# كتاب المكاسب

الشيخ مرتضى الأنصاري

مع حواشي

## هداية الطالب إلى أسرار المكاسب

للمحقق الشيخ محمد الإيرواني

الجزء الأول

دار الكتب العلمية

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# كتاب المكاسب

الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره

مع حواشي

# هداية الطالب إلى أسرار المكاسب

الميرزا فتاح الشهيدي التبريزي قدس سره

المجلد الأول

المكاسب المحرمة

الانصاري، مرتضي؛ شهيدي تبريزي، ميرفتاح.
المكاسب مع حواشي الشهيدي/ الشيخ مرتضي الانصاري، ميرزا فتاح شهيدي تبريزي، قم: سماء قلم، ١٤٣٠ ق= ١٣٨٨.
٥ ج.
ISBN: ٩٦٤-٨٥٣٦-٣١-٧ (جلد ١) ISBN: ٩٦٤-٨٥٣٦-٣٠-٩ (دوره)
عربي
فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا (فهرستنويسي پيش از انتشار)
١. معاملات(فقه). الف. انصاري، مرتضي بن محمد امين، ١٢١٤-١٢٨١ ق. المكاسب - نقد و تفسير.
ب. شهيدي تبريزي، ميرفتاح، ١٢٩٦-١٣٧٢ ق، هداية الطالب الي أسرار المكاسب. ج: عنوان: هداية الطالب الي أسرار المكاسب.
BP ١٩٠/١ م ٨ الف ٧٠٣٥ ٢٩٧/٣٧٢
كتابخانه ملي ايران ٨٥ م -٤١٩٥٢

كتابخانه
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
شماره ثبت: ٣٢٥٧٩
تاريخ ثبت:

سماء قلم

# المكاسب
## مع
# هداية الطالب الى أسرار المكاسب

المجلّد الاوّل

المكاسب المحرمة

المؤلف: الشيخ مرتضي الانصاري قدس سره / الشارح: الميرزا فتاح الشهيدي التبريزي قدس سره
المطبعة: سيماي كوثر/ الطبعة: الأولي، ١٣٨٨ ش - ١٤٣٠ ق
المطبوع: ٢٠٠٠ نسخة
شابک دوره: ٩٦٤-٨٥٣٦-٣٠-٩
شابک جلد١: ٩٦٤-٨٥٣٦-٣١-٧
مركز پخش: قم، ص. ب ٣٨١٣-٣٧١٨٥
تلفاكس: ٠٢٥١-٧٧٤٨٣٩٦ همراه: ٠٩١٢٣٥١٦٨٧٥

جميع الحقوق محفوظة لسماء القلم

# المكاسب المحرّمة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# بسم الله الرّحمن الرّحيم

**الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمّد و آله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين**

# في المكاسب

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

**و ينبغي أوّلاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحلّ و الحرمة، فنقول مستعيناً بالله تعالى: روي في الوسائل[1] و الحدائق[2] عن الحسن بن عليّ بن شعبة في كتاب تحف العقول[3] عن مولانا الصادق عليه السلام حيث**

.....

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم، الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة و السلام على سيّدنا سيّد الأنبياء محمّد و آله الطاهرين، و لعنة اللّه على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد فاعلم أنّه لمّا كانت رواية حسن بن عليّ بن شعبة في كتاب تحف العقول الواردة في عدد جهات معايش العباد و بيان وجوه الحلال و الحرام - التي حكاها غير واحد عن رسالة المحكم و المتشابه، و نقلها في الوسائل، و استند إليها في الحدائق و سيّد الرياض و مفتاح الكرامة - معروفة بين المشتغلين بالإشكال و الاضطراب إعراباً، و مشهورة بالصعوبة فهماً و الغرابة تكراراً، حتّى نقل عن بعض القطع بأنّها ليست عين ألفاظ المعصوم و إنّما نقلت

**سُئل عن معايش العباد، فقال: "جميع المعايش كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم ممّا يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات، و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة.**

.....

بالمعنى، و قال بعض: إنّه من حيث اشتماله على التشقيق و التقسيم كأنّه من قبيل كتب تصنيف أرباب التصنيف. و لم أر من تعرّض بسندها و شرحها على نحو يخرج عن العهدة كما هو حقّه، و ظنّي أنّه في غالب الفقرات إنّما هو لوقوع الغلط في بعض فقراتها و السقط في الآخر، فأحببت أن أتعرّض أوّلاً لسند الرواية، ثمّ أنقلها بتمامها عن أصل نسخة تحف العقول، و أشرحها على ما يخطر ببالي تسهيلاً للأمر على بعض الطالبين، فكتبت فقرات الرواية، و جعلت فوق كلّ فقرة خطّاً على عرض الصفحة لتمييزها عن شرحها.

أمّا الكلام في سندها فنقول: إنّه قد يقال - بل قد قيل - بأنّه لابدّ في اعتبار الخبر و حجّيته من اجتماع اُمور ثلاثة: **أحدها**: كون الخبر مسنداً صحيحاً أو موثّقاً أو حسناً. **ثانيها**: كونه في كتاب متيقّن الانتساب إلى مصنّفه بالتواتر أو بطريق معتبر غير التواتر. **ثالثها**: كون مصنّف ذاك الكتاب ثقة مميّزاً بين صحيح الخبر و سقيمه. و لاأقلّ من اجتماع الأمرين الأخيرين، و لايخفى انتفاؤهما -بل انتفائها - في هذه الرواية. أمّا الأوّل فلإرسالها. و أمّا الثاني فلعدم العلم - لا بالتواتر و لا بالسند الصحيح- أنّ كتاب تحف العقول كان للحسن و أنّه من مصنّفاته. و أمّا الثالث فلأنّه غير معروف، و ليس له ذكر في كتب القوم، إلاّ أنّه حكي عن المجلسي في أوّل البحار أنّه قال: إنّي عثرت على نسخة عتيقة لحسن بن عليّ بن شعبة يدلّ نظمها على رفعة شأن مؤلّفها. و عن أمل الآمل لصاحب الوسائل، و الفرقة الناجية للقطيفي معاصر المحقّق الثاني، و مجالس المؤمنين للقاضي نور اللّهﷺ أنّه عالم فاضل جليل. و الظاهر أنّ منشأ مدح الأوّلين هو القاضي*ﷺ.

و في سفينة البحار للمولى المحدّث الشيخ عبّاس القمّيﷺ في باب الشين بعده العين ما لفظه: «ابن شعبة الحرّاني أبومحمّد الحسن بن عليّ بن شعبة، كانﷺ عالماً فقيهاً محدّثاً جليلاً من مقدّمي أصحابنا، صاحب كتاب تحف العقول، و هو كتاب نفيس كثير الفائدة. قال الشيخ الجليل العارف الربّاني الشيخ حسين بن عليّ بن صادق البحراني في رسالته في الأخلاق و

---

* هذه غفلة من المحشّيﷺ-والعصمة لله وحده- لأنّ الفاضل القطيفيﷺ متقدّم على القاضي نوراللّه الشوشتريﷺ و قد توفّي عام ٩٤٥، والقاضي استشهد عام ١٠١١، فكيف يكون المتأخّر منشأ مدح المتقدّم؟!!

**فأوّل هذه الجهات الأربع الولاية، ثمّ التجارة، ثمّ الصناعات، ثمّ الإجارات. و الفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها.**

.....

السلوك إلى الملّة على طريقة أهل البيت عليهم السلام في أواخرها: و يعجبني أن أنقل في هذا الباب حديثاً عجيباً وافياً شافياً عثرت عليه في كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الحسن بن عليّ بن شعبة من قدماء أصحابنا، حتّى إنّ شيخنا المفيد رحمه الله ينقل عن هذا الكتاب، و هو كتاب لم يسمح الدهر بمثله» انتهى.

ثمّ قال: «و صرّح الشيخ الجليل النبيل الشيخ إبراهيم القطيفي في كتاب الفرقة الناجية و شيخنا الحرّ في أمل الآمل بأنّ كتاب التمحيص له. و إلى ذلك مال صاحب رياض العلماء. و على هذا فهو القائل فيه: حدّثنا أبوعلي محمّد بن همّام، و محمّد بن همّام كان من أهل بغداد ثقة جليل القدر، يروي عنه التلعكبري، و مات سنة اثنتين و ثلاثين و ثلاثمأة، فابن شعبة رحمه الله من أهل طبقته، و الله العالم» انتهى. و صاحب رياض العلماء هو الآميرزا عبدالله الأفندي التبريزي رحمه الله.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وكيف كان، فلايخفى أنّ مثل ما ذكره في البحار لايدلّ على التوثيق، غاية ما يدلّ عليه إنّما هو كثرة العلم، إلاّ أن يقال: إنّه لايلزم في نسبة الكتاب إلى أحد العلم بكونه له بالتواتر و نحوه، بل يكفي الاطمئنان به، و ذلك يحصل من نسبة المجلسي رحمه الله له إليه في العبارة المتقدّمة عنه، وكذا صاحب الوسائل، مع تصريحه بعلمه بصحّة نسبته إليه، فإنّه قال في خاتمة الوسائل ما هذا لفظه: «الفائدة الرابعة: في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحّتها مؤلّفوها و غيرهم، و قامت القرائن على ثبوتها، و تواترت عن مؤلّفيها، أو علمت صحّة نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شكّ و لاريب، كوجودها بخطوط أكابر العلماء، أو تكرّر ذكرها في مصنّفاتهم، و شهادتهم بنسبتها و موافقة مضامينها لروايات الكتب المتواترة، أو نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة و غير ذلك». ثمّ عدّ جملة من الكتب إلى أن قال: «كتاب تحف العقول عن آل الرسول تأليف الشيخ الصدوق الحسن بن عليّ بن شعبة» انتهى.

هذا، مضافاً إلى معروفيّة نسبته إليه. و لو لم يكف ما ذكرنا، وكان اللازم في حجّية الخبر الموجود في كتاب هو العلم بانتساب الكتاب إلى مصنّفه أو وجود سند معتبر إليه بالنسبة

**فإحدى الجهتين من الولاية: ولاية ولاة العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس، و الجهة الأُخرى: ولاية ولاة الجور.**

.....

إلى المستدلّ، للزم عدم صحّة الاستدلال بأكثر كتب الأحاديث بالنسبة إلى أكثر الناس كما هو واضح، و هو باطل جزماً. و بالجملة، لاينبغي الإشكال في كون التحف لهﷺ.

و أمّا مسألة التوثيق فهو و إن كان لايدلّ عليه المدح المذكور، إلاّ أنّه يكفي فيه توصيف صاحب الوسائل بأنّه الشيخ الصدوق كما عرفت، بل و اعتماده على توثيقه كما في ترجمة المفضّل بن عمر، وكذا نقله عنه مع التزامه بعدم النقل عن كتاب لم يثبت كونه معتمداً عليه عنده فضلاً عن كونه ضعيفاً هو أو مؤلّفه، حيث إنّه قال في الفائدة المذكورة من الخاتمة بعد ذكر جملة من الكتب التي هذا منها ما هذا لفظه: «و غير ذلك من الكتب التي صرّحنا بأسمائها عند النقل عنها، و يوجد الآن كتب كثيرة من كتب الحديث غير ذلك، لكن بعضها لم يصل إليّ نسخة صحيحة، و بعضها ليس فيه أحكام شرعيّة يعتدّ بها، و بعضها ثبت ضعفه و ضعف مؤلّفه، و بعضها لم يثبت عندي كونه معتمداً» انتهى. فلابدّ أن يكون هذا الكتاب ممّا ثبت عندهﷺ قوّته و قوّة مؤلّفه، أي: وثاقته.

و يمكن استفادة ذلك ممّا حكاه في روضات الجنّات عن الفرقة الناجية من توصيفه بالعمل، مضافاً إلى توصيفه بالفضل و العلم و الفقه و النباهة، لأنّ المراد من العمل هو العمل بأحكام الشرع فعلاً و تركاً، و من المعلوم أنّ هذا موجب للعدالة. فلم يبق من وجوه الضعف إلاّ الإرسال، و لايخفى أنّه بما هو ليس سبباً للضعف بناءً على ما نسب إلى الأشهر من حجّية الخبر الموثوق بالصدور، كما أنّ مقابله لايوجب الاعتبار، بل من جهة ملازمته غالباً لعدم حصول الوثوق.

و حينئذٍ يمكن أن يقال بحصول الوثوق لصدور تلك الرواية من مجموع اُمور:

**أحدها:** توثيق صاحب الوسائل لمؤلّف كتاب تحف العقول، فإنّ وثاقته تمنع عن حذف الأسناد و الوسائط و نسبة الحديث إلى الإمامﷺ مع عدم وثوقه بها، فلابدّ من أن تكون موثّقة عنده، فتأمّل، فإنّ مجرّد وثوقه بها لايجدي، فإنّ اللازم هو وثوق المستدلّ بالرواية برواتها، و لايحصل ذلك بوثوق المؤلّف بالوسائط المحذوفة، ضرورة عدم الملازمة بين وثوق شخص بشخص و بين وثوق شخص آخر به. و من هنا يمكن أن يستشكل على ما هو المعروف بين أرباب

**فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل و ولاية ولاته بجهة ما أمر به الوالي العادل بلازيادة و نقيصة فالولاية له و العمل معه و معونته و تقويته حلال محلّل.**

.....

الاستدلال من أنّ مراسيل ابن‌عمير﵀ كمسانيده، إذ جلالة شأنه و رفعة منزلته لايوجب إلاّ أنّه لاينقل إلاّ عن من هو يثق به، و لايلازم ذلك لكونه موثوقاً به عند كلّ من يستدلّ بها.

**و ثانيها:** وجوده في المحكم و المتشابه للسيّد﵀ الذي لايعمل بخبر الواحد كما في الحدائق و الجواهر، إلاّ أنّه قد يمنع عن ذلك، فلابدّ من الملاحظة.

**و ثالثها:** عمل الأصحاب بمضمونه و الإفتاء بمفادّه. لكن فيه: أنّ الذي ينجبر به الخبر على تقدير ضعفه استناد الأصحاب إليه في فتواهم لاصرف الموافقة في المؤدّى، و هو غير معلوم. هذا بناءً على كون المدار في حجّية الرواية هو صفة الرواية وكونها مظنون الصدور. و أمّا بناءً على كون المدار فيها صفة الراوي وكونه عدلاً أو ثقة، فلايكفي في العمل بالخبر الضعيف استناد المشهور إليه في فتواهم أيضاً فضلاً عن مجرّد موافقته للشهرة، و لعلّ الأوّل هو الأظهر. هذا ما يرجع إلى سندها. و ملخّصه: عدم ما يوجب اعتبارها من حيث الإرسال كي يرفع بها اليد عمّا يدلّ على الجواز تكليفاً و وضعاً من الأُصول العمليّة و اللفظيّة، فتأمّل جيّداً.

و أمّا متنها فهي هذه: (سأله)- يعني: الصادق﵇- (سائل فقال: كم جهات معايش العباد؟). كم استفهاميّة مقداريّة خبر الجهات، جمع جهة بمعنى الطريق و الوسيلة و السبب، قدّم للصدارة. و الإضافة في كلا الموضعين لاميّة، و المضاف إليه الجهات المضاف إلى المعايش مثل لفظ «تحصيل و اكتساب» محذوف. و التقدير: كم جهات اكتساب معايش العباد و تحصيله. و المعيشة من العيش بمعنى الحياة، فالمراد بها ما يتوقّف عليه حياة العباد من المأكولات و المشروبات و الملبوسات و نحو ذلك. بل الظاهر بملاحظة قوله﵇ في ذيل تفسير التجارات المحلّلة: «و يملكون و يستعملون من جهة ملكهم» أنّ المراد من المعايش هنا أعمّ منها و من مقدّماتها، كآلات الزرع و السقي و النسج و غيرها.

ثم إنّ الظاهر منها ما يتوقّف عليه بقاء العباد، فلايشمل ما يتوقّف عليه أصل وجودهم كالمناكح، إلاّ أن يقال: نعم، لو خلّي و طبعه، و لكن مقتضى قوله﵇ في ذيل تلك الفقرة «و ينكحون» شموله لذلك أيضاً. لايقال: لايجري في المناكح جميع الجهات الأربع المذكورة في الحديث من الولايات و التجارات و الإجارات و الصناعات، فإنّه يقال: هذا غير لازم، بل

**و أمّا وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالي الجائر و ولاية ولاته و العمل لهم، و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرّم، معذّب فاعل ذلك على قليلٍ من فعله أو كثير؛**

.....

يكفي فيه جريان بعضها. (التي فيها الاكتساب و التعامل بينهم). فيها متعلّق بـ«يكون» المقدّر، و ضميره راجع إلى الجهات. و عطف التعامل على الاكتساب - المراد منه الاسترباح - من عطف السبب على المسبّب، لأنّ التعامل سبب و مقتضٍ للاسترباح. و الموصول مع الصلة صفة للجهات. و لأجل هذا التوصيف و التقييد خرج من جهات المعايش مثل التعيّش بالأخماس و الزكوات و سائر الوجوهات و نحوها ممّا ليس من باب التعامل بين العباد. و بعد الالتفات إلى التوصيف المزبور لايبقى مجال للإيراد على الرواية بأنّ المعايش لاينحصر في الجهات الأربع، لوجود جهات أُخرى غيرها، و ذلك لأنّه ناشٍ عن الغفلة عن التوصيف المزبور الموجب لاختصاص المقسم بجهات المعايش المقيّدة بكونها من المعاملات، و هي أربعة، لأنّ غيرها من طرق المعايش ليس من قبيل التعامل بين العباد. فملخّص معنى الفقرة المتقدّمة: أنّه كم أسباب تحصيل الأشياء التي تتوقّف عليها - أنفسها أو مقدّماتها - حياة العباد التي تكون مواقع للاكتساب و التعامل بينهم بعضهم مع بعض؟

(فقال عليه السلام) في جواب السائل: (جميع) جهات (المعايش كلّها من) ابتدائيّة و نشوئيّة متعلّقة بمحذوف هو صفة للمعايش، و إضافة (وجوه) بمعنى العناوين إلى (المعاملات) لاميّة. و الغرض من توصيف المعايش بذلك هو حصول التطابق بين الجواب و السؤال الذي قد مرّ أنّ جهات المعايش فيه مقيّدة بكونها في التعامل، و أنّ فائدة التقييد هو الاحتراز عن المعايش الناشئة من غير تلك الوجوه، مثل ما مرّ، و مثل الدعاء و العبادة كما اتفق ذلك لبعض الزهّاد في القرون الماضية (فيما بينهم) صفة للمعاملات (ممّا يكون لهم) - كذا في البحار - (فيه المكاسب) - جمع مكسب بمعنى الاكتساب - و بيان للمعاملات (أربع جهات) خبر الجميع.

(فقال له) - كذا في البحار يعني للصادق عليه السلام - السائل (أ كلّ) أقسام (هؤلاء الأربعة الأجناس) أي: الجهات، و لعلّ التعبير عنها بالأجناس للإشارة إلى أنّ كلّ واحد من تلك الجهات و الأسباب و طرق تحصيل المعاش جنس له أنواع و أصناف (حلال) يجوز للعباد التوصّل بها إلى تحصيل تلك المعايش (أو كلّها حرام) لايجوز لهم ذلك (أو) مختلف (بعضها) بجميع أنواعه -لال و بعضها) كذلك (حرام؟ فقال عليه السلام) لا هذا و لا ذاك و لا ذلك، بل هناك شقّ آخر،

**لأنّ كلّ شيء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر. و ذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّه و إحياء الباطل كلّه و إظهار الظلم و الجور و الفساد،**

.....

فإنّه (قد يكون في) كلّ واحد من (هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة و حرام من جهة) فتكون كلّ واحد منها على قسمين: قسم حلال و آخر حرام، و هذا غير ما ذكره السائل (و هذه الأجناس مسمّيات) لها أسامي بين العباد، يعبّرون بها عنها من الولاية و التجارة و الإجارة و الصناعة (معروفات الجهات) و الكيفيّات.

(فأوّل هذه الجهات الأربعة) على وجه الإجمال من دون تعرّض لبيان الحلال و الحرام من كلّ واحد منها هنا، و إنّما تعرّض عليه السلام بذلك بعد هذا بقوله: «و أمّا تفسير الولايات...» هو (الولاية و تولية بعضهم على بعض) و الأوّل مصدر المجرّد، و الثاني مصدر المزيد، و لكن من المبني للمفعول. و إضافته إلى البعض من إضافة المصدر إلى المفعول.

**و الولاية** بمعنى القرب، و له أقسام، لأنّه قد يكون من حيث الخارج، و قد يكون من حيث النسب، و منه فلان مولى فلان بمعنى ابن العمّ. و قد يكون من حيث المحبّة، و منه اللّهمّ وال من والاه و عاد من عاداه، و قوله: و وليّ لمن والاكم. و قد يكون من حيث الإحاطة و الرئاسة و السيادة، و منه قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾ و قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾. و قوله صلى الله عليه و آله: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». و المراد من الولاية هنا هو القسم الأخير، و هو القرب الإحاطي، أعني: الرئاسة، و لذا عدّيت بـ«على» في قوله «على بعض». يعني: فأوّل الجهات جهة رئاسة بعض الناس على بعض و سلطنته عليه في باب من الأبواب و أمر من الأمور.

و لعلّ الوجه في تقديم جهة الولاية على سائر الجهات أنّ الولاية ممّا يتوقّف عليها غيرها، ضرورة أنّه لولاها لوقع الاختلاف بين الناس، و كثر الهرج و المرج، و ظهر الفساد في البرّ و البحر، فينسدّ باب التكسّب و التجارة، كما اتّفق أعلى مراتب ذلك في أوان اشتغالي بكتابة ذلك، و هي سنة ثلاثمائة و ستّ و عشرين بعد الألف من الهجرة النبويّة على هاجرها آلاف الثناء و التحيّة، بحيث لايمكننا بيانه، و قد أصبت في تلك السنة المشومة بشهادة والدي المغفور ١٣٢٦ رحمه الله بيد من لاداعي لي إلى ذكره.

**و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنّة الله و شرايعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلاّ بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم و الميتة.**

.....

و لأجل ما ذكرنا من توقّف سائر جهات المعايش على الولاية قال أميرالمؤمنين عليه السلام - في محكيّ كلامه عليه السلام في نهج البلاغة في جواب قول الخوارج: لاحكم إلاّ للّه - ما هذا لفظه: «كلمة حقّ يراد بها الباطل، نعم إنّه لاحكم إلاّ للّه، و لكن هؤلاء يقولون لاإمرة إلاّ للّه، و إنّه لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، و يتمتّع فيها الكافر، و يبلغ اللّه فيها الأجل، و يجمع فيها الفيء، و يقاتل به العدوّ، و تأمن به السبل، و يؤخذ به للضعيف من القويّ، حتّى يستريح برّ و يستراح من فاجر» انتهى.

و الألف و اللام في قوله: (فالأوّل) للعهد الذكري، و الفائدة في إعادته إفادة عموم الولاية بالنسبة إلى (ولاية الولاة) و السلاطين (و) ولاية (ولاة الولاة) المنتهية (إلى أدناهم) و أدونهم (باباً) مفعول فيه للولاية، أي: في باب (من أبواب الولاية) و شؤنها ممّا يرجع إلى حفظ ظاهر المملكة المتوقّف على الولاية، من حفظ الطرق و السيّارات عن الآفات، و أخذ شيء باسم الخراج و المقاسمة من الأراضي الخراجيّة، بل باسم الماليّات من جميع الأراضي من دون ملاحظة الخراجيّة و غيرها، كما هو المرسوم في إيران، و رئاسة البلد و الدار* و عنه، أي: رئاسة حفظ السوق، و أخذ القمرك، إلى غير ذلك ممّا لابدّ منه في حفظ النظام عند السلاطين و الولاة و في نظرهم. و الجارّ في قوله (على من هو وال عليه) متعلّق بالولاية المضافة إلى الولاة. و الضمير المرفوع راجع إلى الولاة و ولاة الولاة باعتبار كلّ واحد واحد.

(ثمّ التجارة) مصدر ثان لَتجَرَ يَتْجُر تَجْراً و تجارةً. و عن بعض: أنّه لايكاد يوجد التاء الأصليّة المتعقّبة للجيم في كلمة غيرها إلاّ نَتَجَ و رَتَجَ. و المعروف من موارد استعمالها في الفقه أربعة: مطلق المعاوضة و لو لغير الاسترباح، و مطلق المعاوضة لخصوص الاسترباح، و مطلق البيع و الشراء و لو لغير الاسترباح، و الاكتساب و الاسترباح بخصوص البيع و الشراء من بين أسباب الاكتساب. و لعلّ هذا الأخير هو الظاهر منها عرفاً. و هو المراد منها هنا (في جميع) أصناف (البيع و الشراء) و الظرف مستقرّ متعلّق بالحاصلة و الموجودة صفة للتجارة (بعضهم) بالجرّ على البدليّة من المضاف إليه المحذوف المعوّض عنه بالألف و اللام في البيع و الشراء، أعني:

---

* كذا في الطبعة الحجريّة، والظاهر أنّه تصحيف: الداروغة، أي: حارس السوق و ضابط أمنها.

**و أمّا تفسير التجارات في جميع البيوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبايع أن يبيع ممّا لايجوز له، وكذلك المشتري الذي يجوز له شرائه ممّا لايجوز،**

.....

العباد (من بعض) متعلّق بالبيع و الشراء على سبيل التنازع.

(**ثمّ الصناعات**) جمع صناعة ككتابة اسم لقوله: صنعت الشيء أصنعه صنعاً بالفتح و الضمّ عملته (في جميع صنوفها) جمع صنف بالفتح بمعنى النوع، كما أنّ الأصناف جمعه بالكسر بذاك المعنى. قال في المصباح حاكياً عن الجوهري: «الصنف الضرب و النوع، و هو بكسر الصاد و فتحها لغة حكاه ابن‌السكيت و جماعة. و جمع المكسور أصناف مثل حمل و أحمال، و جمع المفتوح صنوف مثل فلس و فلوس» انتهى. يعني: في جميع ضروبها و أنواعها، من الكتابة و الحساب و التجارة و الحدادة و الزراعة و العمارة و إجراء القنوات و إحياء الموات و حيازة المباحات، إلى غير ذلك ممّا يطلق عليه الصناعة عرفاً. فما يظهر عن حاشية سيّدنا الأستاذ‌ﷺ من خروج بعض ما ذكر من عنوان الصناعة، حيث أدرجه فيه بصيغة الترجّي، لم يقع في محلّه.

(**ثمّ الإجارات في كلّ**) صنف من (ما يحتاج إليه) العباد (من الإجارات).

(و) لايخفى عليك إجمالاً أنّ (كلّ هذه الصنوف تكون حلالاً من جهة) و بعنوان (و حراماً من جهة) اُخرى و بعنوان آخر (و الفرض) الواجب (من) جانب (اللّه على العباد في هذه المعاملات) الأربعة على تقدير إقدامهم على تحصيل المعاش بها و اختيارهم لها على غيرها هو (الدخول في جهات الحلال منها) أي: من تلك المعاملات (و العمل بذلك الحلال و اجتناب جهات الحرام منها). و لايخفى أنّ ظاهر وجوب اجتناب جهات الحرام بل صريحه أنّ الحرمة في المعاملات المحرّمة ليست وضعيّة محضة، و أمّا أنّها تكليفيّة صرفة أو أعمّ منها و من الوضعيّة فسيأتي الكلام فيه، و أنّ الظاهر هو الثاني.

وكيف كان، فلمّا فرغ عن الإجمال شرع في تفصيل الجهات الأربع من حيث الحلال و الحرام بقوله: (أمّا) تفصيليّة شرطيّة (تفسير) مبتدأ مضاف إلى (معنى الولايات فهي) مبتدأ خبرها (جهتان) أي: نحوان، و الجملة خبر التفسير، و جواب أمّا (فإحدى الجهتين) أعني: الجهة الحلال (من الولاية ولاية ولاة العدل) و الظاهر أنّ المراد بهم هو الأنبياء و الأئمّةعليهم‌السلام، و ذلك لأنّهم (الذين أمر اللّه) تعالى العباد (بولايتهم) و مودّتهم، حيث قال: ﴿قُلْ لاأَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى﴾ (و) أمرهم أنفسهم بـ(توليتهم على الناس) و المباشرة لاُمورهم، و التصدّي

**فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد و قوامهم به في أُمورهم في وجوه الصلاح الذي لايقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون**

.....

لحفظهم. فالتولية من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل، عطف على الولاية المضافة إلى المفعول، فيكون مجروراً بالباء أيضاً متعلّقاً بـ«أمر».

هذا مضافاً إلى ما يستفاد من المنقول عن المحكم و المتشابه – على ما سيأتي نقله – من أنّ التكسّب بالولاية بالنسبة إلى الوالي العادل الأصيل إنّما هو بأخذ ما أعدّ له من نصف الأخماس، و من المعلوم أنّ من أعدّ له ذلك و جاز له أخذه بسبب الولاية إنّما هو الإمام عليه السلام لاغير، و أمّا جواز أخذ غيره له من المنصوبين من قبله عليه السلام خصوصاً كالولاة في زمن سلطنة الأمير عليه السلام، أو عموماً كالفقيه في زمان الغيبة، بناءً على عموم أدلّة النيابة لأمثال ذلك الذي هو عندنا مشكل بل ممنوع على ما ستطلّع عليه إن شاء اللّه في محلّه، فهو من شؤون ولاية الإمام عليه السلام.

(و ولاية ولاته و ولاة ولاته إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على من هو والٍ عليه) شرح هذه الفقرة يعلم من ملاحظة ما سبق (و الجهة الأُخرى) الحرام (من الولاية) و الإمارة إنّما هي (ولاية ولاة الجور و ولاة ولاته) يعني: ولاة الجور إلى أن ينتهوا (إلى أدناهم باباً من الأبواب التي) أي: أبواب الولاية على من (هو والٍ عليه) قد مرّ شرح هذه الفقرة فراجع.

و لمّا قسّم الإمام عليه السلام الولاية على قسمين، و ذكرهما بقوله: «فإحدى الجهتين...» و لم يبيّن أنّ أيّاً منهما حلال أو حرام، فتصدّى لبيان ذلك و قال: (فوجه الحلال من الولاية ولاية) و إمرة جنس (الوالي العادل) الشامل لجميع الأئمّة (الذي أمر اللّه) الناس (بمعرفته و ولايته) أي: مودّته و محبّته، كما في الحديث: «من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة». هذا، وكذا قوله عليه السلام: (و العمل له في) خصوص (ولايته) و إمرته – بالجهاد تحت لوائه و دفع أعدائه و أمثال ذلك – عطف على المعرفة.

قد يقال – بل قيل–: إنّ ذكر ولاية الوالي الأصيل في المقام من باب الاستطراد، نظراً إلى أنّ الولاية التي يمكن عدّها من وجوه المعايش هي الولاية من قبل الوالي الأصيل لاولاية نفسه.

و لكن لايخفى ما فيه، إذ ليس الغرض عدّ الولاية من نفس المعايش و إلاّ لما صحّ عدّ الولاية من قبل الأصيل منها أيضاً، ضرورة أنّها ليست بمعيشة، بل يشكل الأمر في الصناعات أيضاً كما هو ظاهر، بل المراد جعلها كسائرها من وجوه المعايش و وسائلها، و لاريب أنّ

**من جميع المنافع التي لايقيمهم غيرها، وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه و شرائه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته.**

.....

ولاية الأصيل ممّا يمكن أن يتوصّل به إلى الرزق و المعيشة، حيث إنّ اللّهﷻ جعل للوالي العادل ما يعيش به من القطائع و صفايا الملوك ممّا يغتنم من الكفّار بالجهاد، فتأمّل.

(و ولاية) بالرفع عطف على ولاية الوالي العادل أضيفت إلى (ولاته) أي: الوالي العادل (و) إنّما عطفﷺ (ولاة ولاته) على ولاته مع عدم سبق ذكر له بالخصوص لأجل التصريح على بعض ما علم ضمناً من قولهﷺ: «إلى أدناهم باباً...» (بجهة) متعلّق بالولاية المضافة إلى الوالي العادل، و الباء الجارّة بمعنى «في» و إضافتها إلى الموصول في (ما أمر اللّه) بيانيّة (به) أي: بالولاية فيه، و (الوالي العادل) مفعول لـ«أمر» (بلا زيادة فيما أنزل اللّه به و لانقصان منه، و لاتحريف لقوله، و لاتعدٍّ لأمره إلى غيره) و الأوّلان من الضمائر المجرورة راجعان إلى الموصول في «ما أنزل اللّه». و البواقي راجعة إلى اللّهﷻ.

ثمّ إنّ تقييد الولاية بما ذكر للإشارة إلى أنّ التخلّف عمّا أمر اللّهﷻ - كمّاً وكيفاً، زيادة و نقيصة - يوجب الانعزال عن وجه الجلال من منصب الولاية و زواله.

(فإذا صار) تفريع لما ذكر (الوالي) الموصوف بما مرّ (والي عدل) خبر «صار» (بهذه الجهة) التي أمر اللّه تعالى بالولاية فيها (فالولاية له) أي: لذاك الوالي العادل بلا واسطة أو معها، فيعمّ ولاية ولاية الولاة (و العمل معه و معونته) من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، و الفاعل - و هو الناس - محذوف (في) جهة راجعة إلى (ولايته و تقويته) عطف على المعونة، يعني: عمل الناس و اشتغالهم و سعيهم معه، و إعانتهم له فيما يرجع إلى ولايته حدوثاً و بقاءً و استحكاماً، بأيّ شيء كان من الأعمال الغير المحرّمة بالذات، كلّ ذلك (حلال محلّل). لعلّ الفرق بينهما أنّ المراد من الأوّل تجويز الفعل بدون إقامة الدليل على جوازه، و المراد من الثاني هو تجويزه مع إقامة الدليل عليه، كما يظهر من أمين الإسلام الطبرسي في تفسير قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ﴾ الآية ما هذا لفظه: «التحريم هو المنع من الفعل بإقامة الدليل على وجوب تجنّبه، و ضدّه التحلّل، و هو الإطلاق في الفعل بالبيان على جوازه». و على هذا فالمراد من الحرام مقابلِ المحرّم هو المنع عن الفعل بدون إقامة الدليل عليه. و يحتمل أن يراد من الأوّل الحلال عقلاً، و من الثاني الحلال الشرعيّ، يعني:

**و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء: فكلّ أمرٍ يكون فيه الفساد ممّا هو منهيّ عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته**

.....

حلال عقلاً و أمضاه الشرع. و يمكن أن يكون الثاني لمجرّد التأكيد.

(و) كيف كان، فكما أنّ أصل الأعمال المذكورة من الولاية و العمل و الإعانة لهم حلال بالأصل، كذلك (حلال الكسب) أي: كسب الناس بها (معهم) و أخذ الأُجرة عليها منهم. و جمع الضمير باعتبار الولاة. (و) الوجه في حلّية (ذلك) الذي ذكر (أنّ في ولاية) جنس (والي العدل و) كذا في ولاية (ولاته) و هكذا إلى أدناهم من حيث الاقتضاء بحيث لولا المانع لتحقّق (إحياء كلّ حقّ وكلّ عدل و إماتة كلّ ظلم و جور و فساد فلذلك) أي: لأجل أنّ في ولايته تلك الأُمور المذكورة (كان الساعي في تقوية سلطانه و المعين له على ولايته) و لو بتكثير سواد عسكره (ساعياً في طاعة اللّه تعالى مقوّياً لدينه).

قوله: (و أمّا وجوه) - وجه كذا في البحار - (الحرام من الولاية) عطف على قوله: «فوجه الحلال» (فولاية الوالي الجائر) جواب «أمّا». و المراد من الوالي الجائر هو الوالي الكبير، أي: السلطان و الشاه. (و ولاية ولاته) أي: الجائر (الرئيس) بالجرّ بدل بعض من الولاة. و ضمير الجمع في (منهم) راجع إلى المبدل منه، كما في ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلاّ قَلِيلٌ مِنْهُمْ﴾. (و أتباع الوالي) جمع تبع كأسباب جمع سبب، عطف على ضمير الجمع المجرور. و قد وقع الخلاف في جواز ذلك و عدمه، فجمهور البصريّين على الثاني، و إليهم أشار ابن‌مالك بقوله:

و عود خافضٍ لدى عطفٍ على ضمير خفضٍ لازماً قد جعلا

و الكوفيّون و يونس و الأخفش و الزجّاج على الأوّل، و تبعهم ابن‌مالك حيث قال بعد البيت المذكور:

و ليس عندي لازماً إذ قد أتى في النظم و النثر الصحيح مثبتاً

و هذا هو التحقيق، وكفى شاهداً على ذلك قوله ﷺ: ﴿تَسائَلُونَ بِهِ وَ الأَرْحامَ﴾ كما في قرائة جماعة منهم حمزة و ابن‌عبّاس و قتادة، و قوله عليه السلام في زيارة عاشوراء: «أن يرزقني طلب ثارك مع إمام منصور من أهل بيت محمّد صلى الله عليه و آله» بدون إعادة الخافض في عطف الآل على الضمير، حيث إنّ الكلمات الصادرة عنهم - سيّما في الدعاء - كافية في إثبات العربيّة و اللغة، ضرورة أنّهم عليهم السلام ليسوا أدون من امرئ القيس و الفرزدق و أخطل وكثير و غيرهم من

**أو شيءٍ 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**

.....

الشعراء. و المراد من الأتباع غير الولاة من قبله، كالخدمة و رؤساء العسكر و أمرائهم، و غير ذلك ممّن ليس بيده ما يرجع إلى سياسة الرعيّة.

(فمن) موصول عطف على الرئيس، و العطف بالفاء إنّما هو بلحاظ تأخّر ما بعدها عمّا قبلها من حيث الرتبة (دونه) أي: دون الرئيس (من ولاة الوالي)* يعني: و ولاية من هو رئيس ولاة الوالي الجائر و السلطان و سائر أتباعه من غير طبقة الولاة و الحكّام، و ولاية من هو دون هذا الرئيس في الرتبة (إلى أدناهم) الضمير راجع إلى الولاة و (باباً) منصوب بنزع الخافض، أي: في باب (من أبواب الولاية على من هو والٍ عليه) من آحاد الناس كالقائم مقاميّة و المديريّة. و إذا حرمت الولاية (فالعمل) يعني: نفس عمل الناس (لهم) بما هو عمل و فعل من الأفعال مثل شرب الخمر (و) كذلك (الكسب معهم) و أخذ الأُجرة منهم، و لكن (بجهة) ثبوت (الولاية لهم) و تعنونهم بها، لا بجهة أنّهم من آحاد الناس و إلاّ لم يكن حراماً، إلاّ أن يعدّ العامل من عمّالهم و ممّن فوّض إليه أمر من أُمورهم، كما يدلّ عليه ما يأتي في تفسير الإجارة المحلّلة من التقييد بقوله: «من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً» على ما نشرحه إن شاء الله. و يحتمل تقدير الثبوت، بمعنى أن يثبت كي يفيد التحدّد، أي: بجهة إثبات الولاية لهم لا بجهة أمر آخر غير ذلك (حرام و محرّم) قد علم الكلام في الفرق بينهما من شرح قوله في أوائل الحديث: «حلال محلّل» فراجع.

و ممّا يترتّب على حرمته أنّه (معذّب من فعل ذلك) أي: ذلك العمل و الكسب (على قليل من فعله و كثير) منه (لأنّ كلّ شيء من جهة المعونة) لهم في جهة ولايتهم و لو بأخذ الركاب و ما هو أهون من ذلك بكثير (معصية كبيرة من الكبائر) اللّهمّ احفظنا من المداخلة في أمثال ذلك، فإنّا رأينا ممّن له حسن الظاهر وكان موثوقاً به عند الناس ما رأيناه ممّا يعجز القلم عن بيانه.

(و) الوجه في كون (ذلك) معصية كبيرة (أنّ في ولاية الوالي الجائر) من جهة أنّه ليس له غرض و داعٍ من التقمّص بها إلاّ نيل كلّ شهوة و درك كلّ لذّة بإيجاد أيّ سبب كان و رفع

---

* تحف العقول ص٣٣٢: الولاة بدل الوالي.

**أو شئ من وجوه النجس، فهذا كلّه حرام محرّم؛ لأنّ ذلك كلّه منهيٌّ عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام.**

.....

أيّ مانع تحقّق، و إلاّ لأدّى الأمانة إلى أهلها، و خلّى بينه و بينها، و ألقى حبلها على غاربها. فمن هنا يعلم أنّ في ولايته من حيث الاقتضاء (دروس* الحقّ كلّه، و إحياء الباطل كلّه، و إظهار الظلم و الجور و الفساد) و حمول الصلاح و السداد (و إبطال الكتب) الحقّة و ترويج الكتب الضالّة، (و) من يظنّ بل يحتمل أنّه يمنعه من نيله إلى مقصد من (قتل الأنبياء) و الأوصياء (و المؤمنين) فضلاً عن حبسهم و طردهم و أخذ أموالهم و أسر ذراريهم (و هدم المساجد) و المقابر، و قد رأينا من ذلك ما يقرح القلوب.

(و تبديل سنّة اللّه و شرايعه) التي منها ما صدر من الأوّل و الثاني، و من تبديل حكم الإرث الذي جعلوه أساساً لغصب فدك و ظلم سيّدة النساء عليها السلام، بل تبديل جميع الأحكام، كما يدلّ عليه من رواياتهم ما رواه السيّد المحقّق الشارح للصحيفة المقدّسة نقلاً عن الجمع بين الصحيحين في مسند أبي‌الدرداء في الحديث الأوّل من أحاديث البخاري: «قالت أمّ الدرداء دخل عليّ أبوالدرداء و هو مغضب، فقلت: ما أغضبك؟ فقال: و اللّه ما أعرف من أمر محمّد صلى الله عليه وآله شيئاً إلاّ أنّهم ضيّعوا». و في الحديث الأوّل من صحيح البخاري، عن مسند أنس بن مالك، عن الزهري قال: «دخلت على أنس بن مالك بدمشق و هو يبكي، فقلت: ما يبكيك؟ فقال: لاأعرف شيئاً ممّا أدركته إلاّ هذه الصلاة، و هذه الصلاة قد ضيّعتم». و في طريق آخر قال: «ما أعرف شيئاً ممّا كان على عهد رسول اللّه صلى الله عليه وآله. قيل فالصلاة؟ قال: أ ليس صنعتم ما صنعتم فيها؟». و لايخفى أنّ أبا الدرداء و أنس من أكابر الصحابة عندهم، و قد شهدا على تغيير جميع الأحكام حتّى الصلاة التي هي أعرف الفرائض و أهمّها، و لعلّ نظرهما في تغييرها إلى ما أحدثوا فيها في الوقت و الأجزاء و الشرائط و الموانع. و هكذا الكلام في الصوم و الحجّ و النكاح و الطلاق و الإرث.

وكفاك شاهداً على رفع استبعاد ذلك ما رأيته بالحسّ و العيان من اتّفاق جماعة كثيرة من أهل زمانك على جعل قانون في قبال قانون الإسلام، و اجتماع الناس على العمل به و ترجيحه و تقديمه على قانون الإسلام عند المزاحمة. و العجب كلّ العجب و الأسف كلّ

---

* تحف العقول ص٣٣٢: دَوْس بدل: دروس. وداس الشيءَ: وطئه برجله.

**وكذلك كلّ مبيعٍ ملهوٍّ به، وكلّ منهيٍّ عنه – ممّا يتقرّب به لغير اللهﷻ أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ –**

.....

الأسف أنّ المؤسّسين لهذا النحو من الأساس الباطل و الموجدين له بين المسلمين في كلّ قرن من القرون إنّما أسّسوه باسم تقوية الإسلام، فلمّا أحكموه فعلوا ما فعلوا، و نالوا منْ أموال المسلمين و أعراضهم بل دمائهم بما نالوا، و لذا لم يتّفق هذه الأُمور نوعاً من لدن آدمؑ إلى زماننا هذا إلاّ من ولاة الجور، بل قد ينحرّ الأمر إلى إلغاء الديانة بالمرّة، كما اتّفق ذلك في الدولة العثمانيّة، و لاغرو في صدور ذلك منهم، لأنّ أسلافهم بنوها بإجماع أهل الحلّ و العقد، فأخلافهم دفعوها بذلك، و في المثل: ما يجيء بالهواء فيزول به. فما ترى في أزمنة ولايتهم من وجود الحقّ بل و إحيائه و إماتة الباطل أحياناً، إنّما هو من جهة فقدان شرط المقتضي أو وجود المانع من اقتضائه، فلا منافاة بين هذا و بين جعل ولاية الجائر موجباً لاندراس تمام الحقّ و إحياء تمام الباطل، و أمثال ذلك ممّا كان الدليل المثبت ناظراً إلى بيان صرف المقتضي، و هو فوق حدّ الإحصاء في الأدلّة الشرعيّة.

(فلذلك) الوجه الذي ذكر (حرم) على كلّ عامل (العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم) في جهة الولاية على ما مرّ في مقابل هذه الفقرة، حرمة لاتزول (إلاّ بجهة) من الجهات المانعة عن بلوغ الحكم الإلزامي إلى مرتبة الفعليّة، مثل جهة (الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم و الميتة) و جهة الجهل و الإكراه و السهو و النسيان، إلى غير ذلك ممّا ذكر في حديث الرفع، فيرتفع الحرمة و يطرأ الإباحة حينئذٍ من حيث التكليف بلا إشكال فيه فتوىً و نصّاً. و أمّا من حيث الوضع فالظاهر أنّه أيضاً كذلك، إذ لاترتفع الضرورة في الكسب معهم إلاّ بالحليّة الوضعيّة كما لايخفى على المتأمّل.

(و **أمّا تفسير التجارات** في جميع البيوع) الظاهر أنّ المراد من البيوع أقسام البيع الاصطلاحي و أصنافه، من الصرف و السلم و النقد و النسيئة و غير ذلك. و الشاهد على هذا قوله قبل ذلك: «ثمّ التجارة في جميع البيع و الشراء» و قوله بعد ذلك أيضاً: «و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء» لأنّ الظاهر من البيع المقترن بالشراء معناه الاصطلاحي. و يشهد لهذا أيضاً قولهؑ: «الصناعات في جميع صنوفها» بمقتضى وحدة السياق، فتأمّل.

فما ذكره سيّدنا الأستاذ في تعليقه من أنّ المراد من البيوع مطلق المعاوضات، فتشمل

**فهو حرام محرَّم بيعه و شرائه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و جميع التقلّب فيه، إلاّ في حالٍ تدعو الضرورة فيه إلى ذلك.**

.....

الصلح و الهبة المعوّضة و نحوهما، اشتباه منشؤه - كما صرّح به - قوله عليه السلام: «فهذا كلّه حلال بيعه» إلى قوله عليه السلام «و هبته».

ثمّ إنّه لم يكتف بما مرّ من خلاف الظاهر و قال: «بل يظهر منه التعميم بالنسبة إلى غير المعاوضات أيضاً». و منشأ ذلك قوله عليه السلام: «و عاريته». و الوجه في كون ذلك اشتباهاً أنّ المظنون لولا المقطوع أنّ غرضه عليه السلام من قوله: «و أمّا تفسير التجارات...» وكذلك الجملة المعطوفة عليها، بيان وجوه الحلال من البيوع و وجوه الحرام منها بالنسبة إلى الأشياء التي يتعلّق بها البيع و الشراء، بمعنى أنّ أيّ شيء يحلّ بيعه و شرائه و أيّ شيء يحرم، كما هو واضح من ملاحظة قوله عليه السلام: «ممّا هو غذاء» و قوله عليه السلام: «ممّا يأكلون» و قوله عليه السلام: «ممّا هو منهيّ عنه من جهة أكله...». فلمّا بيّن الحلال منها الذي هو المقصود الأصلي بقوله: «فكلّ مأمور به...» و قوله: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح» عقّبهما بقوله: «و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته» للإشارة إلى أنّ صحّة هذه المذكورات و حلّيتها من حيث الوضع و التكليف مثل البيع و الشراء مبنيّة على أن يكون موردها أشياء يكون لهم فيه الصلاح. هذا نظير قولك في جواب من يسألك و يقول: يجوز لي أن أعطي زيداً درهماً؟ جاز لك أن تعطيه درهماً و ديناراً و عباءً و قباءً و هكذا، فهل يتوهّم متوهّم من ذكر الدينار و ما بعده عقيب الدرهم أنّ المراد منه في السؤال معنى عامّ له و لغيره من المذكورات في الجواب؟

وكيف كان، فقوله (و وجوه الحلال) عطف على التجارات المضاف إليها التفسير، و إضافتها إلى الحلال من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة. و المراد منها هي الأقسام الخاصّة من مطلق البيع بلحاظ ما يتعلّق به من الأعيان الخارجيّة (من) للتبعيض صفة للحلال أو لوجوه الحلال، و إضافة لفظة (وجه) إلى (التجارات) بيانيّة. و المراد من هذه مطلق التجارات أعمّ من المحلّلة و المحرّمة في مقابل الصناعات و الإجارات. (التي يجوز للبايع) صفة الوجوه. و يجوز جعله صفة للتجارات، إلاّ أنّ الأوّل أجود منه (أن يبيع) مؤوّل بالمصدر فاعل يجوز. و الضمير المستتر فيه راجع إلى البايع، و الضمير العائد إلى الموصول و هو كلمة «ها» محذوف (ممّا لايجوز) متعلّق بالتفسير باعتبار تضمّنه معنى التمييز. و المراد من الموصول وجوه الحرام. و فاعل الفعل مع

**و أمّا تفسير الإجارات: فإجارة الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دابّته أو ثوبه بوجه* الحلال من جهات الإجارات أو** يؤجر نفسه**

.....

