إلى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقيه و لأجل ذلك ترى أنه سبحانه أسند القضاء و القدر إلى نفسه و قال: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا». (٣) و قال تعالى: «و إذا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (٤)

(١) التوحيد للصدوق: الباب ٦٠، الحديث ١.

(٢) روى الصدوق في «الخصال» بسنده عن علي - عليه السلام - قال: قال رسول الله ص: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعه: حتى يشهد أن لا إله إلا 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 امامه الصحابي، قال: قال رسول الله ص: «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 ص: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره و شره» (جامع الأصول، ابن الأثير الجزري (م ٥٠٦هـ) : ١٠ / ٥١١، كتاب القدر، الحديث ٧٥٥٢).

(٣) الطلاق: ٣.

(٤) البقره: ١١٧

٢٠٧

و قال سبحانه: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ». (١) و قال تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». (٢) و قال سبحانه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ». (٣) و غيرها من الآيات الحاكيه عن قضائه سبحانه بالشيء و إبرامه على صفحه الوجود.

(١) فصلت: ١٢.

(٢) القمر: ٤٩.

(٣) الحجر: ٢١

الفصل الثاني عشر: في حقيقه البداء

الفصل الثاني عشر: في حقيقه البداء

الثانى عشر فى حقيقه البداء إنّ البداء فى اللغه هو الظهور بعد الخفاء، قال تعالى: «وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ* وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا». (١) و البداء بهذا المعنى لا يطلق على الله سبحانه بتاتا، لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشىء بعد جهله به. الاعتقاد بالبداء عند أئمة أهل البيت - عليهم السلام - تحتلّ مسأله البداء فى عقائد الشيعة الإماميه المكانه الأولى و هم تابعون فى ذلك للنصوص الوارده عن أئمة أهل البيت - عليهم السلام - فى تلك المسأله:

١. روى الصدوق (٢) بإسناده عن زراره عن أحدهما، يعنى أبا جعفر و أبا عبد الله (عليهما السلام)، قال: «ما عبد الله عز و جل بشىء مثل البداء».

(١) الزمر: ٤٧ ٤٨.

(٢) التوحيد للصدوق: الباب ٥٤، الحديث ١

٢٠٩

٢ و روى بإسناده عن هشام بن سالم، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «ما عظم الله عز و جل بمثل البداء».

٣ و روى بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «ما بعث الله عز و جل نبيا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبوديه و خلع الأنداد و أنّ الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء».

٤ و عن الرّيان بن الصلت، قال: سمعت الرضا - عليه السلام - يقول: «ما بعث الله نبيا قطّ إلاّ بتحريم الخمر و أن يقزله بالبداء». إلى غير ذلك من مآثوراتهم - عليهم السلام - فى هذا المجال موقف الإماميه فى إحاطه علمه تعالى اتفقت الإماميه تبعاً لنصوص الكتاب و السنه و البراهين العقلية على أنّه سبحانه عالم بالأشياء و الحوادث كلّها غابرها و حاضرها و مستقبلها، كلّها و

جزئيتها وقد وردت بذلك نصوص عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام). قال الإمام الباقر - عليه السلام - : «كان الله و لا شيء غيره و لم يزل الله عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كونه». (١) و قال الإمام الصادق - عليه السلام - : «فكَلَّ أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا و قد كان في علمه، انّ الله لا يبدو له من جهل». (٢) إلى غير ذلك من النصوص المتضافره في ذلك.

(١) بحار الأنوار: ٤/٨٦، الحديث ٢٣.

(٢) بحار الأنوار: ٤/١٢١، الحديث ٦٣

٢١٠

حقيقه البداء عند الإماميه و بذلك يظهر انّ المراد من البداء الوارد في أحاديث الإماميه و يعدّ من العقائد الدينيه عندهم ليس معناه اللغوى، أفهل يصحّ أن ينسب إلى عاقل فضلاً عن باقر العلوم و صادق الأئمة القول بأنّ الله لم يعبد و لم يعظم إلاّ بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه و العلم بعد الجهل؟! كلا، كلّ ذلك يؤيد انّ المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون، بل مرادهم من البداء ليس إلاّ- انّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحه و الطالحه (١) و انّ لله سبحانه تقديراً مشروطاً موقوفاً و تقديراً مطلقاً و الإنسان إنّما يتمكّن من التأثير في التقدير المشروط و هذا بعينه قدر إلهي و الله سبحانه عالم في الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانيه المؤثره في تغيير مصيره و عدم وقوعه. قال الشيخ المفيد (المتوفى | ٥٤١٣هـ) : قد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه، قال الله تعالى: «ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ

مُسَمَّى عِنْدَهُ». (٢) فَبَيَّنَ أَنَّ الْأَجَالَ عَلَى ضَرَبَيْنِ وَضَرَبٌ مِنْهُمَا مُشْتَرَطٌ يَصَحُّ فِيهِ الزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ، أَلَا تَرَى قَوْلَهُ تَعَالَى: «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَضُ مِنْ عُمرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ». (٣)

(١) سيوافيك أنالنبى الأكرم حسب ما رواه البخارى استعمل لفظ البداء فى نفس ذاك المعنى الذى تتبناه الإماميه.

(٢) الأنعام:

٢.

(٣) فاطر: ١١

٢١١

وقوله تعالى: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ». (١) فَبَيَّنَ أَنَّ آجَالَهُمْ كَانَتْ مُشْتَرَطَةً فِي الْإِمْتِدَادِ بِالْبِرِّ وَالْإِنْقِطَاعِ عَنِ الْفُسُوقِ وَقَالَ تَعَالَى فِيْمَا أَخْبَرَ بِهِ عَنْ نُوحٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي خُطَابِهِ لِقَوْمِهِ: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ...». (٢) فَاشْتَرَطَ لَهُمْ فِي مَدِّ الْأَجْلِ وَسُبُوحِ النِّعَمِ الْإِسْتِغْفَارَ، فَلَوْ لَمْ يَفْعَلُوا قَطَعَ آجَالَهُمْ وَبَتَرَ أَعْمَالَهُمْ وَاسْتَأْصَلَهُمْ بِالْعَذَابِ، فَالْبَدَاءُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى يَخْتَصُّ بِمَا كَانَ مُشْتَرَطًا فِي التَّقْدِيرِ وَلَيْسَ هُوَ انْتِقَالَ مِنْ عَزِيمِهِ إِلَى عَزِيمِهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الْمَبْطُلُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. (٣) تَفْسِيرُ الْبَدَاءِ فِي ضَوْءِ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ قَدْ أَتَّضَحَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَقْصُودَ بِالْبَدَاءِ لَيْسَ إِلَّا تَغْيِيرُ الْمَصِيرِ وَالْمَقْدَّرِ بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ وَالطَّالِحَةِ وَتَأْثِيرُهَا فِي مَا قَدَّرَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمْ مِنَ التَّقْدِيرِ الْمَشْتَرَطِ وَلِإِضْحَاحِ هَذَا الْمَعْنَى نَشِيرُ إِلَى نَمَازِجٍ مِنَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَمَا وَرَدَ مِنَ الرُّوَايَاتِ فِي تَغْيِيرِ الْمَصِيرِ بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ وَالطَّالِحَةِ. أَلْف. الْقُرْآنُ وَتَأْثِيرُ عَمَلِ الْإِنْسَانِ فِي تَغْيِيرِ مَصِيرِهِ

١. قال سبحانه:

(١) الأعراف: ٩٦.

(٢) نوح: ١١١٠.

(٣) تصحيح الاعتقاد:

٥٠ ولاحظ أيضاً أوائل المقالات، باب القول فى البداء و المشيئه: ٥٢

٢١٢

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

٢ وقال سبحانه: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (٢)

٣ وقال سبحانه: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (٣)

٤ وقال سبحانه: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». (٤)

٥ وقال سبحانه: «فَلَوْلَا - كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ». (٥)

٦ وقال سبحانه: «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلْبِئْسَىٰ بَطْنُهُ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ». (٦)

(١) الرعد:

.١١

(٢) الأنفال: ٥٣.

(٣) الأعراف: ٩٦.

(٤) إبراهيم:

.٧

(٥) يونس: ٩٨.

(٦) الصافات: ١٤٣١٤٤

٢١٣

٧ وقال سبحانه: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ». (١) إلى غير ذلك من الآيات. ب. الروايات و تأثير العمل في تغيير المصير

١. روى جلال الدين السيوطى (المتوفى ٩١١هـ) عن على (عليه السلام) أنه سأل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن هذه

الآية «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ»، فقال: «لَأَقْرَنَ عَيْنِيكَ بتفسيرها و لَأَقْرَنَ عَيْنَ أُمَّتِي بعدى بتفسيرها: الصدقة على وجهها و برّ الوالدين و اصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادته و يزيد فى العمر و يقى مصارع السوء». (٢)

٢ و أخرج الحاكم عن ابن عباس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر و لكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر». (٣)

٣ و قال الإمام الباقر - عليه السلام - : «صله الأرحام تزكّى الأعمال و تنمى الأموال و تدفع البلوى و

(١) النحل: ١١٢.

(٢) الدر المثور: ٤ | ٦٦.

(٣) نفس المصدر.

(٤) الكافي: ٢ | ٤٧٠.

٢١٤

٤ وقال الصادق - عليه السلام - : «إِنَّ الدُّعَاءَ لَيُرَدُّ الْقَضَاءَ وَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُذْنَبُ فَيُحْرَمُ بِذَنْبِهِ الرِّزْقَ . (١) إلى غير ذلك من الأحاديث المتضافره المرويه عن الفريقين في هذا المجال. النزاع لفظي مما تقدم يظهر أن حقيقه البداء و هى تغيير مصير الإنسان بالأعمال الصالحه و الطالحه مما لا مناص لكلمسلم من الاعتقاد به و إلى هذا أشار الشيخ الصدوق بقوله: «فمن أقرّ لله عز و جل بأنّ له أن يفعل ما يشاء و يعدم ما يشاء و يخلق مكانه ما يشاء و يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يأمر بما شاء كيف شاء، فقد أقرّ بالبداء و ما عظم الله عز و جل بشيء أفضل من الإقرار بأنّ له الخلق و الأمر و التقديم و التأخير و إثبات ما لم يكن و محو ما قد كان». (٢) فالنزاع فى الحقيقه ليس إلا فى التسميه و لو عرف المخالف أنّ تسميه فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز و التوسّع لما شهر سيوف النقد عليهم و إن أبى حتى الإطلاق التجوزى، فعليه أن يتبع النبى الأعظم (صلّى الله عليه و آله و سلم) حيث أطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازى الذى قلنا، فى حديث الأقرع و الأبرص و الأعمى، روى أبو هريره أنّه سمع رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلم) يقول: «إنّ ثلاثه فى بنى إسرائيل أبرص و أقرع و أعمى، بدا لله عز و جل أن

(١) البحار: ٩٣ | ٢٨٨.

(٢) التوحيد:

٣٣٥، الباب ٥٤.

٢١٥

يبتليهم». (١) فبأي وجه

فَيَبْر كَلَامَهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يَفْسِّرُ كَلَامَ أَوْصِيَاءِهِ. فَاتَّضَحَ بِذَلِكَ أَنَّ التَّسْمِيَةَ مِنْ بَابِ الْمَشَاكِلَةِ وَ أَنَّ سَبْحَانَهُ يَعْبرُ عَنْ فِعْلِ نَفْسِهِ فِي مَجَالَاتٍ كَثِيرَةٍ بِمَا يَعْبرُ بِهِ النَّاسُ عَنْ فِعْلِ أَنْفُسِهِمْ لِأَجْلِ الْمَشَاكِلَةِ الظَّاهِرِيَّةِ، فَتَرَى الْقُرْآنَ يَنْسِبُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى «الْمَكْرَ وَالْكَيْدَ» وَ «الْخَدِيْعَةَ» وَ «النَّسْيَانَ» وَ «الْأَسْفَ» إِذْ يَقُولُ: «يَكِيدُونَ كَيْدًا* وَ أَكِيدُ كَيْدًا». (٢) «وَمَكْرُوا مَكْرًا وَ مَكْرُنَا مَكْرًا». (٣) «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ». (٤) «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ». (٥) «فَلَمَّا آتَيْنَا فُؤَادَنَا مِنْهُمْ». (٦) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الْمَوَارِدِ وَ بِذَلِكَ تَقِفُ عَلَى أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْأَشْعَرِيُّ فِي «مَقَالَاتِ الْإِسْلَامِيِّينَ» وَ الْبَلْغَمِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ وَ الرَّازِيُّ فِي الْمَحْصَلِ وَ غَيْرِهِمْ حَوْلَ الْبَدَاءِ، لَا صِلَةَ لَهُ بِعَقِيدَةِ الشَّيْعَةِ فِيهِ، فَإِنَّهُمْ فَسَّرُوا الْبَدَاءَ لِلَّهِ بِظُهُورِ مَا خَفِيَ عَلَيْهِ وَ الشَّيْعَةَ

(١) النِّهَايَةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَ الْأَثَرِ: ١/١٠٩، لِلْإِمَامِ مَجْدِ الدِّينِ أَبِي السَّعَادَاتِ الْمُبَارَكِ بْنِ مُحَمَّدِ الْجَزْرِيِّ؛ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ لِاحْظْ: ٤ | ١٧٢.

(٢) الطَّارِقُ: ١٥ | ١٦.

(٣) النَّمْلُ: ٥٠.

(٤) النِّسَاءُ: ١٤٢.

(٥) التَّوْبَةُ: ٦٧.

(٦) الزَّخْرَفُ: ٥٥.

٢١٦

بِرَاءِ مِنْهُ، بَلِ الْبَدَاءُ عِنْدَهُمْ كَمَا عَرَفْتَ تَغْيِيرَ التَّقْدِيرِ الْمَشْتَرَطِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، بِالْفِعْلِ الصَّالِحِ وَ الطَّالِحِ، فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ ظُهُورٌ بَعْدَ الْخَفَاءِ فَهُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْنَا لَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، بَلِ هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ إِبْدَاءٌ مَا خَفِيَ وَ إِظْهَارُهُ وَ لَوْ أُطْلِقَ عَلَيْهِ الْبَدَاءُ مِنْ بَابِ التَّوَسُّعِ الْيَهُودِيِّ وَ انْكَارِ النِّسْخِ وَ الْبَدَاءِ ثُمَّ إِنَّ الْمَعْرُوفَ مِنْ عَقِيدَةِ الْيَهُودِ أَنَّهُمْ يَمْنَعُونَ النِّسْخَ سِوَاءَ مَا كَانَ فِي التَّشْرِيعِ وَ التَّكْوِينِ، أَمَّا النِّسْخُ فِي التَّشْرِيعِ فَقَدْ اسْتَدَلُّوا عَلَى امْتِنَاعِهِ بِوَجْهِ مَذْكَورِهِ فِي كِتَابِ أُصُولِ الْفِقْهِ مَعَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَ أَمَّا النِّسْخُ

فى 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 فى 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 الذى أنكرته اليهود هو بنفسه كما ترى حقيقه البداء بالمعنى الذى يعتقده الشيعة الإماميه كما عرفت، فإنكاره من العقائد اليهوديه التى تسرّت إلى المجتمعات الإسلاميه فى بعض الفترات و اكتسى ثوب العقيدة الإسلاميه، مع أنّ القرآن الكريم يردّ على اليهود فى عقيدتهم هذه و يقول: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١) و يقول أيضاً: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ». (٢)

(١) الرعد:

٣٩.