مفعوله محذوف بقرينة المقابلة، يعني: و أمّا تفسير الأقسام المحلّلة من التجارات التي يجوز شرعاً للبايع أن يوجد كلّي البيع بهذه الأقسام و الأنواع الخاصّة، و تمييزها من الأقسام الخاصّة المحرّمة التي لايجوز له شرعاً إيجاده بها و في ضمنها.

(وكذلك) خبر مقدّم، و ذلك إشارة إلى البايع المتقدّم ذكره، و بين كاف التشبيه و اسم الإشارة مضاف محذوف، و هو الفعل، أي: البيع مثلاً. و (المشتري) بصيغة الفاعل لا بصيغة المفعول - كما زعمه المولى الفاضل الممقاني‌ﷺ و قال: إنّ الفرق بين العنوانين بالاعتبار، فإنّه كما ترى خلاف الظاهر جدّاً - مبتدأ مؤخّر قد حذف المضاف منه أيضاً، أعني الفعل، أي: الشراء (الذي) بيان للفعل المضاف إلى المشتري، لأنّ المراد من الموصول هو وجه الحلال من الشراء، كما أنّ المراد من قوله: «التي يجوز للبايع أن يبيع» هي وجوه الحلال من التجارة و البيع (يجوز له) أي: المشتري (شرائه) فاعل يجوز، و الضمير راجع إلى المشتري، و إضافة الشراء إليه من قبيل إضافة المصدر إلى فاعله. و يمكن أن يرجع إلى المبيع المستفاد من سياق الكلام، فتكون الإضافة حينئذٍ من إضافة المصدر إلى المفعول. و لكن الأوّل أظهر. و الضمير العائد إلى الموصول في الصلة كسابقه محذوف أيضاً، أعني: به. (ممّا لايجوز) متعلّق بوجه الشبه المحذوف، أعني قوله في تفسيره و القرينة على المحذوف قوله «و أمّا تفسير التجارات».

و جملة المبتدأ و الخبر مع جميع ما يتعلّق به معترضة بين الشرط و الجزاء مع الواو الاستئنافيّة، مثل قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَ لَنْ تَفْعَلُوا﴾ المعترض بين ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا﴾ و بين ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ﴾. وقد تجيء المعترضة بدون الواو، و قد اجتمع كلا القسمين في قوله‌ﷺ: ﴿وَ إِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ حيث إنّه معترض بين ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ﴾ و بين قوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ مع الواو، و قوله ﴿لَوْ تَعْلَمُونَ﴾ معترض بين القسم و بين «عظيم» بدونها. و الفائدة في إتيان هذه الجملة المعترضة أنّه لمّا كان البيع ممّا لايوجد إلاّ بفعل اثنين و لو اعتباراً: البايع و المشتري، تصدّىﷺ لبيان حلّية فعل الأوّل منهما بقوله: «و أمّا تفسير التجارات...»، و حلّية فعل الثاني منهما بقوله: «وكذلك المشتري...».

---

* في بعض النسخ: فوجه.

** في بعض النسخ: أن.

**أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه و أجيره من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً للوالي،**

.....

و حاصل المعنى: أنّ فعل المشتري – أي: وجه الحلال الذي يجوز له شرائه به – كفعل البايع، أي: وجه الحلال من البيوع الذي يجوز للبايع أن يبيع به، و مثله في تفسيره و تمييزه ممّا لايجوز. فيكون محصّل مفادّ هذه الفقرة أنّه قال عليه السلام: أمّا تفسير وجوه الحلال من التجارات و البيع و الشراء التي يجوز للبايع أن يوجدها بفعل هو وظيفته و راجع إليه و هو البيع، وكذا يجوز للمشتري أن يوجدها بفعل راجع إليه و هو الشراء، كي تتحقّق التجارة و المعاوضة في الخارج، كي يترتّب عليها التعيّش المقصود منها هنا، و تمييزها عن وجوه الحرام منها التي لايجوز لهما إيجادها بما هو راجع إليهما من البيع و الشراء.

(فكلّ مأمور به) جواب «أمّا» في قوله: «و أمّا تفسير التجارات». و ليعلم أنّ الأمر و إن أُريد منه الجواز و الرخصة هنا كما تخيّل، مع أنّه خلاف الظاهر لما سيجيء بعد ذلك، وكذلك النهي و إن أُريد منه الكراهة، لايتعلّق بالأعيان بنفسها. فكلّ ما كان في لسان الدليل متعلّقاً بها كما هنا، حيث إنّ ما هو غذاء للعباد هو الأعيان الخارجيّة، فلابدّ فيه من تقدير فعل مناسب للمقام.

ثمّ إنّ «من» في قوله (ممّا هو غذاء للعباد) بيانيّة (و قوامهم) من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، مبتدأ خبره (به) و (في أُمورهم) متعلّق بالقوام، و الجملة عطف على جملة الصلة من عطف الأعمّ على الأخصّ، لإفادة التعميم في المطلوب، لعمومه لغير الغذاء، و للإشارة إلى ملاك الأمر. و لمّا كان أُمور العباد منها ما يكون (في) صرف (وجوه الصلاح) و عدم الفساد، كالعبادات و المقرّبات إلى الله تعالى و جميع الأفعال المباحة، و منها ما يكون في صرف وجوه الفساد، كالمعاصي و المبعّدات عنه تعالى و المقرّبات إلى النار، و لم يكن ما يقوّمهم في مطلق أُمورهم و لو كانت من القسم الثاني مباحاً و مأموراً به، وصف الأُمور و قيّدها بقوله: «في وجوه الصلاح» احترازاً عمّا لايكون كذلك.

و قوله (الذي لايقيمهم غيره) صفة المأمور به. و اختلافهما في التعريف و التنكير لابأس به، لأنّ المراد من الموصول هو الجنس الذي يعامل معه معاملة النكرة. و يحتمل كونه صفة للموصول في قوله: «ممّا هو غذاء...»،و يحتمل كونه صفة للصلاح. و لعلّ الوسط أوسط.

**فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله في إجارته، لأنّهم وكلاء الأجير من عنده، ليس هم بولاة الوالي نظير الحمّال الذي يحمل شيئاً معلوماً**

.....

و السرّ في ذكر هذه العبارة مع انضمام مضمونه من قوله «قوامهم به» هو إفادة الحصر، فلا تكرار، فتأمل.

(ممّا يأكلون) كالحنطة و الشعير و الأرز مثلاً. هذا مع جميع ما عطف عليه بيان للمأمور به بعد البيان، قد تضمّن الإشارة إلى الأفعال التي تعلّق بها الأمر و الإباحة، و لابدّ من تقديرها بين الباء الجارّة و ضمير الغائب في قوله: «فكلّ مأمور به» من الأكل و الشرب و اللبس و النكاح و نحو ذلك. و يحتمل أن يكون بياناً للبيان. وكيف كان، فالمراد من الموصول هو الجنس. (و يشربون) كالماء مثلاً (و يلبسون) مثل القطن و الكتان و الصوف و سائر الملبوسات مع كونه قواماً لهم (و ينكحون) كالإماء غير المحارم، فإنّهم أمروا و رخّصوا في نكاحها، فتأمّل.

(و يملكون) من الملك بمعناه اللغوي، أعني: الاستيلاء، عطف على ما قبله عطف الأعمّ على الأخصّ، لشموله للمذكورات و غيرها من الشجر و الحجر و البقر و الغنم و الحمار و الفرس إلى غير ذلك. و الظاهر أنّه توطئة لذكر قوله (و يستعملون من جهة ملكهم) و إلاّ فمجرّد الملكيّة و الاستيلاء مع قطع النظر عن الاستعمالات ليس مأموراً به و ممّا يتقوّم به العباد في أُمورهم. (و يجوز لهم الاستعمال) عطف على «يستعملون» عطف الأعمّ على الأخصّ، لأنّ جواز الاستعمال يحصل بدون الملك أيضاً كما هو واضح. و الوجه في تقييد الاستعمال بقوله: «من جهة ملكهم» و بقوله «يجوز» في المعطوف دخله - و لو بنحو الشرطيّة أو عدم المانع - في كون الاستعمال مأموراً به (له) أي: ما يملكون.

(من) تعليل للاستعمال من قبيل العلّة الغائيّة، و إن شئت قلت إنّها نشوئيّة و ابتدائيّة، يعني: استعمالاً ناشئاً من ملاحظة الوصول إلى كلّ جهة (جميع جهات المنافع) - لهم كذا في البحار - من بناء المساكن و إحياء الأراضي و حمل الأثقال و نقلها و ما أشبه ذلك من المنافع (التي لايقيمهم غيرها) و لامناص لهم من تحصيلها و الوصول إليها. و يحتمل كون «من جميع جهات المنافع» بياناً لـ«وجوه الصلاح» بنحو العموم بعد بيانه بنحو الخصوص بقوله: «ممّا يأكلون...» مع التنبيه على أنّ المراد من الصلاح هو المنفعة. و على التقديرين يجوز الاستدلال

**بشيءٍ معلوم، فيحمل ذلك الشيء الذي يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابّته أو يؤجر نفسه في عمل، يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قِبَله،**

.....

به على جواز بيع كلب الحائط و الماشية و الخيام و نحوه ممّا لايقوم أمر معاشهم إلاّ بالكلب و لايتمكّنون من حفظ أموالهم بدونه، فتدبّر.

و أمّا قوله عليه السلام: (و* كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح) و النفع (من جهة من الجهات) عطف على مدخول الفاء في قوله: «فكلّ مأمور به» عطف العامّ على الخاصّ، لتقييد الأوّل بتوقّف قوام الإنسان و بقاء بني نوعه عليه دون الثاني. و من هنا يظهر وجه التعبير بالمأمور به في الأوّل دون الثاني، حيث إنّ الإنسان مأمور بحفظ نفسه و ماله إلى الأمر بإقدامه و إتيانه بما هو مقوّم له من نوع المأكولات و المشروبات و الملبوسات و غير ذلك ممّا ذكره الإمام عليه السلام، فمنه يصحّ أن يقال: إنّ المراد من الأمر في المعطوف عليه هو الوجوب كما هو ظاهر اللفظ، لا الإباحة و الرخصة كما يظهر من السيّد الأستاذ في الحاشية فافهم، فإنّ إرادة الوجوب لاتصحّ بالنسبة إلى ما ينكحون، إذ لايجب نكاح الإماء غير المحارم، فيكون هذا قرينة على كون المراد من الأمر هو الجواز بالمعنى الأعمّ المقابل للحرمة.

ثمّ إنّ المراد من «الصلاح من جهة» في الفقرة المذكورة هو النفع، لكن لامطلقاً بل خصوص ما كان موجباً لماليّة ما اشتمل عليه و مرغوباً إليه عند العقلاء لأجل ذلك، و إلاّ فلا مجال لأصل البيع موضوعاً حتّى يحكم بصحّته و جوازه. و من هنا يتّجه الإيراد على المولى المحقّق الأنصاري قدس سره في أوّل شرائط العوضين من الرجوع إلى هذه الفقرة من الحديث عند الشكّ في صحّة بيع ما يشكّ في ماليّته عرفاً مع الشكّ في كون أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل عرفاً لامطلقاً، و ذلك لأنّ الشكّ في الماليّة مساوق للشكّ في الصلاح الناشئ منه الماليّة، و مع الشكّ في موضوع العامّ لامجال للتمسّك به.

(فهذا كلّه) إعادة للمبتدأ مع الفاء لطول الفصل بينه و بين خبره، و هو (حلال بيعه و شرائه) و الجملة خبر لقوله «و أمّا تفسير التجارات». و يحتمل أن يكون خبره قوله: «فكلّ مأمور به» و تكون هذه الجملة تفريعاً على ما قرّره من الضابطة.

(و) كيف كان فعطف (إمساكه و استعماله و هبته و عاريته) على البيع و الشراء يدلّ

---

* تحف العقول ص٣٣٣: من كلّ.

**فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلال لمن كان من الناس مَلكاً أو سُوْقَةً أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه.**

.....

على قاعدة كلّية، و هو أنّ كلّ ما يجوز بيعه و شرائه يجوز إمساكه و استعماله إلى آخر الأُمور الأربعة. هذا كلّه في بيان وجوه الحلال من البيع و الشراء.

(**و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء فكلّ أمر**) أي: شيء موصوف بأنّه (يكون فيه الفساد) بحيث يصحّ توصيفه به و يقال إنّه فاسد بقول مطلق بدون الحاجة إلى تقييده بجهة من الجهات و فعل من الأفعال، و ذلك بأن يكون (ممّا هو منهيّ عنه) في دليل شرعيّ معتبر (من جهة) المنفعة الشايعة المقصودة منه الدائر ماليّته مدار ملك المنفعة و لاينظر إلى غيرها، الذي لازمه جواز إسناد الحرمة إلى نفس ذلك الشيء بدون توسيط فعل من الأفعال و إن كان لابدّ من لحاظه، و ذلك مثل (جهة أكله) في المأكولات (و شربه) في المشروبات و مثالهما واضح.

(أو) يكون ممّا هو منهيّ عنه من جهة (كسبه) و ذلك كآلات القمار، فإنّه قد يكون نهي عن كسب المال بها. هذا و لكنّه خلاف الظاهر، إذ الظاهر أنّه مثل سابقه و لاحقه من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، و عليه لايخطر ببالي مثال مناسب لذلك. هذا بناءً على كون النسخة «كسبه» بالكاف و تقديم السين على الباء، و أمّا بناءً على كونها «أو لبسه» باللام و تقديم الباء الموحّدة على السين، كما هو الظاهر عندي بقرينة قوله قبل ذلك في بيان ما تحلّ التجارة به من قوله: «ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون» فإنّ الظاهر من سياق الخبر أنّه عليه السلام بصدد بيان الحلال و الحرام ممّا هو مقوّم للعباد و من غيره، و أنّ كلّ واحد منهما على قسمين: قسم منهما - و هو المأمور به، أو مطلق ما يكون فيه الصلاح من جهة، و إن لم يكن في ذاك الصلاح جهة المقوّميّة التي هي جهة الأمر به - حلال، و قسم آخر منهما - و هو المنهيّ عنه من جهة الغرض المطلوب منه و المرغوب إليه، أو مطلق ما يكون فيه الفساد من جهة، و إن كان غير الجهة المطلوبة منه، و لم يكن منهيّاً عنه من الجهة المطلوبة - حرام.

و لايخفى أنّ الملبوس من جملة مقوّمات العباد، و قد تعرّض له في مقام تعداد المحلّلات، و مقتضى المقابلة أن يتعرّض له في مقام بيان المحرّمات، فلو كانت النسخة كما ذكرنا لبقي تلك الفقرة خالية عن التعرّض له، و هو خلاف قضيّة المقابلة. هذا، مضافاً إلى قوله بعد ذلك: «لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله و شربه و لبسه» كما لايخفى وجهه.

**فأمّا وجوه الحرام من وجوه الإجارة: نظير أن يؤاجر نفسه على حمل ما يحرم أكله أو شربه أو يؤاجر نفسه في صنعة ذلك الشيء أو حفظه أو يؤاجر نفسه في هدم المساجد ضراراً**

.....

و يؤيّد ما اخترناه من النسخة أنّ صاحب الرياض بعد ذكر الرضوي في الاستدلال على حرمة التكسّب بالميتة و الدم و أوراث ما لايؤكل لحمه و أبواله قال: «و نحوه الخبر الثاني المرويّ عن تحف العقول و رسالة المحكم و المتشابه للمرتضىﷺ بزيادة «أو شيء من وجوه النجس» و التعليل بأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله...» انتهى.

وجه التأييد واضح، لأنّ الموجود في الرضوي «لبسه» باللام، فلو كان ما في هذه الرواية مخالفاً له لتعرّض له، بل يستفاد من ذلك أنّ العطف هنا و ما بعده بالواو.

وكيف كان، فمثاله على هذا هو الحرير و لباس الذهب للرجل، فإنّهما قد نهي لبسهما، فلايجوز بيعهما لأجل لبس الرجل، فتأمل. و يمكن أن يمثّل له بجلد الميتة بناءً على عدم جواز لبسه كما هو الحقّ، لما ورد فيها من أنّه لاينتفع به و لو بشسع منه. و يستفاد ذلك من ذيل الحديث المتعرّض فيه لما يجوز لبسه، حيث قيّد جواز لبس جلد الحيوان الذي يؤكل لحمه بكونه ذكيّاً، و ما في تفصيل الكلام في ذلك في بيع الميتة و في مسألة الانتفاع بالأعيان النجسة.

(أو) من جهة (نكاحه) أو وطيه، و ذلك كمحارم الإنسان من الإماء، لأنّ وطيها حرام كتاباً و سنّةً و إجماعاً، فيكون شرائها حراماً أيضاً بمقتضى هذا الخبر، فتعارضه الأخبار الدالّة على الجواز المقدّمة عليه من وجوه، إلاّ أن يحمل هذا على الشراء لأجل الوطي و تلك على الشراء لا لأجله، فتأمّل.

(أو) من جهة (ملكه) لابدّ من التأمّل في ذلك، إذ الظاهر أنّه ليس شيء قد نهي عنه في الشرع من جهة صرف ملكه نهياً تكليفيّاً، كما هو الظاهر من النهي الذي جعل تعلّقه بشيء مناطاً و ضابطة لحرمة المعاوضة عليه تكليفاً و وضعاً. و يمكن أن يمثّل له بالمشاعر كمنى و عرفات و المزدلفة، بل و بالمساجد الأربعة، بل و سائر المساجد، على إشكال في ذلك المثال بل منع (أو إمساكه) كالصنم و كتب الضلال على ما هو المعروف من الفتاوى، و سيأتي الكلام في صحّة ذلك و سقمه، و التصاوير المجسّمة من ذوات الأرواح و أواني الذهب و الفضّة عند من يقول بحرمة اقتنائها، و لكن فيه تأمّل بل منع على ما هو مقرّر في محلّه، و كآلات اللهو (أو هبته أو عاريته) لم أجد إلى الآن شيئاً نهي عن هبته أو عاريته كي يجعل ذلك ميزاناً لحرمة بيعه و

**أو قتل النفس بغير حقّ، أو عمل* التصاوير و الأصنام و المزامير و البَرابِط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم، أو شيء من وجوه الفساد الذي كان محرّماً عليه من غير جهة**

.....

شرائه كما هو قضيّة الحديث.

وكيف كان، فقوله: (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد) عطف على «أمر» من عطف العامّ على الخاصّ، نظير ما مرّ في الفقرة السابقة مع بيان وجه العموم و الخصوص. و قد يتوهّم أنّ العطف هنا من قبيل عطف الخاصّ على العامّ عكس ما ذكرنا، بتقريب أنّ ما يكون فيه الفساد يعمّ من جميع الوجوه، و «شيء يكون» وجه خاصّ بما يكون فيه الفساد من بعض الوجوه. و هو توهّم فاسد، حيث إنّ إثبات شيء لايقتضي نفي ما عداه. و مثله في الفساد توهّم أنّه من قبيل عطف المباين على المباين، بدعوى اختصاص الأوّل بجميع وجوه الفساد، بأن يجعل اللام للاستغراق، و اختصاص الثاني ببعضها، لابتنائه على أمر فاسد، أعني: كون اللام الداخلة على الفساد للاستغراق، و ذلك لأنّها إذا دخلت على المصدر فهي للجنس، و هو كما يحصل في ضمن جميع الأفراد كذلك يحصل في ضمن بعضها، وكلّ منهما يصدق في صورة وجود جميع وجوه الفساد و في صورة وجود بعضها. و هذا مضافاً إلى أنّ مقتضى ذلك حينئذٍ عدم الاكتفاء في قوله «من جهة أكله...» بذكر جهة واحدة، فافهم.

و بالجملة، المتعاطفان من هذه الجهة على حدّ سواء، و إنّما الفرق بينهما هو ما ذكرنا من اختصاص المعطوف عليه بما يكون الفساد فيه في الجهة المقوّمة، و عموم المعطوف له و لغيره.

ثمّ إنّ الظاهر من التأمّل في الرواية أنّ غرض الإمام عليه السلام من الفساد الذي جعله الملاك و المناط في حرمة البيع و الشراء هو الذي يكون في ذات المبيع لا في بيعه. و بعبارة أُخرى: إنّ الغرض بيان الحلّية و الحرمة الناشئة من الصلاح و الفساد في متعلّق البيع من الأعيان الخارجيّة، قبال ما ينشأ من الصلاح و الفساد في نفس المعاملة و البيع مع قطع النظر عن متعلّقها. و يدلّ على ذلك بيان المأمور به في الفقرة السابقة بقوله: «ممّا هو غذاء للعباد و قوامهم به» مع بيانه بقوله: «ممّا يأكلون» و ما بعده الذي كلّه من الأعيان الخارجيّة، وكذلك في الجملة المعطوفة عليه، فإنّه لو كان أعمّ لأخلّ البيان المذكور بالمقصود. و يدلّ عليه أيضاً قوله بعد ذلك في مقام

---

* تحف العقول: أو حمل.

**الإجارة فيه وكلّ أمرٍ منهيّ عنه من جهة من الجهات، فمحرّم على الإنسان إجارة نفسه فيه أو له أو شيء منه أو له، إلاّ لمنفعة من استأجره كالذي يستأجر له الأجير ليحمل الميتة**

.....

التعليل: «لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله و شربه...»، إذ المعاملة غير قابلة لما في هذا التعليل. هذا، مضافاً إلى غير ذلك ممّا يطّلع عليه المتدبّر في الحديث من أوّله إلى آخره.

فمن ذلك ظهر أنّ الغرض من قوله عليه السلام: (نظير البيع بالربا) هو التمثيل بنفس الربا و الفضل، و أنّ اسم الإشارة في قوله: (لما في ذلك من الفساد) إشارة إلى الربا. و ذكر البيع مع الربا للإشارة إلى أن طروّ الفساد على المقدار الزائد إنّما هو حال البيع، بمعنى أنّه بالبيع يحدث فيه الفساد، مضافاً إلى فساده من جهة كونه مال الغير، و لذا كان أكله محاربة مع اللّه و رسوله.

و أمّا وجه إضافة البيع إلى الميتة و ما عطف عليه في قوله: (أو بيع* الميتة أو الدّم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو سباع الطير أو جلودها أو الخمر) مع أنّه لاإشكال في أنّ الفساد إنّما هو في ذات الميتة و ما عطف عليها من حيث هي مع قطع النظر عن مرحلة تعلّق البيع بها، فغاية ما يمكن أن يقال فيه: إنّ البيع هناك بمعنى المبيع، و إضافته إلى الميتة بيانيّة، فتأمّل. فيكون حينئذٍ جميع ما ذكر في تلك الفقرة مثالاً لما يكون الفساد في نفس المبيع.

فيعلم من ذلك أنّ ما استظهره مولانا المحقّق سيّدنا الأستاذ دام ظله في الحاشية في قوله: «نظير البيع بالربا...»، من أنّ المراد من وجه الفساد أعمّ من أن يكون في المبيع، كبيع الميتة أو الدم أو غيرهما من المذكورات، أو في نفس البيع بأن يكون محرّماً كبيع الربا، محلّ تأمّل، لأنّ ذكر لفظ البيع قبل الربا إن كان منشأً لما ذكره فلابدّ أن يكون كذلك في بيع الميتة، و قد صرّح بأنّ الفساد فيها و فيما بعدها إنّما هو في نفس المبيع لا البيع.

و بالجملة، لافرق في المتعاطفين في إلغاء مقتضى ذكر لفظ البيع و صرف النظر عنه و عدمه. نعم، بينهما فرق من جهة أُخرى، و هي أنّ الفساد في المعطوف في تمام المبيع بخلاف المعطوف عليه، إذ مورده فيه خصوص المقدار الزائد، و لذا اقتصر بخصوص الربا، غاية الأمر أنّه يطرأ عليه الفساد حين البيع و يدور مداره. و دعوى الفرق بين الربا و الميتة بأنّ الأوّل لافساد فيه من حيث هو بخلاف الثاني في حيّز إمكان المنع، إذ لاشبهة في أنّ إدراك عقولنا وجوه

---

* تحف العقول ص ٣٣٣: البيع للميتة. و فيه: أو الطير، بدون كلمة: سباع.

**ينحيّها عن أذاه أو أذى غيره و ما أشبه ذلك – إلى أن قال –: وكلّ من آجر نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو مَلِكٍ أو سُوْقَةٍ على ما فسّرناه ممّا تجوز الإجارة فيه فحلال، محلّل فعله وكسبه.**

.....

الفساد في أمثال ما نحن فيه إنّما هو بملاحظة نهي الشارع عنه، و من الظاهر أنّ الربا و غيره من المذكورات في الحديث لافرق بينهما، لورود النهي عن الربا كثيراً. و دعوى أنّ الربا في موارد النهي عنه عبارة عن المعاملة لا المقدار الزائد قابلة للمنع، فتأمّل. و أمّا أنّ الفساد في أيّ وقت يطرأ عليه و الحال أنّه عند البيع مثله قبله فلاتدركه عقولنا القاصرة، فافهم.

وكيف كان، مقتضى قوله عليه السلام: «أو جلودها» أي – جلود السباع من الوحش و الطير – حرمة بيعها مطلقاً و إن كانت مذكّاة. و هو مشكل بل ممنوع، إلاّ أن يكون المراد بيعها بدون الإعلام على كونها جلود السباع حتّى لايستعملها المشتري فيما لايجوز استعماله فيه كلبسه في الصلاة مثلاً، نظير النهي عن بيع الدهن المتنجّس بدون إعلام تنجّسه للمشتري لئلاّ يأكله.

(أو شيء من وجوه النجس) و عناوينه الأوّلية التي تكون كلّ منها في عرض الآخر، فلاتعمّ المتنجّس علاوة النجس مطلقاً و لو لم يقبل التطهير، لأنّ المتنجّس بالملاقاة – أي: الملاقي للنجس – و إن كان وجهاً و عنواناً للنجس إلاّ أنّه ليس وجهاً من وجوه النجس، أي: وجهاً في عرض سائر وجوهه بل في طولها. و ليس في التعليل بقوله فيما بعد: «لأنّ ذلك...» ما يوجب للتعميم، إذ لاعموم له على أزيد من كون متعلّق النهي عن أكله مثلاً هو بعنوانه الأوّلي الذاتي. و هذا إمّا عطف على «الميتة» أو على «شيء» أو على «كلّ أمر». و لعلّ الأوّل أولى.

(فهذا) إعادة للمبتدأ مع الفاء، أعني قوله: «فكلّ أمر» لما مرّ في إعراب الفقرة السابقة (كلّه) تأكيد لاسم الإشارة للتعميم لجميع ما ذكر من الأمرين أو الأُمور الثلاثة (حرام) خبر لـ«هذا» (و محرّم) صفة للحرام للتوكيد، كما في قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿حِجْراً مَحْجُوراً﴾ أي: حراماً محرّماً. و الجملة جواب «أمّا» و خبر وجوه الحرام في قوله: «و أمّا وجوه الحرام من البيع و الشراء». ثمّ إنّه قد حذف هنا بعد ذلك بقرينة مقابله قوله: «بيعه و شرائه» إلى آخر ما ذكر هناك، و مرّ الكلام في الفرق بين الحرام و المحرّم و حرمة الأُمور المذكورة.

(لأنّ ذلك) الذي ذكر من الأمرين أو الأُمور (كلّه منهيّ عن) منفعته الشايعة مثل

**و أمّا تفسير الصناعات: فكلُّ ما يتعلّم العباد أو يعلّمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و النجارة و الصياغة و البناء و الحياكة و السراجة و**

.....

(أكله) في المأكولات (و شربه*) في المشروبات (و ملكه) في المملوكات. قد مرّ الإشكال و المناقشة في وجود ذلك في الشرع الأنور، و أنّه ليس لنا شيء يكون منهيّاً عن ملكه في دليل آخر. و مرّ أيضاً إمكان التمثيل له بالمشاعر.

و على كلّ حال، فقد قال في الجواهر: إنّه ربّما يظهر من خبر التحف عدم دخول الأعيان النجسة في الملك. و لعلّ نظره في ذلك إلى قوله: «أو ملكه» بضميمة جعل وجوه النجس من جملة ما أشير إليه في قوله: «لأنّ ذلك كلّه منهيّ عنه...». و لايخفى ما فيه، لأنّه إن أُريد النهي عن ملك وجوه النجس في دليل آخر غير هذا الخبر ففيه منع واضح، ضرورة أنّه ليس لنا دليل شرعيّ يتضمّن النهي عن ملك النجس و لو مثل قوله: لايملك النجس.و إن أُريد النهي عنه و لو بنفس هذا الخبر، ففيه: أنّ الظاهر من قوله قبل ذلك: «ممّا هو منهيّ عنه من جهة أكله...» هو ما أشرنا إليه من كونه منهيّاً عنه في دليل آخر، و من الظاهر أنّ قوله هنا: «لأنّ ذلك...» إعادة لذلك، فتأمّل.

(و إمساكه) فيما كان الغرض المهمّ منه هو الإمساك، و قد عرفت المثال له (و التقلّب) و التصرّف (فيه بوجه من) وجوه المنافع الذي نهي عنه بلحاظ هذا الوجه من بينها، و إن كان هو غير ما ذكره أوّلاً من الأكل و الشرب و سائر (الوجوه) الخاصّة المعطوفة عليها، فيكون من عطف العامّ على الخاصّ لأجل الإشارة إلى علّة الحرمة في الأمر الثاني، و هو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، كما أنّ المعطوف عليه علّة الحرمة في الأمر الأوّل.

(لما فيه من الفساد) اللام علّة للنهي، و الضمير راجع إلى كلّ واحد من الأكل و جميع ما عطف عليه حتّى التقلّب فيه بوجه. و يحتمل كونها علّة لخصوص النهي عن التقلّب بوجه، و رجوع الضمير إلى الوجه المكنيّ به عن فعل من الأفعال. و الأوّل أظهر. و حينئذٍ (فجميع) أنحاء (تقلّبه) من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول، أي: تقلّب هذا الشيء الذي أشار إليه سابقاً بقوله: «فهذا كلّه» و قوله: «لأنّ هذا كلّه». (في ذلك) الوجه (حرام) نهي عنه بهذا الوجه و إن كان تقلّبه و تصرّفه بغير البيع و الشراء و الإمساك و الملك و الاستعمال و الهبة و العارية من أنحاء

---

* تحف العقول ص٣٣٣: و شربه و لبسه و ملكه.

**القصارة و الخياطة و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، و أنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد، منها منافعهم، و بها قوامهم، و فيها بلغة جميع حوائجهم فحلال فعله* و تعليمه و العمل به و فيه****

.....

التقلّبات و التصرّفات، كالإجارة و الجعالة و غيرهما. و من تقييد التقلّب بقوله: «في ذلك» يعلم أنّ حرمة بيع الشيء المذكور في صدر العنوان إنّما يعتبر فيها القصد إلى ترتيب الوجه المنهيّ عنه وكونها لأجل ذلك. فتأمّل.

و يعلم أيضاً اندفاع توهّم دلالة الحديث على حرمة إمساك النحاسات لأجل التسميد كما في العذرة، أو لأجل إيكال جوارح الطير كما في الميتة إلى غير ذلك، لابتنائها على كون إضافة التقلّب إلى الضمير من إضافة المصدر إلى الفاعل، وكون ذلك إشارة إلى المنهيّ عنه، و هو خلاف الظاهر، و لاأقلّ من عدم ظهوره في ذلك، فيرجع إلى أصالة البرائة و الإباحة.

و يظهر أيضاً عدم دلالته على عدم جواز الانتفاع بها في غير ما نهي عنه، و عدم دلالته على عدم دخولها في الملك كي يخصّص به ما دلّ على الملك بمثل الحيازة، و يكون حاكماً على الأصل المقتضي لجواز الانتفاع بها.

و لمّا لم تكن المحرّمات منحصرة فيما ذكر ممّا كان المنهيّ عنه و ما كان فيه الفساد نفس الشيء بعنوانه الأوّليّ الذاتي، إذ قد يكون الشيء حراماً من جهة انطباق عنوان آخر محرّم عليه، كعنوان اللهو و التقرّب لغير اللّه تعالى و تقوية الكفر و الشرك و تقوية الضلالة و الباطل و توهين الحقّ، بحيث لو قطع النظر عن طروّ ذلك العنوان و انطباقه عليه لم يكن حراماً، عطف عليه لإفادة التعميم قوله: (وكذلك كلّ مبيع ملهوّ به) و معدّ للهو بحيث لاينتفع به غيره، كالنرد و الشطرنج و المزمار و القصب و العود و البربط و الطنبور، و قيل: هو الطبل، و فسّر بالبربط و غيره، و المناسب للقول المعروف «و زاد في الطنبور نغمة أُخرى» كونه ممّا يتغنّى به، و الدفّ مطلقاً و لو لم يكن له صنج، و المعازف و الأربعة عشر و السدء و العرطبة، و غير ذلك ممّا يأتي بعضه مع تفسيره و تفسير ما ذكرناه من أقسام الآلات المتّخذة للهو في باب حرمة اللهو إن شاء اللّه. و من هذا كلّ ما كان ملهوّاً به في هذه الأزمنة، كالفنقراف و القراموف و البيانو و غير ذلك من آلات اللهو المستحدثة، و لعلّ الظاهر أن الراديو منها. أمّا ما لم يكن

---

* في بعض النسخ: تعلّمه.

** لم يرد «و فيه» في بعض النسخ.

**لنفسه أو لغيره.و إن كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصي،**

.....

معدّاً لذلك فهو خارج عن هذا العنوان.

(و) كذلك (كلّ) مبيع (منهيّ عنه) لا بعنوان ذاته كما في المعطوف عليه، بل بعنوان أنّه (ممّا يتقرّب به لغير اللّه) كالصنم، و قد يمثّل لذلك بالصليب، و فيه منع يأتي وجهه في محلّه إن شاء اللّه (أو) ممّا (يقوى به) خصوص معصية (الكفر) بجميع أقسامه (و) أعظمها (الشرك من) بين (جميع وجوه المعاصي) و عناوينها و أقسامها. و الظاهر أنّ «من» هنا للتبعيض في موضع الصفة للكفر و الشرك، لا لبيان الموصول المطويّ في الكلام، و ذلك لأنّ جميع وجوه المعاصي ليس ممّا يصدق عليه تقوية الكفر و الشرك كما لايخفى على من لاحظ العرف، و إنّما هو مختصّ ببعضها، مثل بيع السلاح لأعداء الدين حال قيام الحرب و نحوه ممّا يتقوّى به العدوّ على عساكر الإسلام، حتّى الأرزاق و الألبسة و الخيل و البغال و السفن و نحوها. يعني: وكذلك كلّ منهيّ عنه ممّا يقوى به خصوص معصية الكفر و معصية الشرك من بين جميع عناوين المعاصي.

(أو) من (باب من الأبواب يقوى به) من (باب من أبواب الضلالة أو باب من أبواب الباطل أو) من (باب يوهن به الحقّ) في حاشية الفاضل الممقانيﷺ فيما علّقه على المتن في أواخر النوع الثاني: «أنّ المراد بباب يوهن به الحقّ هو ما كان يوهن به الحقّ بوصفه العنواني، بمعنى أنّه يوهن به الدين و الشريعة» انتهى موضع الحاجة. و لذا تأمّل المصنّف في مسألة بيع السلاح لأعداء الدين في شموله لبيعه لقطّاع الطريق، و ذلك لأنّ قطع الطريق لايوهن به الحقّ من حيث هو حقّ، لأنّ ذلك إتلاف لمال المسلم، و لايزاحم شيئاً من أمور دينه.

هذا، و من بياننا هذا يظهر فساد ما علّقه المولى الفاضل الممقانيﷺ على هذه الفقرة في مسألة حفظ كتب الضلال، قالﷺ بعد جملة كلام له فيما يتعلّق بالاستدلال بهذه الفقرة على حرمة الحفظ ما هذا لفظه: «ثمّ إنّ قوله «أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي» ممّا لاملائمة فيه بين القيد و المقيّد، فإن قلنا بورود ظهور المقيّد - أعني:عموم جميع وجوه المعاصي - على ظهور المقيّد، أعني: قوّة الكفر، نظراً إلى أنّ المعاصي من شعب الكفر، كما أشار إليه قولهﷺ: «لايزني الزاني و هو مؤمن، و لايشرب الشارب و هو مؤمن» كان مؤدّاه حرمة

**و تكون معونة على الحقّ و الباطل، فلابأس بصناعته و تعليمه نظير الكتابة التي هي على وجه**

.....

الإعانة على مطلق المعصية، و منه ما نحن فيه. و إن قلنا بظهور المقيّد هنا، نظراً إلى مقارنة الكفر بقوله «باب يوهن به الحقّ» المقتضي لبقاء الكفر على ظاهره، لزم الاقتضاء من عموم المعاصي على ما كان في ضمن الكفر، و لعلّه الأظهر في المقام، و إن كان الظاهر أنّه لولا الصارف كان ظهور القيد وارداً على ظهور المقيّد بحسب المتعارف، فافهم» انتهى. وجه الظهور ظاهر، قد علم من إدراج كلمة «من» هنا و في قوله «أو باب من الأبواب» و عدمه في قوله «أو باب من أبواب الباطل» أنّه بالرفع عطف على «باب من أبواب الضلالة» و أنّهما بالجرّ عطف على الموصول فيما يتقرّب به. ثمّ إنّ الفرق بين توهين الحقّ و تقوية الضلالة كالفرق بين نفس الضلالة و البطلان ممّا لايخفى على المتفطّن، فلا تكرار في الحديث.

(فهو حرام محرّم) مبتدأ و خبر، و الجملة خبر الكلّ في قوله «وكذلك كلّ مبيع ملهوّ به». و قوله (حرام بيعه و شرائه) عطف بيان لـ«الحرام» الأوّل، و قد مرّ في السابق أنّ عطف (و إمساكه و ملكه و هبته و عاريته و) غير ذلك من أنحاء (التقلّب فيه) بدل* على قاعدة كلّية، و هي أنّ كلّ ما يحرم بيعه و شرائه يحرم إمساكه إلى آخر الأُمور المذكورة. و المراد الجدّي من حرمة الأفعال المذكورة حرمتها حال الاختيار، لا الأعمّ منها و من حال الاضطرار، و ذلك لقوله عليه السلام: (إلاّ في حال تدعو الضرورة فيه) أي: في هذا الحال (إلى ذلك) الذي حرم فعله، لأنّه استثناء من جميع الأُمور المذكورة على الظاهر، لاخصوص الأخير، أعني قوله عليه السلام: «و التقلّب فيه». بل وكذلك الحال و إن اختصّ بالأخير أيضاً، لأنّه عنوان يعمّ جميع ما قبله، فالاستثناء منه استثناء من جميع المذكورات قبله مع زيادة. و ليس هذا من قبيل الاستثناء المتعقّب لجمل عديدة كما يظهر من بعض الأعلام، حتّى يتفاوت الأمر بين رجوعه إلى الأخيرة و رجوعه إلى جميعها، لأنّ النزاع فيه فيما إذا لم يكن الموضوع في الجملة الأخيرة ممّا يعمّ لما هو الموضوع فيما عداها من الجمل ممنوع.

و لكنّ الإنصاف اختصاص الاستثناء الأخير، مع تخصيص عمومه ما عدا الإمساك من الأفعال الخاصّة المتقدّمة على هذا العامّ، إذ مع فرض النهي عن ملك شيء لايجوز بيعه و شرائه

---

* في الطبعة الحجريّة: بَدَل، والظاهر أنّه تصحيف: بدلٌ.

**من وجوه الفساد تقوية و معونة لولاة الجور. وكذلك السكّين و السيف و الرمح و القوس و غير ذلك**

.....

و هبته و عاريته على إشكال في الأخير، لأنّ النهي عن الملك مساوق لعدم القابليّة له، و لايتفاوت الحال فيه بين حال الاختيار و حال الاضطرار.

و بالجملة، الحرمة بالنسبة إلى ملك ما ذكره من الأُمور - مع فرض ذكر الشراء [قبل]* المراد منه التملّك بعوض، كما أنّ المراد من البيع هو التمليك بعوض - لابدّ و أن تكون وضعيّة صرفة، و لافرق فيها بين الاختيار و الاضطرار.

و لايلزم من ذلك استعمال لفظ الحرمة في أكثر من معنى واحد، لأنّ الاختلاف من حيث الوضع و التكليف راجع إلى ما هو السبب للحرمة، فلايوجب تعدّد معنى الحرمة و هو المنع، فقد يجتمع فيها الجهتان كما في بيع الربا، و قد يختصّ بجهة الوضع كما في حرمة الملك، و قد يختصّ بجهة التكليف، و هي قبح الفعل و مبغوضيّته، و مثاله كثير.

وكيف كان، فإذا عرفت شرح الحديث إلى هنا، و علمت أنّ الضابطة الثانية في جواز بيع شيء هو وجود وجه من وجوه الصلاح فيه، و في عدم جوازه وجود وجه من وجوه الفساد، فاعلم أنّه قد يستشكل على الحديث بأمرين**:

**أحدهما**: عدم اطّراد الضابطتين، لمكان ثبوت الواسطة بين وجود الصلاح و وجود الفساد، و هي صورة خلوّ الشيء عنهما معاً، فيكون الحديث ساكتاً عن بيان حكم ذلك، و الحال أنّه عليه السلام في مقام تميّز كلّ ما يجوز ممّا لايجوز. بل بناءً على اعتبار المفهوم فيما ذكر من الضابطتين يقع التعارض بينهما في تلك الصورة، نظراً إلى أنّ قضيّة الضابطة الأُولى عدم جواز البيع، لانتفاء ملاكه و هو الصلاح، و قضيّة الثانية جوازه، لانتفاء ما يمنع عنه و هو الفساد.

و قد أجيب عن ذلك بما حاصله: أنّ هذا مبنيّ على كون الفساد مثل الصلاح أمراً وجوديّاً وكان لهما ثالث، و هو ممنوع، لأنّ التحقيق أنّهما من قبيل العدم و الملكة، و أنّ الصلاح عبارة عن الاعتدال و الاستقامة، و الفساد عبارة عن عدم الاعتدال فيما من شأنه

---

* كذا في الطبعة الحجريّة، والظاهر أنّه زيادة من الناسخ.

** لم يذكر المحشيّ قدس سره الاشكال الثاني في خلال كلامه الآتي، اللّهمّ إلاّ إذا اعتبرنا قوله في الصفحة التالية: «و على ما ذكرنا لامفهوم للضابط» هو الاشكال الثاني، سيّما قوله: «و وقوع التعارض بين الضابطتين» و الجواب عنه.

**من وجوه الآلات التي تصرف إلى وجوه الصلاح و جهات الفساد، و تكون آلة و معونة عليهما،**

.....

الاعتدال. قال في المصباح: «صلح الشيء صلوحاً من باب قعد و صلاحاً أيضاً: خلاف فسد، و صَلَح يصلَح بفتحتين لغة ثالثة». و قال في موضع آخر: «و اعلم أنّ الفساد إلى الحيوان أسرع منه إلى النبات، و إلى النبات أسرع منه إلى الجماد» انتهى. و على هذا لايكون بينهما واسطة انتهى الجواب بحاصله.

و فيه ما لايخفى، لأنّ لكلّ واحد من الصلاح و الفساد لحاظين: **أحدهما**: لحاظهما بالنسبة إلى نفس الشيء من حيث هو، فيقال: صلح الشيء أي: اعتدل، و إلى هذا ينظر ما سمعته من المصباح. و الفساد على هذا عبارة عن عدم الاعتدال. و **ثانيهما**: لحاظهما بالنسبة إلى فعل المكلّف المتعلّق به، فصلاح الشيء بهذا اللحاظ كونه ذا منفعة عائدة إلى المكلّف، و فساده كونه ذا مضرّة واصلة إليه. و ما يكون من قبيل العدم و الملكة هما باللحاظ الأوّل، و أمّا باللحاظ الثاني فهما أمران وجوديّان يتحقّق بينهما الواسطة. و يشهد لذلك ما عليه العدليّة من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح و المفاسد في متعلّقاتها، و أنّ مورد الإباحة ليس فيه مصلحة و لامفسدة، إذ لو كانا من العدم و الملكة مطلقاً لما تحقّقت الإباحة و لزم كون الأحكام أربعة، فتأمّل.

إذا تبيّن ذلك فنقول: إنّ الصلاح و الفساد إنّما أخذا في الحديث باللحاظ الثاني الذي اعتبر فيه تضمّن المنفعة و المضرّة، كما يومي إليه قوله قبل ذلك: «فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد» و قوله بعد ذلك «منها منافعهم» و قوله «بتصريفه إلى جهات المفاسد و المضارّ» و قوله «لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم» و قوله عليه السلام في الفقه الرضوي الموافق لهذا الحديث من حيث المدلول: «فحرام ضارّ للجسم» إلى غير ذلك. و على هذا تتحقّق واسطة في البين لم يعلم حكمها من الرواية و لو لأجل التعارض، فيرجع فيها إلى الأصل المقتضي للإباحة من حيث التكليف و الفساد من حيث الوضع.

فالأولى أن يجاب عنه بأنّ الإشكال مبنيّ على كون المدار في الحرمة على وجود وجه من وجوه الفساد، و هو ممكن المنع بملاحظة إمكان كون ما ذكره ضابطاً للتحريم بمنزلة المفهوم لما ذكره ضابطاً للحلّ، فكأنّه عليه السلام قال: أمّا وجوه الحرام فهو كلّ ما لم يكن فيه الصلاح، و هو و

**فلابأس بتعليمه و تعلّمه و أخذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق،**

.....

إن كان على قسمين: أحدهما: ما يكون فيه الفساد، و الآخر ما لم يكن فيه ذلك أيضاً الذي هو محلّ البحث فعلاً، إلاّ أنّه لم يتعرّض إلاّ لبيان حرمة القسم الأوّل خاصّة مع حرمة الثاني أيضاً، لكونه من جملة أفراد مفهوم الضابط الأوّل، بملاحظة أنّ الغرض المهمّ من البيان هو إحداث الداعي إلى ترك المعاملة على ذلك، و المحتاج إلى هذا هو القسم الأوّل، و أمّا القسم الثاني فيكفي في الداعي إلى الترك مجرّد عدم الصلاح فيه.

و على ما ذكرنا لامفهوم للضابط الثاني كي يقع التعارض بينه و بين مفهوم الأوّل، و يرجع إلى الأصل بعد التساقط. و وقوع التعارض بين الضابطتين فيما اشتمل على جهتي الصلاح و الفساد، و بعد التساقط يبقى حكم هذه الصورة غير معلوم من الرواية.

و الجواب: أنّ المدار في جواز البيع فيها و عدمه على قصد جهة الفساد فلايجوز و عدمه فيجوز. و يدلّ على ذلك ما ذكره عليه السلام في ما يأتي في تفسير الصناعات من كون مجرّد وجود عنوان الصلاح علّة لحلّية تعليمها و تعلّمها و العمل بها، إذ الظاهر عدم الفرق بين الصناعة و التجارة من تلك الجهة. هذا ما يرجع إلى تفسير التجارات.

(**و أمّا تفسير الإجارات**) فاعلم أنّ «أمّا» شرطيّة (فإجارة الإنسان) من قبيل إضافة المصدر إلى الفاعل مبتدأ، و (نفسه) مفعول الإجارة، و كلّ من قوله: (أو ما يملك) أي: ما يملكه عيناً أو منفعة فيشمل الأجير، و قوله: (أو) ما (يلي أمره) عطف على المفعول، و (من قرابته) بيان لما يلي أمره. و المراد منه كلّ من كان للإنسان ولاية شرْعيّة عليه من جهة القرابة، فلايعمّ لغير الولد و ولده و إن نزلوا، كما أنّ (أو دابّته أو ثوبه) بيان لما يملك بطور النشر المشوّش (بوجه الحلال) بالباء الجارّة، كما – ما رأيته من نسخة البحار– في نسخة تحف العقول و بعض نسخ المكاسب. (و من جهات الإجارات) و أقسامها قيد للمبتدأ، و (أن يوجر) – يعني: للغير مطلقاً أيّ شخص كان ذاك الغير – خبر له. و أمّا بناءً على كونه بالفاء بدل الباء فهو مبتدأ، و «أن يوجر» خبره، و الجملة خبر الإجارة. و الأوّل أظهر.

و قوله: (نفسه) بالنصب و ما عطفه عليه مثالاً لما يملك تارةً بنحو الخصوص، أعني قوله: (أو داره أو أرضه) و أُخرى بنحو العموم، أعني قوله: (أو شيئاً يملكه) مفعول به لقوله«أن يوجر»

**و محرّم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضارّ،**

.....

كما أنّ (فيما ينتفع به) مفعول فيه بالنسبة إليه، و (من وجوه المنافع) بيان للموصول، و المراد منها بقرينة ما يأتي في مقابله هو المنافع المحلّلة.

و قوله: (أو العمل بنفسه و ولده و مملوكه أو أجيره) – أي: فيما ينتفع به دائماً، حذف بقرينة الفقرة السابقة – عطف على الخبر المذكور، و هو قوله: «أن يوجر...». و الفرق بين المتعاطفين أنّ المراد من الأوّل هو العمل بأمر المستأجر بعوض معلوم، و من الثاني هو العمل بدون تعيين العوض و لكن بقصد أخذ الأُجرة قبال التبرّع، بل بدون قصد التبرّع و المجّانيّة مطلقاً، فيستحقّ أُجرة المثل.

و قوله: (من غير أن يكون) المؤجر أو العامل المستفاد من السابق (وكيلاً للوالي أو والياً للوالي) قيد لكلّ واحد من الخبر و ما عطف عليه. و المراد من الوالي هنا والي الجور، إذ قد مرّ حلّية الكسب مع الوالي العدل، و معه لايبقى وجه لصحّة الاستثناء. يعني: أنّ إجارة الإنسان نفسه و سائر المذكورات على وجه الحلال إنّما هو أن يوجرها للغير في تحصيل ما يجوز الانتفاع به في الشريعة المطهّرة من جميع وجوه المنافع المحلّلة، أو أن يعمل لذاك الغير بتلك المذكورات في ذاك الذي يجوز لذلك الغير الانتفاع به، من دون فرق بين كون من يعمل له العمل – أي: المستأجر – والي الجور أو غيره. و لكن على الأوّل لامطلقاً، بل فيما إذا لم يعدّ ذلك الإنسان العامل بسبب العمل المستأجر فيه وكيلاً لوالي الجور و لو في خصوص ذاك العمل، بحيث يصحّ أن يقال مثلاً: إنّه خيّاط الوالي أو بنّائه أو نجّاره أو خادمه أو معلّمه أو حاجبه إلى غير ذلك من العناوين.

و بعبارة أُخرى: إنّ حلّية كون الإنسان أجيراً للوالي الجائر في عمل كالبناء و الخياطة و تأديب العصاة و الطغاة و نحوها – و لكن في غير جهة ولايته و سلطنته، لما تقدّم في تفسير وجوه الحرام من حرمة مطلق العمل لولاة الجور في جهة الولاية لهم، و إن لم يدخل بذلك في ولاته و عمّاله – إنّما هي مشروطة بعدم كونه عاملاً له في ذاك العمل، و عدم صدق هذا العنوان عليه الحاصل بجعل الوالي أمر هذا العمل على عهدة هذا الأجير عند الحاجة إلى هذا العمل و تفويضه إليه، و عدم كونه أيضاً والياً و حاكماً من قبله و منصوباً من جانبه في ذلك العمل.

فليس على العالم و لا المتعلّم إثم و لاوزر؛

.....

و الفرق بين المتعاطفين أنّه يعتبر في متعلّق الولاية أن يكون راجعاً إلى سياسة الرعيّة و إن كان أمراً واحداً جزئيّاً، بخلاف الوكالة، فإنّ متعلّقه أعمّ منه و من غيره، فيكون العطف في المقام من عطف الأخصّ على الأعمّ.

و حينئذٍ (فلا بأس أن يكون) الإنسان (أجيراً) أي: موجراً (يوجر) إمّا (نفسه أو ولده أو قرابته) ممّن كان للموجر ولاية عليه شرعاً من جهة القرابة، كأولاد الأولاد و إن نزلوا (أو) يوجر (ملكه) كالعبد و الدابّة و الثوب و غيرها من الأملاك (أو) يوجر أجيره و من كان نائب المؤجر، و (وكيله) و من كان مفوّضاً إليه عمله (في إجارته) أي: من جهة إجارته. و من هذا البيان يعلم أن قوله «يوجر» صفة مبنيّة للموصوف، و «وكيله» عطف على نفسه، وكلمة «في» تعليليّة كما في قوله: «إنّ امرأة دخلت النار في هرّة حبستها...».

و المراد منه الأجير، لأنّه وكيل المستأجر في العمل لكن بعنوان الإجارة. و يؤيّد ذلك أنّه تفريع على السابق، و المناسب حينئذٍ ذكر جميع ما ذكر في السابق و منه الأجير، و هو موقوف على ما ذكرنا في تفسير الوكيل، إذ لو كان المراد منه الموكّل، و كان ضمير إجارته راجعاً إلى وكيله لا إلى الأجير، كي يكون المعنى: لابأس أن يكون الإنسان أجيراً يوجر من وكّله في إجارته، أي: في أن يوجر ذاك الموكّل للغير، لفات ذلك، مع أنّه خلاف الظاهر. وكذا لو كان المراد منه الوكيل بمعناه الاصطلاحي، وكان الضمير المجرور فيه راجعاً إلى الغير و هو الموكّل، وكان هو بالنصب عطفاً على قوله «أجيراً» الذي هو خبر «يكون» كي يصير المعنى أنّه: لابأس بأن يكون الإنسان وكيل الأجير في إجارته و تمليك منفعته للغير يوجر نفسه أو ولده، كما لايخفى وجهه على المتدبّر. هذا، مضافاً إلى كونه على هذا أجنبيّاً عن المقام، إذ الكلام في حلّية موارد الإجارة لا الوكالة الاصطلاحيّة، مع استلزامه اختلاف مرجع الضمائر، وكلاهما خلاف الظاهر. و ما ذكرناه من الاحتمال و إن كان خلاف الظاهر أيضاً، إلاّ أنّه بعد ملاحظة ما ذكرناه من التأييد لابأس به.

ثمّ إنّه لمّا كان قد يتوهّم عدم جواز إيجار الغير من الولد و القرابة و الوكيل – أي: الأجير – بلحاظ استلزامه الولاية عليه، علّل الحكم المذكور بالنسبة إلى إيجارهم دفعاً للتوهم المذكور بقوله: (لأنّهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاة الوالي) و لاوكلائه، بتقريب أنّ

**لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم،**

.....

ضمير الجمع المنصوب في كلا الموضعين راجع إلى الأجير بمعنى المؤجر، نظراً إلى تعدّده في المعنى عدد متعلّق الإجارة، و هو و إن كان خمسة إلاّ أنّ اثنين منها - و هما موجر النفس و الملك - خارجان عنها في لحاظ إرجاع الضمير إليها، و ذلك لاختصاص الإشكال المتوهّم المذكور بما عداهما من الموجرين.

و المراد من الأجير المضاف إليه الوكلاء هو متعلّق الإجارة في الثلاثة الباقية من الخمسة، أعني: الولد و القرابة و الوكيل في الإجارة، فاللام فيه للجنس، و «من عنده» متعلّق بالوكلاء، و ضميره المجرور راجع إلى الأجير. يعني: لأنّ موجري هؤلاء الثلاثة وكيل لهم من عند أنفسهم، حيث إنّهم جعلوه وكيلاً لأنفسهم باختيارهم لا من عند الوالي و من قبله، بأن يكون هو الذي سلّط المؤجر عليهم قهراً عليهم، كي يندرج موجرهم تحت عنوان ولاة الوالي، فيكون فعله - و هو إيجاره لهم - حراماً.

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ بتوضيح منّا. و لكن فيه - مضافاً إلى كونه مكلّفاً - ما لايخفى، إذ من جملة موارد الإشكال إجارة الولد، و المراد منه الصغير، و معلوم أنّ الولاية عليه من عند اللّه لا الولد، و مقتضى التوجيه المذكور كونها من الولد. و دعوى إرادة الكبير من الولد هنا يدفعها قوله سابقاً: «أو ما يلي قرابته» حيث إنّ الكبير لاولاية للأب عليه، مع أنّه السامي قد حمله في تلك العبارة في شرح قوله: «أو قرابته» على الولد الصلبي، و القرابة على ولد الولد أو الأعمّ، و من الواضح أنّ المولّى عليه منحصر في الصغير. فالأولى أن يقال: إنّ ضمير الجمع في كلا الموضعين راجع إلى الولد و القرابة و الوكيل الذي قد مرّ غير مرّة أنّ المراد منه الأجير، و اللام في الأجير في الموضع الثاني للعهد الذكري إشارة إلى الأوّل.

و أمّا وجه التعليل بذلك فتوضيحه: أنّ المستفاد من قوله: «من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً للوالي» أنّ المدار في حلّية الإجارة - فيما إذا كان موردها ممّا يجوز الانتفاع به شرعاً - و عدم حلّيتها هو انطباق أحد هذين العنوانين على الأجير فتحرم و عدمه فتحلّ. فالتعليل بذلك للإشارة إلى انتفاء مناط الحرمة حتّى في الثلاثة المذكورة، لأنّهم وكلاء الأجير و عملته، بمعنى أنّهم قد فوّض إليهم الأجير أمر مورد الإجارة من عند نفس الأجير و بما هو هو، لا من عند الوالي الجائر و بما هو - أي: الأجير - منصوب من قبله كما هو المفروض، إذ قضيّة

و إنّما الإثم و الوزر على المتصرّف فيه في جهات الفساد و الحرام؛

.....

جعل قوله: «فلا بأس...» تفريعاً على سابقه أنّ الأجير لاينطبق عليه عنوان وكالة الوالي و لاعنوان الولاية من قبله، فيكونون من عمّال الأجير لا من ولاة الوالي، فيكون عملهم حلالاً.

و بالجملة، إنّ حرمة عملهم - بعد أن لم يكن في جهة راجعة إلى ولاية ولاة الجور - إنّما هي متوقّفة على كونهم من جملة ولاة الوالي، و هو مبنيّ على كون الأجير على النحو المذكور، و المفروض بمقتضى التفريع أنّه ليس كذلك، فكذلك هؤلاء الثلاثة أيضاً ليسوا منهم. و لعمري إنّ هذا ممّا ينبغي تصديقه و الإذعان به بعد أدنى تأمّل و إنصاف.

ثمّ إنّه عليه الصّلاة و السّلام قد أتى لتوضيح ما ذكره بالمثال و قال: (نظير الحمّال الذي يحمل شيئاً) يجوز له حمله، كما يدلّ عليه كلامه في السابق و اللاحق، و إنّما ترك التقييد به لوضوحه، لابجّاناً بل (بشيء معلوم إلى موضع معلوم فيحمل) الحمّال (ذلك الشيء الذي يجوز له حمله) إلى مكان آخر معيّن و ينقله إليه إمّا (بنفسه أو بملكه) أيّ شيء كان سفينة (أو دابّته) أو غير ذلك من أملاكه (أو يواجر نفسه) عطف على «فيحمل». و الفرق بينه و بين المعطوف عليه بوقوع العقد هنا و عدمه هناك (في عمل) متعلّق بـ«يواجر» يعني به العمل الحلال بقرينة ما قبله و ما بعده، من دون فرق بين أن (يعمل ذلك العمل) الحلال و يوجده (بنفسه أو) يعمله (بمملوكه) كالعبد و الدابّة (أو قرابته) يعني به من له ولاية عليه من جهة القرابة كالأولاد الصغار (أو) يعمله (بأجير من قبله) أي: من قبل المؤجر لا من قبل الغير.

(فهذه) الوجوه المذكورة (وجوه من وجوه الإجارات) و طرق من صفتها أنّها (حلال) لكلّ مستأجر (ممّن* كان من) آحاد (الناس) سواء كان ذاك المستأجر (ملكاً) و سلطاناً (أو سوقة) أي: غير ملك. قال السيّد الشريف في حاشية شرح الرضي في مبحث «إذا» من الظروف: السوقة خلاف الملك يستوي فيه الواحد و الجمع المذكّر و المؤنّث، قالت بنت النعمان بن المنذر:

فبينا نسوس الناس و الأمر أمرنا  إذا نحن فيهم سوقة نتنصّف

(أو كافراً أو مؤمناً) و الوجه في ذكر هذه الفقرة مع معلوميّة حلّية هذه الوجوه ممّا سبق أنّ الغرض من هذه الفقرة بيان حلّية الإجارة بالإضافة إلى المستأجر، و هو غير معلوم ممّا سبق،

---

* تحف العقول ص٣٣٤: لمن.

**و ذلك إنّما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً**

.....

حيث إنّه مسوق لبيان حلّيتها من حيث المورد، كما أنّ الغرض من قوله: (فحلال إجارته و حلال كسبه من هذه الوجوه) بيان الحلّية الوضعيّة و انتقال العوض في مقابل العمل مضافاً إلى الحلّية التكليفيّة، و لذا عطف حلّية الكسب على حلّية الإجارة، و التعرّض هنا للحلّية التكليفيّة مع العلم بها ممّا سبق لأجل التوطئة لبيان الحكم الوضعي. هذا كلّه بيان وجوه الحلال.

(**و أمّا وجوه الحرام**) عطف على «إجارة الإنسان»، و «الوجوه» مبتدأ خبره (نظير أن يواجر الإنسان نفسه على حمل ما يحرم عليه) إمّا من جهة (أكله أو شربه أو لبسه) كلباس الحرير و الذهب فيما إذا كان غرضه من حمله توصّل المستأجر إلى تلك الجهة المحرّمة، لما عرفت في وجوه التجارات (أو يواجر نفسه في صنعة ذاك الشيء) المحرّم (أو) يواجرها في (حفظه أو) في (لبسه) على الغير، كأن يكون أجيراً على أن يلبس الغير لباسه الحرير أو الذهب. هذا الشرح و التفسير بناءً على وجود «أو ليسه» في ما صدر من الإمام، و إلاّ بناءً على عدمه فيه - كما فيما رأيته من نسخ المكاسب - فالأمر سهل.

(أو يواجر نفسه في هدم المساجد ضراراً لها) لامقدّمة لتعميرها (أو) في (قتل النفس بغير حلّ) بخلاف قتله بحلّ كالقصاص، فإنّه لابأس به (أو) يواجر نفسه في (حمل التصاوير) التي لايجوز تصويرها، كتصاوير الروحاني على ما يأتي في الصناعات (و) يحتمل أن يكون عطف (الأصنام) عليها للتفسير بناءً على اختصاصها بما يكون مصوّراً من حجر أو صفر أو غير ذلك (و المزامير و البرابط و الخمر و الخنازير و الميتة و الدم) و لكن فيما إذا كان حمل المذكورات بقصد الجهة المحرّمة المطلوبة منها. و في نسخ المكاسب «و عمل» بدل «و حمل». و هو غلط، ضرورة عدم إمكانه بالنسبة إلى الخنازير و ما بعده.

(أو) يواجر نفسه (شيء من وجوه الفساد الذي كان محرّماً عليه من غير جهة الإجارة فيه و كلّ أمر منهيّ عنه من جهة من الجهات) قال سيّدنا الأستاذ: «إنّ هذا إمّا مرفوع عطفاً على النظير، أو مجرور عطفاً على ما أضيف إليه النظير». وكلاهما فاسد، إذ عليه يكون المعنى: أنّ وجوه الحرام كلّ منهيّ عنه أو نظيره، و هو كما ترى. و الظاهر أنّ الواو للاستيناف، و «كلّ أمر» مبتدأ، و هو من جهة تضمّنه لمعنى الشرط - من جهة إضافته إلى نكرة موصوفة - أتي بالفاء الجزائيّة في خبره، و هو قوله عليه السلام: (فمحرّم على الإنسان). و الوجه في إتيان هذه

**نظير البَرابِط و المزامير و الشطرنج وكلّ ملهوٍّ به و الصُلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام.**

.....

الجملة الاستثنافيّة هنا إنّما هو إفادة ما لم يستفد من الفقرات السابقة من تعميم الحرمة لجميع أنحاء الإجارة المتعلّقة بالمنهيّ عنه، سواء كان (إجارة) الإنسان (نفسه فيه) أي: في خصوص إتيان المنهيّ عنه و عمله (أو) إجارته (له) أي: لغرض حصول المنهيّ عنه و ذلك المعنى، لأنّ الظاهر أنّ اللام الجارّة للغاية، و الضمير المجرور بها الراجع إلى المنهيّ عنه علّة غائيّة لمتعلّقها و هو الإجارة، و حينئذٍ لابدّ أن يكون مورد الإجارة شيئاً يكون حصول المنهيّ عنه غاية له، فيكون المعنى: أو إجارته في فعل غير منهيّ عنه لغرض أن يترتّب عليه المنهيّ عنه. و على هذا يكون الفرق بينه و بين قوله «فيه» أنّ مورد الإجارة هنا مقدّمة الحرام، و في المعطوف عليه نفس الحرام عكس ما ذكره السيّد الأستاذ.

(أو) إجارته في (شيء) هو بعض و جزء (منه) أي: المنهيّ عنه (أو له) أي: لتحصيل شيء هو جزء من المنهيّ عنه. و ممّا ذكرنا يعلم أنّ الضمير المجرور باللام راجع إلى الشيء الموصوف بقوله «منه». و يحتمل رجوعه إلى المنهيّ عنه، بالتزام حذف الشيء و كلمة «من» بين اللام و الضمير المجرور. وكيف كان، فالفرق بين التعبيرين هنا هو الفرق بينهما في السابق على هذه العبارة.

و ما ذكر من أنحاء الإجارة لايحلّ (إلاّ) إذا كانت (لمنفعة من استأجره) أي: المستأجر. هذا الذي كتبته و إن كان مخالفاً لما رأيته من نسخة التحف و البحار و المكاسب، فإنّ الموجود فيها «استأجرته» بصيغة الخطاب، إلاّ أنّ الظاهر غلطيّته، و ما كتبناه هو الصحيح، إذ لاوجه للعدول عن الغيبة إلى الخطاب، مع أنّ الخطاب لايناسبه بيان الموصول و التمثيل له بقوله: (كالذي يستأجر الأجير) إذ قضيّة البيان اتّحاد المبيَّن و المبيَّن في الفاعل و المفعول، و لايخفى أنّ الفاعل في المبيِّن - بالكسر - هو المستأجر، وكونه كذلك في المبيَّن - بالفتح - موقوف على كون النسخة كما كتبنا «استأجره» بصيغة الغيبة، إذ لو كانت بصيغة الخطاب لاختلفا من حيث الفاعل و المفعول.

و بالجملة، كلّما ازددت التفكّر فيما ذكره بعنوان البيان و التمثيل ازددت الوثوق و الاطمئنان بغلطيّة نسخة الخطاب. و يؤيّده نسخة الحدائق المطبوعة في تبريز. و نسخة الوسائل

**و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً، و لايكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح،**

.....

في كتاب الإجارة و إن كانت توافق الأصل، إلاّ أنّ الموجود عندي من النسخة لأطمئنّ بصحّتها، و ما أمكنني المراجعة إلى غيرها. و مع ذلك كلّه يمكن توجيه الخطاب بما يوافق الغيبة، و هو أن يقال: إنّ باب الاستفعال هنا للصيرورة من حال إلى حال، كما في استحجر الطين و استنوق الجمل، فالمعنى على هذا يكون: صرت أجيراً له، فمآل التعبيرين إلى شيء واحد.

وكيف كان، فلا إشكال في حلّية الإجارة فيما إذا كانت لمنفعة المستأجر منفعة محلّلة عقلائيّة، كأن يستأجر الأجير و (يحمل) المستأجر (له) أي: على الأجير (الميتة) الواقعة في مورد تؤذي الناس فيه و (ينحّيها) أي: يبعّد المستأجر الميتة بواسطة حملها على الأجير (عن) مورد (أذاه) أذى المستأجر (أو أذى غيره و ما أشبه ذلك). و مقتضى ما ذكرنا في شرح الفقرة المذكورة أنّ الفعلين الأخيرين عطف على الفعل الأوّل بحذف العاطف، و نظائره غير عزيزة. و الضمير المستتر فيهما راجع إلى المستأجر لا الأجير. و اللام في قوله بمعنى «على». وكفاك شاهداً عليه ما ذكره ابن‌هشام في المغني عند تعداد معاني اللام من قوله: «التاسع: موافقة «على» في الاستعلاء الحقيقي، نحو ﴿وَ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ﴾ ﴿و دَعانا لِجَنْبِهِ﴾ ﴿وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ و قوله: و خرّ صريعاً لليدين و للفم، و المجازي نحو: ﴿إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها﴾، و نحو قوله ﷺ لعائشة: «اشترطي لهم ولاء» انتهى موضع الحاجة. و الضمير المجرور باللام راجع إلى الأجير.

و يمكن أن يكون «يحمل» بالنصب بـ«أن» المقدّرة المدخول عليها لام التعليل، و ضميره المستتر راجعاً إلى الأجير، و ضمير «له» راجعاً إلى المستأجر، و اللام فيه للتعليل، أي: لأن يحمل الأجير لمنفعة المستأجر الميتة. و على هذا يكون عطف كلّ لاحق من الأفعال الثلاثة على سابقه من عطف الغاية على ذيها. و يساعد ذلك كون النسخة في المكاسب «ليحمل» باللام، و لعلّه الصحيح، لأنّ في التوجيه الأوّل تكلّفاً بارداً كما لايخفى.

ثمّ إنّه لمّا كان هنا جهة اشتباه في الفرق بين الإجارة و الولاية، حيث إنّ لكلّ واحد من الوالي و الأجير أن يعمل بعوض، فقد تصدّى الإمام عليه السلام لبيان الفرق بينهما بقوله: (و الفرق بين معنى الولاية و الإجارة و إن كان كلاهما) أي: الوالي و الأجير (يعملان بأجر) و عوض (أنّ معنى الولاية أن يلي الإنسان) و يصير والياً و حاكماً على إقليم أو بلد مثلاً (لـ)أجل نصب (والي الولاة) يعني: سلطان تمام المملكة ذاك الإنسان (أو لـ) أجل نصب (ولاة الولاة) و الحاصل:

**فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأُجرة عليه**

.....

أنّ معنى الولاية هو أن يكون الإنسان حاكماً من قبل نفس الوالي الكبير - أي: السلطان - بلا واسطة، كوالي تبريز و أصفهان و شيراز و ما ضاهاها من الإيالات، أو من قبل الوالي المنصوب من قبل السلطان، كحكّام البلاد الصغار الواقعة في نواحي الإيالات، كخوي و سلماس و أردبيل و مراغة.

(فيلي) ذاك الإنسان بعد أن صار والياً و أخذ فرمان الولاية و الحكومة من الناصب و يباشر (أمر غيره) من أهل قطر أو بلد كبير أو صغير، و يفعل ذاك و يعمله، لكن لامطلقاً بل بعنوان السلطنة و الحكومة، كما هو قضيّة التقييد بقوله: (في التولية) أي: لأجل تولية الناصب و إعطاء الولاية له (عليه) أي: على الغير (و تسليطه) عليه (و جواز أمره و نهيه) على الغير (و) من أجل (قيامه مقام الوالي) الذي نصبه والياً على أهل محلّ مخصوص إلى أن ينتهي (إلى الرئيس) من الولاة، و هو الوالي أعني: السلطان (أو) من جهة قيامه (مقام وكلائه في أمره) أي: في إجراء أمر هو و خليفة الوالي (و) في (توكيده) و تقويته الوالي (في معونته) و قاهريّته على الرعيّة (و تسديد ولايته) و استحكام سلطنته.

و هذا الذي ذكر في معنى الولاية موجود في كلّ والٍ من الولاة (و إن كان) ذاك الإنسان المفروض كونه والياً (أدناهم ولاية) فضلاً عن أعلاهم. و علّل وجوده في الوالي الأدنى بقوله: (فهو) لأنّ الفاء للتعليل، أي: الوالي الأدنى (والٍ) و مسلّط (على من هو والٍ عليه) و إن كان أقلّ قليل، كالكدخدائيّة و المختاريّة في القرى و المحلّات، و المعنى: أنّ المدار فيما ذكر في معنى الولاية إنّما هو على مباشرة الإنسان على أمر غيره و إقدامه بعنوان أنّه قاهر و مسلّط عليه، و هو متحقّق في الأدنى، ضرورة أنّ إقدامه في أُمور من هو والٍ عليه إنّما هو بهذا الملاك و المناط، فيصدق عليه الوالي أيضاً. و (يجري مجرى الولاة الكبار الذين هم يلون) و يباشرون (ولاية الناس) و السلطنة عليهم (في قتلهم من قتلوا و إظهار الجور و الفساد) الظرف متعلّق بـ«يكون». هذا معنى الولاية.

(و أمّا معنى الإجارة ف)هو (على) نحو (ما فسّرناه) (من) التمكّن و القدرة على (إجارة الإنسان نفسه أو ما يملكه) قدرة موجودة (من قبل أن يؤاجر الشيء) الذي يتعلّق به الإجارة من النفس و الملك. و (من) زائدة لتعلّق «يؤاجر» بمفعوله، و هو (غيره) كما نصّ عليه في المصباح،

و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات،

.....

يعني: أنّ حقيقة الإجارة شيء يتوقّف على قدرة الإنسان -- يعني: المؤجر - على إيجاد العمل المستأجر عليه قدرة متحقّقة من قبل أن يستند في وجود هذه القدرة إلى أن يوجر نفسه للغير، ثمّ بعد ذلك يوجره لشخص آخر، نقيض الولاية في ولاية ولاة الوالي الذين هم يأخذون الأجر على عملهم، فإنّ القدرة على العمل إنّما يجيء من قبل الاستناد إلى الوالي و ينشأ منه، و لاقدرة له عليه قبله.

فحاصل ما ذكره﵀ في الفرق بينهما: أنّهما من قبيل المتباينين، لأنّهما و إن كانا يعملان بأجر إلاّ أنّ قوّة خروج الإنسان عن عهدة العمل و تمكّنه من إتيانه الذي لابدّ منه فيهما معاً؟ - و إلاّ لايصحّ أخذ الأُجرة عليه - لايتحقّق في موارد الولاية بالأُجرة إلاّ بعد صيرورة الشخص معنوناً بعنوان الوالي، بمعنى أنّه ما لم يستند هو إلى الغير - و هو من يتصدّى لنصبه - و لم يتقوّ به لايقدر على إتيان ما صار والياً فيه من أُمور الناس. و لذا رتّب قوله: «فيلي أمر غيره» - الذي قد تبيّن من شرحه كون المراد منه هو التمكّن من المباشرة - على قوله: «أن يلي الإنسان...»، الذي علمت أنّ المراد منه صيرورته والياً على جماعة و مسلّطاً عليهم لأجل الاستناد إلى الوالي الذي نصبه. و هذا بخلاف الإجارة، فإنّ المؤجر له قدرة على إتيان العمل المستأجر عليه قبل أن يستند إلى الغير، بأن يؤاجره منه لأجل تحصيل القدرة عليه، و لهذا قيّد الإجارة بقوله: «من قبل أن يؤاجره...».

و بعبارة أُخرى: التمكّن من العمل في الوالي الذي يأخذ الأُجرة فرع تحقّق عنوان الولاية الذي هو من الوضع و موقوف عليه، و أمّا الإجارة فالأمر فيها بالعكس، فإنّها فرع التمكّن من إتيانه. و من هنا يعلم أنّ مورد الولاية هو العمل الذي فيه جهة السلطنة و القهّاريّة على الغير، إذ مثل ذلك هو الذي يحتاج في إتيانه إلى سلطنة الآتي به و ولايته، و أمّا مورد الإجارة فهو العمل القابل لتلك الجهة، فافهم.

قوله: (فهو) تفريع على ما ذكره من الفرق، و الضمير راجع إلى المؤجر المستفاد من الإجارة، يعني: أنّ المؤجر إنّما (يملّك) بالإجارة (يمينه) أي: قوّته و قدرته على إتيان العمل الموجودة فيه. فاليمين كناية عن القوّة، و قضيّة نسبة التمليك إلى اليمين وجود ملك القدرة و القوّة فيه قبل التمليك، و لايتفاوت الأمر في ذلك بين أن يكون «يملك» مجرّداً أو مزيداً فيه من

**إلاّ أن تكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع***،

.....

باب التفعيل. و ذلك – أي: وجود تلك القوّة فيه قبل الإجارة – (لأنّه) على ما علم ممّا سبق إنّما (يلي** أمر نفسه أو) أمر (ما يملك) و يتسلّط على إعمالهما حتّى في عمل يريد أن يكون أجيراً فيه للغير (قبل أن يؤاجره ممّن هو آجره) بخلاف (الوالي***) فإنّه من جهة أخذ السلطنة على الغير في عمله لايقدر و (لايملك) على أن يأتي (من اُمور الناس شيئاً) حتّى يملّكه للغير – و هو السلطان الناصب له – و يأخذ الاُجرة بإزائه (إلاّ بعد ما يلي) من (اُمورهم و يملك توليتهم) و السلطنة عليهم، يعني: لايقدر على إتيان اُمور الناس إلاّ بعد أخذ منصب الولاية ممّن هو فوقه و صار والياً و مسلّطاً عليهم في تلك الاُمور.

(و كلّ من آجر نفسه أو آجر ما يملك نفسه أو يلي أمره من) أيّ مستأجر كان (كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقة) و رعيّة (على) إتيان (ما فسّرناه) و شرحناه سابقاً (ممّا تجوز الإجارة فيه) أي: في الإقدام على إيجاده ممّا كان فيه منفعة محلّلة من جميع وجوه المنافع (فحلال محلّل) أصل (فعله) و هو الإيجار (و) حلال (كسبه) يعني: المال المكتسب، و لكن فيما إذا لم يعدّ والياً للوالي الجائر أو وكيلاً له، و إلاّ يحرم فعله و المال الذي يأخذه بإزائه كما تقدّم شرحه. هذا تمام الكلام في تفسير الإجارات.

(**فأمّا تفسير الصناعات**) و تميز حلالها عن حرامها (ف) اعلم أنّ (كلّ ما يتعلّم العباد أو يعلّمون غيرهم من) كلّ صنف من (صنوف الصناعات مثل الكتابة و الحساب و النجارة) بالنون لا التاء (و الصياغة و السراجة و البناء و الحياكة و الخياطة) و هكذا من الصناعات المتوقّف عليها معاش نوع بني آدم (و) مثل (صنعة صنوف التصاوير) و أقسامها (ما لم يكن مثل الروحاني) جمع مثال ككتب جمع كتاب، بمعنى الصور جمع صورة. و قضيّة إطلاقه عدم الفرق بين أن يكون مجسّماً أو لا، و بين أن يكون بالقلم أو بآلة اُخرى، أو بالنسج أو بغيره. و سيجيء في محلّه أنّ أخذ الرسم و العكس المرسوم في زماننا من أقسام التصوير أيضاً، فإنّ حفظ الصورة في الزجاجة مثلاً و إن لم يكن بتصوير، إلاّ أنّ أخذ الصورة منها و طبعها في الكاغذ لاينبغي الإشكال في صدق التصوير عليه، كصدقه على ما يوجده الإفرنجيّون بمعونة المكاين من

---

* في بعض النسخ: جهة المباح.

** تحف العقول ص٣٣٤: لأنّه لايلي.

*** تحف العقول ص٣٣٤: والوالي.

**و إن كان قد يتصرّف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصي؛**

.....

الصور المجسّمة. كما أنّ قضيّة إطلاق الروحاني في عدم الفرق بين أن يكون ذو المثال و ذو الصورة حيواناً أو يكون ملكاً أو جنّاً، لأنّهما أيضاً من أفراد الروحاني، إلاّ أن يدّعى الانصراف إلى غيرهما. و على أيّ حال يأتي بيان وجود الفرق بين الصورة و المثال و عدمه في مسألة حرمة التصوير.

(و) مثل صنعة (أنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد التي) إتيان الموصول هنا للإشارة إلى وجه احتياجهم إليها، و أنّه من جهة أنّه ينشأ (منها منافعهم و) يكون (بها قوامهم و فيها بلغة جميع حوائجهم) وكفايته. في المصباح: في هذا بلاغ و بلغة و تبلّغ، أي: كفاية. و ذلك كآلات الزرع و الطحن و النسج، إلى غير ذلك من آلات الصنائع التي لاتعيّش في العالم بدونها.

و بالجملة، إنّ جميع ما ذكر من الصنائع (فحلال) أي: جائز (تعلّمه* و تعليمه و العمل به) أي بواسطته (و فيه) أي: في إيجاده، و الضمائر الأربع راجعة إلى ما في قوله: «فكلّ ما يتعلّم العباد...»، سواء كان هذا العمل (بنفسه أو لغيره و إن كانت تلك الصناعة و تلك الآلة قد يستعان بها) و تكون مقدّمة (على وجوه الفساد) و المضرّة (و وجوه المعاصي و يكون معونة على الحقّ) تارةً (و الباطل) أُخرى (فلا بأس بصناعته و تعليمه). و قوله هذا جواب «إن» الشرطيّة في قوله عليه السلام: «و إن كانت تلك الصناعة». و يحتمل كونها وصليّة، و عليه يكون قوله: «فلا بأس بصناعته و تعليمه» إعادة للجواب السابق ذكره في قوله: «فحلال فعله» فافهم.

و ذلك (نظير الكتابة التي هي) قد يستعان بها (على وجه من وجوه الفساد من تقوية معونة ولاية ولاة الجور) بيان للوجه. و إضافة التقوية إلى المعونة يحتمل كونها بيانيّة، و يحتمل كونها لاميّة. و في نسخ المتن تقوية و معونة بدون لفظة «من». و عليه فالظاهر أنّها بالجرّ على أنّها عطف بيان للوجه، و عطف المعونة على التقوية للتفسير، و يمكن أن يكون بالنصب على المفعوليّة للفعل المقدّر مثل: أعني منه، أي: من الوجه، أو بالرفع على الخبريّة للمبتدأ المحذوف، مثل هو، أي: الوجه.

(وكذلك السكّين و السيف و الرمح و القوس) و السهم (و غير ذلك من وجوه الآلة)

---

* تحف العقول ص٣٣٥: فعله و تعليمه. و فيه: لنفسه.

**فلعلّة ما فيه من الصلاح حلّ تعلّمه و تعليمه و العمل به**

.....

و عناوين أسباب الحرب المعدّة له في كلّ زمان بحسبه، كالتفنك و التوب و البوم و غيرها، و آلات حفظ الكلام و ضبطه و إيصاله إلى الغير، كالفونقراف و الراديو و أمثال ذلك، فإنّها أيضا قد تصرف في جهة الصلاح لضبط الإقرار و الوصيّة و إعلام بعض الأخبار و المساحة و قرائة القرآن و أمثال ذلك، و قد تصرف في جهة الفساد، كضبط الغناء و ضرب الأوتار و نحوهما. فصناعتها و تعليمها و تعلّمها وكذا بيعها و شرائها و إجارتها يجوز، إلاّ إذا كان لأجل التوصّل إلى جهة الفساد، فيحرم جميع ذلك مع ذكر ذلك في العقد أو التواطي عليه قبله.

(التي قد تصرف إلى جهات الصلاح و) قد تصرف إلى (جهات الفساد و تكون آلة و معونة عليهما فلا بأس بتعليمه و تعلّمه و أخذ الأُجرة عليه) و الضمائر المفردة كلّها راجعة إلى ما ذكر ممّا تصرف في الصلاح و الفساد بلحاظ إضافة الصناعة إليها (و) كذا لابأس بأخذ الأُجر (فيه) أي: في مقدّمته (و) كذا لابأس بـ(العمل به و فيه) و الفرق بين المتعاطفين قد علم ممّا سبق.

ثمّ إنّ تلك الفقرة عطف بيان لقوله في السابق: «فلا بأس بصناعته...» و الجارّ في قوله: (لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق و محرّم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد و المضارّ) متعلّق بالتعليم و التعلّم. و قوله: (فليس على العالم و) لا (المتعلّم إثم) و عصيان (و لاوزر) و عقاب تفريع على الحكم السابق من حلّية تعليم الأُمور المذكورة و تعلّمها في جهات الصلاح، يعني: إذا جاز الفعل فلايكون على فاعله ذمّ و لاعقاب.

قوله: (لما فيه من الرجحان في) جهة من جهات (منافع) هي (جهات صلاحهم و قوامهم به و بقائهم) به علّة لنفي الإثم و الوزر (و إنّما الإثم و الوزر على المتصرّف بها) يعني: التصرّف بالآلات المشتركة بين جهتي الصلاح و الفساد و استعمالها (في وجوه الفساد و الحرام).

ثمّ إنّ قوله عليه السلام: (و ذلك إنّما) هو في مقام العلّة لعدم البأس في صناعة ما ذكر، و محصّله: أنّ ما(حرّم اللّه) من بين الصناعات منحصر في (الصناعة التي حرام هي كلّها) أي: جميع منافعها، و هي (التي يجيء) و يقصد (منها الفساد محضاً) و هذا صفة ثانية للصناعة أو عطف بيان لها جيء به لبيان علّة الوصف الأوّل، و هو حرمة كلّ المنافع، فافهم. و ذلك الذي لايجيء منه الفساد المحض (نظير) صناعة (البرابط) جمع بربط كجعفر، و هو كما في المجمع شيء من

**و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحقّ و الصلاح.**

.....

ملاهي العجم يشبه صدر البطّ، معرّب بربط، أي: صدر البطّ، لأنّ الصدر يقال له بالفارسيّة: بر، و الضارب به يضعه على صدره. قال في القاموس: «و يقال له العود بالفاء أو غيرها، على اختلاف النسخ من ملاهي العجم» انتهى. و يقال له بالتركية: ساز. (و المزامير) جمع مزمار بالكسر قصبة يزمر بها (و الشطرنج و كلّ ملهوّ به) يعني به ما أعدّ للهو على نحو لاينتفع به في غيره، و لو كان غير الثلاثة المذكورة ممّا تقدّم ذكر بعضها في تفسير المحرّم من التجارات.

(و) نظير صناعة (الصلبان) جمع صليب، و هو كما في المجمع هيكل مربّع يدّعون النصارى أنّ عيسى عليه السلام صلب على خشبة على تلك الهيئة. و فيه عن المغرب: «أنّه شيء مثلّث كالتماثيل يعبده النصارى» انتهى. و لعلّ مراده من العبادة هو صرف التعظيم و الاحترام.

(و الأصنام) التي تعبد من دون اللّه، واحدها صنم، قيل: هو ما كان مصوّراً من حجر أو صفر أو نحو ذلك، و الوثن من غير صورة. و قيل: هما واحد. و مادّة - و ث ن - من المجمع بعد تفسير الوثن بالصنم ما لفظه: «قال المغرب: الوثن ما له جثّة من خشب أو حجر أو فضّة أو جوهر ينحت» انتهى. و في أوقيانوس في مادّة صنم ما ترجمته بالعربيّة: «صنم معرّب من شمن، و هو فارسي، يقول المترجم: قال بعض: إنّ الفرق بينه و بين الوثن أنّ الصنم ما كان مصوّراً من الجواهر المعدنيّة المذابة، و الوثن ما يصنع و ينحت من الأحجار و الأخشاب» انتهى.

(و ما أشبه ذلك) في أنّه لايجيء منه إلاّ الفساد (من صناعات الأشربة الحرام) من حيث الإسكار، كالخمر و البتع و الفضيخ و النبيذ و الفقّاع و غيرها، أو من حيث القتل أو الإضرار بالبدن، كالأشربة المعمولة من السمّ. و الظاهر أنّ التعبير بالأشربة لأجل الغلبة في صناعة ما يحرم تناوله، فيعمّ صناعة مثل البنج من جوامد المسكرات و صناعة الحبوبات القاتلة و المضرّة.

ثمّ إنّه و إن كان قد علم من هذا التعليل ما هو حرام من بين الصناعات، إلاّ أنّه عليه السلام لم يكتف بذلك و تصدّى له على وجه الاستقلال، فعطف على الموصول في «كلّ ما يتعلّم...» في صدر الفقرة قوله: (و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً) أي: وكلّ ما يكون... .

و الفرق بين قوله «منه» و «فيه» كما في حاشية سيّدنا العلاّمة الأستاذ رحمه الله أنّ الأوّل ما يجيء الفساد من قبله بأن يكون مقدّمة له، و الثاني ما يكون الفساد في نفسه. فالمراد بالأوّل ما

**فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معايش العباد، و تعليمهم في وجوه اكتسابهم... الحديث".**

.....

يكون مقدّمة لوجود الفساد، و بالثاني ما يكون علّة تامّة له. و يمكن إرادة العكس على وجه.

و قوله: (و لايكون فيه و لا منه شيء من وجوه الصلاح) عطف على ما قبله من قبيل عطف اللازم على الملزوم، إذ وجود الفساد المحض في شيء ملازم لعدم الصلاح فيه أصلاً، لا من قبيل عطف التفسير حتّى يكون المدار في حرمة الصناعة على فقدان جهة الصلاح و لو لم يكن فيه جهة الفساد. و على ما ذكرنا يكون حكم الخالي عن الجهتين مسكوتاً عنه في الحديث، فيرجع إلى الأصل المقتضي للحلّية و الفساد على ما عرفت. و قد مرّ أنّه لاحاجة فيه إلى بيان حكمه، لأنّ المقصود فيه بيان حكم المعاملة التي يقدم فيها العقلاء، أعني: ما يكون دخيلاً في معاشهم، و ما ذكر من الفرض ممّا لايقدم فيه العاقل.

وكيف كان، قوله: (فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجر عليه و جميع) أنحاء (التقلّب) و التصرّف (فيه من جميع وجوه الحركات كلّها) خبر لقوله: «ما يكون» و إتيان الفاء الجزائيّة في الخبر قد مرّ وجهه مراراً (إلاّ أن تكون صناعة قد تصرف إلى جهات الصنائع) كذا في نسخة تحف العقول و البحار، و الظاهر كونه غلطاً، و الصحيح كما في الحدائق هو المنافع بالميم و الفاء لا بالصاد و الباء. وكيف كان، فالاستثناء منقطع، لعدم كون ما بعد أداة الاستثناء من أفراد ما قبلها، و إن كان مآل الاستثناء المنقطع على التحقيق إلى المتّصل، على ما ستقف على وجهه عند الكلام في آية التجارة عن تراضٍ في بحث الفضولي فانتظر.

و الواو في (و إن كان) وصليّة (قد ينصرف) بالنون من باب الانفعال، و في الحدائق و البحار بالتاء من باب التفعّل، و الظاهر هو الثاني بقرينة قوله: (بها) إذ المناسب للأوّل ترك هذه الكلمة، لعدم سلاسة المعنى حينئذٍ كما لايخفى وجهه. و على أيّ حال، فقد حذف متعلّق الفعل المذكور، و هو مثل قوله: إلى وجه أو في وجه من وجوه المعاصي، و ذلك بقرينة قوله: (و يتناول بها وجه من وجوه المعاصي) هذا بناءً على الأصل من كون العطف للمغايرة، و أمّا بناءً على كونه لصرف التفسير فلا حاجة إلى الالتزام بحذف المتعلّق كما هو ظاهر.

و قوله: (فلعلّه لما فيه من الصلاح) تعليل لاستثناء القسم المذكور من أقسام الصناعات، و الفاء تعليليّة، يعني: فلأنّه لأجل وجود الصلاح فيه (حلّ تعلّمه و تعليمه و العمل به و) إنّما (يحرم على) خصوص (من صرفه إلى غير وجه الحقّ و الصلاح فهذا) الذي ذكرناه من أوّل

و حكاه غير واحد؛ عن رسالة المحكم و المتشابه للسيّد﵀.

.....

الحديث (تفسير) هو (بيان) ما هو مورد السؤال و الجواب من (وجوه اكتساب معايش العباد) و طرقه، فإضافة التفسير إلى البيان بيانيّة. و في البحار: بيان تفسير، عكس ما في التحف، و لعلّه أحسن (و تعليمهم) عطف على التفسير من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول الأوّل. و (في) زائدة على الظاهر بناءً على صحّة النسخة، و (جميع وجوه اكتسابهم) مفعول ثانٍ للتعليم.

و للحديث بقيّة تصدّى فيها لبيان شيء آخر خارج عمّا هو المهمّ على العجالة، لو مدّ اللّه في عمرنا شرحناها في مقام آخر مناسب له إن شاء اللّه.

و في الرضوي فيما يرجع إلى بيان الصناعات المحلّلة و المحرّمة ما هذا لفظه على ما في البحار: «اعلم يرحمك اللّه أنّ كلّ ما يتعلّمه العباد من أنواع الصنائع، مثل الكتاب و الحساب و التجارة و النجوم و الطبّ، و سائر الصناعات و الأبنية و الهندسة و التصاوير ما ليس فيه مثل الروحانيين، و أبواب صنوف الآلات التي تحتاج إليها ممّا فيه منافع و قوام معايش و طلب الكسب، فحلال كلّه تعليمه و العمل به، و أخذ أجرة عليه، و إن قد تصرف بها في وجوه المعاصي أيضاً، مثل استعمال ما جعل للحلال ثمّ تصرفه إلى أبواب الحرام، و مثل معاونة الظالم و غير ذلك من أسباب المعاصي، مثل الإناء و الأقداح و ما أشبه ذلك، و لعلّه لما فيه من المنافع جاز تعليمه و تعلّمه، و حرم على من يصرفه إلى غير وجوه الحقّ و الصلاح الذي أمر اللّهﷻ بها دون غيرها. اللّهمّ إلاّ أن يكون صناعة محرّمة أو منهيّاً عنها، مثل الغناء و صنعة الأمة، و مثل بناء البيعة و الكنائس و بيت النار و تصاوير ذوي الأرواح على مثال الحيوان و الروحاني، و مثل صنعة الدفّ و العود و أشباهه، و عمل الخمر و المسكر و الآلات التي لاتصلح في شيء من المحلّلات، فحرام عمله و تعليمه، و لايجوز ذلك، و باللّه التوفيق».

و في الفقه المنسوب إلى مولانا الرضاعليه السلام: "اعلم يرحمك الله أنّ كلّ* مأمور به على العباد(١) و قوام لهم في اُمورهم من وجوه الصلاح الذي لايقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كلّه حلال بيعه و شرائه و هبته و عاريته. وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهي عنه من جهة 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 ضارّ للجسم و فسادٌ للنفس"،٥ انتهى.

و عن دعائم الاسلام للقاضي نعمان المصري(٢) عن مولانا الصادقعليه السلام: "إنّ الحلال من البيوع كلّ ما كان حلالاً من المأكول و المشروب و غير ذلك ممّا هو قوام للناس و يباح لهم الإنتفاع، و ما كان محرّماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه و لاشرائه"٦، انتهى. و في النبويّ المشهور: "إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه"٧.

.....

١. الموجود فيه على ما في المستدرك: أنّ كلّ مأمور به ممّا هو منّ على العباد... . و كذا الموجود فيه بعد قوله «للجسم» قوله: و فساد للنفس.

٢. عن فهرست الشيخرحمه الله و عن البحار نسبة كتاب دعائم الإسلام إلى الصدوقرحمه الله. و عن مصابيح السيّد الأجلّ بحر العلومرحمه الله في مبحث أحكام المسافر: أنّ كتاب دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري من علماء الشيعة. و لعلّ المسمّى بهذا الاسم كتابان. لكن يبعّد كونه للصدوقرحمه الله أنّهرحمه الله ذكر في الفقيه أخبار الحَبوَة و أخبار حرمان الزوجة من رقبة الأرض، و لم ينبّه على ما حكي عن دعائم الإسلام من حمل الأُولى على ما هو خاصّة الأئمّةعليهم السلام ممّا كان ميراث الإمامة منقولاً من الإمام إلى إمام، كمصحف القرآن الثابت، و مصحف فاطمةعليها السلام، و الكتب السماويّة، و خاتم سليمان، و سيف رسول اللّهصلى الله عليه وآله و دِرعه و رَحله و سلاحه، إلى غير ذلك. و عدم بيان هذا المعنى فيها إمّا للرمز، أو للاكتفاء بعلم المخاطب، أو لحذف الرواة بيانه. و حمل الثانية على الأرض المفتوحة عنوةً، و على الأوقاف التي ليس للنساء فيها حظٌّ إلاّ من جهة الأعيان. و الحملان - سيّما الأخير - غريبان، و عند صيارفة الفقه مهجوران.

و على أيّ حال، ففي السفينة في الجزء الأوّل في مادّة حنف ما هذا لفظه: أبوحنيفة

---

* في بعض النسخ: كلّ ما هو.

**إذا عرفت ما تلوناه و جعلته في بالك متدبّراً لمدلولاته، فنقول: قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرّم و مكروه و مباح مُهملين للمستحبّ و الواجب؛ بناءً على عدم وجودهما في المكاسب، مع إمكان التمثيل للمستحبّ بمثل الزراعة و الرعي ممّا ندب إليه الشرع، و للواجب بالصناعة الواجبة كفاية، خصوصاً إذا تعذّر قيام الغير به، فتأمّل(٣).**

.....

الشيعة هو القاضي نعمان بن محمّد بن منصور قاضي مصر. كان مالكيّاً أوّلاً ثمّ اهتدى و صار إماميّاً، و صنّف على طريق الشيعة كتباً منها كتاب دعائم الإسلام. و في كتاب دائرة المعارف: أبوحنيفة المغربي هو النعمان بن أبي‌عبدالله محمّد بن منصور بن أحمد بن حيوان أحد الأئمّة الفضلاء المشار إليهم. ذكره الإمام المسيحي في تاريخه فقال: كان من أهل العلم و الفقه و الدين و النبل على ما لامزيد عليه. و له عدّة مصنّفات، منها: كتاب اختلاف أُصول المذهب و غيره. وكان مالكيّ المذهب ثمّ انتقل إلى مذهب الإماميّة.

و قال ابن زولاق: كان في غاية الفضل من أهل القرآن و العلم بمعانيه، عالماً بوجوه الفقه و علم اختلاف الفقهاء و اللغة و الشعر و المعرفة بأيّام الناس، مع عقلٍ و إنصافٍ. و ألّف لأهل البيت من الكتب آلافَ أوراقٍ بأحسن تأليفٍ و أفصح شجعٍ. و عمل في المناقب و المثالب كتاباً حسناً. و له ردّ على المخالفين، و له ردّ على أبي‌حنيفة و مالك و الشافعي و عليّ بن سريج، وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت. و له القصيدة الفقهيّة لقّبها بالمنتخبة. وكان ملازماً صحبة المعزّ العلوي. توفّي سنة ٣٦٣ شسج. انتهى ملخّصاً.