(٢) الرحمن: ٢٩

٢١٧

و يقول: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ». (١) و الآيه مطلقه غير مقيّده بزمان دون زمان و لأجل ذلك ينسب إلى الله تعالى كلّ ما يرجع إلى الخلق و الإيجاد و يبيّن ذلك بصيغ فعليه استقباليه دالّه على الاستمرار فى كثير من الآيات الراجعه إلى الخلق و التدبير و قد حكى سبحانه عقيدته اليهود بقوله: «قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ». (٢) فهذا القول عنهم يعكس عقيدتهم فى حقّ الله سبحانه و أنّه مسلوب الإراده تجاه كلّ ما كتب و قدّر و بالنتيجه عدم قدرته على الإنفاق زياده على ما قدّر و قضى، فردّ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدته بقوله: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ». (٣) و لأجل ذلك فسّر الإمام الصادق - عليه

السلام - الآيه بقوله: و لكنهم (اليهود) قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد و لا ينقص، فقال الله جلّجلا له تكذيباً لقولهم:

«غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلِيْدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ». ألم تسمع الله عز و جل يقول: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (٤)

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) المائدة: ٦٤

(٣) المائدة: ٦٤.

(٤) التوحيد:

الباب ٢٥، الحديث ١

٢١٨

و من هنا تعرف أنّ القول بالبداة 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 فى تغيير مصيره، فكما أنّه سبحانه، كل يوم هو فى شأن و مشيئته حاكمه على التقدير و كذلك العبد مختار له أن يغيّر مصيره و مقدره بحسن فعله و يخرج نفسه من عداد الأشقياء و يدخلها فى عداد السعداء، كما أنّ له عكس ذلك. فالله سبحانه: «لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (١) فهو تعالى إنّما يغيّر قدر العبد بتغيير منه بحسن عمله أو سوئه و لا يعدّ تغيير التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقديره الأوّل سبحانه، بل هو أيضاً جزء من قدره و سننه. التقدير المحتوم و الموقوف قد أشرنا سابقاً إلى أنّ التغيير إنّما يقع فى التقدير الموقوف دون المحتوم و هذا ما يحتاج إلى شىء من البيان فنقول: إنّ لله سبحانه تقديرين، محتوماً و موقوفاً و المراد من المحتوم ما لا يبدّل و لا يغيّر مطلقاً و ذلك كقضائه سبحانه للشمس و القمر مسيرين إلى أجل معيّن و للنظام الشمسى عمراً محدداً و تقديره فى حقّ كلّ إنسان بأنّه يموت، إلى غير ذلك من السنن الثابته

الحاكمه على الكون و الإنسان و المراد من التقدير الموقوف الأمور المقدره على وجه التعليق، فقدّر

(١) الرعد:

١١

٢١٩

أنالمريض يموت فى وقت كذا إلاّ- إذا تداوى، أو أجريت له عمليّه جراحيه، أو دعى له و تصدّق عنه و غير ذلك من التقادير التى تغيّر يايجاد الأسباب الماديّه و غيرها التى هى من مقدّراته سبحانه أيضاً و الله سبحانه يعلم فى الأزل كلا- التقديرين: الموقوف و ما يتوقف عليه الموقوف و إليك بعض ما ورد عن أئمّه أهل البيت - عليهم السلام - حول هذين التقديرين:

١. سئل أبو جعفر الباقر - عليه السلام - عن ليله القدر، فقال: تنزل فيها الملائكه و الكتبه إلى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن فى أمر السنه... قال: «وأمر موقوف لله تعالى فيه المشيئه، يقدّم منه ما يشاء و يؤخّر ما يشاء» و هو قوله: «يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». (١)

٢. روى الفضيل قال: سمعت أبا جعفر - عليه السلام - يقول: «من الأمور أمور محتومه جائيه لا محاله و من الأمور أمور موقوفه عند الله يقدّم منها ما يشاء و يمحو منها ما يشاء: و يثبت منها ما يشاء». (٢)

٣ و فى حديث قال الرضا - عليه السلام - لسليمان المروزى: «يا سليمان أئمن الأمور أموراً موقوفه عند الله تبارك و تعالى يقدّم منها ما يشاء و يؤخّر ما يشاء». (٣)

(١) بحار الأنوار: ١٠٢/٤، باب البداء، الحديث ١٤، نقلاً عن أمالى الطوسى.

(٢) المصدر السابق: ١١٩، الحديث ٥٨.

(٣) نفس المصدر: ٩٥، الحديث ٢

٢٢٠

تفسير جوامع الجامع (سوره توبه)

سوره توبه

این سوره مدنی ست و تعداد آیات آن در مکتب کوفی ۱۲۹ و در مکتب بصری ۱۳۰ آیه است، زیرا بصریها

بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ رَا آيَه اى مستقل دانسته اند.

امام صادق عليه السلام فرموده است:

«انفال» و «برائت» هر دو يك سوره است، على عليه السلام فرموده است:

آيَه 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.

آیات ۱ تا ۴

آیات ۱ تا ۴

بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ اِلَى الَّذِیْنَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ (۱) فَسَبَّحُوْا فِی الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوْا اَنَّكُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللّٰهِ وَ اَنَّ اللّٰهَ مُخْزِی الْكٰفِرِیْنَ (۲) وَ اَذٰنٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ اِلَى النَّاسِ یَوْمَ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ اَنَّ اللّٰهَ بَرِیءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ وَ رَسُوْلُهُ فَاِنْ تَبْتُمْ فَهُوَ خَیْرٌ لَّكُمْ وَ اِنْ تَوَلَّیْتُمْ فَاَعْلَمُوْا اَنَّكُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللّٰهِ وَ بَشِّرِ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ (۳) اِلَّا الَّذِیْنَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوْكُمْ شَیْئًا وَ لَمْ یُظَاهِرُوْا عَلَیْكُمْ اَحَدًا فَاتَّبِعُوْا اِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰی مُدَّتِهِمْ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ (۴)

ا ترجمه:

این اعلان بیزاریست 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 ایست 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:

بَرَاءَةٌ خبر مبتدای محذوف است و «من» برای ابتدای غایت و معنای عبارت این است:

این آیات اعلان بیزاریست از جانب خدا و پیامبرش به سوی آنان که شما با ایشان عهد 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:

۲من قریش فی 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».

فَسَيُحُوا 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 پردازند و هیچ کس متعرض آنها نمی شود، زیرا ماه های 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 ماه های چهارگانه، شوال، ذی قعدة، ذی حجه و محرم است و بعضی گفته اند مراد از چهار ماه، بیست روز از ذی حجه و ماه های 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نخست آنها را تسلیم ابو بکر کرد و سپس از او گرفت و به علی علیه السَّلام 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 السَّلام می فرماید:

امام علی علیه السَّلام 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 مدّتی قرار و پیمانی گرفته تا آخر این مدّت اجازه دارد و پس از آن قرارش لغو می شود و کسانی که چنین فراری ندارند، فقط تا چهار ماه مهلت دارند و سپس آیات سوره براءت را

۱ - رجل مبتدأ، «من قریش» صفت، «فی الدار» جازّ و مجرور، خبر.

۳بر آنان قرائت فرمود. بعضی گفته اند سیزده آیه از اوّل سوره و برخی گفته اند:

سی یا چهل آیه را خواند.

وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ إِذْ يَدُ قَدْرَتِ أَوْ نَمِي تَوَانِيْدُ فَرَارِ كُنِيْدُ، اِكْرَچَ زَمَانِي شَمَا رَا مَهْلَتِ دَهْدُ.

وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِيْنَ خِدَاوْنِدُ كَاْفِرَانِ رَا خَوَارِ مِي سَاَزِدُ، دَرِ دُنْيَا بَهِ وَسِيْلَهٗ كَشْتَنِ وَ دَرِ آخِرْتِ بَا كِيْفِرِ دَاْدَنِ وَ مَعْدَبِ سَاَخْتَنِ.

وَ اَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ دَلِيْلُ رَفْعِ «اَذَان» عِيْنَا هَمَانِ اسْتِ كِهٖ دَرِ كَلِمَهٗ «بِرَاَه» قَبْلَا ذِكْرِ شَدِ وَ جَمْلَهٗ هَمِ عَطْفِ بَرِ هَمَانِ جَمْلَهٗ اسْتِ وَ كَلِمَهٗ «اَذَان» بَهِ مَعْنَايِ «اِيْدَان» اسْتِ، چِنَان

که «امان» و «عطا» به معنای «ایمان و اعطاء» می باشد، معنای جمله نخست، اخبار به ثبوت برائت است و دومی اخبار به وجوب اعلام برائت که از سوی خدا و پیغمبرش درباره معاهدان و پیمان شکنان صادر شده، به همه مردم، چه آنان که عهد و میثاقی بسته اند و چه آنها که چنین پیمانی نبسته اند.

يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ مراد روز عرفه است و بعضی گفته اند، روز عید قربان است زیرا در این روز حج کامل می شود و اعمال مهمّش به اتمام می رسد. مردی آمد خدمت مولا علی علیه السلام زمام مرکبش را گرفت و پرسید:

حجّ اکبر چیست؟

حضرت فرمود:

یومک هذا، خل عن دابتی. (۱) أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ حَرْف «با» به دلیل تخفیف، (از کلمه بَأَنَّ اللَّهَ) حذف گردیده، ولی بندرت إِنَّ اللَّهَ به کسره همزه نیز خوانده شده، به این دلیل که «اذان» به معنای «قول» است.

وَرَسُولِهِ عَطْف است بر ضمیر مستتر در «بریء» یا بر محلّ «انّ» مکسوره با اسمش و بعضی آن را به نصب خوانده اند بنا بر این که عطف بر اسم «انّ» و یا این که

۱ - حج اکبر همین امروز است، زمام مرکب مرا رها کن.

۴ «واو» به معنای «مع» باشد.

فَإِنْ تُبْتِئُمْ أَكْفَرُكُمْ وَفَرِيكَارِي تَوْبَهُ كُنَيْدُ وَبِرْغَرْدِيدُ، بهتر است از این که در آن باقی بمانید.

وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ وَآگَر بَه اِيْمَانٍ وَاعْتِقَادٍ پِشْت كُنَيْدُ:

فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ نَمِي تَوَانِيْدُ اَز خِدا سَبَقْتُ گِيْرِيْدُ وَ اَز كِيْفِرٍ وَ عِذَابِشْ خِود رَا وَاْرهَانِيْدُ.

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ این جمله، استثنا از جمله «فَسَيُحْيُوا فِي الْأَرْضِ» است، زیرا استثنا به معنای استدراک است و معنای آیه چنین

می شود:

امّا آنان که پیمانها را نشکسته اند و هیچ چیز از شرایط عهد و میثاق را کم نکرده اند و هیچ کس از دشمنان را بر شما نشورانیده اند پیمانها را که با آنها بسته اید تا پایان مدت برقرار دارید و ارزش وفا کننده به عهد را همانند فریبکار ندانید.

آیات ۵ تا ۶

آیات ۵ تا ۶

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵) وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (۶)

ترجمه:

پس هر گاه که ماه های حرام به پایان رسید، هر جا که مشرکان را یافتید آنها را بکشید و دستگیرشان سازید و آنها را در محاصره قرار دهید و هر جا در کمین آنان بنشینید، اگر توبه کردند و نماز بپا داشتند و زکات دادند آنها را به راهشان رها کنید، زیرا که خداوند بسیار بخشنده و آمرزنده است. (۵)

هر گاه یکی از مشرکان به تو پناه برد، او را پناه ده تا سخن خدای را بشنود و سپس او را به محل امنش برسان، زیرا آنها مردمی ناآگاه می باشند. (۶)

تفسیر:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْمَنْظُورُ مِنْ أَشْهُرِ الْحُرْمِ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ كَمَا أَهْلَكْنَا قَوْمًا الْأَوَّلِينَ (۵)

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ كَمَا أَهْلَكْنَا قَوْمًا الْأَوَّلِينَ (۵)

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 دَسْتِغِيرِشَانْ كُنَيْد. «أَخِيذ» بَه مَعْنَى اسِيرِ اسْت.

وَ أَخْصِرُواهُمْ كَمَا أَهْلَكْنَا قَوْمًا الْأَوَّلِينَ (۵)

را در بند کنید و از برخورداری نسبت به آزادیها منعشان سازید.

بعضی گفته اند معنایش این است:

نگذارید به مسجد الحرام درآیند.

وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ در هر گذرگاه و میان هر جاّه ای مراقب آنها باشید.

كُلَّ مَرْصِدٍ ظرف و منصوب 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 متعرضشان 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.

۱ - اعراف / ۱۶: در سر راه راست تو، برای آنها به کمین می نشینم - م.

۶ «احد» این کلمه مرفوع به فعل شرط مقدر که فعل بعدی مفسر 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 دلایل و براهین در قرآن است.

ثُمَّ أْبَلِغَهُ مَأْمَنَهُ و سپس، اگر اسلام نیاورد او را به خانه اش که محل 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.

آیات ۷ تا ۸

آیات ۷ تا ۸

كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (۷) كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَا لِدِمَّةٍ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ 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

۷ خداوند پرهیزکاران را دوست می دارد. (۷)

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 خوشنود می کنند ولی دل‌هایشان با آن مخالف است و بیشتر آنها اهل فسقند. (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 تبت 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. کَيْفَ 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 حَسَّان بن ثابت در شعر خود می گوید:

•۸ لعمری ان الک من قریش

• کال السقب من رأل النعام (۱)

بعضی گفته اند کلمه «ال» به معنای «سوگند» و بعضی گفته اند به معنای «معبود» است.

يُرْضُونَكُمْ خداوند 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 دلهايشان 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 عَفَّت می ورزند و از خلف وعده و پیمان شکنی خودداری می کنند.

آیات ۹ تا ۱۳

آیات ۹ تا ۱۳

اشْتَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَصِيدُوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۹) لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا- وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ (۱۰) فَإِنْ تَابُوا

وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ وَ نَفَّصْنَا لِقَوْمٍ يَظُنُّونَ (۱۱) وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (۱۲) أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمُومَا يَخْرُجُ الرَّسُولَ وَ هُمْ بَدُؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۳)

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 کسیست در اسلام که شعر دینی سرود در قصایدش آیات قرآن را بسیار آورده است. ارزش مهم شعر او آن است که منبع مصادر تاریخ اسلام است.

تصحیح گرجی نقل از دائره المعارف اسلامی، ۷ / ۳۷۶ - م ...

۹ 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 تجاوز کارانند. (۱۰)

پس اگر توبه کنند و نماز بپای دارند و زکات بدهند، برادران دینی شما خواهند بود و ما آیات خود را برای گروهی که 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.

۱۰

فَإِنْ تَابُوا اگر از کفر و پیمان شکنی خود، توبه کنند. برادران دینی شما این عبارت مبتدا محذوف است و تقدیر چنین است:

فهم اخوانکم.

و نُفِصِلُ الْآيَاتِ ما این آیات را به تفصیل بیان می کنیم و این جمله به عنوان تعریض است که گویا خداوند می فرماید:

تنها کسی که در تفصیل آیات الهی بیندیشد، عالم و دانا است نه غیر او.

وَ إِنْ نَكَثُوا و اگر پس از بستن عهدها، آنها را بشکنند و به عیب جویی در دین شما قد علم کنند.

فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ پس با آنها به جنگ و قتال برخیزید.

در این آیه با این که امکان داشت به جای «ائمه الكفر» 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 ست 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 حدیفه 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 لِبَرَاءَةِ عَهْدٍ وَعَهْدٍ وَبِعَمَلِهِمْ لِيَوْمٍ ذُو عِلْقٍ

۱ - اما و الله لقد عهد الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقال لي: يا علي لتقاتلن الفئة الناكثه و الفئه الباغيه و الفئه المارقه.

۱۱

رعایت نمی کنند.

بعضی از قراء، 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 ست 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 تَتَّقَاتِلُونَ همزه برای (استفهام) تقریر (ی) است و مقصود از آن، تشویق مؤمنان به جنگ با کافران است.

نَكثُوا أَيْمَانَهُمْ پیمانهایی را که بسته بودند، شکستند.

وَهُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ تصمیم آنها برای بیرون راندن پیامبر

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

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 ایست از «أزد» که چون از مکه خارج شدند تا این که جاهای دیگر بروند خزاعه با آنها مخالفت کردند و همانجا مقیم شدند، خزاع: مخالفت کرد - م.

۱۳

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». (۱) وَ يُدْهِبُ 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 وعده ها 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 می دهد که بزودی خداوند از کفر بعضی مردم اهل مکه می گذرد و توبه آنها را می پذیرد و این نیز تحقق یافت و بسیاری از آنها اسلام آوردند.

وَ اللَّهُ عَلِيمٌ خداوند همان طور که به امور گذشته علم دارد، به آنچه که در آینده نیز واقع می شود علم و آگاهی دارد. «حکیم» : هیچ کاری را انجام نمی دهد مگر این که در آن، حکمت و مصلحتی است.

«ام» (۲) منقطعه است و از همزه آن معنای توبیخ استفاده می شود و خلاصه معنای آیه این است که: ای مردم شما هرگز به حال خود واگذار نمی شوید تا هنگامی که اهل اخلاص از شما مشخص و ممتاز شوند و آنها کسانی اند که در راه خدا و برای خدا به جهاد می پردازند.

وَ لَمْ يَنْجِدُوا... وَلِيَجَّهُ غَيْرَ از خدا و پیامبر و مؤمنان، دیگری را به دوستی نمی گیرند که تمام اسرار زندگی خود را برای آنها فاش کنند.

۱ - أَبْشِرُوا فَإِنَّ الْفَرَجَ قَرِيبٌ.

۲ - حرف عطف است که جمله استفهامی را بر استفهام دیگر عطف می کند و در این آیه، جمله عطف شده است بر جمله: «أَلَا تَقَاتِلُونَ» که در آیه قبل ذکر شده است، از تفسیر نمونه.

۱۴

وَ لَمَّا معنای این کلمه «توقع» است و دلالت می کند بر این که تشخیص میان این گروه مؤمنان و روشن شدن مطلب، امریست مورد توقع و انتظار.

وَ لَمْ يَنْجِدُوا این جمله عطف است بر «جاهدوا» و داخل در صله «الذین» می باشد که گویا چنین گفته است:

«و لما يعلم» خداوند علم به این ندارد

که در میان شما، کوشش کنندگان و اهل اخلاصی وجود داشته باشد، جز آنها که غیر از خدا دوستانی گرفته اند. «وليجه» بر وزن فعيله از «ولج» است یعنی دوست و صاحب اختیار. مثل «دخيل» از «دخل».

منظور از نفی علم خدا، نفی معلوم است:

چنین اشخاصی وجود ندارند مثل: ما علم الله ما قيل في فلان: خدا نمی داند چیزی را که درباره فلانی گفته شده است، یعنی چیزی در این باره یافت نمی شود و تحقق نیافته است.

آیات ۱۷ تا ۱۸

آیات ۱۷ تا ۱۸

ما كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ (۱۷) إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمْنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (۱۸)

ترجمه:

مشرکان حق ندارند که مساجد خدا را تعمیر کنند در حالی که به کفر خود گواهی می دهند، آنها اعمالشان نابود شده و در آتش جاودانه خواهند ماند. (۱۷)

مسجدهای خدا را تنها کسی آباد می کند که ایمان به خدا و روز قیامت آورده و نماز را بپا دارد و زکات را پردازد و جز از خدا نترسد، امید است که این گونه افراد از هدایت

۱۵

یافتگان باشند. (۱۸)

تفسیر:

ما كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ برای مشرکان درست نیست و پایدار نمی ماند که مساجد الهی را آباد کنند.

أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ مراد تعمیر کردن مسجد الحرام است و عَلَّتْ 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.

اراده شده پس مقدمترین و بالاترین همه آنها در این حکم داخل است و بعضی از قرآء «مسجد الله» به صورت مفرد خوانده اند.

شاهدین این کلمه حال است از «او» در «یعمروا» 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 هر بار که دور خانه می گشتند، برای آن سجده می کردند و بعضی گفته، چنین می گفتند:

لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، أَلَا شَرِيكَ هُوَ لَكَ، تَمْلِكُهُ وَ مَا مَلِكُكَ. (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 به خاطر می آورید اما خوبیهایمان را کتمان می کنید؟ مهاجرین و انصار گفتند:

مگر

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.

۱۶

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 كَارِهَای عبادی مشرکان از قبیل عمارت مسجد، سقاییت حاج و پرده داری کعبه و آزاد کردن بردگان، باطل و بی ارزش است.

إِنَّمَا يَعْمُرُ تَعْمِيرِ مَسْجِدٍ، تَنَهَا از مؤمنان پذیرفته است. مراد از تعمیر مسجد پایه ریزی

و ترمیم خرابیها و پاک ساختن و نظیف 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) وَ 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.

آیات ۱۹ تا ۲۲

آیات ۱۹ تا ۲۲

أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۹) الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (۲۰) يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ (۲۱) خَالِدِينَ فِيهَا أَيْدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (۲۲)

۱ - یأتی فی آخر الزمان ناس من امتی، یاتون المساجد، یقعدون فیها حلقا، ذکرهم الدنیا و حب الدنیا، لا تجالسوهم فلیس لله بهم حاجه.

۱۷

ترجمه:

آیا آب دادن حاجیان و آباد ساختن مسجد الحرام را همانند کسی قرار دادید که ایمان به خدا

و روز قیامت آورده و در راه او جهاد کرده است؟

اینها هرگز مساوی نیستند و خداوند، مردم ستمکار را هدایت 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 سقايه الحاج و عماره المسجد الحرام، كمن آمن بالله «آیا سیراب کنندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد را، مانند کسی قرار دادید که به خدا و ... ایمان آورده است ...» و مؤید این تقدیر، قول کسیست که چنین خوانده است:

سقاء 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

۱ - آب دهندگان حجاج و آبادکنندگان مسجد - م.

۱۸

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 اینها از غیرشان: مؤمنهایی 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 در آیند یا در تعریف معرف گنجانده شوند.

آیات ۲۳ تا ۲۴

آیات ۲۳ تا ۲۴

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲۳) قُلْ إِن 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

۱۹

از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او محبوبتر است، در انتظار این باشید که خداوند عذابش را بر شما نازل کند و خداوند گروه نافرمانبردار را هدایت 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 فرزندانشان 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 فرزندان قطع رابطه کند، در

هیچ مشکلی را برای شما حل نکرد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد پس پشت کرده فرار نمودید. (۲۵)

سپس خداوند آرامش خود را بر پیامبرش و مؤمنان نازل فرمود و لشکرهایی را فرستاد که شما آنها را 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» میدان های جنگ و موقعیتهای آن. «حنین» سرزمینی ست 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

۲۱

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.

وقتی دو گروه در مقابل هم قرار گرفتند. مردی از مسلمانان که از بسیاری مسلمین و قلت 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 كَثَرْتُكُمْ فراوانی افرادتان شما را به شگفتی در آورده است.

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 بزند، 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:

لیبک لیبک، 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.

۱ - الآن حمی الوطیس انا النبی لا کذب، انا بن عبد المطلب.

۲۲

بِمَا رَحَّبْتُ «ما» مصدریه و «ب» به معنای «مع» است:

«مع رحبها» و جاز 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 شکست خوردید.

ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِ خدایانند 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.

وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا کافران را کیفر داد:

کشته و اسیر شدند، زنان و اولادشان آواره شدند و سرمایه و ثروت‌هایشان به غارت رفت.

ثُمَّ يُتُوبُ اللَّهُ پس

از این جریان گروهی از کافران مسلمان می شوند و خداوند 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.

آیه ۲۸

آیه ۲۸

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ 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، خداوند، بزودی اگر بخواهد شما را از فضل خود توانگر خواهد ساخت، چرا که او بسیار دانا و با حکمت است. (۲۸)

۲۳

تفسیر:

«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 به جا آورند، چنان که در دوران جاهلیت این کارها را انجام می دادند.

وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً اگر می ترسید که وقتی مشرکان

را از عمل حج مانع شدید، از بسیاری منافع بازرگانی و ارزاقی که به سوی مکه حمل می کنند، محروم و در نتیجه مبتلا به فقر و تنگدستی خواهید شد.

فَسَوْفَ يُعْزِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ بِيمِ نَدَاسْتَهْ بِاشِيدْ كَهْ خَدَاوَنَدْ بَهْ طَرِيقْ دِيْغَرْ، بَا فَضْلْ وَ كَرْمِشْ شَمَا رَا بِي نِيَازْ خَوَاهَدْ سَاخْتْ. اَيْنْ بُوَدْ كَهْ بَعْدَا اِهَالِي «جَدّه» وَ «صَنْعَاء» وَ «جَرَش» وَ «تَبَالَه» (۲) مُسْلِمَانْ شَدَنَدْ، اَيْنَهَا بَا خُودْ خَشْكِبَارْ وَ غِذَا بَهْ مَكَّهْ حَمَلْ مِي كَرْدَنَدْ وَ اَيْنْ سُوَدْ بِيْشْتَرِيْ بَرَايْ مُرْدَمْ دَاسْتْ وَ خَدَاوَنَدْ بَارَانَهَايْ بَسِيَاَرِيْ فُرُو فَرَسْتَادْ بَهْ طُوْرِيْ كَهْ خَيْرْ وَ بَرَكْتْ بَرَايْ اَنَهَا فَرَاوَانْ شَدْ.

۱ - من صافح الكافر و يده رطبه، غسل يده و الا مسحها بالحائط.

۲ - اعراب كلمات از تصحيح استاد گرجي گرفته شده است.

آیه ۲۹

آیه ۲۹

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 نمی گروند، 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 می خورید و چگونه می توانید 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 بی نیاز ساخت.

مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ این جمله، بیان برای «الذین» ی قبلی و جمله های بعدش است.

خداوند در این آیه از اهل کتاب ایمان به خدا را نفی می کند به این دلیل که به خداوند چیزهایی نسبت می دهند که از ساحت قدس او بدور است و می فرماید:

ایمان به آخرت هم ندارند، زیرا در این امر نیز اعمالشان ناشایست است و دلیل آن که آنها حرام خدا و رسولش را حرام نمی دانند، آن است که آنچه در کتاب و سنت حرام شده، حرام نمی دانند.

وجه تسمیه «جزیه» آن است که این هم قسمتی از چیز است که کفار اهل ذمه باید بدهند.

۲۵

«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 اگر ید آخذ اراده شود معنایش این است که از روی قدرت و تسلطی که شما بر آنها دارید یا از انعامی که شما بر آنها روا می دارید آن را بپردازند.

وَهُمْ صَاغِرُونَ 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.

آیات ۳۰ تا ۳۳

آیات ۳۰ تا ۳۳

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (۳۰) اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَ

رُهبَانُهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۳۱) يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (۳۲) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (۳۳)

۲۶

ترجمه:

یهودیان گفتند:

عزیر پسر خداست و نصرانیان گفتند:

مسیح پسر خداست، این سخنی ست 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 کسیست که پیامبرش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا او را بر همه آیینها غالب گرداند هر چند مشرکان آن را نپسندند. (۳۳)

تفسیر:

عَزَّيْرُ ابْنُ اللَّهِ 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.

يُضَاهُونَ (۱) قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا در این آیه حذف و تقدیر واقع شده، یعنی یضاهی قولهم قول بوده کلمه «قول» که مضاف بوده حذف شده و مضاف الیه (هم) ضمیمه فعل شده و به صورت جمع «یضاهون» درآمده و جای مضاف را گرفته است و

۱ - چنان که در قسمت تفسیر بیان شده معلوم می شود شارح آیه را بدون همزه خوانده است.

۲۷

معنایش این است:

گفتار بعضی از یهود و نصارا که در زمان رسول اکرم بودند همانند گفته پیشینیان آنها بود، منظور این که این عقیده کفرآمیز در میان آنها سابقه طولانی دارد و می توان گفت مراد این است که گفته اینها مانند گفته مشرکان است که می گفتند:

فرشتگان دختران خدایند.

این آیه با همزه: «یضاهون» نیز خوانده شده است:

عرب می گوید:

«امراه ضهیا» بر وزن «فعیل» زنی که مانند مرد، حیض نمی شود.

قَاتَلَهُمُ اللَّهُ خدا آنها را لعنت کند. «أَنِّي يُؤْفَكُونَ»: چگونه از حق منحرف می شوند.

اتَّخَذُوا أٰخْبَارَهُمْ 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.

وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ آن حضرت را نیز شایسته پرستش دانستند، زیرا وی را پسر خدا می گفتند.

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلٰهًا واحدًا ادله و براهین عقلی و نصوص منقول در تورات و انجیل آنها را ملزم می سازد که جز معبود یکتا را پرستش نکنند.

«سُبْحٰنَهُ» این کلمه برای تنزیه است و ساحت قدس الهی را از شایبه شرک و همتا داشتن دور می سازد.

يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ در این آیه خداوند، حال

اهل شرک را، که با تکذیب کردن گفته های حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و سلم در صدد 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

۲۸

تمام ادیان جهان غلبه دهد.

در این آیه، خداوند، فعل «ابی» را، جاری مجرای «لم یرد» ساخته و به این سبب در مقابل یریدونَ أَنْ يُطْفِئُوا جمله: وَ يَأْتِي اللَّهَ را آورده و گویا چنین فرموده است:

و لا یرید الله الا ان یتم نوره تنها چیزی که خداوند می خواهد به تمام و کمال رساندن نورش می باشد.

آیات ۳۴ تا ۳۵

آیات ۳۴ تا ۳۵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصِيدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (۳۴) يَوْمَ يُخْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (۳۵)

ترجمه:

ای کسانی که ایمان آورده اید این امر مسلمست که بسیاری از دانشمندان یهود و ترسایان، سرمایه های مردم را به باطل می خورند و آنها را از راه خدا بازمی دارند، آنان را که طلا و نقره را اندوخته می کنند و آن را در راه خدا انفاق می نمایند مژده کيفری 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 پولهایست که برای خود اندوخته بودید، اکنون بچشید آنچه که می اندوختید.
(۳۵)

۲۹

تفسیر:

خوردن مال به باطل، آن است که آن را از راه حرام بدست آورند و به مصرف برسانند و منظور آن است که این دانشمندان و راهبان برای صدور و تخفیف احکام شرعی از عامه مردم رشوه می گرفتند.