ثمّ اعلم أنّ أخبار كتابه الدعائم أكثرها موافق لما في كتبنا المشهورة، لكن لم يروِ عن الأئمّة عليهم السلام بعد الصادق عليه السلام خوفاً من الخلفاء الإسماعيليّة حيث كان قاضياً منصوباً من قبلهم بمصر، و لكنّه تحت ستر التقيّة أظهرَ الحقَّ لمن نظر فيه متعمّقاً، و أخباره تصلح للتأييد و التأكيد. انتهى مورد الحاجة من كلامه زاد الله في علوّ مقامه.

٣. لعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى الخدشة في كلا التمثيلين، بأنّ التمثيل بالزراعة و الرعي للكسب المستحبّ إنّما يصحّ لوكان استحبابهما لأجل التكسّب و التعيّش بهما. و هو في حيّز إمكان المنع، لقوّة احتمال كونه لأجل توفير ما يموّن به الناس و رخّص أسعارهم، و للرفق على البهائم و لو لم يصرف متّهماً في عيشته. و بأنّ التمثيل للواجب بالصناعات الواجبة إنّما يصحّ

و معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتّب الأثر المحرّم* (٤)، و أمّا

.....

لو كان الواجب هو الاكتساب بها و أخذ الأُجرة عليها. و يمكن منعه بأنّ الواجب فيها نفس العمل و القيام بها و لو لم يأخذ الأُجرة، لا أخذ الأُجرة عليها. و بعبارة أُخرى: إنّ الواجب هو نفس القيام بالعمل بالمعنى المصدري، و أخذ الأُجرة الذي به الاكتساب إنّما هو بمعناه الاسم المصدري.

٤. ذكر الفاضل المقاني‌ﷺ في ذلك وجوهاً ستّةً و جعله خامسَ الوجوه و استحسنه، و أخذ في المناقشة فيما عداها. و لايخفى أنّ مقتضى توصيف الأثر هنا بالمحرّم، و في قوله فيما بعد: «و أمّا لو قصد الأثر المحلّل...» بالمحلّل، أنّ للاكتساب المحرّم في العنوان نحوين من الأثر محرّم و محلّل. و أيضاً الظاهر من الأثر المحرّم و المحلّل ما ثبت حلّه و حرمته في لسان دليلٍ آخر غير دليل حرمة الاكتساب. و أيضاً المراد من الأثر المحرّم بقرينة استدلاله بالانصراف هو الأثر الظاهر الغالب المقصود من المعاملة عند نوع أهل العرف، إذ لامنشأ للانصراف إلاّ تعارف قصد هذا من المعاملة المتعلّقة بالمحرّمات، كالخمر و الميتة مثلاً، و لاتعارف إلاّ في الصورة التي ذكرناها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و حينئذٍ نقول في مرحلة الخدشة على تفسير المصنفﷺ الذي اختاره الشارح المتقدّم ذكره: إنّه إن أُريد من الأثر التسليم و التسلّم بالقياس إلى متعلّق المعاملة من العين و المنفعة و بدلهما ففيه **أوّلاً**: أنّه ليس في عرض هذا الأثر أثر آخر للاكتساب يتّصف بالمحلّل حتّى يصحّ التقييد في العبارة بقصد الأثر المحرّم احترازاً عن صورة قصد الأثر المحلّل، بل و عن صورة الإطلاق أيضاً.

**و ثانياً**: أنّه ليس لنا دليلٌ يكون مدلوله حرمةَ خصوص التسليم و التسلّم في شيءٍ ممّا يحرم الاكتساب به. نعم، يحرم ذلك من جهة فساد المعاملة، فتأمّل. و لكنّه أجنبي عن المقصود.

و إن أُريد من الأثر في العبارة ما يتعلّق بما يكتسب به من أفعال المكلّفين، كالشرب في الخمر و الأكل في الميتة و هكذا، كما هو قضيّة استدلاله عليه بانصراف الأدلّة إليه. ففيه – بعد غمض العين عن وقوع التسامح في جعل هذا من آثار الاكتساب، مع أنّ شرب الخمر مثلاً ليس من آثار البيع و مقتضياته، لأنّ الأمر فيه سهل – أنّه يرد عليه أنّه لو تمّ إنّما يتمّ في الجملة

---

* لم يرد «المحرّم» في بعض النسخ.

**حرمة اكل المـــال في مقابلها، فهـــو متفرّع على فساد البيع؛ لأنّه مـــال الغير وقع في يده بلا سبب شرعيّ و إن قلنا بعدم التحريم؛ لأنّ ظاهر أدلّة(٥) تحريم بيع مثل الخمر منصـــرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرّمة، أمّا لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل علـــى تحريم المعاملة إلاّ من حيث التشريع(٦).**

.....

و في بعض الموارد، كالاكتساب ببيع الخمر و الميتة و نحوهما ممّا هناك نحوان من الفعل المتعلّق به، لامطلقاً و في جميع الموارد، إذ منها ما يكون الأثر المحرّم منه بالنسبة إلى المحلّل نادراً جدّاً مثل العذرة، فإنّ الأكل فيها بالنسبة إلى التسميد في غاية الندرة، بل الأكل فيها لايعدّ نفعاً، فلايصحّ في مثله دعوى الانصراف، فيكون المعنى الذي ذكره لحرمة الاكتساب بالنسبة إليه خالياً عن الدليل. و منها ما ليس فيه محرّم آخر - غير متعلّق الاكتساب و الإجارة - يقصد منه ترتّبه عليه، كالتصوير و الغناء و هجاء المؤمن و الولاية من قبل الجائر بناءً على حرمتها الذاتيّة، و غير ذلك من المكاسب المحرّمة.

فحقّ التعبير السالم عن الخدشة أن يقول: بقصد التوصّل إلى الفعل المحرّم. فيعمّ ما كـــان الفعل المحرّم بنفسه متعلّق الاكتساب، و ما كان متعلّقاً لمتعلّقه. و لكن لادليل على هذا التقييد عدا مسألة الانصراف، و هو - كما عرفت - مختصّ ببعض المكاسب المحرّمة. فالحقّ في معـــنى حرمة الاكتساب هو التفصيل بينها باعتبار قصد التوصّل إلى الفعل المحرّم في بعضها ممّا كانت منفعته المقصودة الشايعة حراماً، و عدمه في بعضها الآخر ممّا لم يكن كذلك، لأجل الانصراف في الأوّل و الإطلاق في الثاني. فتأمّل.

٥. هذا بيانٌ لوجه التقييد بالقصد المذكور. و قد مرّ عدم جريانه في بعض المكاسب المحرّمة.

٦. قد يتوهّم أنّه بعد فرض انصراف الأدلّة عن هذه الصورة لامانع مـــن الرجـــوع إلى العمومات الجنسيّة و النوعيّة الدالّة على الصحّة، مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و ﴿أَحَلَّ اللَّـــهُ الْبَيْـــعَ﴾ و«الصلح جائز بين المسلمين» و معه لامجال لدعوى التشريع.

و فيه: أنّ نظره في ذلك - بمقتضى استدلاله بالانصراف كما أشرنا إليه - إلى ما يكون الأثر المحلّل فيه منفعةً نادرةً لايوجب ماليّته، و عليه لايشمله مثلُ العمومات المذكورة أيضاً، و معه يتحقّق التشريع كما لايخفى، و لكن بناءً على تعميمه لإدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، و عدم اختصاصه بصـــورة العلم بعدم كونه من الدين. و من هذا البيان يُعلَم أنّه لادليل

**وكيف كان فالاكتساب المحرّم أنواع، نذكر كلاً منها في طيّ مسائل.**

.....

على صحّة المعاملة في مفروض البحث مثل حرمتها، فيرجع إلى الأصل في كـــلا المقـــامين، و قضيّته الإباحة من حيث التكليف و الحرمة من حيث الوضع. فتدبّر جدّاً.

---

## المصادر:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


١) الوسائل ج١٢،ص٥٤، الباب٢ من أبواب ما يكتسب به.

٢) الحدائق ج١٨، ص٦٧.

٣) تحف العقول: ص٣٣١.

٤) الوسائل ج١٢، ص٥٧؛ الحدائق ج١٨، ص٧٠.

٥) الفقه المنسوب الى الإمام الرضاعليه السلام: ص٢٥٠.

٦) دعائم الإسلام ج٢، ص١٨، الحديث ٢٣.

٧) عوالي اللآلي ج٢، ص١١٠، الحديث ٣٠١؛ سنن الدارقطني ج٣، ص٧، الحديث ٢٠.

النوع الأوّل: الاكتساب بالأعيان النجسة(٧) عدا ما استثني و فيه مسائل ثمان:

المسألة الأُولى: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر؛ لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محلّلة مقصودة فيما عدا بعض أفراده كـ "بول الإبل الجلاّلة أو الموطوئة".

"فرعان": الأوّل: ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة من القدماء و المتأخّرين[١]، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه[٢]، فالظاهر جواز بيعها.

و إن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة اخرى لاستخباثها، ففي جواز بيعها قولان: من عدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيها، و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كلّ شيٍ، و التداوي بها لبعض الأوجاع لايوجب قياسها على الأدوية و العقاقير؛ لأنّه يوجب قياس كلّ شيٍ عليها للانتفاع به في بعض الأوقات و من أنّ المنفعة الظاهرة و لو عند الضرورة المسوّغة للشرب كافية في جواز البيع. و الفرق بينها و بين ذي المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بأنّه لامنفعة فيه، و سيجئ الكلام في ضابطة المنفعة المسوغة للبيع.

نعم، يمكن أن يقال أنّ قوله ﷺ: " إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه" وكذلك الخبر المتقدّم عن دعائم الإسلام يدلّ على أنّ ضابطة المنع تحريم الشئ اختياراً، و إلاّ فلا حرام إلاّ

---

٧. و لو بالعرض، كما يشهد له استثناء الدهن المتنجّس لفائدة الاستصباح.

و هو محلّل عند الضرورة، و المفروض حرمة شـــرب الأبوال اختياراً، و المنافـــع الأُخر غير الشرب لايعبأ بها جدّاً، فلاينتقض بالطين المحرّم أكله؛ فإنّ المنافع الأُخر للطين أهمّ وأعمّ من منفعة الأكل المحرّم بل لايعد الأكل من منافع الطين، فالنبويّ دالّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً بقول مطلق بأن قال: يحرم الشئ الفلاني حرّم بيعه؛ لأنّ تحريم عينه إمّا راجع إلى تحريم جميع منافعه أو إلى تحريم أهمّ منافعه الذي يتبادر عند الإطلاق بحيث يكون غيره غير مقصود منه.

وعلى التقديرين يدخل الشئ لأجل ذلك فيما لاينتفع به منفعة محلّلـــة مقـــصودة، والطين لم يحرم كذلك بل لم يحرم إلاّ بعض منافعه الغير المقصودة منه و هو الأكل، بخـــلاف الأبوال فإنّها حرمت كذلك، فيكون التحريم راجعاً إلى شربها و غيره من المنافع في حكـــم العدم. و بالجملة، فالانتفاع بالشئ حال الضرورة منفعة محرّمة في حال الاختيار لايوجـــب جواز بيعه.

ولاينتقض أيضاً بالأدوية المحرّمة في غير حال المرض لأجل الإضرار؛ لأنّ(٨) حلّيـــة هذه في حال المرض ليست لأجل الضرورة، بل لأجل تبدّل عنوان الإضرار بعنوان النفع.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ قوله عليه السلام في رواية تحف العقول المتقدّمة: "وكلّ شئ يكون لهـــم

.....

٨. لأنّ نظره في ذلك إلى ما ذكر السيّد علي بحرالعلوم في البرهان القاطع، حيث إنّه قدس سره احتمل المنع عن توقّف صحّة بيع شيءٍ على حلّية منفعته الشايعة في الغالب، و أنّهـــا موقوفـــةٌ على عدم كون البيع سفهيّاً، و يكفي فيه وجود منفعةٍ محلّلةٍ نادرةٍ. و حمل النبويّ صلى الله عليه وآله على أنّه إذا حرّم الغاية المقصودة بالشراء حرّم الثمن المدفوع إليها. فيكون المراد: إذا حرّم الشيءَ مـــن جهةٍ حرّم ثمنَه من تلك الجهة. أو على أنّه إذا حرّم مطلقاً و من جميع وجوه الانتفاعات بـــه. و استدلّ على ذلك بأنّه لولا ذلك لبطل بيع السمّ و الأدوية مـــن المعجونـــات و الحبوبـــات و العقاقير التي كثيرٌ منها يضرّ بالمزاج الصحيح في الغالب، فيحرم أكلها غالباً للضرر، فيحرم ثمنها، و لايلتزم بمثله.

وكيف كان، إن كان وجه الانتقاض بها جوازَ بيعها مع حرمة الانتفاع بها حال الاختيار لأجل الإضرار، بلحاظ مجرّد حلّية الانتفاع بها في حال الضرورة و المرض، صحّ جعـــلُ عـــدم ورود الانتقاض بها متفرّعاً على ما ذكره سابقاً من كون الضابطة في تحريم البيع حرمة الشيء في

فيه الصلاح من جهة من الجهات" يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار دون الضرورة. و ممّا ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها؛ فإنّ الأوّل من قبيل الأبوال، و الثاني من قبيل الطين في عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها. و لاينافيه النبويّ(٩): "لعن الله اليهود، حُرّمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها"[٣]؛ لأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا. هذا، و لكن الموجود من النبويّ في باب الأطعمة عن الخلاف: "إن الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه"[٤](١٠)، و الجواب عنه – مع ضعفه، و عدم الجابر له سنداً و دلالةً؛

.....

حال الاختيار بقولٍ مطلقٍ، و ذلك لما ذكره من التعليل الذي مرجعه إلى منع ما ذكر في وجه الانتقاض من كون الحلّية في حال المرض لأجل الاضطرار إليها مع بقائها على ما كانت عليه من الخصوصيّات الموجبة للحرمة، على ما هو معنى الحلّية لأجل الاضطرار كما في المنتقض عليه، فإنّ الأبوال إنّما يطرأ عليها الحلّية لأجل الاضطرار مع بقائها على تلك الخصوصيّة الموجبة لحرمة شربها في حال الاختيار.

حاصل التعليل: أنّ قضيّة النبويّ أنّ ضابطة حرمة البيع حرمة الشيء المبيع بقول مطلق بعنوانه الأوّلي الذاتي بدون ملاحظة طُرُوّ عنوانٍ آخر عليه. و لايكفي في جوازه حلّيته بلحاظ طُرُوّ عنوانٍ آخر عليه مجوّز له مع بقائه على عنوانه الأوّلي الذاتي المقتضي للحرمة، كالاضطرار و نحوه من العناوين الثانويّة، كما في الأبوال. و هذا بخلاف الأدوية المضرّة في حال الصحّة، فإنّها لم يحرّمها الشارع في تلك الحال بعناوينها الأوّلية الذاتيّة، و قد طرأ عليها الحلّ لأجل طُرُوّ عنوانٍ مجوّزٍ عليها مثل المرض بلحاظ أنّه من أفراد الاضطرار، و ذلك واضحٌ بالضرورة. و إنّما نهى الشارع عن المضرّ الذي ينطبق على الأدوية في حال الصحّة، و لاينطبق عليها في حال المرض و الاضطرار، فيجوز بيعها لوجود المقتضي – و هو المنفعة – و لو في حال المرض، إذ لايلزم في صحّة بيع شيء اشتمالُه على النفع في جميع الآنات و الحالات، و عدم المانع، لانحصاره في نهي الشارع عنه بعنوانه الأوّلي، و هو منتفٍ كما عرفت. و بالجملة، المدار على الحرمة بالعنوان الأوّلي لا العرضي، و الأبوال من الأوّل، و الأدوية من الثاني.

٩. أي: لاينافي جوازَ بيع شحوم السباع.

١٠. أي: الموجود منه في ذاك الباب من نسخة الخلاف الموجودة عندي في مسألة موت

لقصورها(١١) -: بلزوم تخصيص الأكثر.

**الثاني: بول الإبل يجوز بيعه(١٢) إجماعاً على ما في جامع المقاصد° و عن إيضاح النافع٦ إمّا لجواز شربه اختياراً، كما يدلّ عليه قولهﷺ في رواية الجعفري: "أبوال الإبل**

.....

الفأرة في الزيت و السمن، و في باب البيع في مسألة بيع المسوخ، وكذا في مسألة بيع السرجين: إنّ اللّه إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، خالياً عن لفظ الأكل. نعم، هو مشتمل عليه في عوالي اللئالي في ذيل النبويّ المتقدّم ذكره في المتن. قال فيه - على ما حكاه عنه في المستدرك في باب جواز بيع الزيت و السمن النجسين... من أبواب ما يكتسب من كتاب التجارة-: عن النبيّﷺ قال: «لعن اللّه اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها، و إنّ اللّه تعالى إذا حرّم على قوم أكلَ شيء حرّم عليهم ثمنه». و يخطر ببالي أنّ في الخبر تصحيفاً، و الأصل «كلّ» و الألف زائدةٌ وقعت من النسّاخ.

وكيف كان، غرضهﷺ من هذا الاستدراك بيان وجود ما ينافي جوازَ بيع شحوم السباع، و هوالنبويّ على هذا التقدير، حيث إنّ مقتضاه حرمةُ بيعها.

١١. لو قال: و قصورها دلالة لكان أولى. و لعلّ وجهَ قصور الدلالة احتمال أو ظهور كون المراد من الشيء - من جهة إضافة الأكل إليه - هو الشيء المأكول، أي: ما كان منفعته المتعارفة المقصودة منه هو الأكل، فلايشمل مثلَ الشحوم ممّا له منفعةٌ مقصودةٌ غير الأكل.

ثمّ إنّ قولهَ: «بلزوم تخصيص الأكثر» في محلّ الرفع على الخبريّة للجواب. يعني: و الجواب عنه - مضافاً إلى ما ذكر من الضعف - أنّ فيه لزومَ تخصيصِ الأكثر، فلابدّ من الطرح أو التأويل بما ذكرنا. هذا بناءً على صحّةِ وجود كلمةٍ* في قوله: «مع ضعفه». و أمّا بناءً على ما في بعض النسخ المصحَّحة من الضرب عليها، و على ما في الآخر من «حينئذ» بدل« مع» فالخبر له قوله: «ضعفه» و يكون «بلزوم» متعلّقاً للقصور. فتأمّل، فإنّ في العبارة ما لايخفى على التقديرين.

١٢. يعني: في حال الاختيار.

---

* كذا في الطبعة الحجرية من هداية الطالب. و لعلّ الصحيح هكذا: وجود كلمة«مع» في قوله... .

خيرٌ من ألبانها"(١٣) و إمّا لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلاّ لضرورة الاستشفاء، كما يدلّ عليه رواية سماعة (١٤)، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع، هل يجوز أن يُشرَب؟ قال: نعم، لابأس به".[٧] و موثّقة عمّار عن بول البقر يشربه الرجل، قال: "إن كان محتاجاً إليه يتداوى بشربه فلابأس، وكذلك بول الإبل و الغنم".

لكنّ الإنصاف أنّه لو قلنا بحرمة شربه اختياراً أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعياً، كما يظهر من مخالفة العلاّمة في النهاية و ابن سعيد في النزهة[٨]. قال في النهاية: وكذلك البول يعني يحرم بيعه و إن كان طاهراً؛ للاستخباث كأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به في شربه للدواء؛ لأنّه منفعة جزئية نادرة فلايعتدّ به[٩] انتهى. أقول: بل لأنّ المنفعة المحلّلة للاضطرار و إن كانت كلّية لاتسوّغ البيع، كما عرفت.

**المَسْأَلَةُ الثّانِيَة:** يحرم بيع العذرة النجسة من كلّ حيوان على المشهور، بل في التذكرة كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس[١٠]. و يدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار رواية يعقوب(١٥) ابن شعيب: "ثمن العذرة من السحت".[١١] نعم،

---

١٣. تمام الرواية: «و يجعل اللّه الشفاء في ألبانها». و هو من جهة التعبير في الذيل بالشفاء – الذي لايطلق على الظاهر إلاّ في مورد وجود المرض – يمكن الخدشة في دلالة صدرها على الجواز في حال الاختيار، فيبقى مفهوم سائر الروايات الدالّ على عدم الجواز سليماً عن المعارض، فافهم.

١٤. مع تخصيص السؤال عن الجواز بصورة الاستشفاء لادلالة فيه على الحرمة في غيرها إلاّ بدعوى كونها مفروغاً عنها، و الاستناد إليه كما ترى.

١٥. لادلالة لما تقدّم منها عليه إلاّ قوله عليه السلام في رواية التحف: «أو شيء من وجوه النجس» لأنّ الظاهر أنّ موضوع حرمة البيع في الرضوي و رواية الدعائم و النبويّ ما كان منفعته الظاهرة المقصودة محرّمةً، كالأكل و الشرب بالنسبة إلى المأكول و المشروب و هكذا، كما لايخفى على المتأمّل، و العذرة النجسة ليست كذلك قطعاً، لأنّ المنفعة المقصودة منها –كالتسميد و الإحراق و نحوهما – لم ينه عنها، بل في رواية أبي‌البختري عن جعفر بن محمّد

في رواية محمّد بن المضارب: "لابأس ببيع العذرة"، و جمع الشيخ بينهما بحمل الأوّل على عذرة الإنسان، و الثاني على عذرة البهائم[١٢]. و لعلّه لأنّ الأوّل نصّ(١٦) في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر.

و يقرّب هذا الجمع رواية سماعة، قال: "سأل رجل أباعبدالله عليه السلام و أنا حاضر عن بيع العذرة، فقال: إنّي رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها، و قال: لابأس ببيع العذرة".[١٣] فإنّ الجمع بين الحكمَين في كلامٍ واحدٍ لمخاطبٍ واحد يدلّ على أنّ تعارض(١٧) الأوّلين ليس إلاّ من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السنديّة أو الخارجيّة. و به يدفع ما يقال: من أنّ العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلّي هو الرجوع إلى المرجّحات الخارجيّة ثمّ التخيير أو التوقّف، لا إلغاء ظهور كلّ منهما، و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهي بحمل الأمر على الإباحة و النهي على الكراهة. و احتمل

.....

عن أبيه عن عليّ عليه السلام أنّه كان لايرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة، و الأكل المنهيّ عنه ليس ممّا يقصد منها. بل يمكن أن يقال: إنّ النهي عن أكلها لغوٌ لايصدر عن الشارع، لأنّ النهي لابدّ و أن يكون لإحداث الداعي إلى الترك، و من المعلوم أنّه متروكٌ بنفسه، إذ لايقدم إليه عاقلٌ أصلاً.

١٦. يعني: النصوصيّة و الظهور بالنسبة إلى مجموع الكلام المركّب من الموضوع و المحمول، لا بالنسبة إلى خصوص لفظ العذرة كي يقال: إنّه لفظٌ واحدٌ لايمكن فيه الاختلاف من حيث النصوصيّة و الظهور باختلاف المورد.

١٧. نعم، لوكان الجمع من الإمام عليه السلام دون الراوي. و لعلّه يساعد الثاني توسيط «قال» بين الحكمين. أو مع كون الجمع منه عليه السلام لو لم يكن في المجلس من أوّل الكلام إلى آخره من يتّقى منه، و هو غير معلوم، فيحتمل وجوده في التكلّم بالفقرة الأُولى و خروجه عن المجلس مقارناً لانتهائه. و يمكن الجمع بين الفقرتين بحمل الفقرة الأُولى على الحكم الوضعي و الثاني على التكليفي. و به يجمع بين الروايتين أيضاً. فتأمّل، فإنّه كما ترى. و لو تنزّلنا عن جميع ما ذكرنا فنقول: إنّ الجمع بين الحكمين يقرّب مطلق الجمع الدلالي قبال الترجيح السندي، لاخصوص الجمع المذكور.

**السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة(١٨) [١٤]، و فيه ما لايخفى من البُعد. و أبعد منه ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لاينتفع به، و الجواز على غيرها[١٥]. و نحوه حمل خبر المنع على التقيّة؛ لكونه مذهب أكثر العامّة[١٦]. و الأظهر ما ذكره الشيخ﵀ – لو أُريد التبرّع بالحمل – لكونه أولى من الطرح، و إلاّ فرواية الجواز لايجوز الأخذ بها من وجوهٍ لاتخفى.**

.....

١٨. حملاً للظاهر على النصّ، لأنّ خبر الجواز نصٌّ في الجواز، بخلاف المنع، فإنّه ظاهر فيه، فيحمل على الكراهة، كحمل ما دلّ على كون أُجرة الحَجّام سُحتاً إذ الشارط* على الكراهة، لما دلّ على جوازها بالنصوصيّة. فلوكان خبر الجواز حجّةً في حدّ نفسه مع قطع النظر عن المعارضة لخبر المنع فهذا الجمع هو المتعيّن من بين وجوه الجمع بين الخبرين الأوّلين، و كذلك بين صدر خبر سماعة و ذيله. و لانرى فيه بُعداً أصلاً إلاّ أن يمنع حجّية خبر الجواز في نفسه بحيث لايعمل به مع فرض عدم المعارض له أيضاً. و عليه، لاموضوع للجمع الدلالي. و لعلّ سندَ المنع لحجّيته مخالفتُه للشهرة و الإجماع المنقول و العمومات المتقدّمة. و إلى هذه الوجوه ينظر المصنّف في قوله فيما بعد: «و إلاّ فرواية الجواز لايجوز الأخذ بها من وجوهٍ لاتخفى». و قد مرّ أن ليس من العمومات المتقدّمة ما يدلّ على المنع هنا إلاّ رواية التحف، و العمل بها الجابر لضعفها غير معلومٍ، لاحتمال استنادهم إلى رواية المنع، فتأمّل. فالعمدة في وهن خبر الجواز هو إعراضُ المشهور عن العمل به، فتدبّر. و معه لايكون حجّةً، فيكون خبر المنع سليماً عن المعارضِ، فيجب العمل به.

و الحكم بسحتيّة الثمن فيه كاشف عن إلغاء الشارع ماليّة العذرة الناشئة من المنفعة المحلّلة فيها كالتسميد، فلايصحّ جعلُها ثمناً في البيع، كجعلها مثمناً، وجعلها أُجرة في الإجارة و عوضاً في الجعالة و الخلع، وجعلها مهراً، فتأمّل.

و هل يجوز هبتها و الصلح عنها بغير عوضٍ؟ فيه وجهان أحوطهما عدم الجواز. و أظهرهما الجواز، لوجود المقتضي، و هو المنفعة المحلّلة الموجبة للماليّة، و عدم المانع، لاختصاص أدلّة المنع بالمعاوضة عليها وجعلها عوضاً، إذ الظاهر من الثمن في الأدلّة هو مطلق العوض و

---

* كذا في الطبعة الحجريّة من هداية الطالب. و لعلّ الصحيح: إذا اشترطت.

ثمّ إنّ لفظ "العذرة" في الروايات إن قلنا: إنّه ظاهر في "عذرة الإنسان" – كما حكي التصريح به عن بعض أهل اللغة[١٧] – فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامّة المتقدّمة و بالإجماع المتقدّم على السرجين النجس. و استشكل في الكفاية[١٨] في الحكم تبعاً للمقدّس الأردبيلي[١٩] إن لم يثبت الإجماع، و هو حسن، إلاّ أنّ الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامّة السابقة. و ربّما يستظهر من عبارة الاستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان(١٩)، لحمله أخبار المنع على عذرة الإنسان[٢٠]. و فيه نظرٌ(٢٠).

"فرع" الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محلّلة مقصودة، و عن الخلاف نفي الخلاف فيه[٢١]، و حكي أيضاً عن المرتضى الإجماع عليه. و عن المفيد حرمة بيع(٢١) العذرة و الأبوال كلّها إلاّ بول الإبل[٢٢]، و حكي عن سلاّر أيضاً[٢٣]. و لا أعرف مستنداً لذلك إلاّ دعوى أنّ تحريم الخبائث في قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ﴾[٢٤] يشمل تحريم بيعها، و قوله: "إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه"،[٢٥] و ما تقدّم من رواية دعائم الإسلام[٢٦] و غيرها. و يرد على الأوّل: أنّ المراد – بقرينة مقابلته لقوله تعالى(٢٢): ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ﴾ – الأكل لامطلق الانتفاع، و في النبويّ و غيره ما عرفت من أنّ الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء، بحيث يدلّ على تحريم جميع منافعه أو

.....

المقابل، لامعناه الاصطلاحي المقابل للمبيع. و من هنا يشكل عدم صحّة جعلها عوضاً في الجعالة و الخلع، إذ لامعنى لسحتيّة مقابلها فيهما من العمل و الطلاق. بل وكذلك الكلام في جعلها مهراً أيضاً. فتأمّل، فإنّ فيه إشكالاً، فلايترك الاحتياط.

١٩. يعني: مطلقا و لوكان ما عداها نجساً.

٢٠. يعني: في الاستظهار المزبور نظر. وجه النظر: احتمال إرادة المثال من عذرة الإنسان لكلّ عذرة نجسة.

٢١. الغرض من ذلك بيان ما يظهر منه عدم جواز بيع الأرواث الطاهرة. وجه الظهور: عموم العذرة للروث الطاهر، بقرينة تخصيص المستثنى ببول الإبل، فيدلّ على حرمة بيع مطلق العذرة و لو كانت طاهرة.

٢٢. لم أفهم الوجه فيما يظهر منه من الفرق بين آية تحريم الخبائث و آية حلّية

المنافع المقصودة الغالبة، و منفعة الروث ليست هي الأكل المحرّم فهو كالطين المحرّم كما عرفت سابقاً.

**المَسْأَلَةُ الثَّالِثَة:** يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف بل عن النهاية و شرح الإرشاد لفخرالدين و التنقيح الإجماع عليه[٢٧]، و يدلّ عليه الأخبار السابقة.

"فرع" و أمّا الدم الطاهر إذا فرضت له منفعة محلّلة كالصبغ - لو قلنا بجوازه(٢٣)- ففي جواز بيعه وجهان، أقواهما: الجواز؛ لأنّها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محلّلة. و أمّا مرفوعة الواسطي[٢٨] المتضمّنة لمرور أميرالمؤمنين عليه السلام بالقصّابين و نهيهم عن بيع سبعة: بيع الدم، و الغدد، و آذان الفؤاد، و الطحال... إلى آخرها، فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل، و لاشكّ في تحريمه لما سيجئ من أنّ قصد المنفعة المحرّمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه. و صرّح في التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر؛ لاستخباثه[٢٩]، و لعلّه لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرّم.

.....

الطيّبات، بعموم المحرّم في الآية الأُولى لجميع الانتفاعات حتّى البيع، و اختصاص الحلال في الثانية بالأكل، حيث جعل الثانية قرينة على التصرّف في الأُولى بحملها على الأكل، فإنّه ظاهر في عموم الأُولى بغير الأكل حتّى البيع، و اختصاص الثانية بالأكل. بل الظاهر أنّه لافرق بينهما من هذه الجهة، و أنّ المراد هو الأكل في الآية الأُولى، لكن لا بقرينة المقابلة، بل لما هو الوجه في اختصاص المراد بالأكل في الثانية، و هو ظهور الآية الأُولى في تحريم الخبائث في الجهة التي تستخبث، و ظهور الثانية في حلّية الطيّبات في الجهة التي تستطاب، و هي الأكل فيهما.

٢٣. الضمير المجرور بالإضافة راجع إلى الصبغ. و ليس المراد من الجواز الإباحة التكليفيّة و إلاّ لما صحّ التعبير بـ«لو» إذ لاريب في الجواز بهذا المعنى على المختار، وفاقاً للمصنّف رحمه الله من أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة لا الحظر. فلعلّ المراد منه الجواز العادي، بمعنى نفوذه بينهم و رواجه عندهم. و مرجع ذلك حينئذٍ إلى اشتراط كون الصبغ منفعة محلّلة معتدّة بها في قبال الأكل المحرّم، الموجب لعدم صدق كونه شيئاً حرّمه الله على الإطلاق كي يحرم ثمنه. و حينئذ الأقوى ما ذكره المصنّف لما ذكره من الدليل. و لكنّه فرض محض، إذ ليس الصبغ معتدّاً به عند العرف كما هو قضيّة كلمة «لو» و لذا حرّمه في الآية الشريفة بقول مطلق، فيدخل

**المَسْأَلَةُ الرَّابِعَة: لا إشكال في حرمة بيع المني لنجاسته، و عدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم، و لو وقع فيه فكذلك لاينتفع به المشتري(٢٤)؛ لأنّ الولد نماء الأُمّ في الحيوانات عرفاً، و للأب في الإنسان شرعاً؛**

**لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بتبعيّة الأُمّ متفرّع على عدم تملّك المني(٢٥)، و إلاّ لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع. فالمتعيّن التعليل بالنجاسة(٢٦)، لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن.**

.....

في النبويّ، فيكون المنع أقوى.

ثمّ إنّ وجه عدم فرض مثل ذلك في الدم النجس هو عدم صحّة الانتفاع بالمصبوغ به عند العرف بعد وجوب غسله شرعاً الموجب لزوال اللون، خصوصاً مع وجوب غسل ما يلاقيه الموجب لغير اللبس و الاستعمال، فتدبّر.

٢٤. هذا في مقام التعليل للحكم المستفاد من قوله: «فكذلك» أعني: حرمة بيع المني الواقع في الرحم. و في الكلام حذف، يعني: لاينتفع به المشتري مطلقاً انتفاعاً يتوقّف على الشراء. أمّا مادام منيّاً و لم يصر ولداً فواضح. و أمّا بعد صيرورته ولداً فلأنّ الولد تابع للأُمّ في الملكيّة في الحيوانات، فإن لم يكن الأُمّ للمشتري فلايكون الولد له، بل يكون لمالك الأُمّ بمقتضى التبعيّة. و إن كانت له فالولد له أيضاً قهراً بمقتضى التبعيّة للأُمّ، فيكون شرائه و بذل المال بإزائه بمنزلة شراء مال نفسه، فيكون أخذ المال في قباله أكلاً للمال بالباطل، فيبطل.

٢٥. فلو علّل به عدم جواز بيعه و عدم جواز تملّكه لكان دوراً واضحاً.

٢٦. لايصحّ التعليل بذلك على حرمة البيع تكليفاً و وضعاً. **أمّا الأوّل**: فلما مرّ منه من انصراف أدلّة حرمة الاكتساب إلى ما لو قصد ترتّب الأثر المحرّم، لاترتّب الأثر المحلّل كالاستنتاج في المقام. و **أمّا الثاني**: فلما سيصرّح به مراراً من أنّ النجاسة بنفسها غير مانعة عن البيع، و إنّما المدار في الجواز و عدمه على الانتفاع المحلّل المعتدّ به و عدمه، و المفروض هنا تحقّق الانتفاع عرفاً. فالمتعيّن التعليل بالنبويّ المرسل في بعض كتب العامّة كنهاية ابن الأثير، و الخاصّة كقواعد العلاّمة و محكيّ المنتهى و التذكرة و السرائر و المهذّب، عن ابن عبّاس عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ اللّه إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه». بل لايصحّ التعليل به أيضاً، لعدم تحقّق ما يكون

**و قد ذكر العلاّمة من المحرّمات بيع عسيب الفحل[٣٠](٢٧) و هو مائه قبل الاستقرار في الرحم كما أنّ الملاقيح هو مائه بعد الاستقرار، كما في جامع المقاصد[٣١] و عن غيره. و علّل في الغنية بطلان بيع ما في أصلاب الفحول: بالجهالة و عدم القدرة على التسليم.**

.....

صغرى له في المقام، لعدم حرمة عين المني بقول مطلق، ضرورة توقّف حرمته كذلك - على ما تقدّم في ذيل المسألة الأُولى - على حرمة جميع منافعه أو أهمّها المقصود للعقلاء، و منفعة المني المحرّمة هي الأكل، و هي بالنسبة إلى منفعة الاستنتاج منفعة نادرة. فلم يبق ما يكون دليلاً على حرمة بيعه تكليفاً و وضعاً، فتأمّل.

**٢٧**. كفلس، له في اللغة معان ثلاث: ماء الفحل، و ضرابه، و أُجرة ضرابه، كما في النهاية و محكيّ الصحاح و القاموس. و في المجمع: «عسيب الفحل مائه» انتهى. و مراد العلاّمة منه ماء الفحل بقرينة إضافة البيع إليه.

أقول: فلوكان المراد من الوقوع في قوله: «و لو وقع فيه» أي: في الرحم، هو الوقوع المستقرّ بمعنى قبول الرحم إيّاه و ضبطه له، لكان الغرض من ذكر كلام العلاّمة‌ﷺ هو التعرّض لحكم الوقوع الغير المستقرّ المردّد بين أن يحفظه الرحم و يقذفه، إن كان المراد من العسيب هو الماء الخارج من الفحل الواقع في الرحم قبل الاستقرار فيه لامطلقاً، كما يرشد إليه في الجملة قوله في القواعد: «و أمّا المضامين فهو ما في أصلاب الفحول». و لم يتعرّض لعلّة الحكم هنا، لاشتراك الفرعين في العلّة حينئذٍ، و هو النجاسة عند المصنّف‌ﷺ. وكأنّ الغرض من ذكر كلام الغنية هو التعرّض لفرع آخر غيرهما. و لمّا كان علّة الحكم فيه غير ما كان في الآخرين، لعدم نجاسة ماء الفحل مادام في الأصلاب، تعرّض لنقل علّته أيضاً.

و إن كان المراد منه أعمّ منه و من الوقوع الغير المستقرّ، كان الغرض من ذكر كلام العلاّمة صرف الاستشهاد، إمّا على خصوص الفرع الثاني لوكان العسيب مختصّاً بما ذكرنا، و على كلا الفرعين لوكان مطلقاً. و لكنّه محلّ تأمّل. و على هذا يكون الغرض من ذكر كلام الغنية هو التعرّض لفرع آخر أيضاً كما ذكرنا، لأنّه أجنبي عن كلا الفرعين، و إنّما تعرّض له لمجرّد المناسبة، فلايشكل بأنّه أجنبي عن المقام، لكون مفاده الفساد و الكلام في الحرمة التكليفيّة.

**المَسْأَلَةُ الخامِسَة: تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التي تحلّها الحياة من**

.....

وكيف كان، يتّجه على ما علّل به البطلان في الغنية بأنّ لازم دليله الأوّل - و هو الجهالة المراد منها الجهالة من حيث الوجود و العدم، أو من حيث كون الموجود منه مبدأ نشوء الحيوان و عدمه، لا من حيث الكمّ حتّى يدّعى أنّها إنّما توجب المنع إذا كان المطلوب منه الكمّ لا في مثل المقام - جواز الصلح عليه. و لازم دليله الثاني - أعني: عدم القدرة على التسليم، بعد تسليمه - جواز بيعه مع الضميمة، و ليس كذلك، فتأمّل. فالأولى تعليله بالتعبّد و النهي الشرعيّ المستفاد من قوله: «إنّ اللّه إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

و أمّا مرسلة الفقيه: «نهى رسول اللّه ﷺ عن عسيب الفحل، و هو: أُجرة ضراب الفحل» فلايصحّ الاستناد إليه في المسألة. أمّا بناءً على كون التفسير من الإمام عليه السلام فواضح. و أمّا بناءً على كونه من الصدوق - كما عن الحدائق - فلأنّه مبني على كون العسيب بمعنى الماء و المني، فيقدّر فيه المضاف المناسب له، و هو الثمن. و هو غير معلوم، لاحتمال كونه بمعنى أُجرة الضراب. و أمّا كونه بمعنى نفس الضراب بلا تقدير الأُجرة بحيث يكون نفس الضراب منهيّاً عنه فغير محتمل، لرجحانه، لما ورد في الحديث: «و من حقّها إطراق فحلها». و ممّا ذكر يظهر عدم جواز الاستناد إلى المرسلة في حرمة أُجرة ضراب الفحل و لاكراهتها، بجعل الإجماع على عدم حرمتها - كما حكي التصريح به عن جماعة من أصحابنا - قرينة على إرادة الكراهة من النهي، و ذلك لعدم ثبوت كون التفسير من الإمام عليه السلام، و معه يكون مجملاً.

و قد يستدلّ على الكراهة برواية حنان بن سدير: «قلت له: جعلت فداك إنّ لي تيساً أكريه ما تقول في كسبه؟ قال: كلّ كسبه فإنّه حلال لك، و الناس يكرهونه. قلت: لأيّ شيء يكرهونه و هوحلال؟ قال لتعيير الناس بعضهم بعضاً». و صحيحة معاوية بن عمّار الواردة في كسب الحجّام و فيها: «قلت: فأجر التيوس؟ قال: كانت العرب تتعاير به و لابأس».

و فيه: أنّه لادلالة فيهما إلاّ على تعيير العرب به، و الناس يعدّونه عاراً، و لاملازمة بينه و بين كونه مكروهاً في الشرع المقدّس، فلا دليل على الكراهة و إن أفتى بها المعظم على ما حكي. نعم، لابأس بها بناءً على التسامح في أدلّة السنن، مع تعميم البلوغ لفتوى الفقيه أيضاً، و تعميمها للمكروه. و في كلّ منهما تأمّل بل منع، فتدبّر.

ذي النفس السائلة على المعروف من مذهب الأصحاب. و في التذكرة كما عن المنتهى والتنقيح الإجماع عليه[٣٢]، و عن رهن الخلاف: الإجماع على عدم ملكيتها[٣٣].

و يدلّ عليه – مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار– ما دلّ على أنّ الميتة لاينتفع بها[٣٤] منضّماً إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة في المبيع، لئلاّيدخل في عموم النهي عن أكل المال بالباطل، و خصوص عدّ ثمن الميتة من السحت في رواية السكوني[٣٥]. نعم، قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز مثل رواية الصيقل، قال: "كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، إنّا نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لاتجارة غيرها، و نحن مضطرّون إليها، و إنّما غلافها من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهلية، لايجوز في أعمالنا غيرها(٢٨)، فيحلّ لنا عملها و شرائها و بيعها و مسّها بأيدينا و ثيابنا، و نحن نصلّي في ثيابنا؟ و نحن محتاجون إلى جوابك في المسألة يا سيّدنا لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوباً للصلاة." و نحوها رواية أُخرى بهذا المضمون و لذا قال في الكفاية و الحدائق: إنّ الحكم لايخلو عن إشكال[٣٦].

و يمكن أن يقال: إنّ مورد السؤال(٢٩) عمل السيوف و بيعها و شرائها، لاخصوص الغلاف مستقلاً، و لا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد، فغاية ما يدلّ عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف، و هو لاينافي عدم جواز معاوضته بالمال؛ و لذا جوّز جماعة منهم الفاضلان في النافع و الإرشاد – على ما حكي عنهما – الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه[٣٧]. مع أنّ الجواب لاظهور فيه في الجواز، إلاّ من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا، خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية، هذا.

---

٢٨. أي: لاينفذ و لايرغب إلى عملنا إذا كان من غيرها.

٢٩. لايخفى أنّ مرجع الضمير في قوله: «و نمسّها بأيدينا و ثيابنا» جلود الميتة، و لايحتمل رجوعه إلى السيوف. و الظاهر أنّ مرجع بقيّة الضمائر المؤنّثة أيضاً ذلك، و إلاّ يلزم التفكيك في المرجع، و هو خلاف الظاهر. و بالجملة، هذا الذي ذكره غفلة منه، كما أنّ ما ذكره بعد ذلك من عدم ظهور التقرير في الجواز فليس في محلّه.

ولكنّ الإنصاف(٣٠):

.....

٣٠. هذا إشكال على دلالة ما ذكره من الأدلّة على حرمة بيع الميتة عدا الإجماع. و حاصله: أنّ الأدلّة المذكورة إنّما تدلّ على المطلب لوكان مقتضاها مانعيّة النجاسة بنفسها و إن جاز الانتفاع بها، و ليس كذلك، بل مقتضاها دوران جواز البيع و حرمته مدار جواز الانتفاع المعتدّ به و عدمه. فالعمدة هو التكلّم في الصغرى، فنقول: الذي تقتضيه الأخبار الواردة في الميتة أو الجزء المبان من الحيّ هو عدم جواز الانتفاع بجزء من الميتة أيّ انتفاع كان.

ففي رواية الكاهلي أنّه قال: «سأل رجل أباعبدالله عليه السلام و أنا عنده عن قطع أليات الغنم، قال عليه السلام: لابأس إذا كنت تصلح بها مالك. ثمّ قال: إنّ في كتاب عليّ عليه السلام أنّ ما قطع ميّت لاينتفع به». و في خبر فتح بن يزيد الجرجاني عن أبي‌الحسن عليه السلام قال: «كتبت إليه عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيّاً، فكتب عليه السلام: لاينتفع من الميّت بإهاب و عصب». و في المجمع: «الإهاب ككتاب الجلد، و يقال ما لم يدبغ». و في رواية سماعة قال: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: إذا رميت و سمّيت فانتفع بجلده، و أمّا الميتة فلا». و في صحيحة عليّ بن مغيرة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك الميتة لاينتفع بها بشيء؟ قال عليه السلام: لا» الحديث.

بتقريب: أنّ الانتفاع المنفي في تلك الأخبار مطلق وقع في حيّز النفي، و هو من أظهر ألفاظ العموم. و دلالتها عليه و إن كان بضميمة الإطلاق و مقدّمات الحكمة - على ما حقّقناه في الأُصول - الغير الآبي عن دعوى الانصراف إلى الانتفاع المقصود، و لكن في ذيل بعضها ما يمنع عنها.

و لامعارض لها من بين الأخبار إلاّ روايتا الصيقل المذكور أحدهما في الكتاب، و رواية زرارة عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «في جلد شاة ميتة يدبغ فيصبّ فيه اللبن أو الماء فأشرب منه و أتوضّأ؟ قال: نعم، و قال: يدبغ فينتفع و لايصلّى فيه». و رواية سماعة قال: «سألته عن جلد الميتة المملوح، وهو الكيمخت؟ فرخّص فيه. و قال: إن لم تمسّه أفضل». و رواية جامع البزنطي الآتية، و فيها: «قلت: أينتفع بها؟ قال: يذيبها و يسرجها، و لايأكلها و لايبيعها». و مرسلة الصدوق المرويّة في باب النجاسات من الوسائل، قال: «سئل الصادق عليه السلام عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن و الماء و السمن ما ترى فيه؟ فقال: لابأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن و تتوضّأ منه و تشرب، و لكن لاتصلّ فيها». و إطلاق هذا مقيّد بصورة الدباغ بقرينة

.....

رواية زرارة.

و مقتضى قاعدة حمل الظاهر على النصّ حمل الطائفة الأُولى الظاهرة في الحرمة على الكراهة، لنصوصيّة الثانية في الجواز. و قد يجمع بينهما بحمل الثانية على التقيّة. و فيه: - مضافاً إلى أنّه مع وجود الجمع الدلالي لاتصل النوبة إلى الجمع الجهتي - أنّه ينافيه اشتمال بعضها على عدم جواز الصلاة في جلد الميتة بعد الدباغ كما في رواية زرارة، أو مطلقاً كما في المرسلة، حيث إنّ أباحنيفة يجوّزها فيه بعد الدباغ حتّى في جلد الكلب الميّت، فكيف يمكن حملها على التقيّة؟! و أمّا مالك فهو و إن كان لايجوّز الصلاة فيه إلاّ أنّ اشتهار مذهبه إنّما كان على الظاهر بعد زمان أبي‌حنيفة و وفاته المتأخّر عن وفات الصادق عليه السلام بسنتين، فلايصحّ حمل كلامه عليه السلام على التقيّة منه.

و قد يتوهّم أنّه مع ذلك لابدّ من طرح هذه الأخبار، إذ من قال من العامّة بجواز الصلاة فيه إنّما قال به لأجل القول بطهارته بالدباغ، و لايقول بها الإماميّة، فيبقى على نجاسته، فيتنجّس ما فيه من الماء و اللبن و السمن، فيحرم شربه و أكله تكليفاً و التوضّؤ منه وضعاً، فكيف يجوز العمل بهذه الأخبار؟!

هذا، و لكنّه يمكن أن يقال: إنّه مبني على نجاسة الميتة غير الإنسان أيضاً، إلاّ أنّ إثباتها- و إن ذهب إليه الأصحاب - مشكل، بحيث لولا مخافة مخالفة الإجماع الموهون باستنادهم على الظاهر إلى الأخبار الغير التامّة الدلالة على النجاسة - على ما فصّلناه في شرحنا على نجاة العباد - لكان القول بطهارة ما يلاقيه قويّاً. و الدباغ على هذا إنّما هو لأجل التحفّظ عن سراية دسومة جلد الميتة و أجزائها الصغار إلى ما فيه، لا لأجل كونه مطهّراً له. هذا فتأمّل.

فمقتضى القاعدة جواز الانتفاع بجلد الميتة و دهنها كما هو مورد الأخبار المتقدّمة، و كذا بغيرهما من أجزائها، لعدم الفصل بينها في ذلك على الظاهر، فتدبّر. فيجوز البيع، لوجود المقتضي، و عدم المانع إلاّ قوله عليه السلام في رواية التحف: «أو جلودها». و قوله عليه السلام في رواية الجامع: و«لايبيعها». و قوله عليه السلام في رواية السكوني: «السحت ثمن الميتة، وثمن الكلب، وثمن الخمر، و مهر البغي، و الرشوة في الحكم، و أجر الكاهن». و لاتصلح للمانعيّة، لقوّة احتمال أن يكون المراد بيعها و أخذ الثمن في مقابله بدون الإعلام مثل المذكّى، خصوصاً الأوّليان. أمّا الأُولى منهما فلأنّ قضيّة إطلاقه حرمة بيع مذكّاها أيضاً، و هو ممنوع، فلابدّ من أن يراد منه

أنّه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة – كالاستقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عدّه مالاً عرفاً – فمجرّد النجاسة لايصلح علّة لمنع البيع، لولا الإجماع على‌حرمة بيع الميتة بقول مطلق؛ لأنّ المانع حرمة الانتفاع في المنافع المقصودة، لامجرّد النجاسة.

و إن قلنا إنّ مقتضى الأدلّة حرمة الانتفاع بكلّ نجس، فإنّ هذا كلام آخر سيجئ بما فيه بعد ذكرحكم النجاسات. لكنّا نقول: إذا قام الدليل الخاصّ على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشئ من النجاسات فلا مانع من صحّة بيعه؛ لأنّ ما دلّ على المنع عن بيع النجس من النصّ و الإجماع ظاهر في كون المانع حرمة الانتفاع؛ فإنّ رواية تحف العقول المتقدّمة قد عُلّل فيها المنع عن بيع شئ من وجوه النجس بكونه منهيّاً عن أكله و شربه إلى آخر ما ذكر فيها.

و مقتضى رواية دعائم الإسلام المتقدّمة أيضاً إناطة جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه و أدخل ابن زهرة في الغنية النجاسات في ما لايجوز بيعه من جهة عدم حِلّ الانتفاع بها، و استدلّ أيضاً على جواز بيع الزيت النجس: بأنّ النبيّ‌ﷺ أذنَ في الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا يدلُّ على جواز بيعه لذلك، انتهى.

فقد ظهر من أوّل كلامه و آخره أنّ المانع من البيع منحصر في حرمة الانتفاع، و أنّه يجوز مع عدمها. و مثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال، كلام الشيخ في الخلاف في باب البيع حيث ذكر النبويّ الدالّ على إذن النبيّ‌ﷺ في الاستصباح، ثمّ قال: و هذا يدلّ على جواز بيعه[٣٨]، انتهى. و عن فخرالدين في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد في التنقيح[٣٩] الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنّه محرّم الانتفاع، وكلّ ما كان كذلك لايجوز بيعه.

.....

ما ذكرنا. و أمّا الثانية منهما فلأنّ الظاهر منها بملاحظة قوله: «لايأكلها» هو إيكاله للغير، فكأنّه‌عليه‌السلام قال: لايأكلها بنفسه و لايوكلها للغير. و إنّما عبّر عن الإيكال بالبيع لتوقّفه عليه غالباً، خصوصاً إذا كان البيع من باب المثال لمطلق المعاوضة. فلم يبق إلاّ المنع عن وجود المقتضي، بدعوى الإجماع على عدم جواز الانتفاع بالميتة. و يمكن منعها بأنّ مدركه يحتمل أن يكون الطائفة الأُولى المتقدّمة، و قد مرّ الجواب عنها. و لذا جوّز الانتفاع بمطلق الأعيان النجسة جملة من أجلّة معاصرينا، و إن منعه في خصوص الميتة بعض آخر منهم.

نعم، ذكر في التذكرة شرط الانتفاع و حلّيته[٤٠] بعد اشتراط الطهارة، و استدلّ للطهارة بما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميتة. و الإنصاف، إمكان إرجاعه إلى ما ذكرنا(٣١)، فتأمّل.

و يؤيّده أنّهم أطبقوا على بيع العبد الكافر وكلب الصيد؛ و علّله في التذكرة بحلّ الانتفاع به، و ردّ من منع عن بيعه لنجاسته بأنّ النجاسة غير مانعة و تعدّى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع؛ لأنّ المقتضي و هو النفع موجود فيها[٤١].

و ممّا ذكرنا من قوّة جواز بيع جلد الميتة – لولا الإجماع – إذا جوّزنا الانتفاع به في الاستقاء(٣٢)، يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهوديّة المرضعة، بأن يجعل تمام الأُجرة أو بعضها في مقابل اللبن(٣٣)، فإنّ نجاسته لاتمنع عن جواز المعاوضة عليه.

.....

٣١. بأن يقال: إنّ اشتراط الطهارة لا لأجل دخالة نفسها من حيث هي في صحّة البيع تعبّداً، بل هو كناية عن حلّ الانتفاع لأجل الطهارة احترازاً عن حرمته لأجل النجاسة، من قبيل ذكر الملزوم و إرادة اللازم. و على هذا، يكون شرط حلّية الانتفاع بعد اشتراط الطهارة من قبيل ذكر العامّ بعد الخاصّ. و لعلّ الأمر بالتأمّل في ذيل العبارة إشارة إلى أنّ هذا التصرّف و التوجيه و إن كان بعيداً في نفسه غايته، إلاّ أنّه بعد ملاحظة ما ذكره من كلمات التذكرة في طيّ قوله: «و يؤيّده» لابأس به. نعم، لو عكس العلاّمة في الترتيب و قدّم حلّ الانتفاع على الطهارة لما أمكن إرجاعه إليه، بل لابدّ عليه من الالتزام بشرطيّة الطهارة بما هي.

٣٢. و قلنا بكونه مالاً عرفاً بذلك، و قلنا بقابليّته للملك.

٣٣. قضيّة هذه العبارة أنّ الإجارة في الظئر إنّما تفيد تمليك العين، و الحال أنّ الإجارة لنقل المنافع دون الأعيان.

و قد وقع الخلاف في أنّ متعلّق الإجارة هل هو اللبن، و الفعل – و هو الإرضاع – يدخل بالتبع؟ كما هو قضيّة الشقّ الأوّل في كلام المصنّف، و هو أحد وجهي الشافعيّة. أو بالعكس؟ كما اختاره العلاّمة في التذكرة. قال في آخر الصفحة السادسة من كتاب الإجارة: «مسألة: أجمع أهل العلم على جواز استيجار الظئر و هي المرضعة، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ إلى أن قال: و يستحقّ بهذا الاستيجار منفعة و عيناً. فالمنفعة: وضع

"فرعان": الأوّل: أنه كما لايجوز بيع الميتة منفردة كذلك لايجوز بيعها منضمّةً إلى مذكّى. و لو باعهما، فإن كان المذكّى ممتازاً صحّ البيع فيه و بطل في الميتة – كما سيجئ في محلّه – و إن كان مشتبهاً بالميتة لم يجز بيعه أيضاً؛ لأنه لاينتفع به منفعةً محلّلة؛ بناءً على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، فهو في حكم الميتة من حيث الانتفاع، فأكل المال بإزائه أكل للمال بالباطل، كما أنّ أكل كلٍّ من المشتبهين في حكم أكل الميتة. و من هنا يعلم أنه لافرق في المشتري بين الكافر المستحلّ للميتة و غيره، لكن في صحيحة الحلبي و حسنته: "إذا اختلط المذكّى بالميتة بيع ممّن يستحلّ الميتة"[٤٢]، و حكي نحوهما عن كتاب عليّ بن جعفر[٤٣]. و استوجه العمل بهذه الأخبار في الكفاية[٤٤]، و هو مشكل(٣٤) مع أنّ المرويّ عن أميرالمؤمنين عليه السلام: أنه يرمى بها، و جوّز بعضهم البيع بقصد بيع المذكّى[٤٥].

.....

الصبيّ في حجرها، و تلقيمه الثدي، و عصره عند الحاجة. و العين: اللبن الذي يمصّه الصبيّ. و إنّما جوّزناه و أثبتنا به استحقاق اللبن لما قلنا من الضرورة. إلى أن قال: ثمّ الذي تناوله كعقد الإجارة بالأصالة ما هو؟ الأقرب أنّه فعل المرأة، و اللبن مستحقّ بالتبعيّة، لقوله عليه السلام: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ علّق الأُجرة بفعل الإرضاع لا باللبن. و لأنّ الأُجرة موضوعة لاستحقاق المنافع، فلو استحقّ بها العين بالأصالة خرجت عن موضوعها. فإذن اللبن مستحقّ بالتبعيّة، لضرورة تدعو إليها إلى أن قال: و هو أصحّ وجهي الشافعيّة».

أو هما معاً، كما هو قضيّة الشقّ الثاني من كلام المصنّف رحمه الله وجوه أوسطها أوجهها. و ذلك للآية الشريفة، لا لما ذكره العلاّمة رحمه الله في تقريب دلالتها، لإمكان الخدشة فيه بأنّ تعليق الأجر بالإرضاع يمكن أن يكون للإشارة إلى تسليم مقابل الأجر– و هو اللبن – الموجب لاستحقاق الأجر، بلحاظ أنّ تسليم اللبن في المرضعة إنّما يكون نوعاً بالإرضاع. يعني: فإن سلّمن متعلّق الإجارة – و هو اللبن – فآتوهنّ أجورهنّ، فتأمّل. بل لأجل التعبير بالأجر، فإنّه لايقال في العرف إلاّ في مقابل المنفعة، بل قبال خصوص الفعل منها، كما هو ظاهر للمتتبّع في موارد استعماله.

٣٤. إن كان نظره رحمه الله في وجه الإشكال إلى أدلّة كون لبن الميتة سحتاً ففيه: أنّه عامّ قابل لأن يخصّص بما يصلح لذلك من الصحيحة و الحسنة.

.....

و إن كان إلى ما يدلّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة، فإن كان الاستناد إليه بضميمة أنّ اللّه إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، ففيه: أنّه أيضاً عامّ قابل للتخصيص. و إن كان بلحاظ أنّ أكل الثمن بإزائها أكل للمال بالباطل فيحرم، ففيه: منع كونه من ذلك بعد إذن الشارع في الأكل بمقتضى الروايتين. و إن كان بضميمة أنّها حينئذٍ ليست بمال، فينتفي حقيقة البيع، لأنّه مبادلة مال بمال، ففيه: أنّها مال، أمّا عرفاً فواضح، وكذلك شرعاً. أمّا بالنسبة إلى المشتري المستحلّ و بحسب اعتقاده فكذلك. و أمّا بالنسبة إلى البايع الغير المستحلّ، فلأنّه مقتضى القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام في غير واحد من الأخبار المذكورة في كتاب الطلاق في مسألة طلاق المخالف: «من دان بدين لزمته أحكامه» كما في بعضها، أو: «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم» كما في آخر، إو يجوز على كلّ ذي دين ما يستحلّون كما في ثالث، فإنّ مقتضاها أنّه يجوز للشيعة ترتيب آثار الماليّة على الميتة التي هي مال عندهم، فيكون مبادلتها بمال بيعاً حقيقة، فيجوز بمقتضى الروايتين.

و إن كان نظره في وجه الإشكال إلى قاعدة تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة، ففيه: أنّ العلم الإجمالي مقتضٍ صرف، حتّى بالنسبة إلى مرحلة المخالفة القطعيّة قابل لأن يجيء الترخيص على خلافه عموماً و هو أدلّة الأُصول، لأنّها بعمومها أو إطلاقها شاملة لأطراف العلم الإجمالي من دون أن يلزم منه محذور، على ما حقّقناه في كتابنا هداية العقول في شرح كفاية الأُصول، أو خصوصاً كما في المقام. و بالجملة، لابأس بالعمل بالروايتين، و القول بجواز بيع كلا المشتبهين من المستحلّ للميتة، وفاقاً لجمع من المحقّقين كالأردبيلي و السبزواري و النراقي قدس سرهم.

هذا بناءً على رجوع الضمير المستتر في «يبيع» إلى المختلط المدلول عليه بالكلام السابق. فتدلاّن حينئذٍ على جواز البيع بقصد بيع المذكّى بطريق أولى. و أمّا بناءً على رجوعه إلى المذكّى فيختصّ مفادهما بصورة قصد بيع المذكّى، فتخلو صورة قصد بيعهما معاً عن الدليل، فلايجوز، للعمومات. فالعمدة في جواز بيعهما بقصدهما و عدمه هو استظهار مرجع الضمير المذكور. و ليس عندي من كتب الأخبار ما أراجعه.

و على أيّ تقدير، فلاإشكال في دلالة الروايتين على الجواز فيما إذا قصد بيع المذكّى. و لامانع من العمل بهما إلاّ قاعدة العلم الإجمالي، و قد مرّ الجواب عنها. و إلاّ استصحاب عدم

و فيه: أنّ القصد لاينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكّى لأجل الاشتباه. نعم، لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة و جواز ارتكاب أحدهما، جاز البيع بالقصد المذكور و لكن لاينبغي القول به في المقام؛ لأنّ الأصل في كلّ واحد من المشتبهين عدم التذكية، غاية الأمر العلم الاجمالي بتذكية أحدهما، و هو غير قادح في العمل بالأصلين.

و إنّما يصحّ القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كلٍّ منهما الحِلُّ و علم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتّكالاً على أصالة الحِلّ و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي، و إن كان هذا الكلام مخدوشاً في هذا المقام أيضاً، لكنّ القول به ممكن هنا، بخلاف ما نحن فيه، لما ذكرنا، فافهم. و عن العلاّمة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحلّ للميتة بذلك برضاه[٤٦]. و فيه: أنّ المستحلّ قد يكون ممّن لايجوز الاستنقاذ منه إلاّ بالأسباب الشرعيّة كالذمّي و يمكن حملهما على صورة قصد البايع المسلم أجزائها(٣٥) التي لاتحلّها الحياة من

.....

التذكية في كلا المشتبهين. و فيه: أنّه لايمنع عن بيع المذكّى الواقعي الغير المعلوم في الخارج، لأنّ ما هو مورد البيع ليس مورداً للاستصحاب، و ما هو مورد الاستصحاب ليس مورداً للبيع. كما لايمنع استصحاب عدم الزوجيّة في المرأتين المعلوم كون إحداهما زوجة و الآخر أجنبيّة عن جواز طلاق الزوجة الواقعيّة الغير المتميّزة في الخارج عن غيرها. فقد علم ممّا ذكرنا صحّة ما نسبه إلى بعضهم - المراد منه المحقّق - من جواز بيعهما بقصد بيع المذكّى. و لعلّ إلى ما ذكرنا في وجه عدم مانعيّة جريان استصحاب عدم التذكية في كلا المشتبهين عن جواز البيع بقصد بيع المذكّى أشار بالأمر بالفهم في آخر الكلام، فتأمّل جيّداً.

٣٥. فيه: - مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر جدّاً، و يأبى لفظ الرواية عنه أشدّ الإباء، لايجري فيما إذا لم يكن هناك إلاّ خصوص الأجزاء التي تحلّها الحياة، و الحال أنّ الروايتين بإطلاقهما تعمّان هذه الصورة أيضاً، فتأمّل - أنّ تخصيص المشتري حينئذٍ بالمستحلّ يكون خالياً عن الوجه، لعدم صلاحيّة ما ذكره المصنف في وجهه لأن يكون وجهاً له، و ذلك لأنّه إن كان مراده من داعويّة اللحم أيضاً للشراء داعويّته شراء غير اللحم من الأجزاء التي لاتحلّها الحياة، بلحاظ أنّه بتسلّطه على الصوف بالشراء يتسلّط على اللحم أيضاً، لعدم حاجة البايع المسلم

**الصوف و الشعر و العظم و نحوها، و تخصيص المشتري بالمستحلّ؛ لأنّ الداعي له على الاشتراء اللحم أيضاً، و لايوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه. و في مستطرفات السرائر، عن جامع البزنطي(٣٦) – صاحب الرضاعليه السلام – قال: "سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من الياتها و هي أحياء، أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يذيبها و يسرج بها، و لايأكلها ولايبيعها"[٤٧]. و استوجه في الكفاية العمل بها تبعاً لما حكاه الشهيد عن العلاّمة في بعض اقواله.**

.....

إليه، و ضرورة رفع يده عنه أيضاً إذا أخذ عوض الصوف، ولأجل التسلّط على اللحم أيضاً يبذل بإزاء الصوف قيمة اللحم أيضاً، ففيه: أنّه كما ترى. و إن كان مراده منها داعويّته إلى شراء اللحم أيضاً، و بذل جزء من الثمن في مقابله، ففيه: أنّ الإشكال باقٍ على حاله، غاية الأمر لا بالنسبة إلى تمام الثمن، بل بالنسبة إلى ما يقابل اللحم منه. و الظاهر بقرينة قوله: «و لايوجب ذلك فساد البيع ما لا يقع العقد عليه» هو إرادة الشقّ الأوّل، إذ بناءً على الشقّ الثاني وقع البيع علي اللحم أيضاً و لو في قصد المشتري المستحلّ.

٣٦. هذا الكلام غير مرتبط بما قبله كما هو واضح. و قد يتوهّم ارتباطه بأصل المسألة، و هو عدم جواز بيع الميتة، و إن لم يحسن التعبير، و إنّما الأحسن في التعبير أن يقال: هذا كلّه في الميتة، و أمّا الجزء المبان عن الحيّ فلايجوز بيعه، لما رواه في مستطرفات السرائر... إلى آخر ما ذكره في المتن. و لكن يتّجه عليه أنّه على هذا و إن كان يرتبط بصدر المسألة إلاّ أنّه يقع التنافر بينه و بين قوله: «و استوجه في الكفاية... إلى قوله: مع أنّ الصحيحة صريحة في المنع» لأنّ الذي بالقياس إليه يصحّ نسبة الاستيجاه إلى خصوص السبزواري و الشذوذ إلى الرواية، و إلقاء المعارضة بينها و بين ما دلّ على المنع عن موردها، إنّما هو الانتفاع بالإسراج، و الكلام هنا في عدم جواز البيع لا في جواز الإسراج.

وكيف كان، فحكم المسألة هو جواز الإسراج و حرمة البيع بدون الإعلام، لرواية البزنطي بلامعارض يقاومها. أمّا بالنسبة إلى البيع فواضح. و أمّا بالنسبة إلى الإسراج فلاختصاص ما يتوهّم معارضته لها بما رواه في الكافي عن الحسن بن علي الوشاء قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها. فقال:

**و الرواية شاذّة، ذكر الحلّي بعد إيرادها أنّها من نوادر الأخبار، و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرّف فيها على كلّ حال إلاّ أكلها للمضطرّ.**

**أقول: مع أنّها معارضة بما دلّ على المنع من موردها، معلّلاً بقوله عليه السلام: "أما علمت أنّه يصيب الثوب و اليد و هو حرام؟"[٤٨] و مع الإغماض عن المرجّحات يرجع إلى عموم(٣٧) ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقاً مع أنّ الصحيحة صريحة في المنع**

.....

حرام هي. فقلت: جعلت فداك فيستصبح بها؟ فقال: أما علمت أنّه يصيب الثوب و اليد و هو حرام». و هو لايصلح للمعارضة لرواية البزنطي. أمّا سنداً فلصحّة سند رواية البزنطي على ما اعترف به المصنّف رحمه الله فيما بعد في قوله: «مع أنّ الصحيحة...» المراد منها رواية البزنطي، و ضعف سند رواية الوشاء. و أمّا دلالةً فواضح، لصراحة الأُولى في الجواز، بخلاف الثانية، فإنّه لايخلو الحال فيها عن أن يكون قوله: «و هو حرام» كبرى، و ضميره راجعاً إلى إصابة الدهن اليد و الثوب، و الحرمة معناها المصطلح. أو يكون جملةً حاليّةً، و الضمير راجعاً إلى الدهن المستفاد من الكلام، و الحرام بمعناه الاصطلاحي. أو بمعنى النجس، كما فسّره به في الحدائق، و تكون الكبرى مطويّةً في طيّ الكلام، و هي مثل قوله: و هو حرامٌ، أو غير جائزٍ، أو ما يفيد مفاد ذلك. فهذه احتمالات ثلاثة. و الكلّ باطل، ضرورة عدم حرمة إصابة الدهن الثوب و اليد، و عدم حرمة تنجيسهما به و بسائر النجاسات.

و هنا احتمال آخر لابأس به، بل يتعيّن إرادته، و هو أن يقال: إنّ الجواب عن السؤال محذوفٌ، و هو مثل قوله: نعم يستصبح به، و قوله: «أما علمت...» تنبيه على ما يترتّب عليه من الابتلاء بالوقوع في الحرام، و لو ترك الصلاة الجامعة للشرائط و الفاقدة للموانع، و منها النجس و أجزاء الميتة. فكأنّه عليه السلام قال: نعم يستصبح به، و لكن قد يصيب الثوب و اليد و لاتغسلهما و لو نسياناً، فتصلّي كذلك، و هو حرام.

هذا، مع أنّه لو سلّمنا دلالته على حرمة الاستصباح فإنّما نسلّمها في صورة إصابة الثوب و اليد، فيقيّد به إطلاق رواية البزنطي، فلاوجه لترك العمل بها مطلقاً. و لوسلّمنا دلالته على الحرمة مطلقاً فلاريب في أنّه ظاهر في ذلك، و أمّا رواية البزنطي فهو نصّ في الجواز، فيحمل ذاك على الكراهة.

٣٧. نعم، لو كان الجزء المبان من الحيّ من مصاديق الميتة، وكان العموم المذكور

عن البيع إلاّ أن تحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

الثاني: أنّ الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت ممّا ينتفع بها أو ببعض أجزائها – كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين(٣٨) – لوجود المقتضي و عدم المانع(٣٩)؛ لأنّ أدلّة عدم الانتفاع(٤٠) بالميتة مختصّة بالنجسة، و صرّح بما ذكرنا جماعة، و الظاهر أنّه ممّا لاخلاف فيه.

المَسْأَلَةُ السَّادِسَة: يحرم التكسّب بالكلب الهراش و الخنزير البرّيين إجماعاً على الظاهر المصرّح به في المحكيّ عن جماعة وكذلك أجزائهما.

نعم، لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير(٤١) و جلده(٤٢) جاء فيه ما تقدّم في جلد الميتة.

المَسْأَلَةُ السَّابِعَة: يحرم التكسّب بالخمر وكلّ مسكر مايع(٤٣) و الفقّاع إجماعاً، نصّاً و فتوىً. و في بعض الأخبار: "يكون لي على الرجل، دراهم، فيعطيني خمراً؟ قال: خذها ثمّ أفسدها، قال ابن أبي عمير: يعني اجعلها خلاً"(٤٤).

---

سليماً عن المعارض. و في الأوّل تأمّل، و في الثّاني – كما عرفت – منع.

٣٨. التمثيل بهما إنّما هو لحرمة أكله قطعاً، لعدم الفرق من هذه الجهة بين ميتة ذي النفس و غيرها. و في حكم الميتة من هذه الجهة مشكوك التذكية، لاستصحاب عدم التذكية. فلابدّ في جواز شرب دهن السمك المجلوب من بلاد الكفّار في غير الضرورة من تحقّق ما ينقطع به الاستصحاب المذكور، من يد المسلم و سوق المسلمين.

٣٩. لاختصاصه بالنجاسة على تقدير تسليم مانعيّتها، و المفروض عدم النجاسة.

٤٠. علّة لوجود المقتضي، و هو جواز الانتفاع.

٤١. لافرق بينه و بين الكلب على الظاهر.

٤٢. ينبغي تركه، لأنّ جلد الخنزير بعد عدم قابليّته للتذكية من مصاديق الميتة.

٤٣. التقييد بالمايع ليس لأجل الاحتراز عن الجامد بلحاظ حكم حرمة المعاوضة حتّى يتخيّل جواز المعاوضة على المسكر الجامد، بل لأجل كون البحث في مسائل الأعيان النجسة، و المسكر النجس مختصّ بالمائع منه، فلاينافي حرمة المعاوضة على المسكر النجس.

و المراد به إمّا أخذ الخمر مجّاناً ثمّ تخليلها أو أخذها و تخليلها لصاحبها، ثمّ أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم.

المَسْأَلَةُ الثّامِنَة: يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجّسة الغير القابلة للطهارة إذا توقّف(٤٤) منافعها المحلّلة المعتدّ بها على الطهارة؛ لما تقدّم من النبويّ: "إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه"٥٠ و نحوه المتقدّم عن دعائم الإسلام.

و أمّا التمسّك بعموم قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: "أو شئ من وجوه النجس" ففيه نظر؛ لأنّ الظاهر من "وجوه النجس" العنوانات النجسة؛ لأنّ ظاهر "الوجه" هو العنوان.

نعم، يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك و هو قوله عليه السلام: "لأنّ ذلك كلّه محرّم أكله و شربه و لبسه..." إلى آخر ما ذكر.

ثمّ اعلم أنّه قيل بعدم جواز بيع المُسوخ من أجل نجاستها٥١ و لمّا كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلّم في جواز بيعها هنا. نعم، لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محلّ التعرّض له ما سيجئ من أنّ كلّ طاهر له منفعة محلّلة مقصودة يجوز بيعه، و سيجئ ذلك في ذيل القسم الثاني ممّا لايجوز الاكتساب به، لأجل عدم المنفعة فيه.

.....

٤٤. و أمّا القابلة لها فلايحرم المعاوضة عليها و إن توقّف منافعها المحلّلة على الطهارة، إذ قابليّة الانتفاع بعد التطهير يوجب صدق المال عليها، فيجوز المعاوضة عليها. و لايخفى أنّ لازم ذلك جواز المعاوضة على الأعيان النجسة القابلة للطهارة بارتفاع عنوانها بمثل الاستحالة و الانتقال و الاستهلاك؛ فيما اذ كان متعلّق العقد ذات ذي العنوان النجس، كما إذا أشار إلى الخمر الخارجي و قال: بعت هذا مثلاً، حيث المبيع في المثال قابل للطهارة بالاستحالة مع بقاء المبيع في الخارج.

و أمّا إذا كان متعلّق العقد نفس العنوان الزائل بالاستحالة مثلاً فلايجوز المعاوضة عليها حينئذ، لعدم المنفعة المحلّلة لهذا العنوان، و بعد زوالها بالاستحالة و إن كان له منفعة محلّلة إلاّ أنّها لموضوع آخر غير المبيع. و بالجملة، ما هو المبيع في العقد ليس له منفعة أبداً، و ما له المنفعة شيء آخر غير المبيع، فافهم.

# المصادر:


١) الانتصار: ص٢٠١؛ كفاية الاحكام:ص٢٥٢.

٢) الانتصار: ص٢٠١-٢٠٢.

٣) عوالي اللآلي ج١:ص١٨١، الحديث ٢٤٠.

٤) الخلاف: كتاب الأطعمة، ذيل المسألة ١٩.

٥) جامع المقاصد ج٤:ص١٤.

٦) مفتاح الكرامة ج٤:ص٢٣.

٧) الوسائل ج١٧: ص٨٨، الباب ٥٩ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث٧.

٨) نزهة الناظر: ص٧٨.

٩) نهاية الأحكام ج٢:ص٤٦٣.

١٠) التذكرة ج١: ص٤٦٤؛ الخلاف ج٣: ص١٨٥.

١١) الوسائل ج١٢: ص١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.

١٢) الاستبصار ج٣: ص٥٦، ذيل الحديث١٨٢.

١٣) الوسائل ج١٢: ص١٢٦، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٢.

١٤) كفاية الأحكام: ص٨٤.

١٥) ملاذ الأخيار ج١٠: ص٣٧٩، ذيل الحديث ٢٠٢.

١٦) المجموع ج٩:ص ٢٣٠.

١٧) مفتاح الكرامة: ج٤: ص٢١.

١٨) كفاية الأحكام ص٨٤.

١٩) مجمع الفائدة ج٨: ص٤٠.

٢٠) الاستبصار ج٣: ص٥٦، ذيل الحديث ١٨٢.

٢١) الخلاف ج٣: ص١٨٥، ذيل المسألة ٣١٠.

٢٢) المقنعة: ص٥٨٧.

٢٣) المراسم:ص١٧٠.

٢٤) أعراف(٧): ١٥٧.

٢٥) عوالي اللآلي ج٢: ص١١٠، الحديث ٣٠١.

٢٦) دعائم الإسلام ج٢: ص١٨، الحديث ٢٣.

٢٧) نهاية الإحكام ج٢: ص٤٦٣؛ التنقيح ج٢: ص٥.

٢٨) الوسائل ج١٦: ص٣٥٩، الباب ٣١ من أبواب ما يحرم من الذبيحة، الحديث ٢.

٢٩) التذكرة ج١ ص٤٦٤.

٣٠) التحرير ج١: ص١٦٠.

٣١) جامع المقاصد ج٤:ص٥٣.

٣٢) التذكرة ج١:ص٤٦٤؛ التنقيح ج٢ :ص٥.

٣٣) الخلاف ج٣: ص٢٤٠.

٣٤) الوسائل ج١٦: ص٣٦٨، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٣٥) الوسائل ج١٢:ص٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٥.

٣٦) كفاية الأحكام: ص٨٤؛ الحدائق ج١٨:ص٧٣.

٣٧) المختصر النافع: ص٢٥٤؛ الإرشاد ج٢:ص١١٣.

٣٨) الخلاف ج٣:ص١٨٧، ذيل المسألة ٣١٢.

٣٩) التنقيح ج٢:ص٥.
٤٠) التذكرة ج١:ص٤٦٤.
٤١) التذكرة ج١:ص٤٦٥.
٤٢) الوسائل ج١٢:ص٦٧، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١و٢.
٤٣) مسائل عليّ بن جعفر: ص١٠٩-١١٠، الحديث ٢٠.
٤٤) كفاية الأحكام: ص٨٥.
٤٥) الشرايع ج٣:ص٢٢٣؛ الإرشاد ج٢:ص١١٣.
٤٦) المختلف: ص٦٨٣.
٤٧) السرائر ج٣:ص٥٧٣.
٤٨) الوسائل ج١٦:ص٣٦٤، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.
٤٩) الوسائل ج١٧:ص٢٩٧، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ٦.
٥٠) عوالي اللآلي ج٢:ص١١٠، الحديث ٣٠١؛ سنن الدارقطني ج٣:ص٧، الحديث ٢٠.
٥١) المبسوط ج٢:ص١٦٥-١٦٦.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و أمّا المستثنى من الأعيان المتقدّمة فهي أربعة تذكر في مسائل أربع:

**المَسْأَلَةُ الأُولى:** يجوز بيع المملوك الكافر، أصليّاً كان أم مرتدّاً ملّياً، بلاخلافٍ ظاهر بل ادّعي عليه الإجماع[١]، و ليس ببعيد كما يظهر للمتتبّع في المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفّار و شراء بعضهم من بعض(٤٥)، و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر(٤٦)، و عتق الكافرة و بيع المرتدّ، و ظهورکفر العبد المشترى(٤٧) على ظاهر الإسلام و غير ذلك.

وكذا الفطري على الأقوى، بل الظاهر: أنّه لاخلاف فيه من هذه الجهة و إن كان فيه كلام من حيث كونه في معرض التلف؛ لوجوب قتله(٤٨).

و لم نجد من تأمّل فيه من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلاّمة: "ما لايقبل التطهير من النجاسات"[٢]، عمّا يقبله و لو بالإسلام كالمرتدّ و لوعن فطرةٍ على أصحّ القولين، فبنى جواز بيع المرتدّ على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبير بأنّ حكم الأصحاب

.....

٤٥. قد صرّح بذلك في بيع الحيوان من التذكرة و الوسائل و غيرهما، فراجع.

٤٦. فإنّهم يقولون بأنّ السيّد يجبر على بيعه، و ظاهره جواز بيعه قبل إسلامه بدون الإجبار.

٤٧. و أنّه يوجب الخيار أم لا، فإنّه يدلّ على جواز بيع العبد الكافر.

٤٨. بينه و بين كونه في معرض التلف عموم من وجه، إذ قد يجب قتله و لايكون في معرض التلف، كما إذا لم يكن هناك من يقدر على قتله. و قد ينعكس، كما إذا لم يجب قتله لعدم ارتداده، لكن كان من هو بصدد قتله عدواناً.

بجواز بيع الكافر نظيرحكمهم بجواز بيع الكلب، لا من حيث قابليته للتطهير – نظير الماء المتنجّس – و أنّ اشتراطهم قبول التطهير إنّما هو فيما يتوقّف الانتفاع به على طهارته ليتّصف بالملكية، لامثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسة إجماعاً. و بالغ تلميذه في مفتاح الكرامة، فقال: أمّا المرتدّ عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جدّاً؛ لعدم قبول توبته فلايقبل التطهير، ثمّ ذكر جماعة ممّن جوّز بيعه إلى أن قال: و لعلّ من جوّز بيعه بنى على قبول توبته، انتهى. و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر[٣].

أقول: لاإشكال و لاخلاف في كون المملوك المرتدّ عن فطرة ملكاً و مالاً لمالكه، و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل، و إنّما استشكل من استشكل في جواز بيعه: من حيث كونه في معرض القتل، بل واجب الإتلاف شرعاً، فكأنّ الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابليّته للطهارة بالتوبة. قال في الشرايع: و يصحّ رهن المرتدّ و إن كان عن فطرة[٤]. و استشكل في المسالك من جهة وجوب إتلافه وكونه في معرض التلف، ثمّ اختار الجواز؛ لبقاء ماليّته إلى زمان القتل[٥]. و قال في القواعد: و يصحّ رهن المرتدّ و إن كان عن فطرة، على إشكال. و ذكر في جامع المقاصد: أنّ منشأ الإشكال أنّه يجوز بيعه(٤٩) فيجوز رهنه بطريق أولى، و من أنّ مقصود البيع حاصل، و أمّا مقصود الرهن فقد لايحصل؛ بقتل الفطري حتماً، و الآخر قد لايتوب[٦](٥٠)، ثمّ اختار الجواز. و قال في التذكرة: المرتدّ إن كان عن فطرة ففي جواز بيعه نظر، ينشأ من تضادّ الحكمين(٥١) و من بقاء الملك؛ فإنّ كسبه لمولاه. أمّا عن غير فطرة فالوجه صحّة بيعه؛ لعدم تحتّم قتله[٧](٥٢)،

.....

٤٩. هذا بيان لوجه صحّة رهن المرتدّ. و قوله: «و أنّ مقصود البيع...» بيان لوجه عدم صحّته. و المراد من مقصود البيع هو الملكيّة و الانتفاع بالاستخدام و نحو ذلك. و المراد من مقصود الرهن هو الوثوق.

٥٠. يعني: الملّي قد لايتوب بعد الاستتابة فيجب قتله.

٥١. يعني: وجوب القتل و جواز البيع.

٥٢. لاحتمال رجوعه إلى الإسلام بالتوبة.

ثمّ ذكر المحارب(٥٣) الذي لاتقبل توبته؛ لوقوعها بعد القدرة عليه(٥٤). و استدلّ على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتدّ عن فطرة و جعله نظير المريض المأيوس عن بُرئه.

نعم، منع في التحرير و الدروس عن بيع المرتدّ عن فطرة و المحارب إذا وجب قتله[٨]؛ للوجه المتقدّم. و عن التذكرة(٥٥) بل في الدروس: أنّ بيع المرتدّ عن ملّة أيضاً مراعى بالتوبة. وكيف كان، فالمتتبّع يقطع بأنّ اشتراط قابلية الطهارة إنّما هو فيما يتوقّف الانتفاع المعتدّ به على طهارته؛ و لذا قسّم في المبسوط المبيع إلى آدمي و غيره، ثمّ اشترط الطهارة في غير الآدمي، نعم استثنى الكلب الصيود[٩].

**المَسْأَلَةُ الثّانِيَة**: يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلاخلافٍ ظاهر إلاّ ما عن ظاهر إطلاق العماني[١٠](٥٦)؛ و لعلّه كإطلاق كثيرٍ من الأخبار: بأنّ "ثمن الكلب سحتٌ"[١١] محمول على الهراش؛ لتواتر الأخبار و استفاضة نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.

ثمّ إنّ ما عدا كلب الهراش على أقسام: أحدها: كلب الصيد السلوقي، و هو المتيقّن من الأخبار و معاقد الإجماعات الدالّة على الجواز.

الثاني: كلب الصيد غير السلوقي، و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعة(٥٧) و النهاية[١٢]. و يدلّ عليه – قبل الإجماع المحكيّ عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح و غيرها – الأخبار المستفيضة: منها: قوله عليه السلام في رواية القاسم بن الوليد، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن ثمن الكلب الذي لايصيد، قال: سحت، و أمّا الصيود فلابأس به"[١٣]. و منها: الصحيح عن ابن فضّال عن أبي جميلة عن ليث، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الكلب الصيود يباع؟ قال عليه السلام: نعم، و يؤكل ثمنه"[١٤].

---

٥٣. يعني: العبد المحارب.

٥٤. أي: على المحارب عليه، لعدم قبول توبته.

٥٥. يعني به تضادّ الحكمين.

٥٦. حيث أطلق المنع عن بيع الكلب.

٥٧. حيث استثنى من عدم جواز بيع الكلب الكلب السلوقي.

و منها: رواية أبي‌بصير، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن ثمن كلب الصيد، قال: لابأس به، و أمّا الآخر فلايحلّ ثمنه". و منها: ما* عن دعائم الإسلام للقاضي نعمان المصري عن أميرالمؤمنين عليه السلام، أنه قال: "لابأس بثمن كلب الصيد"[١٥]. و منها: مفهوم رواية أبي‌بصير(٥٨) عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثمن الخمر و مهرالبغيّ و ثمن الكلب الذي لايصطاد من السحت"[١٦].

و منها: مفهوم رواية عبدالرحمن بن أبي‌عبدالله عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "ثمن الكلب الذي لايصيد سحت، و لابأس بثمن الهرّة"[١٧]. و مرسلة الصدوق(٥٩)، و فيها: "ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت".

ثمّ إنّ دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاقد الإجماعات المتقدّمة إلى السلوقي ضعيفة بمنع** الانصراف؛ لعدم الغلبة المعتدّ بها - على فرض تسليم كون مجرّد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف - مع أنه لايصحّ في مثل قوله: "ثمن الكلب(٦٠) الذي لايصيد" أو "ليس بكلب الصيد"؛ لأنّ مرجع التقييد إلى إرادة ما يصحّ عنه سلب صفة الاصطياد. وكيف كان، فلامجال لدعوى الانصراف(٦١)، بل يمكن أن يكون مراد

---

٥٨. يعني: نظره في الاستدلال بالمفهوم مع أنه عليه السلام لايقول بحجّية مفهوم الوصف و ينكرها بمعنى إنكار المفهوم، و بقي دلالة التوصيف عليه إلى أن لافائدة في التوصيف هنا غير الدلالة على المفهوم، و لاريب حينئذٍ في حجّيته. و إنّما وقع الخلاف في وصفٍ لم يكن كذلك، بل كان هناك فائدة أُخرى غير الدلالة على المفهوم.

٥٩. عطف على الرواية، يعني: مفهوم المرسلة.

٦٠. في الأوّل نعم، و أمّا في الثاني فلا، لأنّ الموجود فيه «كلب الصيد»، غاية الأمر بعد «ليس». و لافرق في انصرافه إلى السلوقي بين الإثبات و النفي، فكما ينصرف في الإثبات - كما هو الفرض - فكذلك وقوعه بعد «ليس». فيكون المراد: ثمن الكلب الذي ليس بكلب السلوقي سحت. فيعمّ الكلب في الأوّل كلب الصيد غير السلوقي.

٦١. و على فرض الانصراف يمكن الاستدلال على جواز بيع مطلق كلب الصيد و لو

---

* لم يرد في بعض النسخ.

** في بعض النسخ: لمنع.

المقنعة و النهاية من "السلوقي" مطلق الصيود، على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحياناً.

و يؤيّد بما عن المنتهى، حيث إنّه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقي عن الشيخين قال: "و عنى بالسلوقي كلب الصيد؛ لأنّ "سلوق" قرية باليمن(٦٢) أكثر كلابها معلّمة فنسب الكلب إليها"[١٨] و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل لأن يكون مسوقاً لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية، و أنّ المراد بالسلوقي خصوص الصيود لا كلّ سلوقي، لكنّ الوجه الأوّل أظهر(٦٣)، فتدبّر.

.....

لم يكن من السلوق برواية السكوني عن الصادق عليه السلام «قال: الكلاب الكرديّة إذا علّمت فهي بمنزلة السلوقيّة» إذ المستفاد منها أنّ المناط في التنزيل هو التعلّم، و لاخصوصيّة فيه للكرديّة المراد منها الكلاب الضخمة كما في برهان السيّد قدس سره. و هي المراد من كلاب الماشية و الزرع والبستان، لأنّها المتعارف من اقتنائها للتحفّظ على هذه الأُمور.

٦٢. قال السيّد في البرهان: «و هو- أي: السلوقي- الرفيع المجذوب البطن، منسوب إلى السلوق قرية باليمن أو بلد بالأرمنيّة أو بلد بالروم، أكثر كلابها معلّمة» انتهى.

٦٣. إذ لو أُريد الثاني لكان الأليق أن يقول: و عنى بالسلوقي كلبَ الصيد منه، أي: خصوص الصيود من كلاب السلوق، و إنّما ترك تقييدَه بالصيود اعتماداً على الغلبة، لأنّ أكثر... . و أن يترك أيضاً قوله: «فنسب الكلب إليها» لأنّ ما ذكره من مسألة الأكثريّة بناءً على الوجه الثاني لايتفرّع عليه صحّة نسبة الكلب إليها، و إنّما يتفرّع عليه صحّة إطلاق السلوقي مع إرادة الصيود منه، بخلاف الأوّل، إذ عليه يصحّ تفريع نسبة الكلاب -أي: الصيود- إليها على الأكثريّة.

و الأمر بالتدبّر لعلّه إشارة إلى التدبّر في وجه الأظهريّة الذي ذكرناه. و يمكن أن يكون إشارة إلى الخدشة في الاحتمال الأوّل، بأنّه من قبيل التصرّف في اللفظ الموضوع لمعنى له عموم من جهة و خصوص من جهة أُخرى بإرادة معنى آخر كذلك، حيث إنّ الكلب السلوقي عامّ للصيود و لغيره، و خاصّ بقرية السلوق، و قد أُريد منه معنى عامّ للصيود من قرية السلوق و غيرها، و خاصّ بالصيود و لايعمّ غيرَه. و هذا النحو من التصرّف غيرُ معهود، لأنّ المعهود هو

الثالث: كلب الماشية والحائط: وهو البستان والزرع(٦٤) و الأشهر بين القدماء على ما قيل[١٩]: المنع، و لعلّه استظهر ذلك(٦٥) من الأخبار الحاصرة لما يجوز بيعه في الصيود، المشتهرة بين المحدّثين كالكليني و الصدوقين و من تقدّمهم، بل و أهل الفتوى كالمفيد و القاضي و ابن‌زهرة و ابن‌سعيد و المحقّق، بل ظاهر الخلاف و الغنية الإجماع عليه[٢٠]. نعم، المشهور بين الشيخ و من تأخّر عنه الجواز، وفاقاً للمحكيّ عن ابن الجنيد﵀ حيث قال: "لابأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع"، ثمّ قال: "لاخير في الكلب فيما عدا الصيود و الحارس" و ظاهر الفقرة الأخيرة(٦٦) – لو لم يحمل على الأُولى –: جواز بيع الكلاب الثلاثة و غيرها، كحارس الدور و الخيام.

و حكي الجواز أيضاً عن الشيخ و القاضي في كتاب الإجارة[٢١] و عن سلاّر و أبي‌الصلاح و ابن‌حمزة و ابن‌إدريس[٢٢] و أكثر المتأخّرين كالعلاّمة و ولده السعيد و الشهيدين[٢٣] و المحقّق‌الثاني[٢٤] و ابن‌القطّان في المعالم(٦٧) و الصيمري[٢٥] و ابن فهد و غيرهم من متأخّري المتأخّرين،

.....

التصرّف بالإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص المطلق لا من وجه. و فيه: أنّ المدار في صحّة ذلك حُسنه عرفاً و إن لم ينقل. و هو حسن.

٦٤. هذا عطف على الحائط لا البستان.

٦٥. ضمير «لعلّه» راجع إلى القائل المدلول عليه بقوله:«قيل». و«ذلك» إشارة إلى الشهرة المستفادة من قوله: «و الأشهر».

٦٦. يعني: و ظاهرها من حيث إطلاق الحارس لو لم تحمل على الأُولى التي قيّد فيها الحارس بالماشية و الزرع جوازه... . و من هنا شرع في بيان احتمال الجواز و القول به.

٦٧. قال في السفينة: هو الشيخ شمس الدين محمّد بن شجاع القطّان الأنصاري الحلّي العالم العامل الكامل، صاحب كتاب معالم الدين في فقه آل ياسين﵈، المنقول فتاواه في كتب الأصحاب. يروي عن الفاضل المقداد، عن الشيخ الشهيد. و يروي عنه الشيخ الأجلّ علّي بن عبدالعالي الميسيّ بواسطة الشيخ محمّد بن داود الجزّيني، عن السيّد الأجلّ عليّ بن دقماق مؤلّف كتاب نزهة العشّاق عنه﵀. و أمّا الصيمري فهو الشيخ مفلح﵀.

عدا قليل وافق المحقّق[٢٦](٦٨)كالسبزواري[٢٧] و التقيّ المجلسي و صاحب الحدائق[٢٨] و العلاّمة الطباطبائي في مصابيحه و فقيه عصره في شرح القواعد. و هو الأوفق بالعمومات المتقدّمة المانعة؛ إذ لم نجد مخصّصاً لها سوى ما أرسله في المبسوط(٦٩) من أنه روي ذلك[٢٩] يعني جواز البيع في كلب الماشية و الحائط، المنجبر قصور سنده و دلالته لكون المنقول مضمون الرواية(٧٠)، لامعناها و لاترجمتها: باشتهاره بين المتأخّرين، بل ظهور الاتّفاق المستفاد من قول الشيخ في كتاب الإجارة: إنّ أحداً لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها بعد ملاحظة الاتّفاق على صحّة إجارتها، و من قوله في التذكرة: يجوز(٧١) بيع هذه الكلاب عندنا[٣٠]، و من المحكيّ عن الشهيد في الحواشي: أنّ أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة[٣١].

.....

٦٨. «وافق» صفة القليل. و المراد هو الوفاق في المنع. و قوله: «كالسبزواري» مثال للقليل. و الضمير في قوله: «و هو الأوفق» راجع إلى المنع عن بيع تلك الكلاب الثلاثة.

٦٩. في المبسوط: «فما يجوز بيعه ما كان معلّماً للصيد. و روي أنّ كلب الماشية و الحائط كذلك» انتهى.

٧٠. هذا علّة لقصور الدلالة. و حاصل التعليل أنّ المنقول إنّما هو ما استناده من الرواية باجتهاده، بحيث يكون لفهمه دخل في ذاك المنقول، فالاستناد إليه يشكّ أن يكون استناداً إلى رأي الإمام عليه السلام أو رأي المستفيد. توضيح ذلك: أنّ النقل تارة يكون بعين ألفاظ الإمام عليه السلام. و اُخرى بلفظ آخر مرادف مع لفظه صادر عنه عليه السلام، ك«هلمّ» بدل«تعال». و هذا هو النقل بالمعنى. و ثالثة تبديل لغة بلغة اُخرى، مثل «رفت» بدل ذهب، و هو الترجمة. و رابعة بنقل ما يستفاد من الكلام بحسب ما يفهمه الناقل، و هو النقل بالمضمون. و لاقصور من حيث الدلالة إلاّ في الأخير، و قد عرفت وجهه. و أمّا الوجه في كون المنقول هو الأخير هو اشتمال المنقول بقوله «ذلك» كما في المتن، أو بقوله «كذلك» كما في المبسوط، حيث إنّ النقل بسائر الوجوه لايناسبها اللفظ المذكور كما لايخفى.

٧١. ذكره في الصفحة السادسة من كتاب الإجارة، قال رحمه الله:«مسألة: لايجوز استيجار ما لامنفعة فيه محلّلة مقصودة في نظر الشرع، فلايصحّ إجارة كلب الهراش و الخنزير. و أمّا ما

فتكون هذه الدعاوي قرينة على حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال لمطلق ما ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة، كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة في الغنية؛ حيث اعتبر أوّلاً في المبيع أن يكون ممّا ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة، ثمّ قال: و احترزنا بقولنا: "ينتفع به منفعة محلّلة" عمّا يحرم الانتفاع به، و يدخل في ذلك: النجس* إلاّ ما خرج بالدليل من الكلب** المعلّم للصيد و الزيت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء، و من المعلوم بالإجماع و السيرة جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محلّلة مقصودة أهمّ من منفعة الصيد، فيجوز بيعها لوجود القيد الذي اعتبره فيها، و أنّ المنع(٧٢) من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع فينتفي بانتفائها.

و يؤيّد ذلك كلّه ما في التذكرة(٧٣): من أنّ المقتضي لجواز بيع كلب الصيد أعني المنفعة موجود في هذه الكلاب[٣٢].

و عنه في مواضع أُخر: أنّ تقدير الدية لها يدلّ على مقابلتها بالمال. و إن ضُعِّف[٣٣] الأوّل برجوعه إلى القياس، و الثاني[٣٤] بأنّ الدية لو لم تدلّ على عدم التملّك؛- و إلاّ لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت - لم تدلّ على التملّك، لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معيّنة لتفويت شيء ينتفع به، لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحرّ.

.....