وَ الَّذِينَ 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) وَ لَا يُنْفِقُونَهَا ضمیر 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 دیگریست که می فرماید:

وَ إِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا (حجرات / ۹). (که فعل آن جمع مذکر غائب آمده، نه مثنای مؤنث) بعضی گفته اند تقدیر آیه این است:

وَ لَا يَنْفِقُونَهَا وَ الدَّهْبِ مرجع ضمیر «ها» فَضَّهُ است که مفرد

مؤنث است و ذهب هم عطف بر آن می باشد مثل این

۱ - ما ادى زكاته فليس بكنز و ان كان باطنا و ما بلغ ان يزكى فلم يزك فهو كنز و ان كان ظاهرا ...

۳۰

شعر:

فانى و قيار بها لغريب

، که معنایش این است:

و قيار كذلک: من در زندان غریبم و قيار (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 بَرَّانِ كُنْزَهَا يَا بَرِّ طَلَا و نقره ها آن قدر آتش افروخته می شود، تا خود آتش می شوند. «فَتَكْوَى بِهَا» با آن گنجینه های سرخ شده، بر پیشانی و پهلو و پشتهای آنان داغ نهاده می شود.

جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ دليل اختصاص این اعضا به یادآوری آن است که هیچ کس ترک انفاق واجب نمی کند، مگر به واسطه غرضهای دنیایی یعنی موقعیتی میان مردم پیدا کنند و آبروی خود را حفظ کنند، غذاهای خوب بخورند و فرجه 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.

هذا ما كَنَزْتُمْ در این جا، ماده قول در تقدیر است. به آنها گفته می شود:

این همان چیزی که در دنیا برای خود گنج ساخته بودید. «لَأَنْفُسِكُمْ» برای استفاده

خودتان.

فَذُوقُوا پَس بچشید:

گزند آنچه می اندوختید، یا گزند حالت اندوختگی تان را.

آیه ۳۶

آیه ۳۶

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۳۶)

۳۱

ترجمه:

شماره ماهها در نزد خدا و در کتاب خداوند از آن روز که آسمانها و زمین را آفرید، دوازده ماه است، چهار تا از آنها حرام است، این آیین پابرجا است، پس در این ماهها بر خود ستم روا مدارید و 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 در لوح محفوظ یا در قرآن و یا در حکمی که خود ثبت و ضبط کرده و درست و مصلحت دیده (حکم قضا و قدر).

مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ سه ماه قرین همدیگرند، ذی قعدة، ذی حجه و محرم و یکی از اینها جداست و آن ماه رجب است. رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در خطبه ای که در حجه الوداع 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 قبلاً بوده:

حج باید در همان ماه ذی حجه واقع شود.

و به این ترتیب

«نسیء» (۲) را که در جاهلیت برقرار بود باطل ساخت.

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ منظور این که حرام دانستن این ماهها، دین راستین و آیین ابراهیم و اسماعیل است و عرب هم این روش را که از این دو پیامبر به ارث برده

۱ - الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات و الارض، السنه اثنا عشر شهرا، منها اربعة حرم.

۲ - شرح این کلمه در آیه بعد می آید - م.

۳۲

بودند دین خود قرار داده بودند و این ماه های 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 تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ ظلم به نفس، این است که آنچه در این ماهها حرام شده حلال بدانند.

كَافَهُ حَال است 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.

آیه ۳۷

آیه ۳۷

إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا

و «بحرمونه» به کلمه «نسیء» برمی گردد یعنی: هر گاه در یک سال یکی از ماه های 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 «الله» 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 نساءه

۳۴

باشد که به معنای به تأخیر انداختن است نساءه نساء و نسیاً مثل مسه مسا و مسیسا.

فَيَحِلُّوْا مَا حَزَمَ اللّٰهُ فَقَطْ به 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. وَاللّٰهُ لَا يَهْدِيْهِ: خدا به آنها لطفی ندارد بلکه ذلیلشان می گرداند.

آیات ۳۸ تا ۳۹

آیات ۳۸ تا ۳۹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ (۳۸) إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۳۹)

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 به جای آخرت به زندگی دنیا راضی شدید؟ بهره دنیا در برابر آخرت، به جز اندکی نیست. (۳۸)

اگر برای جهاد بیرون نروید، خداوند شما را به کیفی در دنیا مجازات می کند و

گروهی غیر از شما را به جایتان قرار می دهد.

و هیچ زبانی به او نمی رسد و خدا به هر چیز تواناست. (۳۹)

تفسیر:

اِنَّآقَلْتُمْ در اصل ثناقلتم بوده و «تا» در «ثا» ادغام و سپس همزه وصل به اوّل آن درآمده و به معنای «تباطأتم» است، یعنی تنبلی و کندی کردید ولی در این جا

۳۵

متضمّن معنای «میل» است و از این رو متعدّی به «الی» شده و معنای عبارت این است:

متمایل به دنیا و لذّتهایش شدید و سختیهای سفر را قابل تحمّل 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) 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 صلی الله علیه و آله و سلّم بعد از برگشتن از جنگ طائف، به مسلمانان دستور داد تا به سوی سرزمین تبوک حرکت کنند و چون زمان برداشت محصول و 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.

مِنَ 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 تَنْفِرُوا این عبارت خداوند، بیانگر خشم او بر کسانی است که در رفتن به جنگ سهل انگاری می کنند، زیرا آنها را به کفتری 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 کُندیشان در این امر هیچ اثری در دین خدا ندارد.

۱ - اعراف / ۱۷۶.

۳۶

بعضی گفته اند:

ضمیر «وَلَا تَصْرُوهُ» به پیامبر برمی گردد، چون خداوند وعده داده است که آن حضرت را از شرّ مردم نگاه دارد و خوارش نسازد، بلکه یاری اش کند و وعده خداوند هم امریست حتمی و یقینی.

آیه ۴۰

آیه ۴۰

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 السُّفْلَىٰ 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 عزّت و درستکار است. (۴۰)

تفسیر:

مضمون آیه این است اگر شما از

یاری پیامبر دست کشیدید، خداوند، یاری وی را ثابت کرد و موقعی که جز یک نفر با او باقی نمانده بود او را پیروز ساخت و از این به بعد هم هرگز او را وانخواهد گذاشت.

إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا خَدَاوُنْدَ فِي هَؤُلَاءِ آيَةٍ، بیرون راندن پیامبر را به کفار اسناد

۳۷

داده، مثل: مِنْ قَوَيْتِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكَ «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.

ثَانِي 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 اخرجه» و «اذ يقول» بدل دوم است.

غار: شکاف بزرگست در میان کوه و منظور از آن در این جا، غار ثور است که کوهیست 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.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِ عَلَيْهِ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهِ جَاءَ «عَلَيْهِ» عَلَى رَسُولِهِ قِرَاءَتِ فَرْمُودِهِ اسْت. مَرَادُ مِنْ كَلِمَةِ «سَكَيْتَهُ»: اِمْتِيَّتْ وَ اَرَامِشِيَّتْ كِهْ خَدَاوَنْدُ دَرِ قَلْبِ اَنْ حَضْرَتِ قَرَارِ دَادِ وَ يَقِيْنِ دَاشْتِ كِهْ دَشْمَنْاَنِ دَسْتِ بَرِ اَوْ پِيْدَا نَمِي كَنْنَد.

«جنود» منظور فرشتگان روز جنگ بدر و احزاب و حنین می باشد و آنها در این روز صورت و چشمهای کافران را از توجه به پیامبر باز می داشتند.

۱ - مائده / ۷۳.

۳۸

كَلِمَةُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا دَعْوَتِ كَافِرَانِ، دِيْغَرَانِ رَا بِهْ كَفَر.

«كَلِمَةُ اللّٰهِ»: دَعْوَتِ اَنْ حَضْرَتِ مَرْدَمِ رَا بِهْ اِسْلَام. «كَلِمَةُ اللّٰهِ» بِهْ نَصْبِ نِيْزِ خَوَانْدِهْ شَدِهْ اسْت. «هِي» ضَمِيْرِ فِصْلِ، مَفِيْدِ تَاْكِيدِ فِضِيْلَتِ وَ بَرْتَرِيْ سَخْنِ خَدَا دَرِ عِلْوِّ وَ اِنْحِصَارِ اِيْنِ وَ يِزْكِيسْتِ دَرِ اِيْنِ سَخْنِ، نِهْ تَعْمِيْمِ اَنْ، بِهْ كَلِمَاتِ دِيْغَرَانِ.

آیات ۴۱ تا ۴۳

آیات ۴۱ تا ۴۳

انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۴۱) لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيْبًا وَ سَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَ لَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّفْعَةُ وَ سَيَخْلِفُونَ بِاللّٰهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۴۲) عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمُ الْكَافِرِيْنَ (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 گویانند. (۴۲)

خدا تو را عفو کرد، چرا به آنها اجازه دادی، پیش از آن که راستگویان برایت روشن شوند و دروغگویان را بشناسی؟ (۴۳)

تفسیر:

خِفَافًا وَ ثِقَالًا در تفسیر این دو کلمه وجوهی ذکر شده که ذیلاً بیان می گردد.

۳۹

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 بعداً نسخ شد و خداوند فرمود:

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى «جنگ از ضعیفان و بیماران برداشته است». (توبه / ۹۱) وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ مطابق این آیه جهاد با دشمنان به وسیله مال و جان واجب است، در صورت لزوم و امکان، به هر دو و در غیر این صورت به هر کدام که 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 به سویش دعوت کردی، سودی زودرس و مسافرتی نزدیک می بود، تو را پیروی می کردند.

«شقه» مسافت طولانی و با زحمت.

وَ سَيُخَلِّفُونَ وَ قَتِي 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.

لَوِ اسْتَطَعْنَا

اگر می توانستیم، مراد توانایی مالی و بدنی است، گویا برای نرفتن،

۴۰

خود را به بیماری زده بودند.

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، به ویژه 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 به خصوص بهترین فرزند حوّا حضرت محمّد صلی الله علیه و آله و سلم پاکتر از آن است که جنایتی به وی نسبت داده شود.

آیات ۴۴ تا ۴۸

آیات ۴۴ تا ۴۸

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (۴۴) إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (۴۵) وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاتِهِمْ فَتَبَطَّهْمُ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ (۴۶) لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَ لَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَ فِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ (۴۷) لَقَدْ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَ قَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَ هُمْ كَارِهُونَ (۴۸)

۴۱

ترجمه:

آنان که به

خدا و روز بازپسین ایمان دارند از تو اجازه نمی خواهند که به مال و جان خویش جهاد کنند و خداوند از حال پرهیزکاران آگاه است. (۴۴)

تنها کسانی از تو اجازه می خواهند، که ایمان به خدا و روز رستاخیز ندارند و دل‌هایشان در شک است و از این رو، در شک و تردید بسر می برند. (۴۵)

اگر می خواستند که برای جنگ بیرون روند، وسیله ای برای آن فراهم می کردند، اما خداوند از حرکت آنها کراهت داشت، لذا از حرکت بازمان داشت و به آنان گفته شد:

با بازنشستگان بنشینید. (۴۶)

اگر با شما بیرون می شدند، جز تباهی و فساد چیزی برای شما نمی افزودند و میان شما سعایت و اخلال می کردند و برایتان فتنه جویی می نمودند 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 فتنه انگیزی 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 به خاطر جنگیدن یا برای دوست نداشتن جنگ، از تو کسب اجازه کنند، بلکه منافقانند که در این امر از تو اجازه می خواهند.

يَتَرَدَّدُونَ «تردید» عبارت از حیرت و سرگردانی است، چنان که «ثبات» صفت شخص با استقامت و آگاه است.

وَ لَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ خداوند نمی پسندد که منافقان به جنگ روند، زیرا می داند اگر بروند، به تمامی و سخن چینی در میان مسلمانان می پردازند.

فَقَبَطَهُمْ آنها را از رفتن بازداشت خداوند منافقان را به کندی در امر و تنبلی وادار کرد و خوارشان ساخت، چون می دانست که آنها تبه کار و مفسدند.

چون جمله

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.

وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ خداوند از حال تبه کاران و اهل فساد آگاه است.

لَقَدْ ابْتِغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ «فتنه» اسمیست که شامل هر بدی و تباهی می شود.

۴۳

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 دَمَاهِی حیلہ و مکر برای تو گسترده و در برهم زدن امر تو به حیلہ و فریب متوسل شدند. حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ، تا حق آمد:

خداوند تو را پیروز ساخت.

وَ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ دِينَ خدای غالب شد و اهل دین او سروری یافتند. «وَهُمْ كَارِهُونَ» در حالی که منافقان و کافران از این امر ناراحت و ناخشنودند.

آیات ۴۹ تا ۵۲

آیات ۴۹ تا ۵۲

وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَ لَا- تَفْتِنِّي اَلَا- فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَ اِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيْطَةٌ بِالْكَافِرِيْنَ (۴۹) اِنَّ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَ اِنَّ تُصِيبَكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ اَخَذْنَا اَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُوْنَ (۵۰) قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَ عَلٰی اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ (۵۱) قُلْ هَلْ تَرَبَّصُوْنَ بِنَا اِلَّا اِحْدٰی الْحُسَيْنِيْنَ وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ اَنْ يُصِيبَكُمْ اللّٰهُ بِعَذَابٍ مِنْ عِنْدِهٖ اَوْ يَأْتِيَنَا فَتَرَبَّصُوْا اِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبَّصُوْنَ (۵۲)

ترجمه:

و بعضی از این منافقان، کسیست که

می گوید:

به من اجازه بده و مرا به فتنه نینداز. آگاه باشید که اینها خود غرق در فتنه اند،

۴۴

و همانا دوزخ به کافران احاطه دارد. (۴۹)

اگر به تو نیکی برسد بر آنها ناگوار آید و اگر برای تو حادثه ناگواری پیش آید آنها می گویند:

ما، پیش از این تصمیم کار خود را گرفته ایم و با خوشحالی بازمی گردند. (۵۰)

بگو:

هیچ حادثه ای به ما نمی رسد مگر آنچه خدا برایمان 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:

«و مِنْهُمْ» از این منافقان، «مَنْ يَقُولُ اَنْذَنْ 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 زردگونه یعنی زنان روم مرا مفتون و دچار گناه مکن و در مقابل، از مال و ثروتم به تو کمک می کنم و مرا از رفتن به جنگ معاف دار.

أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا آگاه باشید که آنها هم اکنون خود در گناه و فتنه تخلف از فرمان خدا قرار دارند.

وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ

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.

إِنْ تُصِيبَكَ حَسَنَةٌ اِذَا جِئْتَ مِنْ جَنْبِهَا، بِه تَوِ بِرُوزِي وَ غَنِيْمَتٍ وَ نَعْمَتِي

۴۵

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 اَخَذْنَا اَمْرَنَا مَا تَصْمِيْمُ خُودِ رَا كَرَفْتِه اِيْمٍ وَ قَبْلُ اَز هَمِه كَرَفْتَارِيَهَا، اَنْجِه رَا وَظِيْفِه مَاسْتِ اَز پَرهِيْزِ وَ مَحْكَمِ كَارِي، اِنْجَامِ دَادِه اِيْمِ.

وَ يَتَوَلَّوْا وَ هُمْ فَرِحُوْنَ وَ بِه اِيْنِ بَهَانِه خُوشِ حَالِ بُوْدَنْدِ وَ خُودِ رَا اَز صَحْبِتِ جَنْگِ وَ جَمْعِ شَدْنِ بَرَايِ اَنْ دُورِ مِي دَاشْتَنْدِ.

قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا عَبْدُ اللَّهِ اَبِي چِنِيْنِ قَرَايْتِ كَرْدِه اَسْتِ:

«هل يصيبنا» و «لام» در:

«ما كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» بَرَايِ اِخْتِصَاصِ اَسْتِ:

هيچ امري به ما رو نمي آورد مگر اين كه خداوند آن را ويژه ما قرار داده، خواه پيروزي باشد يا شهادت. «هُوَ مَوْلَانَا» او ما را دوست مي دارد و ما او را دوست مي داريم.

وَ عَلَيَّ اللَّهُ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ چون سزاوار است كه مؤمنان، جز به خداوند توكل نكنند، از اين رو آنچه سزاوار آنهاست بايد انجام دهند.

قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا اَيَا بَرَايِ مَا هِيْجِ تَوْقَعِ وَ اِنْتِظَارِي دَارِيْدُ؟ «إِلَّا اِخْدَى الْحُسَيْنِيْنَ» جِزِ يَكِيِ اَز دُو سِرَانجَامِيِ كِه هَر دُو تَايِشِ اَز نِيكُوتَرِيْنِ سِرَانجَامِهَاسْتِ وَ اَنْ دُو، پِيروزيِ وَ شَهَادَتِ اَسْتِ.

وَ نَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ وَ مَا نِيْزِ بَرَايِ شَمَا بِه يَكِيِ اَز دُو عَاقِبَتِ بَد اَمِيْدُوَارِيْمِ كِه عِبَارَتَنْدِ اَز:

الف: «أَنْ

يُصِيبِكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِنْدِهِ: این که خداوند شما را کیفری دهد که از آسمان بر شما نازل شود مثل آنچه بر قوم عاد و ثمود نازل شد.

ب: «أَوْ بِأَيْدِينَا» یا کیفری که به دست ما فرود آید:

شما را بکشیم که چون کافرید.

فَتَرَبَّصُوا دربارہ ما آنچه را راجع به سرانجام کارمان ذکر کردیم منتظر باشید.

إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ ما هم با شما منتظریم و ناچار هر کدامان آنچه انتظار می کشد خواهد دید، نه بیشتر از آن.

آیات ۵۳ تا ۵۵

آیات ۵۳ تا ۵۵

قُلْ أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّنْ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ 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 تَزْهَقَ 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 خیر 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:

«اسْتَغْفِرْ 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 بني او أحسني لا ملومه

• لدینا و لا مقلیه ان تقلت

چه نسبت به ما، بدی کنی و چه نیکی کنی، ما تو را سرزنش نمی کنیم و اگر

۴۷

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 زيدا و الله غفر له» که فعل ماضی معنای امر دعایی می دهد.

إِنَّكُمْ كُنْتُمْ 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.

اعجاب 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 أَنْفُسَهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ مفهوم این آیه نظیر این گفتار خداوند است:

إِنَّمَا نُمَلِّئُ لَهُمْ لِيُزَادُوا 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 به تدریج 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.

آیات ۵۶ تا ۵۹

آیات ۵۶ تا ۵۹

و يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَ لَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ (۵۶) لَوْ يَجِدُونَ مَلْجَأً أَوْ مَغَارَاتٍ أَوْ مُدْخَلًا لَوَلَّوْا إِلَيْهِ وَ هُمْ يَجْمَعُونَ (۵۷) وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَشِيخُطُونَ (۵۸) وَ لَوْ أَنَّ هُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ رَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ (۵۹)

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:

لَمِنْكُمْ (کافران سوگند می خورند) که از جمله شما هستند. «يَفْرُقُونَ»: 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 سویس می شتافتند.

أَوْ مُدْخَلًا بر وزن مفتعل، از ماده «دخل» است که در اصل «مدتخل» بوده، «ت»

۴۹

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.

لَوْ لَوْا 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 بعضی 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.

«إذا» 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 کافست 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 به سوی او مایل و از حضرتش انتظار داریم که فضل و کرمش را به ما گسترش دهد.

آیه ۶۰

آیه ۶۰

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶۰)

ترجمه:

زکات و صدقات ویژه فقرا و مساکین و کارکنانی است که به

۵۰

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 الهیست و خداوند دانا و درستکار است. (۶۰)

تفسیر:

«انما» مفید حصر است، یعنی زکات مخصوص این هشت گروه است و به دیگر گروه‌ها نمی‌رسد، چنان که می‌گویند:

انما السخاء لحاتم بخشندگی ویژه حاتم است، یعنی غیر او، دارای این صفت نیست. توضیح آن که می‌توان زکات را به بعضی از این گروه‌ها داد و به بعضی نداد، اما به گروه‌های دیگر نمی‌شود داد، چنان که از حدیفه و ابن عباس و غیر اینها از صحابه نقل شده است که به هر کدام از این گروه‌ها داده شود مجزیست و مذهب ما نیز همین است.

«الفقراء» مردمان پاکدامنی که با وجود نیازمندی از سؤال کردن خودداری می‌کنند و «مساکین» نیازمندی‌اند که سؤال می‌کنند و در معنای این دو کلمه بر عکس نیز گفته شده است، امّا صحیح‌تر، همان معنای اول است و بعضی گفته‌اند «فقیر» کسیست که هیچ چیز ندارد و «مسکین» کسیست که آنچه دارد برای زندگی اش کافی نیست

و بر عکس نیز گفته شده است.

وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا كَسَانِي كَمَا فِي جَمْعِ آوَرِي زَكَاتٍ وَ صَدَقَاتٍ مِي كُوشِنْد وَ آن رَا از مَالِدَارَانِ دَرِيَاْفْت مِي كِنْنِد.

وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ بزرگانِي از عرب كِه پيامبر اكرم از آنان دلجوِي مِي كَرْد تا به اسلام رو آوردند و به اين منظور در موقعي كِه مسلمانان اندك بودند سهمي از زكات را به آنها واگذار مِي كَرْد.

«رقاب» بردگاني كِه مكاتب (۱) شده بودند، از اين مورد به آنها كمك مِي شَد تا

۱ - مكاتبه قراريست كِه ميان برده و مولايش بسته مِي شود كِه پولِي بدهد و خود را آزاد كند و اين بر دو قسم است:

مشروط و مطلق.

۵۱

بتوانند بهاي كتابت را به مولايشان بپردازند و آزاد شوند و در غير مكاتب هم، وقتي كِه برخي بردگان در شدت قرار داشتند و موالِي آنها را مِي آزردند، از اين مورد خريده و آزاد مِي شدند و ولايت و سرپرستي آنها براي صاحبان زكات بود.

«غارمين» كساني كِه بدون اسراف و صرف مال در امور غير شرعي، قرض كرده و مديون مانده اند.

سَبِيلِ اللَّهِ مَنْظُورٌ، جِهَادٌ وَ تَمَامُ مَصَالِحِ مُسْلِمَانَانَ اسْت.

وَ ابْنِ السَّبِيلِ مسافري كِه از مال و ثروت خود دور مانده، هر چند با توجه به مالي كِه در وطن دارد، ثروتمند است اما حالا در مسافرت فقير و تنگدست مِي باشد.

«فَرِيضَةٌ» به معنای مصدر تأکیدکننده است، زیرا معنای جمله *إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ*، اين است كِه خدا صدقات را براي اين موارد واجب ساخته است.

در چهار مورد آخر به جای حرف «لام» از «فی» استفاده شده تا دلالت كند بر اين كِه اينها از چهار گروه اول سزاوارتر به اين هستند كِه زكات و صدقات در ميان 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.

آیات ۶۱ تا ۶۳

آیات ۶۱ تا ۶۳

و 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)

۵۲

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 رحمتیست 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 عضو 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.

أَذُنٌ 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 گوشه‌ی، 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

۵۳

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 رَحْمَةً ... 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 گویید، درست باشد، برای شما خوب است چرا که عذرتان را می پذیرد و به بد باطنی تان کیفرتان نمی کند.

يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُزْضَوْكُمْ اِنْ آيَةَ خَطَابٍ بِهٖ مُسْلِمَانًا اِسْتِ كِهٖ مُنَافِقَانِ اَنْجِهٖ

۱ - او، فقط خوبی و رحمت را می شنود و جز این دو را نه، می شنود و نه، می پذیرد.

۵۴

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 يُزْضَوْهُ» ضمیر را مفرد آورده، به این دلیل است که میان خشنودی خدا و رسولش تفاوتی نیست و در حکم یک خشنودیست و می توان گفت:

حذف و تقدیری وجود دارد:

وَاللَّهُ اِحْقَ اِنْ يَرْضُوهُ وَرَسُولَهُ كَذَلِكَ.

یحادون، محاده مفاعله، از «حد» به معنای «منع» است.

فَأَنَّ لَهُ پَسِ حَقِّ اِسْتِ كِهٖ بِرَاۤیِ اُو اَتَشِ دُوَزَخِ بَاشَد، مِی تَوَانِ كُفْتِ:

«فان له» عطف بر «انه» است بنا بر این که جواب «من» محذوف و تقدیر چنین باشد. ألم

یعلموا أنه من یحاد الله ورسوله یهلك فان له نار جهنم (۱) («یهلک» جواب «من» بوده و حذف شده است).

آیات ۶۴ تا ۶۶

آیات ۶۴ تا ۶۶

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهِزُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ (۶۴) وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ قُلْ أ بِاللَّهِ وَ آيَاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَشْتَهَرُونَ (۶۵) لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَهُ بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (۶۶)

۱ - آیا ندانستند که هر کس با خدا و رسولش بجنگد هلاک می شود و سرانجامش به آتش دوزخ است؟

۵۵

ترجمه:

منافقان از آن می ترسند که آیه ای بر ضدشان نازل گردد و از اسرار درویشان 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 بپرسی (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 اسْتَهْزِؤْا اِیْنَ فَعْلٍ اَمْرِ، به منظور وعید و بیم دادن به کار رفته است.

إِنَّ اللّٰهَ مُخْرِجٌ اِیْ کَافِرَانَ خِدا اظهار می کند آنچه به دلیل نفاقتان از روشن شدنش بیمناکید. پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم 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 عمّار فرمود:

اینها به من و قرآن طعنه می زنند:

ان

۵۶

هؤلاء یستهزءون بی و بالقرآن.

و لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَیْقُولُنَّ «کنا»: اگر از آنها بپرسی 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 اللّٰه 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

لَا تَعْتَدِرُوا بِهِ عَذْرَاهَايَ دَرُوغِي مَتَوَسِّلْ نَشْوِيد، زِيرَا پَسْ اَز فَاش شَدَن نَيْتِ سَوءِ شَمَا، اَيْنَ حَرْفَهَا سُودِي نَدَارَد.

قَدْ كَفَرْتُمْ شَمَا پَسْ اَز اَظْهَارِ اِيْمَانِ، كَفَرْ خُود رَا اَشْكَارِ سَاخْتِيد.

إِنَّ نَعْفُ بِه فِرْضِي كِه مَا گِرُوْهي اَز شَمَا رَا بِه دَلِيلِ اَقْرَارِ بِه اِيْمَانِ، بَعْدِ اَز نِفَاقِ، مُورِدِ عَفْوِ قَرَارِ دِهِيْمِ، گِرُوْهِ دِيگِرِي رَا بِه اَيْنِ دَلِيلِ كِه اَصْرَارِ بَرِ نِفَاقِ دَارِنْدِ كِيْفِرِ خَوَاهِيْمِ دَادِ زِيْرَا مَجْرَمِنْدِ، مَعْنَايِ دِيگِرِ آيِهِ اَيْنِ اسْتِ كِه اِگِرِ يَكِ گِرُوْهِ اَز شَمَا رَا كِه پِيَامْبِرِ رَا نِيَازِ رَدِنْدِ و او رَا مُورِدِ تَمَسْخَرِ قَرَارِ نَدَا دِنْدِ مُورِدِ عَفْوِ و گِذْشْتِ قَرَارِ دِهِيْمِ، گِرُوْهِ دِيگِرِي رَا كِه او رَا آزْرَدِنْدِ و مَسْخَرِهِ كَرْدِنْدِ عَذَابِ و كِيْفِرِ مِي كِنِيْمِ. قَرَاةْتِ دِيگِرِ دَرْبَارِهِ آيِهِ فَوْقِ اَيْنِ اسْتِ كِه بِه صُورْتِ غَايِبِ خَوَانْدِهِ و فَاْعَلْشِ رَا خَدَاوِنْدِ عَزَّ و جَلَّ قَرَارِ دَادِهِ اِنْدِ.

آیات ۶۷ تا ۷۰

آیات ۶۷ تا ۷۰

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 الْكُفَّارِ 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 فَاسِيَهُمْ تَمَتُّعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسِيَهُمْ تَمَتُّعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسِيَهُمُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (۶۹) أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبِيٌّ مِنَ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَصْحَابِ مِ دِينَ وَ الْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمُ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۷۰)

برخی شان از برخ دیگر آنهایند:

که امر به منکر و نهی از معروف می کنند و دستهایشان را (از بخشش و انفاق) می بندند، اینها خدا را فراموش کردند، خدا هم آنها را از یاد برد، به درستی که منافقان فاسقند. (۶۷)

خداوند به زنان و مردان منافق و نیز به کافران وعده آتش دوزخ داده که در آن جاویدانند، همین آنها را بس است و خدا لعنتشان کرده و کیفری همیشگی دارند. (۶۸)

مانند کسانی که پیش از شما بودند که از لحاظ نیرو سختتر و از لحاظ ثروت و داشتن فرزند از شما بیشتر بودند و از آنچه سهمشان بود

۵۸

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 به سوی آنها آمدند، به اینها نرسیده است؟

خدا به آنها ستم نکرد اما خود آنها به خویشان 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:

يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ كَفْرًا وَگناه 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 لثامت و بخلی که دارند، از صرف مال در امور خیریه و صدقات و انفاق در راه خدا، دستهایشان را می بندند.

نَسُوا اللَّهَ خدای را از یاد بردند. «فَنَسِيَهُمْ» او نیز فضل و رحمتش را از آنان دریغ فرمود.

۱ - إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ آیه ۵۶ همین سوره.

۲ - مأخذ قبلی.

۵۹

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ اهل نفاق 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 حَشِيْبُهُمْ 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 عذاب است دائمی شبیه به عذاب آتش و می توان گفت منظور از «عذاب مقیم» عذاب است که هم اکنون در دنیا هم با آنهاست و لحظه ای از آنها جدا نیست و آن عبارت از تعب و رنجیست 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: اتم 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 فرو رفتند و جمله: کأنوا أشد منکم، 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.

وَ خُضِّمْتُمْ شَمَا فِي أُمُورٍ بَاطِلٍ وَ فِسَادٍ دَاخِلٍ شَدِيدٍ.

كَالَّذِي خَاضُوا فِي كَالْفُوجِ الَّذِي أَوْ كَالخَوْضِ الَّذِي مِثْلُ گِرُوهِي كِه فِي گِنَاهِ فِرُورِ فِرْتِنْدِي يَأِ هِمَانِ گُونِه كِه أَنَانِ فِرُورِ فِرْتِنْدِي.

۶۰

ابن عباس می گوید:

مقصود بنی اسرائیل است و خداوند ما مسلمانان را به آنها تشبیه کرده است قسم به آن کسی که جانم در دست اوست. شما 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. «إفكك» زیر و رو ساختن و تغییر دادن.

فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ خدایانند 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

«و لکن» اما آنها خود، به سبب کفر ورزیدن و کفران نعمت نمودن، به خود ستم کردند و مستحق عقوبت الهی شدند.

آیات ۷۱ تا ۷۳

آیات ۷۱ تا ۷۳

و الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ 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 بُسِّ الْمَصِيرُ (۷۳)

۶۱

ترجمه:

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 را که خداوند مورد رحمتشان قرار خواهد داد. برستی 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 کفران 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 حتمیست 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 أَجْرَهُم «بزودی پادشاهای آنان را خواهد داد». (نساء / ۱۵۲) عزیز کسی که بر هر چه وجود دارد غلبه دارد و می تواند هر کاری انجام دهد، پس خداوند می تواند پاداش 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.

۱ - که درباره منافقان می باشد.

۶۲

و مَسَاكِنٍ طَيِّبَةً مکانهایی که زندگی در آن، پاکیزه است خداوند آنها را از جواهر (لؤلؤ، یاقوت سرخ و زبرجد سبز) بنا کرده است.

عَدْنٍ اسم خاص و علم است، به دلیل قول خداوند:

جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ «باغهای عدنی که خداوند رحمان به بندگانش وعده کرده است». (مریم / ۶۱).

دلیل دیگر بر این معنا، سخنی ست که ابو درداء از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده است:

عدن: دار الله التي لم ترها عين و لم تخطر على قلب بشر لا يسكنها غير ثلاثة:

النبيون و الصديقون و الشهداء يقول الله عز و جل: طوبى لمن دخلك

: «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» شهر است در بهشت.

وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ 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.

«ذلک» اشاره است به: همه آنچه که خدا برای نیکوکاران وعده کرده و یا به رضوان و خشنودی خداوند، یعنی این است فوز عظیم نه آنچه مردم، فوز و رستگاری اش خوانند. (ضمیر فعل: «هو» مفید حصر و تأکید است).

جَاهِدِ الْكُفَّارَ بِكَافِرَانَ بِشَمِيرِ بَجْنِكْ وَبِانْفِقَانَ، با دلیل و برهان.

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 صلی الله علیه و آله و سلم با منافقان بجنگد؟ (نه، بلکه) با آنها مدارا

۶۳

می کرد. (۱) وَ اغْلَظْ عَلَيْهِمْ آنها را دوست مدار. از حسن نقل شده است:

مبارزه با منافقان آن است که حدود الهی را درباره شان اجرا کنند.

آیه ۷۴

آیه ۷۴

يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ 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.

۱ - هل سمعتم ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قاتل منافقا؟ انما كان يتالفهم.

۶۴

وَهُمْوَا بِمَا لَمْ يَنَالُوا تَصْمِيمِمْ كَرَفْتَنَد كَه نَاكَهَانِي بِه پِيَامْبِر حَمَلَه كَنَنَد. مَوْعِي كَه حَضْرَت از غَرْوَه تَبُوك بَا زَمِي گِشْت دَوَازْدَه نَفْر يَا بِه قَوْلِي پَانزْدَه نَفْر هَم عَهْد شَدَنَد تَا شَبَانَه، وَ قَتِي كَه شَتْر پِيغْمِبْر بِه بَالَايِ عَقْبَه مِي رَسَد، او رَا از رُوي شَتْر بِه مِيَان دَرّه پَرْت كَنَنَد، بَدِين جَهْت عَمَّار بِن يَاسِر مَهَار نَاقَه او رَا كَرَفْتَه مِي كَشِيد وَ «حَذِيْفَه» از پِشْت، آن رَا مِي رَا نَد، در اِيْن بِيْن حَذِيْفَه صَدَايِ پَاي شَتْر وَ بَهْم خُورْدَن سَلَاحَهَا رَا شَنِيد. تَا بَر گِشْت وَ نَگَاه كَرْد، مَرْدَانِي رَا دِيد كَه صُورْتَهَايِشَان رَا بَسْتَه بُوْدَنَد.

گفت:

دور شوید ای دشمنان خدا و بر سر و روی مرکبهای آنها زد تا ایشان را از رو به رو شدن با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دور ساخت. وقتی که حضرت پایین آمد به حدیفه فرمود:

کدامشان را شناختی؟ حدیفه گفت:

هیچ کدام. پیغمبر فرمود:

آنها فلان و فلان بودند. حدیفه عرض کرد یا رسول الله آنها را نمی کشی؟

فرمود،

دوست ندارم که عرب بگویند:

(پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) هر وقت به یارانش دست می یابد آنها را به قتل می رساند.

از امام باقر علیه السلام نقل شده است که هشت نفر آنها از قریش و چهار نفر از عرب بودند. (۱) و ما نَقَمُوا منکر نشدند و عیب ندانستند مگر این امر را که خدا و رسولش از فضل و کرم خود، بی نیازشان ساخته بود. حقیقت معنای آیه این که این منافقان عوض شکر نعمت خدا، ناسپاسی و کفران نعمت کردند، در حالی که سزاوار بود نعمت را با شکر و سپاس استقبال کنند.

آیات ۷۵ تا ۷۸

آیات ۷۵ تا ۷۸

و مِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لِنِ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَ لَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ (۷۵) فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَ تَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ (۷۶) فَاعْتَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (۷۷) أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (۷۸)

۱ - کانت ثمانیه منهم من قریش و اربعه من العرب.

۶۵

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

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 به جای آوری بهتر است از ثروت فراوانی که توان شکرش را نداشته باشی» ثعلبه گفت:

سوگند به خدایی که تو را بحق برانگیخت، اگر خدا به من ثروتی بدهد، حق هر صاحب 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

۶۶

عامل خود را فرستاد که زکات را بگیرد، وی بر اثر بخل و مال دوستی از دادن زکات خودداری کرد و گفت:

این که از من مطالبه می کنید صدقه نیست بلکه مانند جزیه است. خبر که به پیامبر رسید ناراحت شد و فرمود:

وای بر ثعلبه وای بر ثعلبه.

فَأَعْقَبَهُمْ حَسَنٌ مِّمَّنْ كَانُوا
فَأَعْقَبَهُمْ حَسَنٌ مِّمَّنْ كَانُوا

مراد از ضمیر فاعل در اعقبهم بخل است:

بخل در دل آنها نفاق ایجاد کرد چون همین بخل بود که باعث نفاق و منع زکات شد.

ولی ظاهر آن است که مرجع ضمیر الله باشد، یعنی خداوند آنها را ذلیل کرد تا این که منافق شدند و نفاق و دورویی در دلهاشان جا گرفت و تا وقت مرگ باقی بود و حتی همان زمان

هم از دل آنها بیرون نرفت و این بدان سبب بود که آنان بر خلاف آنچه با خدا پیمان بستند که صدقه بدهند و کار نیکو انجام دهند رفتار کردند و دروغ گفتند و به همین دلیل است که گفته اند:

خلف وعده یک سوّم نفاق است.

از امیر مؤمنان علیه السلام درباره: «سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ»، نقل شده است:

مراد، نفاق و عزم بر خلف وعده ایست که در دل پنهان داشتند و نیز عیبجویی در دین و جزیه نامیدن صدقه که درگوشی با هم می گفتند.

آیات ۷۹ تا ۸۰

آیات ۷۹ تا ۸۰

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)

۶۷

ترجمه:

کسانی که از صدقات مؤمنان اطاعت کار عیب جویی می کنند و مسخره می کنند آنهایی را که جز به مقدار قدرشان 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 يَلْمِزُونَ در محل نصب یا رفع است، بنا بر ذمّ، «المطوّع» کسی که با میل و رغبت و به قصد قربت کاری انجام دهد. این کلمه در اصل «متطوّع» بوده، معنای آیه این است:

مؤمنانی را که با اخلاص صدقه 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) اَسْتَهْزِئُ 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، مثلث است برای کثرت، چنان که امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

لاصبحن العاص و ابن العاص

• سبعین الفا عاقدی النواصي

به وسیله هفتاد هزار سوار که پیشانی اسبهایشان بسته است، با قبیله عمرو بن عاص مبارزه می کنم.

آیات ۸۱ تا ۸۳

آیات ۸۱ تا ۸۳

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 (۸۱) فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا - وَلْيُنْكَرُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۸۲) فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عِيدًا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ (۸۳)

ترجمه:

بجای ماندگان، با نشستن در خانه بر خلاف رسول خدا، شاد شدند و دوست نداشتند که در راه خدا با جانها و ثروتها 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 به سوی 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 وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ 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. «بِمَقْعَدِهِمْ» به تأخیرشان از جنگ و نشستن در خانه.

۶۹

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 تحمل 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 حتمیست و جز این نیست.

إِلَى طَائِفَةٍ اخْتِصَاصٌ بِهٖ غُرُوهٖ مِنْهَا بِهٖ دَلِيلٌ اسْتَدِلُّ بِهٖ بَعْضُهُمْ مِنْهُمْ عَلَى تَوْبَةٍ كَرَّمُوا بِهٖ جَنْجَاقَ الشِّمَانِ كَرَّمُوا بِهٖ عِذْرَ مَوْجِهِي رَأْسَانِ دَانِدُوا، بَعْدَ هٰذَا حُكْمٌ مُّوَجَّهٌ بِهٖ كَسَانِي سَتُّ كَرَّمُوا بِهٖ خَلَّافَ خُودِ الشِّمَانِ نَشَدَ بَلَكَّةَ بَعْدَ هٰذَا مِي خُودَانِ مِنْ زَيْرِ بَارٍ بِهٖ بَهَانَةٍ هَائِي فِرَارِ كُنُنِدُوا.

فَاسْتَأْذَنُواكَ لِلْخُرُوجِ وَ بَرَاءِ غَزْوَةٍ دِيْغَرٍ بَعْدَ مِنْ تَبُوكَ بِخُودَانِ مِنْ تُو، اِجَازَةً جِهَادٍ بِكَبِيرِنِدُوا.

أَوَّلَ مَرَّةٍ مَنظُورِ هَمَانِ جَنْجَاقِ تَبُوكِ اسْتَدِلُّ بِهٖ.

مَعَ الْخَالِفِينَ مَرَادُ كَسَانِي سَتُّ كَرَّمُوا بِهٖ فِي جَنْجَاقِ مَخَالَفَتِ كَرَّمُوا بِهٖ وَ نَفَرْتِنِدُوا كَرَّمُوا بِهٖ شَرَحُ

۷۰

آن گذشت.

آیات ۸۴ تا ۸۵

آیات ۸۴ تا ۸۵

وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهٖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ (۸۴) وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ
وَ أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ 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 فرزندان آنها تو را بشگفتی و ادا نسا زد، 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 امریست که یقیناً به وقوع خواهد پیوست.

إِنَّهُمْ كَفَرُوا عَلَتْ بَرَاءِ نَهِي اسْتَدِلُّ بِهٖ، اِنْ كَرَّمُوا بِهٖ قَبْلَ

از نزول این آیه، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ 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.

وَ لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ أَيْنَ جَمَلَهُ (برای مرتبه دوم) تکرار شده، (۱) و دلیلش آن است

۱ - قبلا در آیه ۵۵ همین سوره.

۷۱

که موضوع، امر مهمیست به ویژه وقتی که میان دو نزول فاصله ای ایجاد شده باشد و نیز می توان گفت این دو آیه درباره دو گروه از منافقان نازل شده است.

آیات ۸۶ تا ۸۹

آیات ۸۶ تا ۸۹

وَ إِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قَالُوا دَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ (۸۶) رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (۸۷) لَكِنَّ الرُّسُولَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ وَ أَوْلِيَّكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ وَ أَوْلِيَّكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۸۸) أَعِدَّ 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 نیکبها 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

۷۲

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 الطُّوْلِ»: صاحبان امکانات و برتری: طال علیه طولا- (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 وَرِستگاری 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 بر گماریم» (انعام / ۸۹) ترجمه قمشه ای.

لَهُمُ الْخَيْرَاتُ بهشت و نعمتهایش، یا منافع دو سرا.

آیه ۹۰

آیه ۹۰

وَ جَاءَ الْمُعَذَّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ 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

تفسیر:

«معدّرون» تقصیرکنندگان: عذر فی الامر، در کار سستی کرد، آن را جدی 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 أَنهَائِي كِه 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.

سَيُصِيبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ اِن 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.

آیات ۹۱ تا ۹۳

آیات ۹۱ تا ۹۳

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَىٰ وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرْجٍ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۱) وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّاتِ لِحَمَلِهِمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ

مَا أَحْمَلِكُمْ 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)

۷۴

ترجمه:

بر اشخاص ناتوان و بیمار و کسانی که چیزی برای انفاق ندارند، ایرادی نیست، در صورتی که برای خدا و رسولش خیرخواهی کنند و بر نیکوکاران راهی برای مؤاخذه نیست و خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است. (۹۱)

و همچنین ایرادی نیست بر آنها که وقتی نزد تو آمدند تا بر مرکبی سوارشان کنی گفتی مرکبی ندارم که شما را بر آن، سوار کنم، باز گشتند در حالی که چشمانشان اشکبار بود که چیزی نداشتند تا در راه خدا انفاق کنند. (۹۲)

راه مؤاخذه بر کسانی باز است که از تو اجازه می خواهند در حالی که تمکن دارند، آنها راضی شدند که با معذورین از جنگ بمانند و خداوند بر دل‌هایشان مهر نهاده، پس چیزی نمی داند. (۹۳)

تفسیر:

«الضُّعْفَاءُ» افرادی که از بیماری طولانی، یا از پیری، ضعیف و ناتوانند.

الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَنْظُورَ فَقِيرَانَ وَ تَنگدستانند.

مراد از «نصح» برای خدا و رسولش، ایمان و اطاعت، در نهان و آشکار است.

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ أَنَّهُمْ لَهُمْ عَذْرٌ مَوْجِبَةٌ وَ خَيْرٌ لِّمَنْ يَخْتَرُ.

مَنْ سَبِيلٍ رَاهِي بِرَّهَا نِيْسْت، يَعْنِي تَقْصِيْرِي نَدَارِنْد وَ كَسِي رَا حَقَّ عْتَابِ بِرَّهَا نِيْسْت.

قُلْتُ لَا أَجِدُ جَمْلَةَ حَالِ اسْتِ از «ك» در «أَتوك» که در اولش کلمه «قد» در

۷۵

تقدیر است، معنای آیه این است:

و نیز بر کسانی که پیش تو آمدند و تو گفتی:

تمکنی ندارم، ایرادی نیست.

تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ «من» برای بیان و جاّز و مجرور در محلّ نصب و

تمییز است:

تفیض دمعا: باید توجه کرد که تعبیر به تمییز، رساتر از فاعل است، زیرا در تمییز معنا چنین 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 مخذول و خوار ساخته است.

آیات ۹۴ تا ۹۶

آیات ۹۴ تا ۹۶

يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَ سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ ثُمَّ تَرُدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُبَيِّنُكُمْ لِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۹۴) سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لَتُعْرَضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ وَ مِأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۹۵) يَحْلِفُونَ لَكُمْ لَتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ (۹۶)

ترجمه:

وقتی که شما به سويشان 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 به سوی کسی که از پنهان و آشکار آگاه است باز می گردید و او شما را به آنچه انجام می دادید خیردار می سازد. (۹۴)

هنگامی که به سوی آنان

باز گردید برایتان سوگند یاد خواهند کرد که از آنها صرف نظر کنید، پس شما از آنها روی برگردانید چرا که آنها پلیدند و جایگاهشان دوزخ است به کیفر

۷۸

اعمالی که انجام می دادند. (۹۵)

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 تُرَدُّونَ 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.