يجوز اقتنائه من الكلاب، و يصحّ بيعه، و له قيمة في نظر الشرع، و له منفعة محلّلة، مثل كلب الصيد و الماشية و الزرع و الحائط، فإنّه يجوز استيجاره لهذه المنافع، لأنّه يجوز إعارته لهذه المنافع فجاز استيجاره. و لأنّه يصحّ بيعه عندنا، وكلّ ما يصحّ بيعه ممّا يبقى من الأعيان يصحّ إجارته» انتهى موضع الحاجة من كلامه.

٧٢. «فيها» متعلّق بالوجود. و متعلّق الاعتبار و هو قوله «في المبيع» محذوف. «و أنّ المنع» عطف على الوجود.

٧٣. يعني: يؤيّد ما دلّ على الجواز. قال في أوائل البيع - في ذيل ما ذكره إلى آخر مسألة حكم فيها بجواز بيع كلب الصيد - ما هذا لفظه: «فروع: الأوّل: إن سوّغنا بيعَ كلب الصيد صحّ بيعُ كلب الماشية و الزرع و الحائط، لأنّ المقتضي و هو النفع حاصل هنا» انتهى.

---

* في بعض النسخ: كلّ نجس.

** في بعض النسخ: من بيع الكلب.

و نحوهما في الضعف(٧٤) دعوى الجبار المرسلة[٣٥] بدعوى الاتّفاق المتقدّم عن الشيخ و العلاّمة و الشهيدﷺ؛ لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتي الخلاف و الغنية: من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلّم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الرواية و الفتوى. نعم، لو ادّعي الإجماع أمكن منع وهنها بمجرّد الخلاف و لو من الكثير، بناءً على ما سلكه بعض متأخّري المتأخّرين في الإجماع من كونه منوطاً بحصول الكشف من اتّفاق جماعة و لو خالفهم أكثر منهم[٣٦]، مع أنّ دعوى الإجماع ممّن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتّفاق لايعبأ بها عند وجدان الخلاف.

و أمّا شهرة الفتوى بين المتأخّرين فلاتجبر الرواية، خصوصاً مع مخالفة كثير من القدماء، و مع كثرة العمومات الواردة في مقام الحاجة، و خلّو كتب الرواية المشهورة عنها حتّى أنّ الشيخ لم يذكرها في جامعه*. و أمّا حمل كلمات القدماء على المثال ففي غاية البعد.

و أمّا كلام ابن زهرة المتقدّم فهو مختلّ على كلّ حال؛(٧٥)، لأنّه استثنى الكلب المعلّم عمّا يحرم الانتفاع به، مع أنّ الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر، فحمل "كلب الصيد" على المثال لايصحّح كلامه(٧٦)، إلاّ أن يريد كونه مثالاً و لو للكافر أيضاً، كما أنّ استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجّسة. هذا، و لكنّ الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخّرين – بضميمة أمارات الملك في هذه الكلاب – يوجب الظنّ بالجواز حتّى في غير هذه الكلاب مثل كلاب الدّور و الحيام. فالمسألة لاتخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدلّة و الأحوط في العمل هو المنع، فافهم.

.....

٧٤. يعني: نحو المؤيّدين المذكورين في التذكرة.

٧٥. لعدم وفائه بتمام ما خرج بالدليل عن النجس و استثني منه. أمّا بناءً على عدم التصرّف في الكلب المعلّم فواضح، لاختصاص الخارج بكلب الصيد و الزيت النجس و الكافر. و أمّا بناءً على التصرّف فيه، بحمله على المثال لكلّ كلب ينتفع به، فلبقاء الكافر و عدم خروجه.

٧٦. لخروج الكافر إلاّ أن يريد كونه مثالاً لكلّي يعمّ الكافر أيضاً، و هو الحيوان النجس الذي ينتفع به.

---

* في بعض النسخ: جامعه.

المَسْأَلَةُ الثَّالِثَة: الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و إن كان نجساً؛ لعمومات البيع و التجارة[٣٧] الصادقة عليها، بناءً على أنّه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص؛ لأصالة بقاء ماليّته وعدم خروجه عنها بالنجاسة. غاية الأمر أنّه مال معيوب قابل لزوال عيبه، و لذا لو غصب عصيراً فأغلاه حتّى حرم و نجس لم يكن في حكم التالف بل وجب عليه ردّه، و وجب عليه غرامة الثلثين و أُجرة العمل فيه حتّى يذهب الثلثان كما صرّح به في التذكرة[٣٨] معلّلاً لغرامة الأُجرة بأنّه ردّه معيباً و يحتاج زوال العيب إلى خسارة، و العيب من فعله فكانت الخسارة عليه.

نعم، ناقشه في جامع المقاصد في الفرق بين هذا و بين مالو غصبه عصيراً فصار خمراً، حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير؛ لأنّ الماليّة قد فاتت تحت يده، فكان عليه ضمانها كما لو تلفت. لكن لايخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمراً؛ فإنّ العصير بعد الغليان مال عرفاً و شرعاً، و النجاسة إنّما تمنع من الماليّة إذا لم يقبل التطهير كالخمر فإنّها لايزول نجاستها إلاّ بزوال موضوعها، بخلاف العصير فإنّه يزول نجاسته بنقصه، نظير طهارة ماء البئر بالنزح.

و بالجملة، فالنجاسة فيه و حرمة الشرب عرضيّة تعرضانه في حال متوسّط بين حالتي طهارته، فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير، فلايشمله قوله عليه السلام في رواية تحف‌العقول: "أو شئ من وجوه النجس" و لايدخل تحت قوله صلى الله عليه وآله: "إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه"؛ لأنّ الظاهر منهما* العنوانات النجسة و المحرّمة بقول مطلق، لا ما تعرضانه في حالٍ دون حال، فيقال: يحرم في حال كذا أو ينجس** في حالٍ كذا.

و بما ذكرنا يظهر عدم شمول معقد إجماع التذكرة[٣٩] على فساد بيع نجس العين للعصير؛ لأنّ المراد بالعين هي الحقيقة و العصير ليس كذلك. و يمكن أن ينسب جواز بيع العصير إلى كلّ من قيّد الأعيان النجسة المحرّم بيعها بعدم قابليّتها للتطهير، و لم أجد مصرّحاً بالخلاف عدا ما في مفتاح الكرامة: من أنّ الظاهر المنع[٤٠]؛ للعمومات المتقدّمة و خصوص بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: "و إن غلى فلايحلّ بيعه"[٤١] و رواية أبي بصير: "إذا بعته قبل أن

---

* في أكثر النسخ: منها.  ** في بعض النسخ: و ينجس.

يكون خمراً و هو حلال فلابأس"[٤٢] و مرسل ابن الهيثم: "إذا تغيّر عن حاله و غلى فلاخير فيه"[٤٣]؛ بناءً على أنّ الخير المنفي، يشمل البيع.

و في الجميع نظر، أمّا في العمومات فلما تقدّم. و أمّا الأدلّة الخاصّة، فهي مسوقة للنهي(٧٧) عن بيعه بعد الغليان، نظير بيع الدبس و الخلّ من غير اعتبار إعلام المكلّف، و في الحقيقة هذا النهي كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه، فلايشمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشتري نظير بيع الماء النجس. و بالجملة، فلولم يكن إلاّ استصحاب ماليّته و جواز بيعه كفى.

و لم أعثر على من تعرّض للمسألة صريحاً عدا جماعة من المعاصرين. نعم، قال المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد(٧٨) في ذيل قول المصنّف: "و لابأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله التطهير"،

---

٧٧. هذا الحمل بعيد عن مساق الأخبار. و كذا حملها على بيعه للشرب بدون التثليث. و الأولى أن يقال: إنّها مسوقة للنهي عن بيع العصير إذا صار خمراً و مسكراً. و أنّ المراد من الغليان في الرواية الأُولى هو الإسكار من باب ذكر السبب و إرادة المسبّب. و أنّ المراد من تغيّر الحال في الرواية الثالثة هو الإسكار، و عطف الغليان عليه من عطف العلّة على المعلول. و المراد من ما قبل كونه خمراً، و من حالة كونه حلالاً في الرواية، هو ما قبل الغليان الموجب للإسكار.

و بالجملة، شمولُ هذه الروايات لصورة الغليان بالنار قبل ذهاب الثلثين التي لاإسكار فيه غيرُ معلوم، لقوّة احتمال اختصاصها لصورة الغليان بنفسه أو بالشمس الموجب للإسكار، فلايصحّ الاستدلال بها.

٧٨. قوله: «بعد الاستشكال» متعلّق بـ«قال». و «دفع ذلك» عطف على الاستشكال. و قوله: «و لو تنجّس العصير» مقول «قال». يعني: أنّ المحقّق الثاني في شرح الإرشاد في ذيل قول العلاّمة في الإرشاد:« و لابأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبوله التطهير منفعة» انتهى، بعد استشكاله أوّلاً في تقييد العلاّمة جواز بيع المتنجّس بقبوله التطهير- بأنّ لازمه عدم جواز بيع الأصباغ المتنجّسة، لعدم قبولها التطهير- دفع هذا الإشكال ثانياً بقبولها له، قال: «و لو

بعد الاستشكال بلزوم عدم جواز بيع الأصباغ المتنجّسة بعدم قبولها التطهير، و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف*: و لو تنجّس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على مَن يستحلّه؟ فيه إشكال.

ثمّ ذكر أنّ الأقوى العدم؛ لعموم ﴿وَلا تَعاوَنوا عَلى الإثْمِ وَالْعُدْوانِ﴾٤٤، انتهى٤٥. و الظاهر أنّه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، كما يظهر من ذكر المشتري و الدليل(٧٩)، فلايظهر منه حكم بيعه على من يطهّره.

**المَسْأَلَةُ الرَّابِعَة:** يجوز المعاوضة على الدهن المتنجّس على المعروف من مذهب الأصحاب. و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبني على المنع من الانتفاع بالمتنجّس إلاّ ما خرج بالدليل، أو على المنع من بيع المتنجّس(٨٠) و إن جاز الانتفاع به نفعاً مقصوداً محلّلاً، و إلاّ كان الاستثناء منقطعاً من حيث إنّ المستثنى منه

.....

تنجّس العصير...».

٧٩. يعني: المشتري، و هو من يستحلّ العصير، و عموم ﴿لاتَعاوَنوُا﴾.

٨٠. هذه الكلّية الأُولى مجرّدةً عن فرض الملازمة بين حرمة البيع و جوازه و بين حرمة الانتفاع و جوازه غيركافية في تصحيح اتّصال الاستثناء، إلاّ إذا كان المراد من الانتفاع في تلك الكلّية الأُولى عامّاً لنفس الاكتساب و البيع، إذ على تقدير اختصاصه بغيره يكون المعنى أنّه لايجوز بيع الأعيان النجسة لحرمة الانتفاع بها إلاّ الدهن المتنجّس وكذا سائر المستثنيات، لجواز الانتفاع بها شرعاً، و من المعلوم أنّ هذا المقدار لايكفي في حكم المستثنى، أعني: جوازَ البيع، بل لابدّ فيه من الملازمة بين جواز الانتفاع و جواز البيع. و على تقدير ثبوت هذه الملازمة لايصحّ عطفُ الكلّية الثانية عليها بكلمة «أو» بل لابدّ من الواو بدلها. بل لامعنى حينئذٍ لذكر الكلّية الأُولى، لأنّ المبني على هذا هو خصوص الثانية بدون دخالة الأُولى. فظهر أنّ مراده من الانتفاع في الكلّية الأُولى هو ما يعمّ البيع. ثمّ الكلام في مسألة اتّصال الاستثناء و انقطاعه لايختصّ بالدهن المتنجّس، بل يجري في جميع المسائل الأربعة.

وكيف كان، فقوله: «و قد تقدّم» إشارة إلى منع الكلّية الثانية. و قوله: «و أمّا حرمة

---

* في بعض النسخ: قال.

"ما ليس فيه منفعة محلّلة(٨١) مقصودة من النجاسات و المتنجّسات"، و قد تقدّم أنّ المنع عن بيع النجس – فضلاً عن المتنجّس – ليس إلاّ من حيث حرمة المنفعة المقصودة، فإذا فرض حلّها فلامانع من البيع.

و يظهر من الشهيد الثاني في المسالك خلاف ذلك و أنّ جواز بيع الدهن للنص، لا لجواز الانتفاع به و إلاّ لاطّرد الجواز في غير الدهن أيضاً[٤٦]. و أمّا حرمة الانتفاع بالمتنجّس إلاّ ما خرج بالدليل فسيجئ الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فلاإشكال في جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعة: الإجماع عليه في الجملة، و الأخبار به مستفيضة(٨٢) منها: الصحيح عن معاوية بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: "قلت له: جُرَذ مات في(٨٣) سمن أو زيت أو عسل؟ قال عليه السلام: أمّا السمن و العسل فيؤخذ الجُرَذ و ما حوله و الزيت يستصبح به"[٤٧]. و زاد في المحكّي عن التهذيب: "أنه يبيع ذلك الزيت و يبيّنه* لمن اشتراه ليستصبح به"[٤٨]. و لعلّ الفرق بين الزيت وأخويه من جهة كونه مايعاً غالباً بخلاف السمن و العسل، و في رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك.

.....

الانتفاع...» إشارة إلى منع الكلّية الأُولى. فعلى هذا يكون الاستثناء عند المصنّف رحمه الله منقطعاً، بخلاف صاحب المسالك، فإنّه متّصل عنده، لأنّ الظاهر من استناده في جواز بيع الدهن المتنجّس إلى النصّ دون جواز الانتفاع به أنّه يسلّم الكلّية الثانية.

٨١. يعني: من حيث إنّ المستثنى منه- و هو الأعيان النجسة- على هذا التقدير لم يرد هو بعنوانه، بل هو كناية عمّا ليس فيه منفعة... . فكأنّه قيل: يحرم التكسّب بما لامنفعة محلّلة فيه. وحينئذٍ يتّجه على المصنّف رحمه الله أنّه لايصحّ على هذا جعله عنواناً آخر قبال النوع الثالث إلاّ تبعاً للقوم.

٨٢. نعم، و لكن يعارض الجميع ما في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن حبّ دهن ماتت فيه فأرة. قال: لاتدهن به، و لاتبعه من مسلم».

٨٣. هو كـ «عُمر» ضرب من الفأرة.

---

* في بعض النسخ: و ينبّه.

و منها: الصحيح عن سعيد الأعرج(٨٤) عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "في الفأرة و الدابّة تقع في الطعام والشراب فتموت فيه؟ قال: إن كان سمناً أو عسلاً أو زيتاً، فإنّه ربّما يكون بعض هذا، فإن كان الشتاء فانزع ما حوله وكُله، و إن كان الصيف فادفعه حتّى يسرج به"[٤٩] (٨٥). و منها: ما عن أبي بصير – في الموثّق – "عن الفأرة تقع في السمن أو الزيت* فتموت فيه؟ قال: إن كان جامداً فاطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقي، و إن كان ذائباً فأسرج به و أعلمهم إذا بعته". و منها: رواية إسماعيل بن عبدالخالق، قال: "سأله سعيد الأعرج السمان – و أنا حاضر – عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به؟ قال: أما الزيت فلاتبعه إلاّ لمن تبيّن له فيبتاع للسراج و أمّا الأكل فلا، و أمّا السمن فإن كان ذائباً فكذلك و إن كان جامداً و الفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها و ما حولها، ثمّ لابأس به، و العسل كذلك إن كان جامداً"[٥٠].

إذا عرفت هذا، فالإشكال يقع في مواضع: الأوّل: أنّ صحّة بيع هذا الدهن، هل هي مشروطة باشتراط الاستصباح به صريحاً أو يكفي قصدهما لذلك أو لايشترط أحدهما؟ ظاهر الحلّي في السرائر الأوّل؛ فإنّه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجّسة جُمَع** قال: و يجوز بيعه بهذا الشرط عندنا[٥١]. و ظاهر المحكيّ عن الخلاف: الثاني، حيث قال: جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء؛ دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، و قال أبوحنيفة: يجوز مطلقاً، انتهى. و نحوه – مجرّداً عن دعوى الإجماع – عبارة المبسوط و زاد: "أنّه لايجوز بيعه إلاّ لذلك"[٥٢] و ظاهره كفاية القصد، و هو ظاهر غيره ممّن عبّر(٨٦) بقوله: "جاز بيعه للإستصباح" كما في الشرايع و القواعد[٥٣]

.....

٨٤. هذا سهو من المصنّف، فإنّ راوي هذا الخبر هو الحلبي، و أمّا ما رواه سعيد فهو غير هذا، فراجع في أطعمة الوسائل إلى باب أنّ الفارة إذا ماتت في الزيت... .

٨٥. تمام الرواية: «و إن كان برداً فاطرح الذي كان عليه، و لاتترك طعامك من أجل دابّة ماتت عليه».

٨٦. لرجوع التعليل ظاهراً إلى البيع لا إلى الجواز.

---

* في بعض النسخ: أو في الزيت.

** في بعض النسخ: أجمع.

و غيرهما٥٤. نعم، ذكر المحقّق الثاني(٨٧) ما حاصله: أنّ التعليل راجع إلى الجواز، يعني يجوز – لأجل تحقّق فائدة الاستصباح – بيعه٥٥. وكيف كان، فقد صرّح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

و يمكن أن يقال باعتبار(٨٨) قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحلّلة منحصرة فيه، وكان من منافعه النادرة التي لاتلاحظ في ماليّته، كما في دهن اللوز و البنفسج و شبههما. و وجهه أنّ ماليّة الشئ إنّما هي باعتبار منافعه المحلّلة المقصودة منه لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة في ماليّته و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرّمة، فإذا فرض أن لافائدة في الشئ محلّلة ملحوظة في ماليّته فلايجوز بيعه لاعلى الإطلاق، لأنّ الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه، و المفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل. و لا على قصد الفائدة النادرة المحلّلة؛ لأنّ قصد الفائدة النادرة لايوجب كون الشئ مالاً.

ثمّ إذا فرض ورود النصّ الخاصّ على جواز بيعه – كما فيما نحن فيه (٨٩)– فلابدّ من حمله على إرادة صورة قصد الفائدة النادرة؛ لأنّ أكل المال حينئذ ليس بالباطل بحكم الشارع بخلاف صورة عدم القصد؛ لأنّ المال في هذه الصورة مبذول في مقابل المطلق المنصرف إلى الفوائد المحرّمة،

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

.....

٨٧. فيكون ظاهر التعبير المذكور بناءً على ما ذكره ﷺ بمقتضى إطلاق البيع عدم اشتراط أحدهما.

٨٨. يعني: و يمكن أن يفصّل بأن يقال باعتبار قصد الاستصباح في صورة انحصار الفائدة المحلّلة فيه مع كونها نادرةً، و بعدم اعتباره في صورة انحصار الفائدة فيه أيضاً و لكن مع كونها منفعةً غالبةً. فقوله: «و أمّا فيما كان الاستصباح منفعةً غالبةً» إلى قوله: «فلايعتبر في صحّة بيعه قصده أصلاً» طرف ثانٍ للتفصيل، و عِدلٌ لقوله: «باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة...» الذي هو طرف أوّل للتفصيل. فلو قال في الطرف الثاني: و بعدم اعتبار قصد الاستصباح فيما كان إلى قوله: للإسراج، لكان أحسن.

٨٩. يعني به دهنَ اللوز، لأنّ ورودَ النصّ على جواز بيعه إذا تنجّس فرض محض لاواقعيّةَ له، كما لايخفى.

فافهم(٩٠).

و حينئذٍ فلو لم يعلم المتبايعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملا من غير قصد إلى هذه الفائدة كانت المعاملة باطلة؛ لأنّ المال مبذول مع الإطلاق في مقابل الشئ باعتبار الفوائد المحرّمة.

نعم، لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلاً، أمكن صحّتها؛ لأنّه مال واقعي شرعاً قابل لبذل المال بإزائه، و لم يقصد به ما لايصحّ بذل المال بإزائه من المنافع المحرّمة. و مرجع هذا في الحقيقة(٩١) إلى أنّه لايشترط إلاّ عدم قصد المنافع المحرّمة، فافهم.

و أمّا فيما كان الاستصباح منفعة غالبة، بحيث كان ماليّة الدهن باعتباره – كالأدهان المعدّة للإسراج – فلايعتبر في صحّة بيعه قصده أصلاً؛ لأنّ الشارع قد قرّر ماليّته العرفيّة

.....

٩٠. لعلّ الأمرَ بالفهم إشارةٌ إلى أنّ نصّ الشارع بجواز البيع من جهة المنفعة النادرة يَكشف عن كونها بمنزلة المنفعة الغالبة في إيجاب الماليّة، فحينئذٍ لاحاجة إلى القصد المزبور.

٩١. الإشارة راجعة إلى جميع ما ذكره في قوله: «ثمّ لو فرض ورود النصّ الخاصّ» إلى قوله: «و مرجع هذا» من صحّة البيع في صورة قصد الفائدة النادرة مثل الاستصباح، و بطلان البيع في صورة عدم علم المتبايعين بجواز الاستصباح و وجود هذه الفائدة النادرة فيه، و توهّمهم انحصار الفائدة فيما عداه من الفوائد المحرّمة، و إمكان صحّة البيع في صورة عدم التفات المتعاملين إلى الفائدة في المبيع أصلاً. يعني: و مرجع هذا الذي ذكرناه في الصور الثلاث في الحقيقة إلى أنّه يعتبر في صحّة بيع دهن اللوز المتنجّس عدم قصد المنفعة المحرّمة الحاصل في الصورة الثالثة بنفس عدم الالتفات إلى أصل المنفعة، و في صورة الالتفات إلى المنفعة بقصد الاستصباح كما في الصورة الأُولى.

و الوجه في رجوع اعتبار قصد الاستصباح في هذه الصورة إلى اعتبار عدم قصد المنفعة المحرّمة –مع أنّه غيره قطعاً– أنّه لم يعتبر بما هو هو، بل بما هو مانعٌ عن ما يوجب فواتَ شرط عدم قصد المنفعة المحرّمة، أعني منه الإطلاق المنصرف في صورة الالتفات إلى المنفعة إلى قصد المنافع المحرّمة. فقصد الاستصباح في الصورة الأُولى ليس لأجل خصوصيّة فيه، بل لمجرّد أنّه مانع عن الإطلاق المانع عن تحقّق الشرط، و هو عدم قصد المنفعة المحرّمة. و لعلّ الأمرَ بالفهم إشارةٌ

بتجويز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه، بناءً على أضعف الوجهين(٩٢)؛ من وجوب الاقتصار في الانتفاع بالنجس على مورد النصّ.

وكذا إذا كان الاستصباح منفعة مقصودة* مساوية لمنفعة الأكل المحرّم – كالأليـة و الزيت و عصارة السمسم – فلايعتبر قصد المنفعة المحلّلة فضلاً عن اشتراطه؛ إذ يكفـي في ماليّته وجود المنفعة المقصودة المحلّلة، غاية الأمر كون حرمة منفعته الأُخرى المقصودة نقصاً فيه يوجب الخيار للجاهل.

نعم، يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرّمة بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله، وإلاّ فسد العقد بفساد الشرط، بل يمكن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسـد؛ لأنّ مرجـع الاشتراط في هذا القرض إلى تعيين المنفعة المحرّمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل؛ لأنّ حقيقة النفع العائد إلى المشتري بإزاء ثمنه هو النفع المحرّم، فافهم. بل يمكن القول بـالبطلان بمجرّد القصد و إن لم يشترط في متن العقد. و بالجملة، فكلّ بيع قصد فيه منفعة محرّمة بحيث قصد أكل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرّمة، كان باطلاً، كما يؤمي إلى ذلك مـا ورد في تحريم شراء الجارية المغنيّة و بيعها[٥٦]، و صرّح في التذكرة بأنّ الجارية المغنيّة إذا بيعت بأكثر ممّا يرغب فيها لولا الغناء، فالوجه التحريم[٥٧]، انتهى.

ثمّ إنّ الأخبار المتقدّمة خالية عن اعتبار قصد الاستصباح؛ لأنّ موردها ممّـا يكـون الاستصباح(٩٣) فيه منفعة مقصودة منها كافية في ماليّتها العرفيّة.

.....

إلى الدقّة في ما ذكرنا في وجه الرجوع.

٩٢. هذا بيان لمبنى حرمة سائر المنافع. يعني بالوجهين ما يأتي بيانهما في الموضع الرابـع من هذه المواضع، أحدهما: أصالة حرمة الانتفاع بالمتنجّس إلاّ ما خرج بالدليل على الحلّية فيه، و الآخر عكس ذلك، أي: أصالة جواز الانتفاع به إلاّ ما خرج بالدليل على حرمـة فيـه. و الأوّل أضعف من الثاني.

٩٣. هذا علّة للخلوّ. يعني: أنّ خلوّها عن اعتبار القصد المذكور إنّما هو لأجل كـون موردها ممّا له ماليّةٌ عرفاً، من جهة كون الاستصباح فيه منفعةً مقصودةً عرفيّةً. فلاتدلّ علـى

---

* في بعض النسخ: موجودة.

و ربّما يتوهّم من قوله عليه السلام في رواية الأعرج المتقدّمة(٩٤): "فلاتبعه إلاّ لمن تبيّن له* فيبتاع للسراج" اعتبار القصد(٩٥). و يدفعه: أنّ الابتياع للسراج إنّما جعل غاية للإعلام(٩٦)، بمعنى أنّ المسلم إذا اطّلع على نجاسته فيشتريه للإسراج، نظير قوله عليه السلام في رواية معاوية بن وهب(٩٧): "يبيّنه** لمن اشتراه ليستصبح به".

**الثاني: أنّ ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام، فهل يجب مطلقاً(٩٨) أم لا؟(٩٩)**

.....

عدم اعتباره فيما لم يكن كذلك، كدهن اللوز، فلاتنافي ما اختاره فيه من اعتبار القصد في مثله.

٩٤. يعني بها رواية إسماعيل المتقدّمة.

٩٥. يعني: في موردها ممّا يكون الاستصباح فيه إلى آخر ما ذكره، فينافي ما اختاره فيه من عدم اعتبار القصد.

٩٦. دون البيع، و المنافع هو الثاني دون الأوّل.

٩٧. هذه رواية أُخرى له غير ما تقدّم نقله. و هي هذه: عنهم، عن أحمد الميثمي، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه و بيّنه لمن اشتراه ليستصبح به».

٩٨. أي: سواء علم عادة بارتكابه أم لا.

٩٩. يعني: أم لايجب مطلقاً، بل يجب في خصوص صورة العلم العادي بارتكابه. فالنفي هنا مثل الإثبات في مقابله متوجّه إلى قيد الإطلاق، لا أنّ الإطلاق قيد للنفي حتّى يكون النفي مطلقاً، لأنّ هذا الترديد متفرّع على ظهور بعض الأخبار في وجوب الإعلام. و من هنا ظهر أنّ الترديد بين كون الوجوب نفسيّاً أو شرطيّاً جارٍ على كلّ من المتعاطفين.

و يمكن أن يكون المراد من الإطلاق عبارة عن الأعمّ من تقدير اعتبار اشتراط الاستصباح في متن العقد أو تواطئهما عليه من الخارج في صحّة البيع -كما هو أحد الأقوال في المسألة- و تقدير عدمه، كما هو أحدها الآخر، بل هذا هو الظاهر. و حاصل ما حقّقه المصنّف و اختاره في المقام هو القول بوجوب الإعلام مطلقاً على كلّ من تقديري اعتبار الاشتراط أو

---

* في أكثر النسخ: تبيّنه لمن يشتريه.

** في بعض النسخ: ينبّه.

**و هل وجوبه نفسي أو شرطي؟ بمعنى اعتبار اشتراطه في صحّة البيع. الذي ينبغي أن يقال: إنّه لاإشكال في وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح(١٠٠) في العقد، أو تواطؤهما عليه من الخارج لتوقّف القصد(١٠١) على العلم بالنجاسة.**

**و أمّا إذا لم نَقُل(١٠٢) باعتبار اشتراط الاستصباح في العقد، فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسيّاً قبل العقد أو بعده؛ لبعض الأخبار المتقدّمة(١٠٣).**

.....

التواطي و عدمه، و لكن شرطيّاً على الأوّل قبل العقد، و نفسيّاً على الثاني قبله أو بعده.

١٠٠. إمّا مطلقاً كما هو ظاهر الحلّي في البحث الأوّل، أو في خصوص القسم الأوّل المتقدّم في الموضع الأوّل، و هو ما كان منفعة الاستصباح فيه منفعةً نادرة غيرَ ملحوظة في ماليّته، كما هو قضيّة التفصيل في البحث المتقدّم.

١٠١. يعني: لتوقّف القصد إلى الاستصباح عادةً على العلم بالنجاسة. هذا بناءً على كون القصد هو الصحيح. و لكن الصواب هو العقد بالعين ثمّ القاف، و أنّ القصد بالقاف ثمّ الصاد تصحيفٌ، بداهةَ أنّ قوله: «لتوقّف...» علّة لوجوب الإعلام على كلا شقّي القول باعتبار اشتراط الاستصباح صريحاً في متن العقد، كما هو الوجه الأوّل من الوجوه المتقدّمة في الموضع الأوّل، و القول باعتبار تواطئهما عليه، أي: قصدهما للاستصباح المتوقّف عادة على تواطئهما عليه، كما هو الوجه الثاني منها، لا على خصوص الشقّ الثاني، و من المعلوم أنّه لايكون إلاّ بكون النسخة هو العقد دون القصد، و إلاّ لاختصّت العلّة بالثاني، كما هو واضح. و المراد من توقّف العقد عليه توقّفه بخصوصيّة، من اشتراط الاستصباح أو قصده عليه لا بذاته.

وكيف كان، فعلى هذا يكون وجوب الإعلام شرطيّاً، لكن شرطاً لا بصحّة العقد، بل شرطاً بشرط صحّته، و هو اشتراط الاستصباح أو قصده و مقدّمة له عادة، لتوقّفه على العلم بالنجاسة المتوقّف عادة بالنسبة على الإعلام.

١٠٢. يعني: أمّا إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح لا بالصراحة و لا بالقصد، إمّا مطلقاً كما هو قصّة ثالث الوجوه المتقدّمة على الموضع الأوّل، أو في خصوص الثاني من طرفي التفصيل المتقدّم في الموضع الأوّل.

١٠٣. يعني به مضافاً إلى خبر أبي‌بصير في الموثّق «عن الفأرة» إلى قوله: «و أعلمهم إذا بعته».

و في قوله عليه السلام: "يبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به"[٥٨] إشارة إلى وجوب الإعلام لئلاّ يأكله، فإنّ الغاية للإعلام ليس هو تحقّق الاستصباح، إذ لاترتّب بينهما شرعاً و لاعقلاً و لاعادةً، بل الفائدة حصر الانتفاع فيه(١٠٤) بمعنى عدم الانتفاع به في غيره. ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى، إذا كان الانتفاع الغالب به محرّماً، بحيث يعلم عادة وقوعه في الحرام لولا الإعلام، فكأنّه قال: أعْلِمه لئلاّيقع في الحرام الواقعي بتركك الإعلام.

و يشير إلى هذه القاعدة(١٠٥) كثير من الأخبار المتفرّقة الدالّة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات، مثل ما دلّ على أنّ من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه[٥٩](١٠٦)،

.....

و ظاهره الوجوب النفسي المشروط بإرادة البيع، و اختياره المراد منه كونه محلّ الابتلاء للغير و مورد الاستعمال بطور الكناية بذكر السبب -و هو البيع- و إرادة المسبّب، و هو التسلّط على استعماله.

١٠٤. يعني: أنّ فائدة الإعلام و الغاية منه -نظراً إلى لزوم الترتّب بين الغاية و ذيها و اعتباره إمّا عقلاً أو شرعاً أو عادة- ليس هو تحقّق الاستصباح من المشتري و صدوره منه في الخارج، بأن يكون معنى «ليستصبح» ليتحقّق الاستصباح منه، ضرورةَ عدم الترتّب بينهما بوجه من الوجوه. بل الغاية له و الغرض منه و الفائدة فيه إنّما هو حصر الانتفاع فيه، بمعنى عدم الانتفاع به في غيره، بأن يكون معنى «ليستصبح» ليختار الانتفاع بهذه المنفعة، بمعنى أن لايختار الانتفاع بغيرها. كأنّه عليه السلام قال: يبيّنه لئلاّيختار الانتفاع في غير الاستصباح لحرمته، و يختار هذا لجوازه. و من المعلوم أنّ عدم اختيار المشتري للانتفاع به في المنافع المحرّمة -بمعنى عدم جوازه- مترتّب على الإعلام عادة بل شرعاً و عقلاً. و بالجملة، فكأنّه قال عليه السلام: و يُعلِمه للمشتري حتّى يَعلم بحرمة المنافع إلاّ هذه المنفعة، فيترك الأوّل و يختار الثاني، فلايقع في الحرام الواقعي.

١٠٥. يعني: قاعدة وجوب الإعلام.

١٠٦. لاريب في أنّ الفعل الواحد ليس له إلاّ وِزر واحد، و ظاهر الرواية كونُه على المفتي. و لازمه عدم الوزر على العامل، فيختصّ مورد الحكم بما إذا كان العامل جاهلاً بحرمة ما عمله جهلاً يعذر فيه، لاستقلال العقل بثبوت الوِزر على العامل لو علم بها أو جهل بها جهلاً

فإنّ إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعي و حمله على المفتي من حيث التسبيب(١٠٧) و التغرير،

.....

لايعذر فيه، بأن قصّر فيه. و مع ذلك فإثبات الوزر على المفتي يحتاج إلى الالتزام بتقدير المثل في نظم الكلام بالنسبة إلى ذلك. و هو -مضافاً إلى مخالفة ظاهرها- مستلزمٌ لمثل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

إذا عرفت موردَ الرواية و هو الجاهل المعذور فنقول: إنّ الرواية بالنسبة إلى ذاك الموضوع الذي عيّناه بالقرينة العقليّة متضمّنة لأمرين: أحدهما: كونُ العمل المحرّم الصادر من الجاهل الكذائي ذا وزر. و الآخر: ثبوت هذا الوزر على المفتي لا على الفاعل. و لابأس بدعوى كونهما على طبق القاعدة، بأن يقال: إنّ كلّ فعل محرّم مقتضٍ للوزر و العقاب المقدّر له في نظر المولى، و إنّما يمنع عنه الجهل المطلق من جميع من له دخل في تحقّق الفعل في الخارج، من فاعله و فاعل سائر مقدّماته من الشروط و دفع الموانع. فلو انتفى الجهل من المباشر للفعل المحرّم أو فاعل مقدّمة من مقدّماته بطور المنع عن الخلوّ تحقّق العلّة التامّة بالنسبة إلى أصل ثبوت الوزر.

و أمّا بالنسبة إلى من عليه الوزر فينظر، فإن كان هناك علم بالحرمة من الفاعل المباشر فالوزر عليه مطلقاً، حتّى مع العلم من فاعل سائر المقدّمات بالحرمة. و إلاّ بل كان العلم بها من شخص آخر استند إليه مقدّمة من مقدّماته مثل المفتي في المقام، فإنّه مع علمه بالحرمة أو مع جهله عن تقصير في إزالته قد رفع الحرمة المانعة عن إرادة الفاعل للفعل بإفتائه بعدم الحرمة، لكان الوزر على فاعل المقدّمة.

و على ما بيّناه يكون الوزر الذي حمله على المفتي في الرواية وزر نفسه و محمولاً عليه ابتداءً، نظير الدية على العاقلة في الجملة الذي نشأ من فعل المحرّم و قرّر له، وراء الوزر المترتّب على نفس الإفتاء بغير الأهليّة، لاوزر العامل فتحمّل المفتي عنه، إذ لاوزر عليه في الفرض حتّى يحمل على الغير كما عرفت. فإضافة الوزر على العامل في الرواية إنّما هي بنحو من العناية. يعني: الوزر الذي كان عليه لو لم يكن معذوراً في فعله يكون على المفتي في صورة المعذوريّة.

١٠٧. نعم، و لكنّ التعدّي عن مورد الرواية- و هو التسبيب في المداخلة في الأحكام، و التصدّي لما هو وظيفة الإمام و ناموس الدهر عليه السلام بلا إذن منه عليه السلام إلى غيره و منه المقام- مشكل فتدبّر، فإنّه بعد كونه على طبق القاعدة -كما مرّ في النجاسة السابقة- لاإشكال فيه.

و مثل قوله عليه السلام: "ما من إمام صلّى بقوم(١٠٨) فيكون في صلاتهم تقصير، إلاّ كان عليه أوزارهم"[٦٠] و في رواية أُخرى: "فيكون في صلاته و صلاتهم تقصير إلاّ كان إثم ذلك عليه"[٦١] و في رواية أُخرى: "لايضمن الإمام صلاتهم إلاّ أن يصلّي بهم جنباً". و مثل رواية أبي بصير المتضمنّة لكراهة أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لايحلّ للمسلم أكله أو شربه، فإنّ في كراهة ذلك في البهائم إشعاراً(١٠٩) بحرمته بالنسبة إلى المكلّف[٦٢].

و يؤيّده: أنّ أكل الحرام و شربه من القبيح و لو في حقّ الجاهل(١١٠)؛ و لذا يكون

.....

١٠٨. بعد تقييد إطلاق هذه و ما بعده بحصر الضمان في الصلاة معهم جُنُباً في الرواية الأخيرة، مع ملاحظة عدم الفرق بين الجنابة و الحدث الأصغر في ذلك، يكون مفاد الجميع أنّه ما من إمام صلّى بقوم بغير طهارة إلاّ و يضمن صلاتهم و تكون أوزارهم عليه.

و حينئذٍ نقول: لايخفى أنّ مورد الضمان من أجزاء الصلاة و شرائطها منحصر بالقرائة. و ليس الضمان هنا بمعناه المصطلح عند الخاصّة من نقل ذمّة إلى ذمّة، و لا عند العامّة من ضمّ ذمّة إلى ذمّة، ضرورةَ أنّ القرائة التي يؤدّيها الإمامُ إنّما هو ما اشتغلت ذمّته به، لا ما على المأموم انتقل إلى ذمّة الإمام، أو انضمّت ذمّته إلى ذمّة المأموم. فالتعبير عنه بالضمان إنّما هو بنحو من العناية و التشبيه، و تنزيل قرائة الإمام -بترتّب برائة ذمّة المأموم عليها- منزلة الضمان الاصطلاحي. فتكون* هذه الروايات أنّه إذا ترك المأموم للقرائة، و استند ذلك إلى عدم إتيان الإمام لها على الوجه الصحيح، لفقدان الطهارة المعتبرة في الصلاة، يكون وِزرُ هذا الترك على الإمام. و قد علم ممّا تقدّم الوجه في أصل الوزريّة في ذلك، و في كونه على الإمام. و بعد ذلك نقول: إنّ الاستدلالَ بذلك على المقام موقوفٌ على القطع بأنّ المناط في ذلك هو صرف الوقوع في مخالفة مَرام المولى و لاخصوصيّة للقرائة، و هو غير بعيد، بل قريب جدّاً.

١٠٩. مجرّد الإشعار لايُجدي في الاستدلال.

١١٠. نعم، و لكن لا على نحو يبلغ حدّ الإلزام، و لذا لايجب فيه الاحتياط، و تجري فيه البرائة عقليّها و شرعيّها. فيكون الإغراء بهذا النحو من القبيح مثله في مرتبة القبح من

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ في الكلام سقطاً، و الصحيح هكذا: فيكون مفاد هذه... أو فيكون مضمون... .

الاحتياط فيه مطلوباً مع الشكّ، إذ لوكان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط. و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراءً بالقبيح، و هو قبيح عقلاً. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبيب،كما لو رأى نجساً في يده يريد أكله. و هو الذي صرّح به العلاّمةﷺ في أجوبة المسائل المهنّائيّة، حيث سأله السيّد المهنّا عمّن رأى في ثوب المصلّي نجاسة، فأجاب بأنّه يجب الإعلام، لوجوب النهي عن المنكر[٦٣]، لكنّ إثبات هذا مشكل(١١١).

و الحاصل أنّ هنا اُموراً أربعة: أحدها: أن يكون فعل الشخص علةً تامّة لوقوع الحرام في الخارج – كما إذا أكره غيره على المحرّم(١١٢) – و لاإشكال في حرمته وكون وزر الحرام عليه، بل أشدّ، لظلمه.

و ثانيها: أن يكون فعله سبباً للحرام، كمن قدّم إلى غيره محرّماً، و مثله ما نحن فيه(١١٣) و قد ذكرنا أنّ الأقوى فيه: التحريم؛ لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبة فعل الحرام إليه أولى، و لذا يستقرّ الضمان على السبب دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنّه لاضمان ابتداءً إلاّ عليه.

الثالث: أن يكون شرطاً لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين: أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعي على المعصية، إمّا لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية،

---

عدم البلوغ حدَّ الإلزام، فلايجدي فيما رامه، و لعلّه لذا عبّر بالتأييد.

١١١. بل في بعض الروايات عدمُ وجوبه.

١١٢. قضيّة جعله مثالاً للعلّة التامّة أن يراد من الإكراه ما يبلغ حدَّ الإلجاء.

١١٣. لعلّ المراد من الموصول هنا وجوب الإعلام بحال ما يعطي للغير الذي ذكره بقوله: «ففيه إشارة إلى وجوب الإعلام بما يعطي...». و المراد من الموصول في قوله: «كما نحن فيه» فيما يأتي في ثاني قسمي القسم الرابع هو وجوب الإعلام من دون أن يكون هناك إعطاءٌ من المعلِم بالكسر الذي تعرّض به أخيراً بقوله: «بل قد يقال بوجوب الإعلام...». و على هذا، يرتفع توهّم التناقض في عبارة المصنّفﷺ.

و إمّا لحصول العناد من الشخص حتّى يقع في المعصية(١١٤) كسبّ آلهة الكفّار الموجب لإلقائهم في سبّ الحقّ عناداً، أو سبّ آباء الناس الموقع لهم في سبّ أبيه، و الظاهر حرمة القسمين، و قد ورد في ذلك عدّة من الأخبار. و ثانيهما* أن يكون بإيجاد شرط آخر غيرالداعي كبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، و سيأتي الكلام فيه.

الرابع: أن يكون من قبيل عدم المانع، وهذا يكون تارةً مع الحرمة الفعليّة(١١٥) في حقّ الفاعل، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر و لاإشكال في الحرمة بشرائط النهي عن المنكر، و اُخرى مع عدم الحرمة الفعليّة بالنسبة إلى الفاعل، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإنّ صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه، فهل يجب دفع** الحرام بترك السكوت أم لا؟

فيه*** إشكالٌ، إلاّ إذا علمنا من الخارج وجوب دفع**** ذلك؛ لكونه فساداً قد اُمر بدفعه كلّ من قدر عليه، كما لو اطّلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم إباحة عرضه له، أو لزم من سكوته ضرر مالي قد امرنا بدفعه عن كلّ أحد؛ فإنّه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام، ففي الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجبٍ(١١٦).

.....

١١٤. هذا متعلّق بالإيجاد.

١١٥. هذا بأن يكون الفاعل عالِماً بحرمة الفعل و نجاسته. و عدم الحرمة الفعليّة بأن يكون جاهلاً بذلك.

١١٦. هذا تفريعٌ لما يستفاد من قوله: «بل الواجب هو الردعُ» من عدم وجوب الإعلام إلاّ من جهة كونه فرداً للواجب و هو الردع، فيكون في عرض سائر أفراد الردع، فيتخيّر بينه و بين سائر أفراده، لامقدّماً عليه كما هو مفاد ما ذكره قبلَ كلمة «بل». يعني: أنّ الإعلام في الواقع ليس بنفسه و بما هو هو واجباً، بل هو بما أنّه محقّقٌ للردع و مصداق له واجب.

---

* في بعض النسخ: الثاني. ** في بعض النسخ: رفع. *** في بعض النسخ: و فيه.

**** في بعض النسخ: رفع.

و أمّا فيما تعلّق بغير الثلاثة من حقوق الله(١١٧) فوجوب دفع* مثل هذا الحرام مشكل؛ لأنّ الظاهر من أدلّة النهي عن المنكر: وجوب الردع عن المعصية، فلا يدلّ على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية، نعم، وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم، لكنّه من حيث وجوب تبليغ(١١٨) التكاليف ليستمرّ التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب، فالعالم في الحقيقة مبلّغ عن الله ليتمّ الحجّة على الجاهل و يتحقّق فيه قابليّة الإطاعة و المعصية.

ثمّ إنّ بعضهم[٦٤] استدلّ على وجوب الإعلام بأنّ النجاسة عيب خفي فيجب إظهارها. وفيه – مع أنّ وجوب الإعلام على القول به ليس مختصّاً بالمعاوضات(١١٩) بل يشمل مثل الإباحة و الهبة من المجّانيّات – : أنّ كون النجاسة عيباً ليس إلاّ لكونه منكراً واقعيّاً و قبيحاً، فإن ثبت ذلك حرّم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب و إلاّ لم يكن عيباً، فتأمّل(١٢٠).

**الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء بل في السرائر:**

---

١١٧. هذا بيان للغير.

١١٨. لا من حيث أن لايصدر منه الحرام.

١١٩. و فيه: أنّه إنّما يرد على المستدلّ لوكان مدّعاه و مورد فرض كلامه أعمّ من البيع و من سائر المعاوضات بحيث يشمل المجّانيّات أيضاً. وكأنّ غرضه من هذا الاستدلال إثبات الوجوب في تمام مدّعاه بهذا الدليل وحده، بدون ضمّ عدم القول بالفصل بين المعاوضات و غيرها. وكلاهما قابل للمنع، لإمكان أن يكون غرضه في هذا المقام إثبات الوجوب في المعاوضات بهذا الدليل أيضاً مضافاً إلى الدليل العامّ لها و لغيرها، أو يكون نظره إلى ملاحظة عدم القول بالفصل.

١٢٠. لعلّه إشارة إلى المنع عن أنّ عيبيّة النجاسة لكونه منكراً أو قبيحاً واقعيّاً، بل إنّما هي لنقص الماليّة بها كما هو ظاهرٌ، و إلى دفع الإشكال الأوّل بالتقريب الذي ذكرناه في الحاشية السابقة.

---

* في بعض النسخ: رفع.

أنّ الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف[٦٥]، و في المبسوط: أنّه روى أصحابنا(١٢١) أنّه يستصبح به تحت السماء دون السقف، لكنّ الأخبار المتقدّمة على كثرتها و ورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا القيد، و لامقيّد لها من الخارج عدا ما يدّعى من مرسلة الشيخ المنجبرة بالشهرة المحقّقة و الاتّفاق المحكيّ.

لكن لو سلّم الانجبار،(١٢٢) فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدّمة أو حمل الجملة الخبريّة على الاستحباب(١٢٣) أو الإرشاد؛ لئلاّ يتأثّر السقف بدخان النجس الذي هو نجس – بناءً على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسلة على نجاسة دخان النجس – إذ قد لايخلو من أجزاء لطيفة دهنيّة تتصاعد بواسطة الحرارة. و لاريب أنّ مخالفة الظاهر في المرسلة – خصوصاً بالحمل على الإرشاد(١٢٤) – أولى، خصوصاً مع ابتناء التقييد: إمّا على ما ذكره الشيخ(١٢٥) من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور، و إمّا على كون الحكم تعبّداً محضاً و هو في غاية البعد، و لعلّه لذلك أفتى في المبسوط بالكراهة[٦٦] مع روايته للمرسلة*.

---

١٢١. قال﵀: «روى أصحابنا أنّه يستصبح به تحت السماء دون السقف. و هذا يدلّ على نجاسة دخانه، غير أنّ عندي أنّ هذا مكروهٌ. و أمّا دخانه و دخان كلّ نجس –كالعذرة و الميتة و غيرهما– عندنا ليس بنجس» انتهى.

١٢٢. وجه عدم التسليم عدم استناد المشهور إلى المرسلة، لأنّ بعضهم جعل المنع معلّلاً بنجاسة دخان النجس، لا بالتعبّد كما هو قضيّة الاستناد إلى المرسلة.

١٢٣. يعني به التعبّدي النفسي قبال الوجوب كذلك. وكذا يعني بالإرشاد الإرشاد الندبي قبال الوجوب. و مرجعه إلى ندبيّة المرشد إليه. و المراد به هنا إبقاء السقف على طهارته.

١٢٤. لعلّ وجه الخصوصيّة استبعاد تعبّدية الحكم و لو ندباً. و وجه أولويّة ذاك الحمل أقوائيّة المطلقات من المرسلة.

١٢٥. يعني: خصوصاً مع أنّ إرادة القيد في المرسلة في حدّ نفسها الموجبة للتقييد و التصرّف في المطلقات ممّا لاينبغي الالتزام به، لابتناء أصل إرادته على ما يشكل الالتزام به، و

---

* في بعض النسخ: المرسلة.

و الإنصاف أنّ المسألة لاتخلو عن إشكال، من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن التقييد لإبائها في أنفسها عنه و إباء المقيّد عنه(١٢٦) و من حيث الشهرة المحقّقة و الاتّفاق المنقول، و لو رجع إلى أصالة البرائة حينئذٍ لم يكن إلاّ بعيداً عن الاحتياط و جرأةً على مخالفة المشهور.

ثمّ إنّ العلاّمة في المختلف فصّل بين ما إذا علم بتصاعد شيء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم[٦٧]، فوافق المشهور في الأوّل، و هو مبنيّ على ثبوت حرمة تنجيس السقف، و لم يدلّ عليه دليل(١٢٧)، و إن كان ظاهر كلّ من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبّداً،

.....

هو أحد أمرين:

الأوّل: ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان النجس بالدلالة الالتزاميّة، بتقريب أنّها تدلّ على وجوب كون الاستصباح تحت السماء، و حرمة كونه تحت السقف، وكونه تعبّداً محضاً بعيدٌ، فلابدّ و أن يكون إرشاداً إلى أمر آخر، و هو منحصرٌ في تأثّر السقف بدخان النجس، و من الظاهر أنّه لايصلح وجهاً لذلك الوجوب إلاّ إذا كان حراماً، و ليس مايصلح وجهاً لحرمته إلاّ كونه تنجيساً للسقف بالدخان، و إلاّ فمجرّد تسويده به لامحذور فيه، و لايكون ذلك إلاّ إذا كان الدخان نجساً، و هو المطلوب.

و الثاني: كون الحكم بوجوبه تحت السماء تعبّداً محضاً. و الأوّل مخالفٌ للمشهور. و الثاني في غاية البعد. فقد علم أنّ الأمر الأوّل المبتني عليه التقييد هو كون الجملة الخبريّة في المرسلة للإرشاد الوجوبي. و حينئذٍ قد يشكل بأنّه منافٍ لما ذكره سابقاً من جعل الحمل على الإرشاد أحد وجهي علاج المعارضة بين المرسلة و المطلقات، بل أُولويّتها على ما هو قضيّة كلمة«خصوصاً». و قد مرّ بيان الأُولويّة. و لايخفى أنّه ناشٍ من الغفلة، إذ قد مرّ أنّ المراد من الإرشاد في السابق هو الندبي.

١٢٦. الوجه في إبائه عن التقييد به ابتنائه على اعتبار القيد، وكونه مقصوداً من الكلام. و هو مبني إمّا على خلاف المشهور، و إمّا على أمر تعبّدي بعيد.

١٢٧. المرسلة تكون دليلاً عليه بالتقريب الذي ذكرناه في كيفيّة استدلال الشيخ بها على نجاسة الدخان، إلاّ أنّها لمّا كانت غير معتبرة -لإعراض المشهور عنها، حيث إنّهم يقولون بطهارة الدخان، و مخالفته للمطلقات- صحّ نفي الدليل على المسألة.

لا لنجاسة الدخان – معلّلاً بطهارة دخان النجس – : التسالم على حرمة التنجيس، و إلاّ لكان الأولى تعليل التعبّد به، لابطهارة الدخان كما لايخفى.

الرابع: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح، بأن يُعمل صابوناً أو يُطلى به الأجرب أو السفن؟ قولان مبنيّان على أنّ الأصل في المتنجّس جواز الانتفاع إلاّ ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب، و الاستصباح تحت الظلّ، أو أنّ القاعدة فيه المنع عن التصرّف إلاّ ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء، و بيعه ليُعمل صابوناً على روايةٍ ضعيفةٍ تأتي.

و الذي صرّح به في مفتاح الكرامة هو الثاني[٦٨]، و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين[٦٩]، و هو ظاهر جماعة من القدماء كالشيخين و السيّدين و الحلّي و غيرهم. قال في الانتصار: و ممّا انفردت به الإماميّة: أنّ كلّ طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لايجوز أكله و لا الانتفاع به، و اختلف* باقي الفقهاء في ذلك، و قد دلّلنا على ذلك في كتاب الطهارة، حيث دلّلنا على أنّ سؤر الكفّار نجس[٧٠]. و قال في المبسوط في الماء المضاف: إنّه مباح التصرّف فيه بأنواع التصرّف ما لم تقع فيه نجاسة، فإن وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال، و قال في حكم الماء المتغيّر بالنجاسة: إنّه لايجوز استعماله إلاّ عند الضرورة، للشرب لاغير. و قال في النهاية: و إن كان ما حصل فيه الميتة مايعاً لم يجز استعماله و وجب إهراقه[٧١]، انتهى. و قريب منه عبارة المقنعة[٧٢].

و قال في الخلاف – في حكم السمن و البذر و الشيرج(١٢٨) و الزيت إذا وقعت فيه فأرة–: إنّه جاز الاستصباح به، و لايجوز أكله، و لا الانتفاع به بغير الاستصباح؛ و به قال الشافعي، و قال قوم من أصحاب الحديث: لاينتفع به بحال، لا باستصباح و لا بغيره، بل يُراق كالخمر، و قال أبوحنيفة: يستصبح به و يباع مطلقاً**، و قال داود***: إن كان المايع سمناً لم ينتفع به بحال و إن كان غيره**** من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه و يحلّ أكله و شربه؛ لأنّ الخبر ورد في السمن فحسب؛ دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم[٧٣].

.....

١٢٨. الأوّل مفسّر بدهن الكتّان، و الثاني دهن السمسم، معرّب شيره.

---

* في بعض النسخ: و قد خالف.

** في بعض النسخ: و يباع لذلك مطلقاً.

*** في بعض النسخ: ابن داود.

**** في بعض النسخ: ما عداه.

و في السرائر – في حكم الدهن المتنجّس –: أنّه لايجوز الإدهان به(١٢٩) و لااستعماله في شئ من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء. و ادّعى في موضع آخر: أنّ الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف٧٤.

و قال ابن زهرة – بعد أن اشترط في المبيع أن يكون ممّا ينتفع به منفعة محلّلة*–: و شرطنا في المنفعة أن تكون مباحة تحفّظاً من المنافع المحرّمة، و يدخل في ذلك كلّ نجس لايمكن تطهيره، عدا ما استثني: من بيع الكلب المعلّم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، و هو إجماع الطائفة، ثمّ استدلّ على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأنّ النبيّ ﷺ أذن في الاستصباح به تحت السماء، قال: و هذا يدلّ على جواز بيعه لذلك، انتهى.

هذا، و لكن الأقوى وفاقاً لأكثر المتأخّرين جواز الانتفاع إلاّ ما خرج بالدليل، و يدلّ عليه أصالة الجواز، و قاعدة حلّ الانتفاع بما في الأرض. و لاحاكم عليهما** سوى ما يتخيّل من بعض الآيات و الأخبار، و دعوى الجماعة المتقدّمة*** الإجماع على المنع. و الكلّ غير قابل لذلك(١٣٠).

أمّا الآيات: فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ(١٣١) رِجْسٌ

.....

١٢٩. و بضميمة عدم الفرق بين الدهن المتنجّس و سائر المتنجّسات يتمّ قوله بالوجه الثاني.

١٣٠. أي: الحكومة على قاعدة حلّ الانتفاع.

١٣١. في كنز العرفان: «الأنصاب هي الأصنام التي كانوا يعبدونها. و الأزلام جمع زلم بفتح الزاء و ضمّها، كحَمَل و صُرَد. و هي قداح لاريش لها و لانصل، كانوا يتفألون بها في أسفارهم و أعمالهم، مكتوب على بعضها: أمرني ربّي، و على بعضها: نهاني ربّي، و بعضها غفل لم يكتب عليها شيء. فإذا أرادوا أمراً أجالوا تلك القداح، فإن خرج الذي عليه «أمرني ربّي» مضى الرجل لحاجته، و إن خرج الذي فيه النهي لم يمض، و إن خرج ما ليس عليه شيء أعادوها. هذا قول جماعة من المفسّرين.

و نقل عليّ بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام أنّها عشرة، سبعة لها أنصباء، و ثلاثة لأنصباء

---

* في أكثر النسخ: قال. ** في بعض النسخ: عليها. *** في بعض النسخ: المتقدّم.

مِنْ عَمَلِ الشَّيطانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[٧٥]، دلّ بمقتضى التفريع على وجوب اجتناب كلّ رجس. و فيه: أنّ الظاهر من "الرجس" ما كان كذلك في ذاته، لا ما عرض له ذلك، فيختصّ بالعناوين النجسة، و هي النجاسات العشر، مع أنّه لو عمّ المتنجّس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد؛ فإنّ أكثر المتنجّسات لايجب الاجتناب عنه*، مع أنّ وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجساً من عمل الشيطان، يعني من مبتدعاته، فيختصّ وجوب الاجتناب المطلق بما

.....

لها. فالسبعة هي: القدّ، و التوأم، و الرقيب، و الحلس، و النافس، و المسبّل، و المعلّى. فالقدّ له سهم، و التوأم له سهمان، و الرقيب له ثلاثة، و الحلس له أربعة، و النافس له خمسة، و المسبّل له ستّة، و المعلّى له سبعة. و الثلاثة الباقية هي: السفيح، و المنسح، و الوغد. وكانوا يعمدون إلى الجزور فيجزّؤنه أجزاءً، ثمّ يجتمعون عليه فيخرجون السهام و يدفعونها إلى رجل، و ثمن الجزور على من لم يخرج له شيء من الغفل، و هو القمار.

و نقل الزمخشري أنّهم كانوا يجعلون الأجزاء عشرة، و قيل: ثمانية و عشرون، و لاشيء للغفل، و من خرج له سهم من ذات الأنصباء أخذ ما سمّي له ذلك القدح، و كانوا يدفعون ذلك إلى الفقراء، و لايأكلون منه شيئاً، و يفتخرون بذلك، و يذمّون من لم يدخل معهم فيه، و يسمّونه البرم. و قد جمع بعض الفضلاء (هو ابن الحاجب) أسماء القداح في أبيات، و هي هذه:

هي قدّ و توأم و رقيب ... ثمّ حلس و نافس ثمّ مسبل

و المعلّى و الوغد ثمّ سفيح ... و منح و ذي الثلاثة تهمل

و لكلٍّ ممّا عداها نصيبٌ ... إن تعدّ أوّل أوّل

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه تعالى حرّم العمل بهذه الأزلام. أمّا على الأوّل فلأنّه نوع من التكهّن من غير إذن من اللّه فيه. و أمّا القرعة الشرعيّة -كما نقل أنّه صلى الله عليه وآله كان إذا أراد سفراً يقرع بين نسائه في استصحاب إحداهنّ-. فليست من هذا القسم، لكون الرسول صلى الله عليه وآله أخذ ذلك بإذن من اللّه، فالقرعة كاشفة عن معلوم اللّه. وكذا ما يتداولها الأصحاب من الاستخارة في الرقاع و الحصى و السبحة، و ما يستعملها الفقهاء في الأمور المشكلة من القرعة، كما نقل عن أهل البيت عليهم السلام: «كلّ أمر مشكل فيه القرعة» كلّ ذلك أمر متلقّى من الشارع فلامطعن

---

* في بعض النسخ: منه.

كان من عمل الشيطان، سواء كان نجساً كالخمر أو قذراً معنوياً مثل المَيسِر، و من المعلوم: أنّ المايعات المتنجّسة - كالدهن والطين و الصبغ و الدبس - إذا تنجّست ليست من أعمال الشيطان. و إن أُريد من "عمل الشيطان" عمل المكلّف المتحقّق في الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاصّ(١٣٢)، فالمعنى: أنّ الانتفاع بهذه المذكورات رجسٌ من عمل الشيطان كما يقال في سائر المعاصي: إنّها من عمل الشيطان، فلاتدلّ أيضاً على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجّس إلاّ إذا ثبت كون الاستعمال رجساً، و هو أوّل الكلام. وكيف كان، فالآية لاتدلّ على المطلوب.

و من بعض ما ذكرنا يظهر(١٣٣) ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فاهْجُرْ﴾٧٦؛ بناءً على أنّ "الرُجْز" هو الرجس. و أضعف من الكلّ: الاستدلال بآية تحريم الخبائث؛ بناءً على أنّ كلّ متنجّس خبيث. و التحريم المطلق يفيد* عموم الانتفاع؛ إذ لايخفى أنّ المراد هنا حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحلّية الطيبات.

و أمّا الأخبار فمنها: ما تقدّم من رواية تحف العقول حيث علّل النهي عن بيع وجوه النجس بأنْ "ذلك كلّه محرّم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلّب فيه، فجميع التقلّب في ذلك حرام"٧٧. و فيه ما تقدّم من أنّ المراد بـ"وجوه النجس" عنواناته المعهودة؛ لأنّ الوجه هو العنوان و الدهن ليس عنواناً للنجاسة، و الملاقي للنجس و إن كان عنواناً للنجاسة لكنّه ليس وجهاً

.....

فيه. و أمّا على الثاني فلأنّه قمار منهيّ عنه» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

**١٣٢**. يعني به ما يستند إلى إغوائه، و لايكون هذا إلاّ إذا كان الاستعمال معصية في حقّ المستعمل، لأنّه لايغوى إلاّ على المعصية. وكون استعمال النجس و الانتفاع به محرّماً و معصيّة أوّل الكلام.

**١٣٣**. يعني به كون المراد من النجس هو خصوص الذاتي، و لزوم تخصيص الأكثر لو عمّ المتنجّس. و المراد من البعض الآخر المنتفي في هذه الآية هو تقييد الرجس بكونه من عمل الشيطان.

---

* في بعض النسخ: يفيد تحريم.

من وجوه النجاسة(١٣٤) في مقابلة غيره؛ و لذا لم يعدّوه عنواناً في مقابل العناوين النجسة، مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أُريد(١٣٥) به المنع عن استعمال كلّ متنجّس.

و منها: ما دلّ على الأمر بإهراق المايعات الملاقية للنجاسة[٧٨] و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه، و قد تقدّم بعضها في مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرّقة، مثل قوله: "يهريق المرق"[٧٩] و نحو ذلك. و فيه: أنّ طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها في الأكل؛ فإنّ ما أُمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعاً، فالمراد: إطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقي للأكل.

و أمّا الإجماعات ففي دلالتها على المدّعى نظر، يظهر من ملاحظتها، فإنّ الظاهر من كلام السيّد المتقدّم[٨٠]: أنّ مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب، و أمّا حرمة الأكل و الانتفاع فهي من فروعها المتفرّعة على النجاسة، لا أنّ معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس؛ فإنّ خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب لا في أحكام النجس.

و أمّا إجماع الخلاف، فالظاهر أنّ معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من

---

١٣٤. إذ ليس المراد من وجوه النجس مطلق عناوين النجس، بل خصوص عناوينه التي يكون بعضها في عرض الآخر، و عنوان الملاقي للنجس ليس في عرضها بل في طولها، فعلم من ذلك أنّ المقابل يراد منه العرض. و ضمير «غيره» راجع إلى الوجه، و المراد من الغير هو سائر الوجوه.

١٣٥. هذا كلّه، مع أنّ الاستدلال بذلك على المدّعى مبنيّ على كون المراد من قوله: «فجميع التقلّب في ذلك» هو جميع الانتفاعات بذلك الشيء المنهيّ عنه، و هو ممنوع. بل المراد منه -كما مرّ في شرح الحديث- هو جميع أنحاء التصرّفات في الوصول إلى ذلك الوجه المنهي عنه من الأكل و الشرب مثلاً، و إن كان التصرّف بغير البيع كالإجارة و الجعالة، و ذلك لأنّ نسخة الحديث «فجميع أنحاء تقلّبه في ذلك». و قد مرّ أنّ إضافة التقلّب إلى الضمير من إضافة المصدر إلى المفعول، و ذلك إشارة إلى الوجه الذي يلحاظه نهي عن الشيء.

المخالفين؛ إذ فرق بين دعوى الإجماع على محلّ النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداءً على الأحكام المذكورات* في عنوان المسألة، فإنّ الثاني يشمل الأحكام كلّها، و الأوّل لايشمل إلاّ الحكم الواقع مورداً للخلاف؛ لأنّه الظاهر من قوله: "دليلنا إجماع الفرقة"، فافهم و اغتنم.

و أمّا إجماع السيّد في الغنية، فهو في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلّم و الزيت المتنجّس، لا فيما ذكره من أنّ حرمة بيع المتنجّس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع، نعم هو قائل بذلك.

و بالجملة، فلاينكر ظهور كلام السيّد في حرمة الانتفاع بالنجس الذاتيّ و العرضي، لكنّ دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدّاً. وكذلك لاينكركون السيّد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجّس – كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلّي[٨١] – لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمّل المنصف.

ثمّ على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات، فلاريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخّرين: من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة. قال في المعتبر في أحكام الماء** المتنجّس: وكلّ ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله إلى أن قال: و يريد*** بالمنع عن استعماله: الاستعمال في الطهارة و إزالة الخبث و الأكل و الشرب دون غيره مثل بَلّ الطين و سقي الدابّة[٨٢]، انتهى.

أقول: إنّ بَلّ الصبغ و الحنّاء بذلك الماء داخل في الغير(١٣٦)، فلا يحرم الانتفاع بهما. و أمّا العلاّمة فقد قَصَر حرمة استعمال الماء المتنجّس في التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهارة و الأكل و الشرب[٨٣] و جوّز في المنتهى الانتفاع بالعجين النجس في علف الدواب، محتجّاً بأنّ المحرّم على المكلّف تناوله و بأنّه انتفاع فيكون سائغاً، للأصل[٨٤]؛ و لايخفى أنّ كلا دليليه صريح في حصر التحريم في أكل العجين المتنجّس. و قال الشهيد في قواعده: "النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية"[٨٥] ثمّ ذكر ما يؤيّد المطلوب.

.....

١٣٦. في قوله: «دون غيره».

---

* في بعض النسخ: المذكورة. ** في بعض النسخ: القليل. *** في بعض النسخ: نريد.

و قال في الذكرى في أحكام النجاسة: تجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن، ثمّ ذكر المساجد و غيرها إلى أن قال: و عن كلّ مستعمل في أكلٍ أو شربٍ أو ضوءٍ تحت ظلّ؛ للنهي عن النجس و للنصّ[٨٦]، انتهى. مراده بالنهي عن النجس: النهي عن أكله، و مراده بالنصّ: ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت السقف[٨٧]، فانظر إلى صراحة كلامه في أنّ المحرّم من الدهن المتنجّس بعد الأكل و الشرب: خصوص الاستضائة تحت الظلّ؛ للنصّ. و هو المطابق لما حكاه المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد عنه في بعض فوائده: من جواز الانتفاع بالدهن المتنجّس في جميع ما يتصوّر من فوائده.

و قال المحقّق و الشهيد الثانيان في المسالك و حاشية الإرشاد، – عند قول المحقّق و العلاّمة: "تجب إزالة النجاسة عن الأواني"[٨٨] –: إنّ هذا إذا استعملت فيما يتوقّف استعماله على الطهارة، كالأكل و الشرب. و سيأتي عن المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد في مسألة الانتفاع بالأصباغ المتنجّسة: ما يدلّ على عدم توقّف جواز الانتفاع بها على الطهارة.

و في المسالك في ذيل قول المحقّق: "وكلّ مايع نجس عدا الأدهان" قال: لافرق في عدم جواز بيعها – على القول بعدم قبولها للطهارة – بين صلاحيّتها للانتفاع على بعض الوجوه و عدمه، و لا بين الإعلام بحالها و عدمه على ما نصّ عليه الأصحاب، و أمّا الأدهان المتنجّسة بنجاسة عارضيّة – كالزيت تقع فيه الفأرة – فيجوز بيعها لفائدة الاستصباح بها و إنّما خرج هذا الفرد بالنصّ، و إلاّ فكان ينبغي مساواتها لغيرها من المايعات المتنجّسة التي يمكن الانتفاع بها في بعض الوجوه، و قد ألحق بعض الأصحاب ببيعها للاستصباح بيعها ليعمل صابوناً أو يُطلى به الأجرب و نحو ذلك. و يشكل بأنّه خروج عن مورد النصّ المخالف للأصل(١٣٧)، فإن جاز لتحقّق المنفعة، فينبغي مثله في المايعات النجسة* التي ينتفع بها كالدبس يطعم النحل** و غيره[٨٩]، انتهى. و لايخفى ظهوره في جواز الانتفاع بالمتنجّس وكون المنع من بيعه لأجل النصّ،

---

١٣٧. يعني به أصالة عدم جواز البيع.

---

* في بعض النسخ: المتنجسة.

** في بعض النسخ: للنحل.

يقتصر على مـــورده. وكيف كان، فالمتتبّع في كلام المتأخرين يقطع بمـــا اســـتظهرناه مـــن كلماتهم.

و الذي أظنّ – و إن كان الظنّ لايغني لغيري شيئاً – أنّ كلمات القدماء ترجع إلى ما ذكره المتأخّرون، و أنّ المراد بالانتفاع في كلمات القدماء: الانتفاعات الراجعة إلى الأكل و الشرب و إطعام الغير و بيعه على نحو بيع ما يحلّ أكله. ثمّ لو فرضنا مخالفة القدماء كفى موافقة المتأخّرين في دفع* الوهن عن الأصل و القاعدة السالمين عمّا يرد عليهما. ثمّ علـــى تقدير جواز غير الاستصباح من الانتفاعات، فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعـــات وفاقـــاً للشهيد و المحقّق الثاني رحمهما الله.

قال الثاني في حاشية الإرشاد في ذيل قول العلاّمة عليه السلام: "إلاّ الدهن للاستصباح": إنّ في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا الشهيد أنّ الفائدة لاتنحصر في ذلك؛ إذ مع فرض فائدة أُخرى للدهن لاتتوقّف على طهارته يمكن بيعه لها كاتخاذ الصابون منه، قال: وهو مرويّ، و مثله طلي الدواب. أقول: لابأس بالمصير إلى ما ذكره شيخنا، و قد ذكر أنّ بـــه روايـــة، انتهى.

أقول: و الرواية إشارة إلى ما عن الراوندي(١٣٨) في كتاب النوادر بإسناده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام و فيه: "سئل عليه السلام عن الشحم يقع فيه شـــئ لـــه دم فيمـــوت؟ قال عليه السلام: تبيعه لمن يعمله صابوناً... الخبر"[٩٠].

ثمّ لو قلنا بجواز البيع في الدهن لغير المنصوص من الانتفاعات المباحة، فهل يجوز بيع غيره من المتنجّسات المنتفع بها في المنافع المقصودة المحلّلة كالصبغ و الطين و نحوهما أم يقتصر على المتنجّس المنصوص – و هو الدهن – غاية الأمر التعدّي من حيث غاية البيع إلى غـــير الاستصباح؟ إشكال: من ظهور استثناء الدهن(١٣٩) في كلام المشهور في عدم جـــواز بيع

.....

١٣٨. و إلى ما عن الدعائم عن عليّ عليه السلام في زيت النجس يعمل الصابون إن شاء.

١٣٩. هذا بيان لوجه عدم الجواز، و قوله فيما بعد: «ممّا تقدّم في مسألة جلد الميتة» بيان لوجه الجواز.

---

* في بعض النسخ: رفع.

ما عداه بل عرفت من المسالك[٩١] نسبة عدم الفرق بين ما له منفعة محلّلة و ما ليست له: إلى نصّ الأصحاب.

و ممّا تقدّم في مسألة جلد الميتة من أنّ الظاهر من كلمات جماعة من القدماء و المتأخّرين – كالشيخ في الخلاف و ابن زهرة و العلاّمة و ولده و الفاضل المقداد و المحقّق الثاني[٩٢] و غيرهم – دوران المنع عن بيع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه، إلاّ ما خرج بالنصّ – كآليات الميتة[٩٣] مثلاً – أو مطلق نجس العين، على ما سيأتي من الكلام فيه، و هذا هو الذي يقتضيه(١٤٠) استصحاب الحكم قبل التنجّس* و هي القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام في رواية تحف العقول: "إنّ كلّ شئ يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فذلك كلّه حلال"[٩٤]. و ما تقدّم من رواية دعائم الإسلام من حلّ بيع كلّ ما يباح الانتفاع به.

و أمّا قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوه﴾[٩٥] و قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[٩٦] فقد عرفت أنّهما لايدلاّن على حرمة الانتفاع بالمتنجّس، فضلاً عن حرمة البيع على تقدير جواز الانتفاع. و من ذلك يظهر عدم صحّة الاستدلال فيما نحن فيه بالنهي – في رواية تحف العقول – عن بيع "شئ من وجوه النجس" بعد ملاحظة تعليل المنع فيها(١٤١) بحرمة الانتفاع. و يمكن حمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلاّ الدهن لفائدة الاستصباح على إرادة المايعات النجسة التي لاينتفع بها في غير الأكل و الشرب منفعة محلّلة مقصودة من أمثالها. و يؤيّده تعليل استثناء الدهن لفائدة الاستصباح نظير استثناء بول الإبل للاستشفاء، و إن احتمل أن يكون ذكر الاستصباح لبيان ما يشترط أن يكون غاية للبيع. قال في جامع المقاصد(١٤٢) – في شرح قول العلاّمة رحمه الله: "إلاّ الدهن المتنجّس لتحقّق فائدة**

.....

١٤٠. يعني: جوازَ البيع.

١٤١. الأولى تبديل كلمة «بعد» إلى قوله: «مضافاً إلى ملاحظة» كما لايخفى وجهه.

١٤٢. هذا تأييد لكون التعليل للاستصباح بملاحظة قوله في ذيل العبارة: «لأنّ الفائدة بيانٌ لوجه الاستثناء».

---

* في بعض النسخ: التنجيس.

** في بعض النسخ: إلاّ الدهن النجس لفائدة.

الاستصباح به تحت السماء خاصّة"- قال: وليس المراد بـ"خاصّة" بيان حصر الفائدة*(١٤٣) كما هو الظاهر، و قد ذكر شيخنا الشهيد في حواشيه أنّ في رواية جواز اتّخاذ الصابون من الدهن المتنجّس، و صرّح مع ذلك بجواز الانتفاع به فيما يتصوّر من فوائده كطلي الدواب.

إن قيل: إنّ العبارة تقتضي حصر الفائدة؛ لأنّ الاستثناء في سياق النفي يفيد الحصر، فإنّ المعنى في العبارة(١٤٤): إلاّ الدهن المتنجّس لهذه الفائدة. قلنا: ليس المراد ذلك، لأنّ الفائدة بيان لوجه الاستثناء، أي: إلاّ الدهن لتحقّق فائدة الاستصباح، و هذا لايستلزم الحصر، و يكفي في صحّة ما قلنا تطرّق الاحتمال في العبارة المقتضي لعدم الحصر[٩٧]، انتهى. وكيف كان، فالحكم بعموم كلمات هؤلاء لكلّ مايع متنجّس مثل الطين و الجصّ المايعين و الصبغ و شبه ذلك محلّ تأمّل.

و ما نسبه في المسالك من عدم فرقهم في المنع عن بيع المتنجّس بين ما يصلح للانتفاع به و ما لايصلح[٩٨]، فلم يثبت صحّته، مع ما عرفت من كثير من الأصحاب من إناطة الحكم(١٤٥) في كلامهم مدار الانتفاع. و لأجل ذلك(١٤٦) استشكل المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد فيما ذكره العلاّمة بقوله: "و لابأس ببيع ما عرض له التنجيس مع

.....

١٤٣. بأن تكون هي قيداً للفائدة، بل بيان لحصر كون الاستصباح تحت السماء، بأن تكون قيداً لقوله: «تحت السماء».

١٤٤. هذا نظراً إلى كون قوله: «لتحقّق فائدة الاستصباح» قيداً للبيع، و اللام فيها للغاية. فيكون المعنى: أنّه لايجوز بيع المتنجّس لغاية فائدة من الفوائد إلاّ الدهن لغاية فائدة الاستصباح، فإنّه يجوز. و حاصل الجواب: منع كون اللام للغاية حتّى يكون قيداً للبيع، بل هو للتعليل، بيان لوجه الاستثناء. فعلى هذا، يكون معنى الكلام: أنّه لايجوز بيع المتنجّس لعدم الفائدة فيه إلاّ الدهن، فإنّه يجوز لوجود الفائدة فيه.

١٤٥. يعني من الحكم جوازَ البيع.

١٤٦. إشارة إلى إناطة الحكم، أو إلى عدم ثبوت ما نَسَبه في المسالك.

---

* في بعض النسخ: في الاستصباح.

قبول الطهارة" حيث قال: مقتضاه أنه لو لم يكن قابلاً للطهارة لم يجز بيعه، و هو مشكل؛ إذ الأصباغ المتنجّسة لاتقبل التطهير عند الأكثر، و الظاهر جواز بيعها؛ لأنّ منافعها لاتتوقّف على الطهارة، اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّها تؤول إلى حالةٍ يقبل معها التطهير لكن بعد جفافها، بل ذلك هو المقصود منها، فاندفع الإشكال.

أقول: لو لم يعلم من مذهب العلاّمة(١٤٧) و قوله إلاّ أن يقال (١٤٨) دوران المنع عن بيع المتنجّس مدار حرمة الانتفاع: لم يرد على عبارته إشكال؛ لأنّ المفروض حينئذٍ التزامه بجواز(١٤٩) الانتفاع بالأصباغ مع عدم جواز بيعها، إلاّ أن يرجع الإشكال المحقق إلى حكم العلاّمة(١٥٠) و أنه مشكل على مختار المحقّق الثاني، لا إلى كلامه، وأنّ الحكم مشكل على مذهب المتكلّم، فافهم.

.....

١٤٧. هذا بيان لوجه إشكال المحقّق الثاني على عبارة العلاّمة، و أنه عبارة عن إناطة جواز البيع مَدار جواز الانتفاع. يعني: لمّا علم المحقّق أنّ مذهب العلاّمة في حرمة البيع و عدمها هو البناء على حرمة الانتفاع و عدمها أشكل عليه بما أشكل.

و حاصله: وقوع التنافي بين مذهبه و بين اشتراط الطهارة -كما هو قضيّة قوله: «مع قبول الطهارة»- في الأصباغ المتنجّسة الغير القابلة للطهارة عند الأكثر. أو مقتضى مذهبه جواز بيعها لجواز الانتفاع بها مع نجاستها، و مقتضى اشتراط قبول الطهارة عدم جواز بيعها.

١٤٨. و هذا دفع للإيراد، وحاصله: أنّ إيراد وقوع التنافي إنّما يرد لو كان مراد العلاّمة من قبول الطهارة هو القبول الفعلي و في حال الرطوبة، و هو غير معلوم، لإمكان أن يكون مراده منه ما يعمّ قبولَ الطهارة بعد حصول الجفاف، و عليه يندفع إشكال التنافي بين الأمرين في الأصباغ المتنجّسة، لقبولها الطهارةَ بعد حصول الجفاف.

١٤٩. أي: المفروض حين إذ لم يكن مذهبه دوران المنع عن البيع مَدارَ حرمة الانتفاع، بل كان مذهبه دورانه مدار الانتفاع و قابليّة التطهير، التزامه بما ذكره المصنّف من التفكيك بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بيعها.

١٥٠. هذا راجع إلى قوله: «و لأجل ذلك استشكل المحقّق الثاني...»، و استدراك منه. يعني: ما ذكرنا من الاستشهاد باستشكال المحقّق الثاني فيما ذكره العلاّمة على إناطة

ثمّ إنّ ما دفع به الإشكال من جعل الأصباغ قابلة للطهارة إنّما ينفع في خصوص الأصباغ، و أمّا مثل بيع الصابون المتنجّس فلايندفع الإشكال عنه بما ذكره، و قد تقدّم منه سابقاً جواز بيع الدهن المتنجّس ليعمل صابوناً، بناءً على أنّه من فوائده المحلّلة.

مع أنّ ما ذكره من قبول الصبغ التطهير بعد الجفاف محلّ نظر؛ قد يُدّعي اختصاصه بغير ما يحلّ الانتفاع المحلّل(١٥١) لأنّ المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود في الأصباغ؛ لأنّ الانتفاع بها – و هو الصبغ – قبل الطهارة، و أمّا ما يبقى منها بعد الجفاف و هو اللون فهي نفس المنفعة لا الانتفاع، مع أنّه لايقبل التطهير، و إنّما القابل هو الثوب.

.....

حكم جواز البيع مَدارَ الانتفاع، إنّما هو فيما إذا كان إشكاله راجعاً إلى حكم العلاّمة بحسب مذهب نفس العلاّمة، بحيث يكون المقصود من قوله: «و هو مشكل» أنّه مشكل في مذهب العلاّمة. و هذا بخلاف ما إذا كان راجعاً إلى حكمه بحسب مذهب المحقّق الثاني، بحيث يكون معنى العبارة: أنّه مشكلٌ عندي و بحسب مختاري، لأنّه حينئذٍ لايكون شاهداً على ما قلناه. هذا، و لكنّ الاحتمال الثاني خلافُ ما يقتضيه شرح كلام الغير، و لعلّه إلى هذا أشار بالأمر بالفهم.

١٥١. فيه: أنّه لادليل عليه فلايقبل. ثمّ إنّ الظاهر زيادة يحلّ أو المحلّل.

بقي الكلام في حكم نجس العين، من حيث أصالة حلّ الانتفاع به في غير ما ثبتت حرمته أو أصالة العكس.

فاعلم أنّ ظاهر الأكثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العين بل ظاهر فخرالدين في شرح الإرشاد و الفاضل المقداد: الإجماع على ذلك، حيث استدلاّ على عدم جواز بيع الأعيان النجسة بأنّها محرّمة الانتفاع وكلّ ما هو كذلك لايجوز بيعه؛ قالا: أمّا الصغرى فإجماعيّة[٩٩]. و يظهر من الحدائق في مسألة الانتفاع بالدهن المتنجّس* في غير الاستصباح نسبة ذلك إلى الأصحاب[١٠٠].

و يدلّ عليه ظواهر الكتاب و السنّة مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ﴾[١٠١]، بناءً على ما ذكره الشيخ و العلاّمة من إرادة جميع الانتفاعات[١٠٢]. و قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[١٠٣] الدالّ على وجوب اجتناب كلّ رجس، و هو نجس العين. و قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[١٠٤]؛ بناءً على أنّ هجره لايحصل إلاّ بالاجتناب عنه مطلقاً. و تعليله عليه السلام في رواية تحف العقول حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلّبات فيه.

و يدلّ عليه أيضاً كلّ ما دلّ من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين؛ بناءً على أنّ المنع من بيعه لايكون إلاّ مع حرمة الانتفاع به. هذا، و لكنّ التأمّل يقضي بعدم جواز الاعتماد في مقابلة أصالة الإباحة على شئ ممّا ذكر.

أمّا آيات التحريم و الاجتناب و الهجر، فلظهورها في الانتفاعات المقصودة في كلّ نجس بحسبه، و هي في مثل الميتة الأكل، و في الخمر الشرب، و في الميسر اللعب به، و في الأنصاب و الأزلام ما يليق بحالهما. و أمّا رواية تحف العقول، فالمراد بالإمساك و التقلّب فيه ما يرجع إلى الأكل و الشرب و إلاّ فسيجئ الاتّفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد. و ما دلّ من الإجماع و الأخبار على حرمة بيع نجس العين، قد يدّعى اختصاصه بغير ما يحلّ الانتفاع** المعتدّ به،

---

* في بعض النسخ: النجس.

** في أكثر النسخ: المحلّل.

أو يمنع* استلزامه بحرمة الانتفاع(١٥٢)؛ بناءً على أنّ نجاسة العين مانع مستقلّ عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحلّلة.

و أمّا توهّم الإجماع(١٥٣) فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة. قال في المبسوط: إنّ مرجين ما لايؤكل لحمه و عذرة الإنسان و خرؤ الكلاب لايجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم و أُصول الشجر بلا خلاف، انتهى. و قال العلاّمة في التذكرة: "يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة" و نحوها في القواعد[١٠٥]، و قرّره على ذلك في جامع المقاصد، و زاد عليه قوله: لكن هذه لاتصيّرها مالاً(١٥٤) بحيث يقابل بالمال[١٠٦].

و قال في باب الأطعمة و الأشربة من المختلف: إنّ شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقاً مستدلاً بأنّ نجاسته لاتمنع الانتفاع به، لما فيه من المنفعة الخالية عن ضررٍ عاجلٍ وآجلٍ[١٠٧].

---

١٥٢. يعني: أو يمنع استلزام ما دلّ من الإجماع على حرمته مع النجس حرمة الانتفاع. و هذا المنع مبني على أنّ نجاسة العين مانعٌ مستقلٌّ عن جواز البيع، إذ بناءً على أنّ مانعيّتها لعدم المنفعة المحلّلة فيها، فلا محيصَ عن الاستلزام.

و فيه: أنّه يمكن إثبات الاستلزام مع البناء على مانعيّة النجاسة بالاستقلال بما يستلزمه قوله عليه السلام في رواية التحف: «وكلّ شيء يكون فيه وجه من وجوه الصلاح» إلى قوله: «حلالٌ بيعهُ» بطور عكس النقيض اللازم الصدق له، من أنّ كلّ ما لايحلّ بيعه لايكون فيه وجه من وجوه الصلاح، المراد منه الانتفاع، و من المعلوم أنّه لايكون الشيء كذلك إلاّ مع حرمة الانتفاع به مطلقاً. إلاّ أن يناقش في ذلك، لضعف الرواية الدالّة على الأصل مع عدم الجابر له، لما يأتي من المناقشة في دعوى الإجماع على حرمة الانتفاع بالنجس.

١٥٣. يعني: و أمّا توهّم الإجماع من الفخر و المقداد على عدم جواز الانتفاع بالنجس فمدفوع... .

١٥٤. لاوجه لذلك إلاّ ندرةُ هذه المنافع، و فيه نظر.

---

* في بعض النسخ: أو بمنع.

**و قال الشهيد في قواعده(١٥٥): النجاسة ما حَرُم استعماله في الصلاة و الأغذية؛ للاستقذار و للتوصّل بها إلى الفرار. ثمّ ذكر أنّ قيد "الأغذية" لبيان مورد الحكم، و فيه تنبيه على الأشربة كما أنّ في الصلاة تنبيهاً على الطواف١٠٨، انتهى. و هو كالنصّ في جواز الانتفاع بالنجس في غير هذه الأمور. و قال الشهيد الثاني في الروضة عند قول المصنّف – في عداد ما لايجوز بيعه من النجاسات –: "و الدم"(١٥٦)، قال: و إن فرض له**

.....

**١٥٥.** قال﵀: «قاعدة: النجاسة ما حرم استعماله في الصلاة و الأغذية، للاستقذار، أو للتوصّل إلى الفرار. فبالاستقذار تخرج السموم القاتلة و الأغذية الممرّضة. و بالتوصّل إلى الفرار يدخل الخمر و العصير، فإنّهما غير مستقذرين، ولكنّ الحكم بنجاستهما يزيدهما بُعداً* من النفس، لأنّها مطلوبة بالفرار عنها، و بالنجاسة يزداد الفرار. وحينئذٍ يبقى ذكر الأغذية مستدركاً، إلاّ أن يذكر لزيادة البيان، و لبيان موضع التحريم، فإنّ في الصلاة تنبيهاً على الطواف و دخول المساجد، و في الأغذية تنبيهاً على الأشربة» انتهى موضع الحاجة من كلامه﵀.

قوله: «و حينئذ» يعني: حين إذ أخذ في التعريف قيد الاستقذار يبقى ذكر الأغذية مستدركاً غيرَ محتاجٍ إليه، لاستفادتها من الاستقذار، لأنّه لايكون إلاّ في الأغذية دون الصلاة، إلاّ أنّه ذُكِرَ و زيدَ في التعريف لزيادة البيان، و لبيان موضع التحريم و مورده بتمامه من دون أن يشذّ منه مورد. و الوجه في كون ذكره متمّماً لبيان جميع مواضع الحكم أنّ في ذكر الصلاة تنبيهاً على الطواف و دخول المساجد، و في ذكر الأغذية تنبيهاً على صاحبها و هو الأشربة. فيكون مواردُ التحريم خمسةً، بيان اثنين منها يحصل بذكر الأغذية، و الباقي بذكر الصلاة.

وكيف كان، فلايخفى أنّ هذا التعريف بالنسبة إلى الجزء الثاني –كما ذكره بعض في حاشيته على المقام من القواعد– غير خالٍ عن شبهة الدور، لأنّ العلم بالنجاسة يتوقّف على العلم بحرمة الاستعمال للتوصّل إلى الفرار، و هو متوقّف على النجاسة، فيلزم الدور.

**١٥٦.** هذا مقول قولِ المصنّف في اللمعة. و قوله: «و إن فرض له نفع حكمي» مقول قول الشهيد الثاني. و قوله: « و أبوال...» عطف على الدم، فيكون من متن اللمعة. و قوله:

---

* في بعض النسخ: إبعاداً.

نفع حكمي كالصبغ، و أبوال و أرواث ما لايؤكل لحمه، و إن فرض لهما نفع[١٠٩].

فإنّ الظاهر أنّ المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلّل، و إلاّ لم يحسن(١٥٧) ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات، و لا ذكر خصوص الصبغ للدم، مع أنّ الأكل هي المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق في قوله تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾[١١٠] و المسوق لها الكلام(١٥٨) في قوله تعالى:﴿أَوْ دَماً مَسْفُوحاً﴾[١١١].

و ما ذكرنا هو ظاهر المحقّق الثاني، حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلاّمة: جواز الاستصباح بدهن الميتة، ثمّ قال: و هو بعيد؛ لعموم النهي عن الانتفاع بالميتة[١١٢]؛ فإنّ عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة، يدلّ على عدم العموم في النجس.

وكيف كان، فلايبقى بملاحظة* ما ذكرنا(١٥٩) وثوق بنقل الإجماع المتقدّم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لرواية تحف العقول الناهية عن جميع التقلّب في النجس، مع احتمال أن يراد من "جميع التقلّب" جميع أنواع التعاطي(١٦٠) لا الاستعمالات، و يراد من "إمساكه": إمساكه للوجه المحرّم. و لعلّه للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجّس،

.....

«و إن فرض لهما نفعٌ» من شرحها.

١٥٧. يعني: و إن لم يكن المراد النفع المحلّل، بل كان المراد النفع المحرّم، لم يحسن ذكر هذا القيد في خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات، مع وجود النفع المحرّم في الجميع.

١٥٨. هذا عطف على المنصرف.

١٥٩. يعني بالموصول ما ذكره من كلمات العلماء الدالّة على جواز الانتفاع بالنجس في الجملة.

١٦٠. يعني: من التمليك و التملّك، سواء كان بعوضٍ أو بدونه. و إنّما عبّر به بالنظر إلى الغلبة.

---

* في بعض النسخ: بعد ملاحظة.

لكن مع تفصيل لايرجع(١٦١) إلى مخالفة في محلّ الكلام.

فقال: و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجّسة في غير ما ورد النصّ بمنعه، كالميتة النجسة(١٦٢) التي لايجوز الانتفاع بها فيما يسمّى استعمالاً عرفاً؛ للأخبار و الإجماع، وكذا الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت الظلال، و ما دلّ على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجّس مخصوص أو منزّل على الانتفاع الدالّ على عدم الإكتراث بالدين و عدم المبالاة(١٦٣)، و أمّا من استعمله ليغسله، فغير مشمول للأدلّة و يبقى على حكم الأصل، انتهى.

و التقييد بـ"ما يسمّى استعمالاً" في كلامه ﷺ لعلّه لإخراج مثل الإيقاد بالميتة و سدّ ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير، و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة(١٦٤) عن هذه الأمور؛ لأنّ استعمال كلّ شئ إعماله في العمل المقصود منه عرفاً؛ فإنّ إيقاد الباب و السرير لايسمّى استعمالاً لهما، لكن يشكل بأنّ المنهي عنه(١٦٥) في النصوص "الانتفاع

.....

١٦١. يعني به التفصيل المستفاد من قوله: «و ما دلّ على المنع...». و هو التفصيل بين صورتي الانتفاع بطور المبالات و بطور عدمها، بالمنع في الثاني، و عدمه في الأوّل. و هذا غير مخالف و غير منافٍ لمحلّ الكلام، و هو جواز الانتفاع بالأعيان في الجملة قبال عدم جوازه بالمرّة، فإنّه صريحٌ في جواز الانتفاع بها في صورة المبالات و الاكتراث.

١٦٢. هذا وكذا قوله: «وكذا الاستصباح بالدهن تحت الظلّ» مثال لما ورد النصّ على منع الانتفاع به. و قوله: « التي لايجوز...» بيان لمفاد الدليل. يعني: التي دلّ الدليل على أنّه لايجوز الانتفاع بها في عمل يعدّ الانتفاع بها فيه استعمالاً لها فيه، أعني منه الفعل المقصود من الميتة و العمل المطلوب منها عند العرف.

١٦٣. هذا عطف تفسير لعدم الاكتراث.

١٦٤. قضيّة هذا الكلام إضافة الاستعمال في كلام بعض الأساطين إلى الميتة، و ليس كذلك. فلعلّ في العبارة تصحيفاً، و الصواب بدل «استعمالاً» استعمالها، يعني: الميتة.

١٦٥. الظاهر أنّه لافرق بين استعمال الميتة و بين الانتفاع بالميتة في الانصراف إلى المعهود المتعارف و عدمه فلا معنى لدعوى الشمول لغيره في الثاني كما هو ظاهره ﷺ.

بالميتة" الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف في الشئ؛ و لذا قيّد هو﵀ "الانتفاع" بما يسمّى استعمالاً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ مثل هذه الاستعمالات لاتعدّ انتفاعاً، تنزيلاً لها منزلة المعدوم؛ و لذا يقال للشئ: إنّه ممّا لاينتفع به، مع قابليّته للأُمور المذكورة؛ فالمنهي عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التي تعدّ* غرضاً من تملّك الميتة لولا كونها ميتة، و إن كانت قد تملّك لخصوص هذه الأُمور كما قد يشترى اللحم لإطعام الطيور و السباع، لكنّها أغراض شخصيّة، كما قد يشترى الجلّاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

قال العلاّمة في النهاية في بيان أنّ الانتفاع ببول غير المأكول في الشرب للدواء منفعة جزئيّة لايعتدّ بها قال: إذ كلّ شئ من المحرّمات لايخلو عن منفعة كالخمر للتخليل، و العذرة للتسميد، و الميتة لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع[١١٣]، انتهى.

ثمّ إنّ الانتفاع المنفي في الميتة و إن كان مطلقاً في حيّز النفي، إلاّ أنّ اختصاصه بما ادعّيناه من الأغراض المقصودة من الشئ – دون الفوائد المترتّبة عليه من دون أن تعدّ مقاصد – ليس من جهة انصرافه إلى المقاصد حتّى يمنع انصراف المطلق في حيّز النفي، بل من جهة التسامح و الادّعاء العرفي تنزيلاً للموجود منزلة المعدوم، فإنّه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها: إنّها ممّا لاينتفع به.

و ممّا ذكرنا ظهر الحال في البول و العذرة و المني، فإنّها ممّا لاينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد، كالتسميد و الإحراق – كما هو سيرة بعض الجصّاصين(١٦٦) من العرب – كما يدلّ عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجصّ يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصّص به المسجد(١٦٧)، فقال الإمام﵇: "إنّ الماء و النار قد طهّراه"[١١٤]، بل في الرواية إشعار بالتقرير، فتفطّن.

.....

١٦٦. أي: إحراق العذرة و الانتفاع بها.

١٦٧. فقه الرواية: أنّ إيقاد العذرة و عظام الموتى و ساير الوقود بطبخ الجصّ- على ما يظهر من النراقي﵀ في طهارة المستند- إنّما هو على نحوين بين طائفة الجصّاصين. أحدهما: وضع

---

* في بعض النسخ: عرفاً.

و أمّا ما ذكره من تنزيل ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة لا مَن استعمله ليغسله، فهو تنزيل بعيد. نعم، يمكن أن ينزّل على الانتفاع به(١٦٨) على وجه الانتفاع بالطاهر، بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع - كالصبغ بالدم -و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة، و في بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

ففي الكافي بسنده عن الوشّاء، قال: "قلت لأبي الحسن عليه السلام: جُعلت فداك إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ فقال: حرامٌ؛ هي ميتة، فقلت: جعلت فداك

.....

الوقود فوق الجصّ و إحراقه عليه، و هو المتعارف في بعض بلاد العرب. و الآخر: وضعه تحته و إيقاده لأصل طبخه، و هو المتعارف في أكثر بلاد العجم على ما حكاه الفاضل المتقدّم ذكره. و لايخفى أنّ النحو الأوّل ملازم لامتزاج مقدار من أجزاء الوقود مع الجصّ، بخلاف النحو الثاني، كما هو واضح.

و حينئذٍ نقول: إنّ مبنى السؤال و الجواب في الرواية على النحو الأوّل. و عليه، لمّا كان يتخيّل نجاسة الجصّ من جهتين، إحداهما قطعيّة من حيث ذات السبب و النجس، و محتملة من حيث السببيّة و التنجيس، و هي جهة امتزاج العذرة المستحالة رماداً مع الجصّ. و الأُخرى عكس ذلك، و هي جهة ملاقات الجصّ للعذرة المحتملة رطوبة بعض أجزائها حين وضعها عليه، فأجاب الإمام عليه السلام بعدم نجاسة الجصّ المذكور بشيء من الجهتين. أمّا من جهة الامتزاج فلأنّه إنّما يوجب النجاسة لو بقي الممزوج - و هي العذرة - على النجاسة المتوقّفة على بقاء العنوان، و لكنّه لم يبق عليه، لأنّ النار قد طهّرته بتطهير العذرة الممزوجة الموجبة للنجاسة بإحالتها إلى الرماد. و أمّا من الجهة الثانية فلأنّ الماء الممزوج معه حين التجصيص قد طهّره، لأنّ الرشّ إذا طهّر النجاسة المتوهّمة و أزالها -كما يدلّ عليه جملة من الأخبار- فمزج الماء بالنحو المتعارف الذي هو أكثر من الرشّ بمراتب بطريق أُولى. فعلم ممّا ذكرناه أنّ الضمير المنصوب بـ«طهّر» راجع إلى الجصّ، فافهم و اغتنم.