لِتُعْرِضُوا 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 توییح او را وادار به توبه کند و پاک شود اما اینها که در کلّ پلید و نجسند و راهی برای

۱ - انما يعاتب الأديم ذو البشرة - 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)..

۷۹

تطهیرشان نیست.

لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ غرض اینها از قسم خوردن، طلب رضایت شماست که شاید برای دنیایشان سودی داشته باشد و حال آن که وقتی که خداوند بر آنها خشمناک باشد خشنودی شما به حالشان نفعی ندارد.

آیات ۹۷ تا ۹۹

آیات ۹۷ تا ۹۹

الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۹۷) وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمْ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۹۸) وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۹۹)

ترجمه:

عربهای بادیه نشین، کفر و نفاقشان شدیدتر است و به نادانی از حدود آنچه خدا بر پیامبرش نازل کرده، سزاوارترند و خداوند، بسیار دانا و حکیم است. (۹۷)

بعضی از این اعراب آنچه را انفاق 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 دعاهای پیامبر می دانند،

آگاه باشید، اینها مایه تقرّب آنهاست خداوند بزودی آنان را در رحمت خود وارد خواهد ساخت، چرا که خداوند آمرزنده و مهربان است. (۹۹)

۸۰

تفسیر:

مقصود از کلمه «اعراب» عربهای بیابان نشین است.

أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا کفر و نفاق اینها از متمدنین بیشتر است، زیرا سنگدل و خطا کارند و از حضور دانشمندان و شنیدن وحی و آیات الهی دورند و سزاوارترند که حدود شرایع الهی و احکامی که نازل 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 السَّوْءِ این جمله معترضه و نفرینی در حق اعراب است سوء به ضم 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 احوال 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.

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.

۸۱

عِنْدَ اللَّهِ وَ صَيَّامَاتِ الرَّسُولِ زِيْرَا رَسُولِ اَكْرَمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ بَرَاىِ صَدَقَه دهنْدگانِ دَعَاىِ خَيْرِ وَ بَرَكْتِ وَ بَرَاىِ ايشانِ طَلَبِ مَغْفِرَتِ مِى كَرْد، چنان كه وَ قْتِى اَبُو اَوْفِى صَدَقَه داد، اَن حَضْرَتِ كَافْت:

خدايا آل ابو اوفى را رحمت کن و چون انفاق سبب مغفرت و دعا می شود، خداوند فرموده است:

يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ ... وَ صَلَوَاتٍ: آنچه انفاق می کند تقرب به خدا و دعای خیر پیامبر حساب می کند.

أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ در این عبارت خداوند گواهی می دهد كه آنچه انفاق كنده معتقد است، راست است:

داده هایش باعث نزدیکی او به خدا و دعای پیامبرش می باشد و به وسیله دو حرف تنبيه: «الا» و تحقیق: «أنها» كه حاکی از ثبات امر و تحقق آن است، جمله را شروع و امیدواری انفاق كنده را تصدیق فرموده است و جمله:

«سَيَدْخِلُهُمُ اللَّهُ» نیز به همین منظور است، زیرا «سین» مفید تأکید و تحقق وعده است، «قربه» با ضمّه «راء» نیز قرائت شده است.

آیه ۱۰۰

آیه ۱۰۰

وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ 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 پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و آنان كه به نیکی از اینها پیروی كردند، خدا از آنها خشنود و آنان نیز از خدا خشنودند و برایشان باغهایی از بهشت آماده ساخته كه جویها، در آن روان است و برای همیشه در آن، جاودانند و این است کامیابی بزرگ. (۱۰۰)

تفسیر:

وَ السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ این گروه، کسانی اند كه به هر

خواندند و بعضی گفته اند:

کسانی هستند که در جنگ بدر شرکت داشتند.

«الانصار» مراد، اهل بیعت عقبه نخستین است که دوازده نفر و نیز اهل عقبه دوم که هفتاد نفر بودند و کسانی که وقتی «مصعب بن عمیر» پیش آنها آمد ایمان آوردند و به آنها قرآن را تعلیم داد. کلمه «انصار» را به رفع نیز 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.

آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲

آیات ۱۰۱ تا ۱۰۲

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 إِنَّ اللَّهَ 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،

و آنها قبایل: «جهینه» و «أسلم» و «غفار» و «اشجع» و «مزینه» می باشند که مسکن آنها اطراف شهر مدینه بود.

وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ بَرٌ وَدَمْعٌ حَوْلَكُمْ، اسْت

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 النَّفَاقِ 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 نبری.

سَنُعَذِّبُهُمْ 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 إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ سپس به طرف عقوبتی بزرگ برده می شوند، منظور آتش دوزخ است.

۱ - مصراع دوم این شعر این است:

متی اضع العمامه تعرفونی

(هر گاه عمامه را بر سر نهم مرا می شناسید).

وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا

بِعَذُّوْبِهِمْ عَدَهُ دِيْكَرَ كِه بَه كِنَاهَانِ خُودِ، اِعْتِرَافُ كَرْدَنْدِ وَ مِثْلِ دِيْكَرَانِ بَه بَهَانَه هَايِ دِرُوعِيْنَ مَتُوسَطِ نَشْدَنْدِ، اِيْنِهَا سَه نَفَرِ اَز اِنصَارِ بُوْدَنْد:

(الف) ابو لبابه پسر عبد المنذر، ب) اوس، پسر خدام، ج) ثعلبه پسر وديعه.

خَلَطُوا عَمَلًا اِيْنِ جَمَلَه، بَرِ بَاطِلِ بُوْدَنْ نَظَرِيَه اِحْبَاطِ دِلَالَتِ دَارِدِ، زِيْرَا اِگَرِ يَكِيْ اَزِ دُوْ عَمَلِ، دِيْكَرِيْ رَا حِبْطِ كَنْدِ، بَرَايِ فَعْلِ خَلَطِ، مَوْرُدِيْ بَاقِيْ نَمِيْ مَانَدِ، چَرَا كِه لَازِمَه «خَلَطُ» اِجْتِمَاعِ اسْتِ، خُواَه دَرِ اَنِّ امْتِرَاجِ هَمِ بَاشَدِ، مِثْلِ شِيْرِ وَ اَبِ وَ خُواَه نَبَاشَدِ مِثْلِ دَرِ هَمِ رِيْخْتَنْ دَرِهَمِ وَ دِيْنَارِ. (دَرِ هَرِ صُورَتِ بَا اَزِ بِيْنِ رِفْتَنْ يَكِيْ، جَايِيْ بَرَايِ مَخْلُوطِ شَدَنْ بَاقِيْ نَمِيْ مَانَدِ وَ اِگَرِ خَلَطِ صُورَتِ گِيْرِدِ، حِبْطِيْ دَرِ كَارِ نِيْسْتِ).

وَ اٰخَرَ وَ عَمَلِ دِيْكَرِ (كِنَاهِيْسْتِ كِه اَمِيْدِ اسْتِ خُدا تُوْبَه اَنِّهَا رَا بَرِ اَنِّ پَزِيْرِدِ وَ خُدا غُفُورِ وَ رَحِيْمِ اسْتِ).

آيات ۱۰۳ تا ۱۰۵

آيات ۱۰۳ تا ۱۰۵

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صِيْلَاتِكَ سَيَكُنْ لَهُمْ وَ اللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ (۱۰۳) اَلَمْ يَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ هُوَ يَفْقِهُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ اَنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ (۱۰۴) وَ قُلِ اَعْمَلُوا فَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُوْلُهُ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَ سُرُّوْنَ اِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُبَيِّنْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (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 آرامشیت 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

۸۵

رحیم است. (۱۰۴)

بگو:

به

عمل کوشید که خدا عملتان را خواهد دید، پیامبر او و مؤمنان نیز و بزودی به سوی خدای دانای غیب و شهود باز خواهید گشت و او، شما را بدانچه می کردید خبر 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 دعاهای 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

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 سَتُرَدُّونَ بَرُودِي بِسُؤِي خَدَائِي كِه اَز نِهَان وَ آشكار آگاه است خواهيد رفت.

فَيَبُئِكُمْ بِسُؤِي كَارِهَائِي تَان بِه شِمَا خَبَر مي دهد و بر آنها مجازات تان مي كند.

آیه ۱۰۶

آیه ۱۰۶

وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ 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 صورتیست 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 صورتیست 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.

آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰

آیات ۱۰۷ تا ۱۱۰

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسِيحًا ضَرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِزْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهُ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيُخْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسَيْنِي وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (۱۰۷) لا- تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسِيحًا جَدًّا أَسَسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (۱۰۸) أَمْ مَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَ

اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۰۹) لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَهُ فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ 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

۸۸

خداوند بسیار دانا و با حکمت است. (۱۱۰)

تفسیر:

و الَّذِينَ اتَّخَذُوا اهل مدینه و شام، آغاز این آیه را بدون حرف «واو» خوانده و در نوشته هایشان نیز چنین ثبت شده و آن را داستانی جداگانه دانسته اند:

روایت شده است که وقتی قبیلہ بنی عمرو بن عوف مسجد قبا را ساختند و رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله در آن نماز خواند، برادران آنها: فرزندان غنم بن عوف بر آنها حسد ورزیدند و گفتند:

ما نیز مسجدی بنا می کنیم و در آن نماز می خوانیم و در جماعت محمد

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَرِكْتِ نَمِي كَنِيْم. نَزْدِيك مَسْجِد قِبَا، جَايِي سَاخْتَنْد وَ بَه حَضْرَت پِيَاْمِبْر دَر حَالِي كِه عَاْزَم جَنْك تَبُوْك
بُوْد، كَفْتَنْد، مَا دُوْسْت دَاْرِيْم شَمَا بَه مَسْجِد مَا بِيَايِيْد وَ دَر آنْجَا نَمَاْز بَخْوَانِيْد، حَضْرَت فَرْمُوْد:

مَنْ عَاْزَم سَفْرَم وَ هَنْگَاْمِي هَمْ كِه اَز تَبُوْك مَرَاْجَعْت فَرْمُوْد آيَه فَوْق نَاْزَل شُد. پِيْغَمْبَر كَسِي رَا فَرَسْتَاْد وَ رَفْت، مَسْجِد رَا خْرَاب
كُرْد وَ آنْچِه بَر جَاي مَانْدِه بُوْد، سُوْزَانِيْد وَ دَسْتُوْر دَاْد آن رَا زْبَالِه دَانِي قَرَار دَهْنْد وَ مَرْدَاْرهَا وَ كَثَاْفَاْت رَا دَر آن بَرِيْزَنْد.

ضِرَاراً بَرَايِ ضَرَر رَسَاَنْدَنْ بَه بَرَاْدِرَاَنْشَاْن: اَهْل مَسْجِد قِبَا كِه رَقِيْب آنْهَا بُوْدَنْد.

وَ كُفْرًا وَ بَه مَنْظُوْر تَقْوِيْت نِفَاْق. وَ تَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ چُوْن مُؤْمِنَاْن، دَر مَسْجِد قِبَا بَه طُوْر دَسْتِه جَمْعِي نَمَاْز مِي خْوَاَنْدَنْد
خْوَاَسْتَنْد آنْهَا رَا مَتَفَرِّق كَنْنْد وَ وَحْدَت كَلْمِه اِيْشَاْن رَا بَر هَمْ زَنْنْد.

وَ اِزْصَاْدًا لِمَنْ تَا پَايْگَاْهِي تَهِيْه كَنْنَنْد بَرَايِ كَسِي كِه بَا خُْدَا وَ رَسُوْلش جَنْك دَاْشْتِه، يَعْْنِي اَبُو عَاْمَر رَاْهَب كِه دَر زَمَان جَاهَلِيْت
رَاْهَب شُدِه وَ لِبَاْسَهَايِ مُوْئِيْن وَ خَشْن بَر تَنْ مِي كُرْد وَ زَمَانِي كِه پِيَاْمِبْر بَه مَدِيْنِه آْمَدِه بُوْد حَسَاْدَتَش كُرْد وَ بَه حَزْب بَاْزِي وَ
گُرُوْه گَرَايِي پَرْدَاْخْت. پَس اَز فَتْح مَكِه بَه طَرْف رُوْم گَرِيْخْت وَ نَصْرَاْنِي شُد. (اُو پَدْر حَنْظَلَه مَعْرُوْف بَه غَسِيْل الْمَلَاَيْكِه اَسْت
كِه دَر جَنْك اَحْد بَه شَهَاْدَت رَسِيْد وَ چُوْن تَاْزِه دَاْمَاْد بُوْد وَ بَاْمَدَاْد هَمَاْن شَب بَه مِيْدَاْن جَنْك آْمَدِه وَ فَرْصَت غَسْل پِيْدَا نَكُرْد
پَس

اَز شَهَاْدَت فَرَشْتَاْگَاْن اُو رَا غَسْل جَنَابْت دَاْدَنْد. (۱) اِيْن گُرُوْه اَنْتِظَاْر دَاْشْتَنْد كِه «اَبُو عَاْمَر» بَه سُوِي آنْهَا بَر گُرْدَد وَ اِيْن مَسْجِد رَا
بَرَايِ اُو

ساختند که بیاید، در آنجا نماز بخواند و کارش بالا گیرد.

مِنْ قَبْلُ این کلمه (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 يتخذوا المسجد به خاطر کسی که پیش از مسجد ساختن آنها، با خدا و رسولش جنگید.

وَ لِيُخْلِفنَ این گروه منافق قسم می خوردند که هیچ اراده نکرده اند مگر کار نیک و یا اراده نیکی را، که عبارت است از نماز و ذکر خدا و گسترش امکانات برای اهل نماز.

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا هرگز در آن جا نماز مخوان. مثل: فلان يقوم بالليل: فلانی در شب نماز می خواند.

لَمَسِيحٍ جِدُّ أَسَسَ عَلَى التَّقْوَى منظور مسجد قباست 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 يَوْمٍ از زمان وجودش. أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ: سزاوارتر است به این که در آن نماز بخوانی.

فِيهِ 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

۱ - از نسخه تصحیح استاد گرجی.

۹۰

پیامبر فرمود:

خدا درباره شما، چنین فرموده است:

وَاللَّهُ يُجِيبُ الْمُطَهَّرِينَ خدایوند 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 بَعْضَى «أَسَّسَ بُنْيَانَهُ» مَبْنِيٍّ لِلْمَفْعُولِ خَوَانِدَةٌ وَ بِنْدَرْتِ: «أَسَّسَ بُنْيَانَهُ» بِه صَوْرَتِ اِضْاَفَه نِيْزِ خَوَانِدَه شَدَه اِسْتِ كِه جَمْعِ «اَسَاس» بَاشَد.

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 پرتگاه‌هیست 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) فَأَنْهَارَ بِه فِی نَارٍ جَهَّتُمْ بِا تَوْجِه بَه اِیْنِ كِه دَر عِبَارَتِ قَبْلِ بَه طَوْرِ مَجَازِ، اَز بَاطِلِ

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»

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.

رَبِیَّةٌ مَنْظُورٌ نِفَاقٌ وَ شَكٌّ دَر دین است و معنای آیه چنین می شود:

خرابی ساختمان مسجد ضرار، پیوسته در دل‌های گروه منافق، سبب شک و نفاق است و از بین نمی رود.

إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ مَگر آن دل‌ها از جا کنده و قطعه قطعه شود که در آن صورت آن را فراموش کنند و شک و شبهه ای باقی نماند. «تقطع» 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» اِلی خوانده شد و در قرائت عبد الله و لو تَقَطَّعَتْ قلوبهم گفته 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.

آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲

آیات ۱۱۱ تا ۱۱۲

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (۱۱۱) التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ

ترجمه:

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 ایست 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 پروردگام شرط می کنم که او را پرستید و برای او شرک

۱ - لَيْسَ لِأَبْدَانِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِهَا.

۹۳

نیاوید و برای خودم شرط می‌کنم که از آنچه برای خود نمی‌پسندید برای من هم نپسندید. ابن‌رواحه 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.

وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا مصدر تأکید کننده است:

و عده ای که خداوند به مبارزان در راهش داده و عده ایست ثابت که در تورات و انجیل آن را ثبت نموده، چنان که در قرآن ذکر کرده است.

وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ هِيَ كَس از خداوند به عهد خود وفا کننده تر نیست، چرا که خلف وعده و پیمان شکنی زشت و انسان کریم چنین کاری نمی‌کند - گر چه بر انسانها به خاطر نیازشان جایز است - تا چه رسد خداوند کریم که هیچ گونه نیازی ندارد و هیچ قبحی از او روا نیست.

فَأَسْتَبْشِرُوا از این داد و ستد شادمان باشید که کالایی فناپذیر را به بهایی جاودان فروختید و زایل شونده ای را دادید و بی‌زوالی را گرفتید.

و ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ وَالظَّفْرُ، العظیم این است پیروزی بزرگ و هیچ عبارتی برای تشویق به جهاد، نیکوتر و رساتر از این نیست.

التَّائِبُونَ مرفوع به مدح است به تقدیر: هم التائبون و مراد مؤمنان یاد شده است.

١- صف ١١ و ١٢ و

- مجزوم بودن «یغفر» دلیل بر این است که «تجاهدون» به معنای امر است.

۲ - همان.

۹۴

ابی بن کعب و عبد الله و امام باقر و صادق علیه السلام نیز نصب را در: «التائبین» تا «والحافظین» 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.

آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴

آیات ۱۱۳ تا ۱۱۴

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولَىٰ قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (۱۱۳) وَ مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدِهِ وَعَدَاهَا إِنِّي 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

۹۵

کرد فقط به جهت وعده ای بود که به او داده بود اما وقتی که برایش روشن شد که او، دشمن خداست،

از او بیزاری جست، زیرا ابراهیم بسیار توبه کننده و بردبار بود. (۱۱۴)

تفسیر:

از حسن نقل شده است که گروهی از مسلمانان به پیامبر گفتند:

آیا برای پدران و مادرانمان که در زمان جاهلیت و 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 صورتیست که معلوم باشد که آنها، مشرک از دنیا رفته اند.

إِلَّا عَنْ مَوْعِدِهِ وَعَدَاهُ إِيَّاهُ مَكَرَ إِنَّهَا قَوْلِي دَادَةٌ، چنان که حضرت ابراهیم قبلاً 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 وَقْتِي كَمَا مِنْ طَرِيقِ وَحْيِي لِأَبْرَاهِيمَ مَعْلُومٌ شَدَّ كَمَا فِي حَالِ كُفْرٍ مَرْدَةٍ وَأَصْلًا إِيْمَانٍ نَدَا، از او بیزاری جست.

لَأَوْاهُ بِرُوزِنِ فَعَالٍ مِنْ «أَوْه»: ناله کردن، کسی که بسیار ناله و گریه و دعا کند و فراوان به یاد خدا باشد.

آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶

آیات ۱۱۵ تا ۱۱۶

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)

۱ - (ممتحنه / ۴).

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 مؤاخذه 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 یَتَّقُونَ مراد چیزهاییست که به خاطر نهی تشریحی باید از آن، دوری کرد، اما چیزهایی که زشتی و ممنوعیت آنها از طریق عقل معلوم است نیازی به منع از راه وحی ندارد.

آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

آیات ۱۱۷ تا ۱۱۹

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 خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَّتْ أَرْضُكُمْ أَرْضًا بِمَا رَحَبَتْ وَ ضَاقَّتْ عَلَيْهِمْ 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)

۹۷

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 العُسرَه در وقت سختی، گاهی کلمه «ساعه» به معنای مطلق زمان به کار

۹۸

می رود مثل «غداه» و «عشیه» و «یوم»، مثل قول شاعر:

عشیه قارعنا جذام و حمیرا (۱)

و مثل شعر دیگر:

غداه طفت علماء بکر بن وائل (۲)

(علماء علی الماء) عشیه و غداه به معنای مطلق زمان به کار رفته است.

العُسرَه منظور حالت سختیست که مردم در جنگ تبوک داشتند که ده نفر به تناوب، بر یک شتر سوار می شدند، خوراکشان 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 مزیقه و سختی بودند.

كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ (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) «یزیع» 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.

۱ - زمانی که با «جدام» 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.

۴ - چنین چیزی نیست که خداوند مثل خود را آفریده باشد، در این جمله، امر در تقدیر است.

۹۹

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.

وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا 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 رَحِبْتُ 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

۱ - کشف.

۱۰۰

به قول امام باقر علیه السّلام یعنی: با آل محمّد صلی الله علیه و آله باشید و ابن عباس: «من الصادقین» خوانده و این قرائت از امام صادق علیه السّلام نیز نقل شده است.

آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱

آیات ۱۲۰ تا ۱۲۱

مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّوَّنَ مَوْطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عِدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِعُّ مِيعَ أَجْرِ الْمُحْسِنِينَ (۱۲۰) وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَهُ صَاحِبَهُ 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)

۱۰۱

تفسیر:

ظاهر این آیه خبر و معنایش نهی است، مثل این قول خداوند:

وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ «نباید رسول خدا را آزار دهید». (احزاب /

۵۳) وَلَا يَزَعِيوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَنِ 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.

«ذَلِكَ» اشاره به مطلبیست که جمله: ما كان لهم أن يتخلفوا، 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 تحمیل 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 چیزیست که باعث ناراحتی و ضرر آنها باشد.

و لَا 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 آبی که بعد از بول بیرون می آید. شرح استاد گرجی نقل از

إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ مگر این که این انفاقها و طی طریقها برای آنها نوشته می شود.

۱۰۲

لِيَجْزِيَهُمْ متعلق به «کتب» است، یعنی نفقات و پیمودن بیابانها در نامه اعمالشان نوشته می شود که پاداش آنها به حساب آید.

آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵

آیات ۱۲۲ تا ۱۲۵

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 أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَ هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (۱۲۴) وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ 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 خشونتت 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

۱۰۳

بر پلیدیشان می افزاید و در حال کفر بمیرند. (۱۲۵)

تفسیر:

لَيُنْفِرُوا «لام» برای تأکید نفی است:

کوچ

کردن همه مؤمنان از وطنهایشان برای تحصیل علم و یادگیری احکام، امریست نادرست و غیر ممکن. از این مطلب چنین معلوم می شود که اگر شایسته و ممکن می بود و موجب فساد و تباهی نمی شد، بر همه واجب و لازم بود، چرا که طلب علم بر هر مسلمانی واجب است.

فَلَوْ لَا نَفَرَ پَسِ حَالِ كِهْ بَرَايِ هَمِهْ مَرْدَمِ اَمَكَانِ كُوجِ كَرْدَنِ نِيَسْتِ، چَرَا اَزِ هَرِ فَرْقِهْ اَيِ، تَعْدَادِي كُوجِ نَكْنَنْدِ؟

لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّينِ تَحْمِلِ رَنْجِ كَنْنَنْدِ، تَا دَرِ مَسْأَلِ دِيْنِي تَخْصِيْصِ يَابَنْدِ وَ بَرَايِ بَدَسْتِ آوَرْدَنِ اَنْ بَكُوشَنْدِ.

وَ لِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ هَدَفْشَانِ اَزِ بَدَسْتِ آوَرْدَنِ تَخْصِيْصِ دِيْنِي، اَنْذَارِ وَ ارْشَادِ مَرْدَمْشَانِ بَاشْدِ. لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ: بِهْ اَمِيْدِ اَيْنِ كِهْ اَزِ كَيْفَرِ اَلْهِي بْتَرَسَنْدِ وَ اُو رَا اِطَاعَتِ كَنْنَنْدِ.

قَاتِلُوْا الَّذِيْنَ يَلُوْنَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ بَا اَنْ عَدَّهْ اَزِ كَافِرَانِ كِهْ نَزْدِيْكَ شَمَايَنْدِ، بَجَنْگِيْدِ، زِيْرَا وَقْتِي كِهْ جَنْگِ دَرِ بَرَابَرِ تَمَامِ كَافِرَانِ وَاجِبِ بَاشْدِ، هَرِ چِهْ نَزْدِيْكَتَرِ بَاشْدِ، وَاجِبِ تَرِ اسْتِ.

مَثَل: وَ اَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْاَقْرَبِيْنَ «خُوِيْشَاوَنْدَانِ نَزْدِيْكَتِ رَا اَنْذَارِ كَنْ».

(شعراء / ۲۱۴) بَدِيْنِ جِهْتِ رَسُوْلِ خُدَا نَخَسْتِ بَا قَوْمِ خُودِ مَبَارَزِهْ كَرْدِ وَ سِپَسِ بَا دِيْگَرَانِ.

بَعْضِي كُفْتِهْ اَنْدِ مَرَادِ اَزِ كَافِرَانِ نَزْدِيْكَ، بَنِي قَرِيْظِهْ وَ بَنِي نَضِيْرِ وَ اَهْلِ فِدْكَ وَ خِيْبِرِ بُوْدَنْدِ، اَمَّا هَمَانِ تَفْسِيْرِ اَوْلِ بَهْتَرِ اسْتِ، زِيْرَا اَيْنِ سُوْرِهْ دَرِ سَالِ نَهْمِ اَزِ هَجْرَتِ نَاظِلِ شُدِ وَ دَرِ اَنْ زَمَانِ پِيْغَمْبَرِ اَزِ اَيْنِ دَشْمَنْنَانِ فِرَاغْتِ يَافْتِهْ بُوْدِ.

وَ لِيُجِدُوْا فِيْكُمْ غَلْظَةً بَايْدِ كَفَارِ اِحْسَاسِ كَنْنَنْدِ كِهْ شَمَا دَرِ مَبَارَزِهْ بَا اَنْهَا سَخْتِ

۱۰۴

تَحْمَلِ دَارِيْدِ، مَثَل: وَ اَغْلُظْ عَلَيْهِمْ (آيِهْ ۷۳ هَمِيْنِ سُوْرِهْ).

فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُوْلُ بَرُخِيْ اَزِ مَنَافِقَانِ بِهْ بَرُخِيْ دِيْگَرِ مِيْ كُوِيْنْدِ:

اَيْنِ سُوْرِهْ، اِيْمَانِ كَدَامِ يَكِ اَزِ شَمَا رَا اَفْزَايِشِ دَاْدِ؟ اَيْنِ حَرْفِ رَا مَنَافِقَانِ

برای مسخره کردن مؤمنان می گویند، زیرا مؤمنان اعتقاد دارند که با آمدن وحی الهی علم و ایمانشان افزایش می یابد.

فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا نَزُولِ وَحْيٍ بِرَأْيِ الْمُؤْمِنِينَ مُوجِبِ إِزْوَاجِهِمْ وَتَعْذِيرِ اللَّهِ لَهُمْ وَتَقْوَى اللَّهِ وَرِجْسِهِ أَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَمَنْ رَجَسُوا نَفْسًا لَنَحْذَرُ الْإِنْفُسَ أَتَرَأَوْهُمْ إِذَا طُغِيَ عَنْهُمْ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَذُكِّرُوا بِالْكَفَرِ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۲۶)

فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَذُكِّرُوا بِالْكَفَرِ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۱۲۶) و در کافران، باعث افزایش کفری دیگر بر کفرشان می شود (رجس: پلیدی مساوی با کفر است) زیرا با تجدید شدن وحی کفر و نفاقى نو از آنها سر می زند پس کفرشان زیاد و محکمتر می شود.

آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹

آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹

أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ (۱۲۶) وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (۱۲۷) لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ (۱۲۸) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (۱۲۹)

ترجمه:

آیا نمی بینند که در هر سال یکی یا دو مرتبه آزمایش

۱۰۵

می شوند، باز هم توبه نمی کنند و متذکر نمی شوند. (۱۲۶)

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 بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (۱۲۷)

مخاطب نیز خوانده شده:

«او لا ترون».

يُقْتَنُونَ 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 عهده 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

۱۰۶

مؤمنان قرار دارد که همان شرح صدر است خالی و بی بهره قرار داده است، زیرا آنها قومی نادانند.

لَا يَفْقَهُونَ تَدَبَّرَ نمی کنند تا بفهمند 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 نَمِي خَوَاهَد كِه حَتِي يَك نَفَر از شَمَا، از سَعَادَت و نِيكَ بَخْتِي كِه دَر سَايَه دِين و آئِين او، و جُود دَارَد، مَحْرُوم و بِي نَصِيْب شُود.

بِالْمُؤْمِنِينَ نَسَبَت بَه اَهْل اِيْمَان، خَوَاه از شَمَا بَاشَنَد يَا غَيْر شَمَا رُؤُوف و مَهْرَبَان اسْت.

مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَا فَتْح «فَا» نِيَز خَوَانَدَه شُدَه:

از شَرِيْفَتَرِين و بَا فَضِيْلَت تَرِين شَمَا و بَعْضِي كُفْتَه اَنَد:

اِيْن قِرَائَت رَسُول خُدا و فَاطِمَه زَهْرَا عَلِيْهَا السَّلَام اسْت.

فَإِنْ تَوَلَّوْا پَس اِگَر از اِيْمَان آوَرْدَن بَه تُو اِعْرَاض كُنُنَد، از خُدا كَمَك بَگِيْر و كَارَت رَا بَه او وَاكْذَار كُن كِه او دَر مَقَابِل اَنُهَا تُو رَا بَس اسْت و تُو رَا بَر اَنُهَا پِيْرُوز گَرْدَانَد.

بَعْضِي كُفْتَه اَنَد:

اِيْن آيَه آخِرِين آيَه اِيْسْت كِه بَر پِيَامِبِر نَازِل شُدَه و اِيْن سُوْرَه آخِرِين سُوْرَه كَامَلِيْسْت كِه فَرُود آْمَدَه اسْت.

سَعِيْد بِن جَبِيْر مِي كُوِيْد:

از اِيْن عَبَّاس دَر بَارَه سُوْرَه تُوْبَه، سْؤَال كَرْدَم، كُفْت:

اِيْن سُوْرَه رَسُوَا كُنُنَدَه اسْت:

آن قَدْر بَا نَزُول كَلِمَات «مَنْهَم» و «مَنْهَم» بَرَاي شَرْح حَال مَنْافِقَان، اِدَامَه مِي دَاد تَا اَنُجَا كِه تَرَسِيْدِيْم كَسِي از مَا بَاقِي نَمَانَد جَز اِيْن كِه نَامَش جَزء مَنْافِقَان بَرْدَه شُود.

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

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

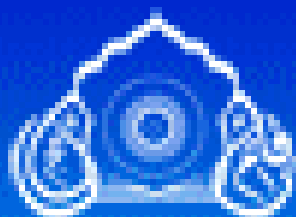
ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