١٦٨. هذا أيضاً بعيد. و قد تقدّم الكلام في بيان المراد من رواية الوشّاء في ذيل مسألة حرمة بيع الميتة، فراجع.

فيستصبح بها؟ فقال: أمّا علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام؟[١١٥] بحملها على حرمة الاستعمال على وجه يوجب تلويث البدن و الثياب. و أمّا حمل الحرام على النجس كما في كلام بعض[١١٦] (١٦٩) فلاشاهد عليه. و الرواية في نجس العين، فلاينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجّس، لاحتمال كون مزاولة نجس العين مبغوضةً* للشارع، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[١١٧].

ثمّ إنّ منفعة النجس المحلّلة للأصل أو للنصّ قد تجعله** مالاً عرفاً (١٧٠) إلاّ أنه منع الشرع عن بيعه، كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء – كما هو مذهب جماعة – مع القول بعدم جواز بيعه؛ لظاهر الإجماعات المحكيّة[١١٨]، و شَعر الخنزير إذا جوّزنا استعماله اختياراً و الكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها، فمثل هذه أموال لاتجوز المعاوضة عليها و لايبعد جواز هِبَتها؛ لعدم المانع مع وجودالمقتضي، فتأمّل(١٧١).

.....

١٦٩. يعني به صاحب الحدائق﵀.

١٧٠. بجرّد الماليّة العرفيّة لايكفي في صحّة البيع لولا المانع، بل لابدّ من الملكيّة أيضاً، و هي أعمّ منها من وجه، فلابدّ من التعرّض لإثباتها بعد تلك الجملة بقوله: و الظاهر ثبوت الملكيّة فيه بالحيازة أو بالاستصحاب فيما إذا كان أصله للمالك. و لايمنع من القول بالملكيّة في مثل ذلك –لما ذكر من الوجهين– قوله﵇ في رواية التحف المتقدّمة: «لأنّ ذلك كلّه منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه» و إن توهّمه صاحب الجواهر على ما حكي عنه. و ذلك –مع ضعف سنده– لأنّ هذا إعادة لقوله في السابق: «إلاّ أنّ الشرع مع ذلك منع عن بيعه».

١٧١. لعلّه إشارة إلى الخدشة في وجود المقتضي للهبة فيها، لاحتمال أن يكون اللازم في المال الموهوب جواز بيعه. بل هذا هو قضيّة خبر التحف المتقدّمة في أوّل الكتاب. لكنّه لضعف سنده قاصر عن الاستناد إليه في ذلك. فلايبقى إلاّ الاحتمال و الشكّ في اعتبار قابليّة البيع في الموهوب في صحّة الهبة، و يدفعه الإطلاقات. إلاّ أن يقال بأنّ الشرط المذكور على تقدير اعتباره إنّما اعتبر في حقيقة الهبة عرفاً، فلايثمر الرجوع إلى الإطلاقات. و لكنّه ممنوع. و

---

* في بعض النسخ: مبغوضاً.

** في بعض النسخ: يجعلها.

و قد لاتجعله مالاً عرفاً؛ لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له و إن ترتّب عليه الفوائد، كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها و العذرة للتسميد، فإنّ الظاهر أنّها لاتعدّ أموالاً عرفاً، كما اعترف به جامع المقاصد[١١٩] في شرح قول العلاّمة: "و يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة".

و الظاهر ثبوت حقّ الاختصاص في هذه الأُمور الناشئ إمّا عن الحيازة و إمّا عن كون أصلها مالاً للمالك كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن الماليّة. و الظاهر جواز المصالحة على هذا الحقّ بلا عوض؛ بناءً على صحّة هذا الصلح، بل و مع* العوض؛ بناءً على أنّه لايعدّ ثمناً لنفس العين حتّى يكون سحتاً بمقتضى الأخبار.

قال في التذكرة: و يصحّ الوصيّة بما يحلّ الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلّم، و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء، و الزِبْل للانتفاع بإشعاله و التسميد به، و جلد الميتة – إن سوّغنا الانتفاع به – و الخمر المحترمة (١٧٢)؛ لثبوت الاختصاص فيها، و انتقالها من يدٍ إلى يدٍ بالإرث و غيره[١٢٠]، انتهى. والظاهر أنّ مراده بغير الإرث الصلح الناقل. و أمّا اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأُولى فليس انتقالاً (١٧٣).

.....

لو سلّمناه فندفعه بإطلاق آية الوفاء بالعقود. نعم، لايترتّب عليه آثار الهبة. و لادليل على حصر العقود، فتأمّل جيّداً.

١٧٢. في رهن التذكرة: «أنّ الخمر قسمان: محترمة، و هي التي اتّخذ عصيرها ليصير خلاً. و إنّما كانت محترمة لأنّ اتّخاذ الخلّ جائز إجماعاً، و العصير لاينقلب إلى الحموضة إلاّ بتوسّط الشدّة، فلو لم يحترم و أُريقت في تلك الحال لتعذّر اتّخاذ الخلّ. و الثاني: خمر غير محترمة، و هي التي اتّخذ عصيرها لغرض الخمريّة. فالأُولى لايجب إراقتها. و هل يجب إراقة الثاني؟ فيه قولان للشافعيّة» انتهى ما أهمّنا من كلامه زيد في علوّ مقامه.

١٧٣. ليس انتقالاً من صاحب اليد الأُولى حتّى يكون من أفراد الانتقال من يدٍ إلى يدٍ بغير الإرث، و إنّما هو انتقالٌ إليه بالحيازة بعد زوال حقّ صاحب اليد الأُولى بالإعراض، بناءً على الأقوى من زوال الملك بالإعراض.

---

* في بعض النسخ: بل دفع العوض.

لكنّ الانصاف: أنّ الحكم مشكل(١٧٤)، نعم، لو بذل مالاً على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسناً، كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عمّا في تصرّفه من الأمكنة المشتركة، كمكانه من المسجد و المدرسة و السوق.

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حقّ الاختصاص: أنّ دفع شيء من المال لافتكاكه يشكّ في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصالة الجواز.

ثمّ إنّه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع(١٧٥)؛ و لذا ذكروا أنّه لو علم كون حيازة الشخص للماء و الكلأ لمجرّد العبث، لم يحصل له حقّ، و حينئذٍ فيشكل الأمر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العَذَرات حتّى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين و الزرع بُذِل له مال فأُخذت منه، فإنّ الظاهر بل المقطوع أنّه لم يحزها للانتفاع بها، و إنّما حازها لأخذ المال عليها، و من المعلوم أنّ حِلّ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقّف على قصد الانتفاع، المعلوم انتفائه في المقام، وكذا لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرّف في ذلك المكان بالدخول لأخذها، كان حسناً، كما أنّه لو قلنا بكفاية مجرّد قصد الحيازة في الاختصاص و إن لم يقصد الانتفاع بعينه و قلنا* بجواز المعاوضة على حقّ الاختصاص كان أسهل.

.....

١٧٤. يعني: الحكم بجواز المصالحة مع العوض. وجه الإشكال: أنّه يصدق عليه ثمن العين. و الظاهر عدم الإشكال، لأنّه لايصدق عليه عوض الحقّ و مقابله فضلاً عن صدق ثمن العين،لأنّ الصلح -كما يأتي في أوّل البيع في مقام الفرق بينه و بين البيع- عبارة عمّا ذكره بقوله: «نعم...»، من رفع اليد عن ماله و حقّه،و العوض إنّما يأخذه بإزاء ذاك الرفع حتّى فيما كان متعلّق الصلح من الأملاك.

١٧٥. اعتبار هذا - مضافاً إلى اعتبار قصد الاختصاص- لادليل عليه لو أُريد منه الانتفاع بنفس المحاز بعينه كما هو ظاهر العبارة، بل هو خلاف إطلاق دليل السبق. و إن أراد منه الانتفاع به و لو ببدله فعلى تقدير اعتباره فهو متحقّق فيما ذكره فيما بعد من الفرض، فلايشكل الأمر فيه، بل يتحقّق الحيازة فيه. مضافاً إلى أنّ اعتباره أيضاً خلاف الإطلاق المذكور، فلانقول به. و دعوى كونه عبثاً مع فرض قصد الاختصاص ممنوعة.

---

* في بعض النسخ: أو قلنا.

## المصادر:


١) الجواهر ج٢٢: ص٢٣.
٢) القواعد ج١: ص١٢٠.
٣) الجواهر ج٢٢: ص٨.
٤) الشرايع ج٢: ص٧٧.
٥) المسالك ج٤: ص٢٥.
٦) جامع المقاصد ج٥: ص٥٧.
٧) التذكرة ج١: ص٤٦٦.
٨) التحرير ج١: ص١٦٥؛ الدروس ج٣: ص٢٠٠.
٩) المبسوط ج٢: ص١٦٥-١٦٦.
١٠) مفتاح الكرامة ج٤: ص٢٨.
١١) من لايحضره الفقيه ج٣: ص١٠٥، الحديث٤٣٥.
١٢) المقنعة: ص٥٨٩؛ النهاية: ص٣٦٤.
١٣) الوسائل ج١٢: ص٨٣، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١و٧.
١٤) التهذيب ج٩: ص٨٠، الحديث٣٤٣.
١٥) دعائم الإسلام ج٢: ص١٩، الحديث٢٨.
١٦) التهذيب ج٧: ص١٣٦، الحديث٥٥٩.
١٧) التهذيب ج٦: ص٣٥٦، الحديث١٠١٧.
١٨) المنتهى ج٢: ص١٠٠٩.
١٩) المستند ج٢: ص٣٣٤؛ المناهل: ص٢٧٦.
٢٠) الخلاف ج٣: ص١٨١-١٨٢، كتاب البيوع، المسألة ٣٠٢؛ الغنية(الجوامع الفقهية): ص٥٢٤.
٢١) المبسوط ج٣: ص٢٥٠؛ المهذّب ج١: ص٥٠٢.
٢٢) المراسم: ص١٧٠؛ الوسيلة: ص٢٤٨؛ السرائر ج٢: ص٢٢٠.
٢٣) الدروس ج٣: ص١٦٨؛ الروضة البهيّة ج٣: ص٢٠٩.
٢٤) جامع المقاصد ج٤: ص١٤.
٢٥) تلخيص الخلاف ج٢: ص٧٩.
٢٦) الشرايع ج٢: ص١٢.
٢٧) كفاية الأحكام: ص٨٨.
٢٨) الحدائق الناضرة ج١٨: ص٨١.
٢٩) المبسوط ج٢: ص١٦٦.
٣٠) التذكرة ج٢: ص٢٩٥(كتاب الإجارة).
٣١) مفتاح الكرامة ج٤: ص٢٩.
٣٢) التذكرة ج١: ص٤٦٤.
٣٣) الرياض ج١: ص٤٩٩.
٣٤) المسالك ج٣: ص١٣٦.
٣٥) المبسوط ج٢: ص١٦٦.
٣٦) معالم الدين: ص٤٥٠.
٣٧) البقرة ٢٧٥ و النساء ٢٩ .
٣٨) التذكرة ج٢: ص٣٨٧.
٣٩) التذكرة ج١: ص٦٤٦.
٤٠) مفتاح الكرامة ج٤: ص١٢.

٤١) الوسائل ج١٢: ص١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٦.

٤٢) الوسائل ج١٢: ص١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٢.

٤٣) الكافي ج٦: ص٤١٩-٤٢٠، الحديث٢.

٤٤) المائدة(٥):٢.

٤٥) حاشية الإرشاد(مخطوط):ص٢٠٤.

٤٦) المسالك ج٣: ص١١٩.

٤٧) الوسائل ج١٢: ص٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.

٤٨) التهذيب ج٩: ص٨٥، الحديث ٣٥٩.

٤٩) الوسائل ج١٦: ص٣٧٥، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث٤.

٥٠) الوسائل ج١٢: ص٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٥١) السرائر ج٢: ص٢٢٢ و ج٣: ص١٢٢.

٥٢) المبسوط ج٢: ص١٦٧.

٥٣) الشرايع ج٢: ص٩؛ القواعد ج١ ص١٢٠.

٥٤) التنقيح الرائع ج٢: ص٧؛ مجمع الفائدة ج٨: ص٣١.

٥٥) جامع المقاصد ج٤ ص١٣.

٥٦) الوسائل ج١٢: ص٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٦.

٥٧) التذكرة ج١: ص٤٦٥.

٥٨) التهذيب ج٧: ص١٢٩، الحديث٥٦٣.

٥٩) الوسائل ج١٨: ص٩، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث١.

٦٠) تحف العقول: ص١٧٩.

٦١) بحار الأنوار ج٨٨: ص٩٢.

٦٢) التهذيب ج٩: ص١١٤، الحديث٤٩٧.

٦٣) أجوبة المسائل المهنّائيّة: ص٤٨-٤٩، المسألة ٥٣.

٦٤) مجمع الفائدة ج٨: ص٣٦.

٦٥) السرائر ج٣: ص١٢٢.

٦٦) المبسوط ج٦: ص٢٨٣.

٦٧) المختلف: ص٦٨٦.

٦٨) مفتاح الكرامة ج٤: ص١٣و٢٤.

٦٩) جواهر الكلام ج٢٢: ص١٥.

٧٠) الانتصار: ص١٩٣.

٧١) النهاية: ص٥٨٨.

٧٢) المقنعة: ص٥٨٢.

٧٣) الخلاف: كتاب الأطعمة، المسألة١٩.

٧٤) السرائر ج٣: ص١٢١-١٢٢.

٧٥) المائدة(٥):٩٠؛

٧٦) المدّثّر(٧٤):٥.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٧٧) تحف العقول: ص٣٣٣.
٧٨) الوسائل ج١٦: ص٣٧٦، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث١.
٧٩) التهذيب ج٩: ص٨٧، الحديث ٣٦٥.
٨٠) الانتصار للسيد المرتضي: ص ١٩٣
٨١) المعتبر ج١: ص ٥٠-٥١
٨٢) المعتبر ج١: ص١٠٥.
٨٣) التحرير ج١: ص٥؛ القواعد ج١: ص١٨٩.
٨٤) المنتهى ج١: ص١٨٠.
٨٥) القواعد و الفوائد ج٢: ص٤٨٥ القاعدة: ص١٧٥.
٨٦) ذكرى الشيعة: ص١٤.
٨٧) المبسوط ج٦: ص٢٨٣.
٨٨) الشرايع ج١ ص٢٥٣؛ الإرشاد: ج١ ص٢٣٩.
٨٩) المسالك ج٣: ص١١٩.
٩٠) مستدرك الوسائل ج١٣: ص٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.
٩١) المسالك ج٣: ص١١٩-١٢٠.
٩٢) الخلاف ج٣: ١٨٧ص؛ الغنية(الجوامع الفقهية):ص٥٢٤.
٩٣) الوسائل ج١٦: ص٢٦٩، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٤.
٩٤) تحف العقول: ص٣٣٣.
٩٥) المائدة(٥):٨٩.
٩٦) المدّثّر(٧٤):٥.
٩٧) جامع المقاصد ج٤: ص١٣.
٩٨) المسالك ج٣: ص١١٩.
٩٩) التنقيح الرائع ج٢: ص٥.
١٠٠) الحدائق ج١٨: ص٨٩.
١٠١) المائدة(٥):٣.
١٠٢) الخلاف ج١: ص٦٢-٦٣.
١٠٣) المائدة(٥):٩٠.
١٠٤) المدّثّر(٧٤):٥.
١٠٥) القواعد ج١: ص١٢٠.
١٠٦) جامع المقاصد ج٤: ص١٥.
١٠٧) المختلف ج١: ص٦٨٤.
١٠٨) القواعد و الفوائد ج٢: ص٨٥.
١٠٩) الروضة البهية ج٣: ص٢٠٩.
١١٠) المائدة(٥):٣.
١١١) الأنعام(٦):١٤٥.
١١٢) جامع المقاصد ج٤: ص١٣.
١١٣) نهاية الإحكام ج٢: ص٤٦٣.
١١٤) الوسائل ج٢ ص١٠٩٩، الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث١.
١١٥) الكافي ج٦: ص٢٥٥، الحديث٣.
١١٦) الجواهر ج٥: ص٣١٥.
١١٧) المدّثّر(٧٤):٥.
١١٨) مفتاح الكرامة ج٤: ص١٩.
١١٩) جامع المقاصد ج٤: ص١٥.
١٢٠) التذكرة ج٢: ص٤٧٩.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## النَّوعُ الثَّاني

## مِمَّا يَحرُمُ التَّكَسُّبُ بِهِ مَا يَحْرُمُ لِتَحْرِيمْ مَا يُقْصَدُ بِهِ وَ هُوَ عَلى أَقْسَامٍ:

الأوَّل: ما لايقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلاّ الحرام و هي اُمور، منها:

هياكل العبادة المبتدعة كالصليب و الصنم بلا خلافٍ ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه. و يدلّ عليه مواضع من رواية تحف العقول المتقدّمة، مثل قوله‌ﷺ: "وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه"، و قوله‌ﷺ: "أو شئ يكون فيه وجه من وجوه الفساد"، و قوله‌ﷺ: "وكلّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله"، و قوله‌ﷺ: "إنّما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها ممّا يجئ منها الفساد محضاً نظير المزامير و البَرابط، وكلّ ملهوٍّ به و الصُلبان و الأصنام إلى أن قال: فحرام تعليمه و تعلّمه، و العمل به، و أخذ الاُجرة عليه، و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات...".

هذاكلّه مضافاً إلى أنّ أكل المال في مقابل هذه الأشياء أكلٌ له بالباطل، و إلى قوله‌ﷺ: "إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه"[1] بناءً على أنّ تحريم هذه الاُمور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة؛ فإنّ الصليب من حيث إنّه خشب بهذه الهيئة لاينتفع به إلاّ في الحرام و ليس بهذه الهيئة ممّا ينتفع به في المحلّل و المحرّم، و لو فرض ذلك كان منفعة نادرة لايقدح في تحريم العين بقول مطلق الذي هو المناط في تحريم الثمن.

نعم، لو فرض هيئة خاصّة مشتركة بين هيكل العبادة و آلة اُخرى لعمل محلّل بحيث لاتعدّ منفعة نادرة، فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحلّلة كما اعترف به في المسالك.

فما ذكره بعض الأساطين من أنّ ظاهر الإجماع و الأخبار: أنه لافرق بين قصد الجهة المحلّلة و غيرها، فلعلّه محمول على الجهة المحلّلة التي لادخل للهيئة فيها(١٧٦) أو النادرة التي(١٧٧) ممّا للهيئة دخل فيه. نعم، ذكر أيضاً وفاقاً لظاهر غيره، بل الأكثر أنه لافرق بين قصد المادّة و الهيئة.

أقول: إن أراد بـ"قصد المادّة" كونها هي الباعثة على بذل المال بإزاء ذلك الشئ و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشئ، فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن؛ لأنّ بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكّل بالشكل الخاصّ من حيث كونه مالاً عرفاً، بذلٌ للمال على الباطل.

و إن أراد بـ"قصد المادّة" كون المبيع هي المادّة، سواء تعلّق البَيع بها بالخصوص كأن يقول: بعتك خشب هذا الصنم أو في ضمن مجموع مركّب - كما لو وزن له وزنة حَطَبٍ فقال: بعتك، فظهر فيه صنم أو صليب - فالحكم ببطلان البيع في الأوّل و في مقدار الصنم في الثاني مشكل؛ لمنع شمول الأدلّة لمثل هذا الفرد؛ لأنّ المتيقّن من الأدلّة المتقدّمة حرمة المعاوضة على هذه الأُمور نظير المعاوضة على غيره من الأموال العرفيّة، و هو ملاحظة مطلق ما يتقوّم به ماليّة الشئ من المادّة و الهيئة و الأوصاف.

و الحاصل: أنّ الملحوظ في البيع قد يكون مادّة الشئ من غير مدخليّة الشكل، ألا ترى أنه لو باعه وزنة نحاس فظهر فيها آنية مكسورة، لم يكن له خيار العيب؛ لأنّ المبيع هي المادّة. و دعوى أنّ المال هي المادّة بشرط عدم الهيئة، مدفوعة بما صُرّح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه الأُمور ضمن مؤادّها، و حمله على الإتلاف تدريجاً تحمّلٌ*(١٧٨).

.....

١٧٦. كجعله ممّا يوزن به الأشياء مثل الحقّة و الوقيّة و نحوهما، أو وضع شيء فيه.

١٧٧. كجعل الصليب حمائل الرقبة لأجل الزينة.

١٧٨. يعني: حمل إتلاف الغاصب لها في مورد حكمه بضمان موادّها على إتلاف موادّها بعد إتلاف هيئتها تكلّف و تعسّف من دون قيام دليل عليه.

---

* في بعض النسخ: محتمل.

و في محكيّ التذكرة(١٧٩) أنّه إذا كان لمكسورها قيمة و باعها(١٨٠) صحيحة لتُكْسَر وكان المشتري ممّن يوثق بديانته؛ فإنّه يجوز بيعها على الأقوى، انتهى. و اختار ذلك صاحب الكفاية[٢] و صاحب الحدائق[٣] و صاحب الرياض[٤] نافياً عنه الريب.

و لعلّ التقييد في كلام العلاّمة(١٨١) بـ"كون المشتري ممّن يوثق بديانته" لئلاّ يدخل في باب المساعدة على المحرّم؛ فإنّ دفع ما يقصد منه المعصية غالباً مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصي، فيكون باطلاً كما في رواية تحف العقول. لكن فيه - مضافاً إلى التأمّل في بطلان البيع(١٨٢) لمجرّد الإعانة على الإثم -: أنّه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إيّاه، فإنّ الهيئة غير محترمة في هذه الأمور كما صرّحوا به في باب الغصب[٥]. بل قد يقال بوجوب إتلافها فوراً، و لايبعد أن يثبت؛ لوجوب حَسْمِ مادّة الفساد.

و في جامع المقاصد - بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها في غير محرّم منفعة لاتقصد منها - قال: و لاأثر لكون رُضاضها الباقي بعد كسرها ممّا ينتفع به في المحلّل و يعدّ مالاً؛ لأنّ بذل المال في مقابلها و هي على هيئتها، بذلٌ له في المحرّم الذي لايعدّ مالاً عند الشارع. نعم، لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها وكان المشتري موثوقاً به و أنّه يكسرها أمكن القول بصحّة البيع، و مثله باقي الأُمور المحرّمة كأواني النقدين و الصنم[٦]، انتهى.

.....

١٧٩. الغرض من ذلك تأييد كونها مالاً في ضمن الهيئة، و أنّه لم يشترط في ماليّتها عدم الهيئة. و ضمير مكسورها راجع إلى آلات العبادة من الصنم و غيره.

١٨٠. يعني: بلحاظ موادّها.

١٨١. الأولى ذكر ذلك وكذا الإشكال عليه بعد نقل كلام جامع المقاصد المعطوف على كلام العلاّمة، مع اشتراكهما في هذا التقييد، لأنّه الأنسب بسلاسة العبارة.

١٨٢. و الوجه فيه تعلّق النهي بعنوان الإعانة الخارج عن المعاملة. و خبر التحف و إن كان يدلّ على فساد هذه المعاملة، نظراً إلى ما سيصرّح به في آخر المبحث من أنّ النهي فيه مسوق لبيان الفساد، إلاّ أنّه من جهة ضعف السند قاصر عن إثبات المطلب به. و يمكن أن

و منها: آلات القمار بأنواعه بلا خلاف ظاهراً، و يدلّ عليه جميع ما تقدّم في هياكل العبادة، و يقوى هنا أيضاً جواز بيع المادّة قبل تغيير الهيئة. و في المسالك: أنه لو كان لمكسورها قيمة، و باعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممّن يوثق بديانته ففي جواز بيعها وجهان: و قوّى في التذكرة[٧] الجواز مع زوال الصفة و هو حسن، و الأكثر أطلقوا المنع[٨]، انتهى.

أقول: إن أراد بـ"زوال الصفة": زوال الهيئة(١٨٣)؛ فلاينبغي الإشكال في الجواز ولاينبغي جعله محلاً للخلاف بين العلاّمة و الأكثر.

ثمّ إنّ المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض فكلّ ما أُعدّ لها بحيث لايقصد منه على ما فيه من الخصوصيّات غيرها حرمت المعاوضة عليه، و أمّا المراهنة بغير عوض فيجيء أنه ليس بقمار على الظاهر. نعم، لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المعدّة لها حكم آلات القمار، مثل ما يعملونه شبه الكرة، يسمّى عندنا "توپة" و الصولجان.

و منها: آلات اللهو على اختلاف أصنافها بلاخلاف؛ لجميع ما تقدّم في المسألة السابقة، و الكلام في بيع المادّة كما تقدّم. و حيث إنّ المراد بآلات اللهو ما أُعدّ له، توقّف على تعيين معنى اللهو و حرمة مطلق اللهو، إلاّ أنّ المتيقّن منه ما كان من جنس المزامير و آلات الأغاني و من جنس الطبول. و سيأتي معنى اللهو و حكمه.

و منها: أواني الذهب و الفضّة إذا قلنا بتحريم اقتنائها(١٨٤)

.....

يضاف إلى هذا التأمّل التأمّل في صدق الإعانة على المقام، إلاّ أن يكون نظره في عنوان الإعانة إلى عنوان تقوّي وجه من وجوه المعاصي المتقدّم قبل ذلك، بأن يكون المراد منها هي بمعناها الاسم المصدري، و لايعتبر في صدقه القصد إلى تحقّق الحرام أو العلم أو الظنّ به حتّى يمنع في المقام.

١٨٣. لعلّ نظره في مقابل هذه الشرطيّة إلى أن يراد من زوال الصفة زوال صفة المقامرة و الآليّة بها مع بقاء الهيئة، بأن تركت المقامرة بها عند أهلها لإعراضهم عنها، و عليه يصحّ جعله محلاً للخلاف. و منشأ الخلاف هو الخلاف في انصراف أدلّة المنع و التحريم عن ذلك فيجوز، و عدمه فلايجوز. و الظاهر هو الأوّل.

١٨٤. حتّى لايكون لها منفعةٌ محلّلةٌ مقصودةٌ. و إن قلنا بجوازه يكون نفسُ الاقتناء

و قصد* المعاوضة(١٨٥) على مجموع الهيئة و المادّة، لا المادّة فقط.

و منها: الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غشّ الناس إذا لم يفرض على هيئتها الخاصّة منفعة محلّلة معتدّ بها، مثل التزيّن، أو الدفع إلى الظالم الذي يريد مقداراً من المال – كالعشّار و نحوه – بناءً على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع مادّة الفساد، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في رواية الجعفي مشيراً إلى درهم: "إكسر هذا؛ فإنّه لايَحلُّ بيعه و لاإنفاقه"٩. و في رواية موسى بن بكير(١٨٦): "قَطَّعَه نصفين، ثمّ قال: ألقه في البالوعة حتّى لايباع شئ فيه غشّ"١٠. و تمام الكلام فيه في باب الصَرْف إن شاء الله.

و لو وقعت المعاوضة عليها جهلاً فتبيّن الحال لمن صار إليه، فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم(١٨٧) – المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّة السلطان – بطل البيع(١٨٨)، و إن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوانٍ، فالظاهر صحّة البيع مع خيار العيب

---

منفعةً محلّلةً مقصودةً، فتخرج عن موضوع البحث.

١٨٥. بصيغة المجهول عطف على «قلنا».

١٨٦. عن أبي الحسن عليه السلام «أنّه أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعه نصفين ثمّ قال: ألقه في البالوعة حتّى لايباع بشيء فيه غشّ». الخبر و سيأتي شرح الخبر في مسألة الغشّ إن شاء الله تعالى.

١٨٧. وقوع المعاوضة عليه بأن يقول الموجب: بعت هذا الدرهم. و وقوعه على شخصه في الصورة الآتية بأن يقول: بعت هذا، مشيراً إلى درهم خارجيّ من دون ذكر عنوان الدرهم في متن العقد.

١٨٨. لكون المبيع –و هو الموصوف بالدرهم المسكوك بسكّة السلطان– غير الموجود. نظير المغايرة فيما إذا قال مشيراً إلى العين الخارجيّة: بعت هذا العبد فبان حماراً، أو المغايرة بين الدرهم السلطان و بين الدرهم الخارجي مثل المغايرة بين العبد و الحمار.

---

* في بعض النسخ: أو قصد.

إن كانت المادّة مغشوشة(١٨٩)، و إن كان الغش مجرّد تفاوت السكّة، فهو خيار التدليس فتأمّل(١٩٠).

و هذا بخلاف ما تقدّم من الآلات، فإنّ البيع الواقع عليها لايمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادّة فقط و استرداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع، كما لو جمع بين الخَلّ و الخمر؛ لأنّ كلّ جزء من الخَلّ أو الخمر مالٌ لابدّ أن يقابل في المعاوضة بجزء من المال، ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لاغير بخلاف المادّة والهيئة، فإنّ الهيئة من قبيل القيد للمادّة جزء عقلي لاخارجي(١٩١) تقابل بمال على حدة، ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادّة حقيقة. و هذا الكلام مطّرد في كلّ قيد فاسد بذل الثمن الخاصّ لداعي وجوده.

.....

١٨٩. يعني: مضافاً إلى تفاوت السكّة، كما يدلّ عليه قولُه في مقابله: «و إن كان مجرّد تفاوت السكّة» يعني: بدون الغشّ في المادّة.

١٩٠. لعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى منع خيار التدليس في الفرض، من وقوع المعاوضة على شخص الدرهم، وكان الدرهم خارجيّاً ليس بينه و بين المسكوك بسكّة السلطان إلاّ تفاوت السكّة، نظراً إلى أنّ التدليس إظهارُ خلاف الواقع بصورة الواقع، و هو منتفٍ هنا، إذ لم يظهر إلاّ نفس الواقع. فالظاهر أنّه من خيار الغبن إن كان هناك غبن، و إلاّ فلاخيار أصلاً.

١٩١. لعلّ مراده من كون الهيئة جزءاً عقليّاً لاخارجيّاً هوكونها كذلك بحسب نظر العرف لا بحسب الخارج، فلاينافي ما يصرّح به في آخر المسألة الأولى من مسائل القسم الثاني من قوله: «و قد تقدّم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرّم مع كون موادّها أموالاً مشتملةً على منافعَ محلّلة، مع أنّ الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط» فإنّه ظاهر بل صريح في كون الهيئة من الأجزاء الخارجيّة.

## القِسْمُ الثاني

ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمة و هو: تارة على وجه يرجع إلى بذل المال في مقابل المنفعة المحرّمة كالمعاوضة على العنب مع التزامهما أن لايتصرّف فيه إلاّ بالتخمير وأُخرى على وجه يكون الحرام هو الداعي إلى المعاوضة لاغير كالمعاوضة على العنب مع قصدهما تخميره.

و الأوّل إمّا أن يكون الحرام مقصوداً لاغير، كبيع العنب على أن يعمله خمراً، ونحو ذلك. و إمّا أن يكون الحرام مقصوداً مع الحلال، بحيث يكون بذل المال بإزائهما كبيع الجارية المغنيّة بثمن لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنّي، فهنا مسائل ثلاث:

### المَسْألَةُ الأُولى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بيع العنب على أن يُعمل خمراً و الخشب على أن يُعمل صنماً، أو آلة لهو أو قمار، و إجارة المساكن ليباع أو يحرز فيها الخمر، وكذا إجارة السُفُن والحَمولة لحملها(١٩٢). و لاإشكال في فساد المعاملة فضلاً عن حرمته و لاخلاف فيه. و يدلّ عليه – مضافاً إلى كونها إعانة على الإثم(١٩٣) و إلى أنّ الإلزام و الالتزام بصرف المبيع في المنفعة المحرّمة الساقطة في نظر الشارع أكل و إيكال للمال بالباطل – خبر جابر، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: حرام أُجرته".

فإنّه إمّا مقيّد بما إذا استأجره لذلك أو يدلّ عليه بالفحوى، بناءً على ما سيجئ من

---

١٩٢. الحمولة الإبل التي يقتدر أن يحمل عليها. و المراد منها هنا مطلق الدابّة القابلة لذلك و إن كانت غيرَ الإبل.

١٩٣. لايصحّ الاستدلال به على الفساد كما نبّه عليه مراراً.

حرمة العقد مع من يعلم أنّه يصرف المعقود عليه في الحرام. نعم، في مصحّحة ابن أُذينة، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يؤاجر سفينته أو دابّته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر و الخنازير، قال: لابأس"[١١]. لكنّها محمولة على ما إذا اتّفق الحمل من دون أن يؤخذ ركناً أو شرطاً في العقد؛ بناءً على أنّ خبرجابر نصّ فيما نحن فيه و ظاهر في هذا، عكس الصحيحة، فيطرح ظاهر كلٌّ بنصّ الآخر، فتأمّل(١٩٤)، مع أنّه لو سلّم التعارض كفى العمومات المتقدّمة[١٢].

و قد يستدلّ أيضاً فيما نحن فيه بالأخبار المسؤول فيها عن جواز بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً أو صنماً، مثل مكاتبة ابن أُذينة: "عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صُلباناً؟ قال: لا"[١٣]. و رواية عمرو بن الحريث: "عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم ؟ قال: لا"[١٤]. و فيه: أنّ حمل تلك الأخبار على صورة اشتراط البايع المسلم على المشتري أو تواطئهما على التزام صرف المبيع في الصنم و الصليب، بعيد في الغاية.

و الفرق بين مؤاجرة البيت لبيع الخمر فيه و بيع الخشب على أن يُعمل صليباً أو صنماً لايكاد يخفى، فإنّ بيع الخمر في مكانٍ و صيرورته دُكّاناً لذلك منفعة عرفيّة يقع الإجارة

---

١٩٤. لعلّه إشارة إلى أنّ هذا النحو من النصوصيّة الناشئة من مناسبة الحكم للموضوع ليس مناطاً للجمع من حيث الدلالة العرفيّة التي هي عبارة عن جعل أحد الكلامين قرينة على التصرّف في الآخر، إذ المناط فيه هو النصوصيّة المستندة إلى نفس اللفظ. بل العرف يجعلون أمثال المقام من قبيل التعارض بنحو التباين، و يتخيّرون في مقام استفادة الحكم. و قد أشرنا إلى ذلك في الجمع بين ثمن العذرة سحت و لابأس ببيع العذرة. فاللازم هو الرجوع إلى عمومات صحّة البيع، فيحكم بالصحّة بناءً على أنّ شرط الفاسد لايُفسد العقدَ، و إلاّ -كما هو الأظهر في النظر- فيحكم بالبطلان. و حرمة الإعانة على الإثم لايوجب الفسادَ. و حرمة الأكل بالباطل و إن كانت تدلّ على الفساد إلاّ أنّ الصغرى في المقام محلّ منع. و ليس لنا قبال أدلّة صحّة البيع عمومات أُخر غير عموم حرمة الإعانة على الإثم و عموم حرمة الأكل بالباطل اللذين هما المراد من العمومات في قول المصنّف رحمه الله: «كفى العمومات المتقدّمة». و قد عرفت حالهما بدلّ على الفساد.

عليها من المسلم كثيراً كما يؤجرون البيوت لسائر المحرّمات بخلاف جعل العنب خمراً و الخشب صليباً، فإنّه لاغرض للمسلم في ذلك غالباً يقصده في بيع عنبه أو خشبه، فلايحمل عليه موارد السؤال. نعم، لو قيل في المسألة الآتية(١٩٥) بحرمة بيع الخشب ممّن يعلم أنّه يعمله صنماً – لظاهر هذه الأخبار – صحّ الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه، لكنّ ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله(١٩٦) أو بأصرح منه، كما سيجئ.

ثمّ إنّه يلحق بما ذكر – من بيع العنب و الخشب على أن يعملا خمراً و صليباً – بيع كلّ ذي منفعةٍ محلّلةٍ على أن يصرف في الحرام؛ لأنّ حصر الانتفاع بالمبيع* في الحرام يوجب كون أكل الثمن بازائه أكلاً للمال بالباطل.

ثمّ إنّه لافرق بين ذكر الشرط المذكور في متن العقد و بين التواطئ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه، و لوكان فرقٌ فإنّما هو في لزوم الشرط وعدمه، لا فيما هو مناط الحكم هنا(١٩٧).

.....

هذا بحسب الحكم الوضعي. و أمّا بحسب التكليف فلا إشكال في حرمة اشتراط ما ذكر من الصرف في المحرّم. و أمّا حرمة البيع المشروط فيه ذلك ففيه تردّد. هذا في البيع. و أمّا في الإجارة فالأقوى هو الفساد، لقوله في رواية تحف العقول: «و أمّا وجوه الحرام من الإجارة، نظير أن يواجر نفسه لحمل شيء يحرم أكله أو شربه أو لبسه...»، إذ الظاهر منه عدم جواز إجارة النفس أو المال على فعل محرّم، كحفظ الخمر أو حملها. و يدلّ عليه أيضاً آية حرمة الأكل بالباطل، لوجود الصغرى لها في باب الإجارة. و هذا هو العمدة، لضعف رواية التحف، فتأمّل.

١٩٥. يعني بها ما عنونه بعد التكلّم في المسألة الثالثة بقوله: «أمّا لو لم يقصد ذلك» يعني: بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً مع عدم قصد ذلك.

١٩٦. يعني بالمثل ما يأتي في المسألة الثالثة من روايتي ابن‌أذينة و أبي كهمش.

١٩٧. يعني من الحكم الحرمةَ و الفسادَ، من** المناط حصر الانتفاع بالمحرّم الموجب لصدق كون أكل الثمن بإزاء المنفعة المحرّمة أكلاً للمال بالباطل.

---

* في بعض النسخ: بالبيع.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: و من المناط... .

و من ذلك يظهر أنّه لايبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً، بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد؛ لما عرفت من رجوعه في الحقيقة إلى أكل المال في مقابل المنفعة المحرّمة.

و قد تقدّم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرّم مع كون موادّها أموالاً مشتملة على منافع محلّلة، مع أنّ الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط، و سيجئ أيضاً في المسألة الآتية ما يؤيّد هذا أيضاً إن شاء الله.

## المَسْأَلَةُ الثانيَة

يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية، وكلّ عينٍ مشتملة على صفة يُقصد منها الحرام إذا قُصد منها ذلك، و قصد اعتبارها في البيع على وجه يكون دخيلاً في زيادة الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللهو و السرقة*، إذا لوحظ فيه هذه الصفة و بُذل بإزائها شئ من الثمن لا ما كان على وجه الداعي. و يدلّ عليه أنّ بذل شيء** من الثمن بملاحظة الصفة المحرّمة أكل للمال بالباطل.

و التفكيك بين القيد والمقيّد – بصحّة العقد في المقيّد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن – غير معروف عرفاً، لأنّ القيد أمرٌ معنوي لايوزّع عليه شئ من المال و إن كان يبذل المال بملاحظة وجوده. و غير واقع شرعاً على ما اشتهر من أنّ الثمن لايوزّع على الشروط، فتعيّن بطلان العقد رأساً(١٩٨).

.....

١٩٨. نعم، يبطل رأساً، أي: بالقياس إلى جميع الثمن، لكن*** لما ذكره من صدق الأكل بالباطل بالنسبة إلى ما يدلّ**** بملاحظة الصفة المحرّمة، بضميمة عدم التفكيك بين القيد بصحّة العقد في المقيّد و بطلانه في القيد، لما أشرنا إليه من الشكّ في صدق الأكل بالباطل في المقام، بل لما ذكره من النصّ الخاصّ المختصّ مورده، ففي غيره ممّا يكون مثله في بذل بعض الثمن لأجل ملاحظة صفة محرّمة في الثمن يرجع إلى عمومات صحّة البيع.

---

* في بعض النسخ: أو السرقة. ** في بعض النسخ: الشيء.

*** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: لكن لا لما ذكره... سيّما بملاحظة قوله بعد ثلاثة أسطر: بل لما ذكره من النصّ... .

**** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: ما يبذل بملاحظة... .

و قد ورد النصّ بأنّ: "ثمن الجارية المغنيّة سحت" و أنّه: "قد يكون للرجل الجارية تُلهيه؛ و ما ثمنها إلاّ كثمن الكلب"[١٥]. نعم، لو لم تلاحظ الصفة أصلاً في كمّية الثمن، فلا إشكال في الصّحة. و لو لوحظت من حيث إنّها صفة كمال قد تصرف إلى المحلّل فيزيد لأجلها الثمن، فإن كانت المنفعة المحلّلة لتلك الصفة ممّا يعتدّ بها، فلا إشكال في الجواز.

و إن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرّمة، ففي إلحاقها بالعين في عدم جواز بذل المال إلاّ لما اشتمل على منفعة محلّلة غير نادرة بالنسبة إلى المحرّمة، و عدمه – لأنّ المقابل بالمبذول هو الموصوف، و لاضير في زيادة ثمنه بملاحظة منفعة نادرة – وجهان: أقواهما: الثاني، إذ لايُعدّ أكلاً للمال بالباطل، و النصّ بأنّ "ثمن المغنّية سحت" مبني على الغالب.

## المَسْأَلَةُ الثالثَة

يحرم بيع العنب ممّن يعمله خمراً بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليباً؛ لأنّ فيه إعانةً على الإثم(١٩٩) و العدوان. و لاإشكال و لاخلاف في ذلك. أمّا لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضة؛ منها:

خبر ابن أُذينة، قال: "كتبت إلى أبي‌عبدالله عليه السلام أسأله عن رجل له كَرْمٌ يبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو مسكراً(٢٠٠)؟ فقال عليه السلام: إنّما باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه أو أكله، فلابأس ببيعه"[١٦]. و رواية أبي كَهْمَس، قال: "سأل رجل أباعبدالله عليه السلام – إلى أن قال –: هو ذا نحن نبيع تمرنا(٢٠١) ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً"[١٧].

.....

١٩٩. قد مرّ عدم دلالته على الفساد، إلاّ أن يراد من الحرمة التي علّلها به خصوص الحرمة التكليفيّة.

٢٠٠. في الوافي: سكراً بدل مسكراً. ثمّ قال: «بيان: السكَر محرّكة يقال بالخمر و النبيذ يتّخذ من التمر و لكلّ مسكر» انتهى. فعلى هذا يصحّ عطف السكر على الخمر بكلمة «أو» بأن يراد منه النبيذ المتّخذ من التمر، كما يشهد له ذكر التمر قبل ذلك. و لاينافيه الاقتصار بذكر الكرم في الأوّل، لاحتمال كونه لكثرة كرمه. و أمّا بناءً على ما في المتن لابدّ من الالتزام بكونه للترديد من الراوي.

٢٠١. قال في الجواهر – في لباس المصلّي في ذيل قول المحقّق: «إلاّ وبر الخزّ الخالص» بعد

إلى غير ذلك ممّا هو دونهما في الظهور. و قد يعارض ذلك بمكاتبة ابن أُذينة: "عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صُلباناً، قال:لا". و رواية عمرو بن حريث: "عن التوت أبيعه ممّن يصنع الصليب أو الصنم؟ قال: لا"[١٨].

و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوّزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً أو تواطؤهما عليه. و فيه: أنّ هذا في غاية البعد؛ إذ لاداعي للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنماً في متن بيعه أو في خارجه، ثمّ يجئ و يسأل الامام عليه السلام عن جواز فعل هذا في المستقبل و حرمته، و هل يحتمل أن يريد الراوي بقوله: "أبيع التوت ممّن يصنع الصنم و الصليب" أبيعه مشترطاً عليه و ملزماً في متن العقد أو قبله أن لايتصرّف فيه إلاّ بجعله صنماً؟!

فالأولى: حمل الأخبار المانعة على الكراهة؛ لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة، و يشهد له رواية الحلبي(٢٠٢) عن بيع العصير ممّن يصنعه خمراً، قال: بَيْعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلاً أحبّ إليّ، و لاأرى به بأساً"[١٩]. و غيرها، أو التزام الحرمة في بيع الخشب ممّن يعمله صليباً أو صنماً لظاهر تلك الأخبار، و العمل في مسألة بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوّزة. و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل. وكيف كان، فقد يستدلّ على حرمة البيع ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام بعموم النهي عن التعاون على الإثم و العدوان.

.....

نقل رواية سعد بن سعد قال: «سألت الرضا عليه السلام عن جلود الخزّ، فقال عليه السلام: هو ذا نحن نلبس» الحديث - ما هذا لفظه: «قيل: هو ذا في كلامه عليه السلام بفتح الهاء و سكون الواو كلمة مفردة تستعمل للتأكيد و التحقيق و الاستمرار و التتابع و الاتّصال، مرادفة همي في لغة الفرس المستعملة في أشعار بلغائهم كثيراً، لا أنّ المراد منه الضمير و إسم الإشارة، كما يشهد له التأمّل من وجوه» انتهى. و حكاه لي بعض الإخوان عن السيّد الداماد رحمه الله. و لم أعثر على ذلك فيما رأيته من كتب اللغة. و لم يفهم المراد من الوجوه في كلامه رحمه الله، فينبغي التتبّع و التأمّل.

٢٠٢. الظاهر* أنّ هذا سهو من الناسخ، لأنّ هذه صحيحة الحلبي، و رواية رفاعة غيرها.

---

* هذه التعليقة إنّما هي بناءً على نسخة المحشّي رحمه الله من وجود عبارة: و يشهد له رواية رفاعة...، ولكن في متن المكاسب هنا: صحيحة الحلبي، كما استظهره رحمه الله.

و قد يستشكل في صدق "الإعانة"، بل يمنع؛ حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان؛ بناءً على أنّ الإعانة هي فعل بعض مقدّمات(٢٠٣) فعل الغير بقصد حصوله منه، لامطلقاً.

و أوّل من أشار إلى هذا، المحقّق الثاني في حاشية الإرشاد في هذه المسألة؛ حيث إنّه – بعد حكاية القول بالمنع مستنداً إلى الأخبار المانعة – قال: "و يؤيّده قوله تعالى: ﴿وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ﴾[٢٠] و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شئ ممّا يعلم عادة التوصّل به إلى محرّم، لو تمّ هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. و الجواب عن الآية: المنع من كون محلّ النزاع معاونة مع أنّ الأصل الإباحة، و إنّما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك"، انتهى. و وافقه في اعتبار القصد في مفهوم الإعانة جماعة من متأخّري المتأخّرين، كصاحب الكفاية[٢١] و غيره.

هذا، و ربّما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه في تحقّق مفهوم الإعانة في الخارج، و تخيّل أنّه لو فعل فعلاً بقصد تحقّق الإثم الفلاني من الغير فلم يتحقّق منه، لم يحرم من جهة صدق الإعانة بل من جهة قصدها؛ بناءً على ما حرّره من حرمة الاشتغال بمقدّمات الحرام بقصد تحقّقه، و أنّه لو تحقّق الفعل كان حراماً من جهة القصد إلى المحرّم و من جهة الإعانة. و فيه تأمّل، فإنّ حقيقة الإعانة على الشئ هو الفعل بقصد حصول الشئ، سواء حصل أم لا، و من اشتغل ببعض مقدّمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصّل إليه، فهو داخل في الإعانة على الإثم، و لو تحقّق الحرام لم يتعدّد العقاب.

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد، فعن المبسوط الاستدلال(٢٠٤) على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ﷺ: "من أعان على قتل مسلم و لو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيسٌ من رحمة

.....

٢٠٣. هذا أحد الأقوال في مفهوم الإعانة. و القول الثاني ما تعرّض له بقوله: «و ربّما زاد بعض المعاصرين...». و المراد به النراقي في العوائد. و نسب إلى الشيخ محمّدتقي في حاشية المعالم. و القول الثالث ما تعرّض له فيما بعد بقوله: «و بين ما يظهر من الأكثر».

٢٠٤. سيتعرّض المصنّف ﷺ في أواسط الصفحة الآتية لتوجيه هذا الاستدلال بعد التأمّل فيه.

الله"[٢٢].

و قد استدلّ في التذكرة على حرمة بيع السلاح(٢٠٥) من أعداء الدين بأنّ فيه إعانة على الظلم[٢٣]. و استدلّ المحقّق الثاني على حرمة بيع العصير المتنجّس ممن يستحلّه بأنّ فيه إعانة على الإثم.

و قد استدلّ المحقّق الأردبيلي – على ما حكي عنه من القول بالحرمة في مسألتنا –: بأنّ فيه إعانة على الإثم[٢٤]. و قد قرّره على ذلك في الحدائق، فقال: إنّه جيّد في حدّ ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز[٢٥](٢٠٦).

و في الرياض بعد ذكر الأخبار السابقة الدالّة على الجواز قال: و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربّما كان بعضها صريحاً، لكن في مقابلتها للأُصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشكال[٢٦]، انتهى. و الظاهر، أنّ مراده بـ"الأُصول": قاعدة "حرمة الإعانة على الإثم"، و من "العقول": حكم العقل بوجوب التوصّل إلى دفع المنكر مهما أمكن.

و يؤيّد ما ذكروه من صدق الإعانة بدون القصد إطلاقها في غير واحد(٢٠٧) من الأخبار: ففي النبويّ المرويّ في الكافي عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه"[٢٧]. و في العلويّ الوارد في الطين – المرويّ أيضاً في الكافي – عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "فإنْ أكلته و مُتّ فقد أعنت على نفسك"[٢٨]. و يدلّ عليه غير واحد ممّا ورد في أعوان الظلمة وسيأتي.

.....

٢٠٥. ولكن يظهر منه قدس سره في باب الإجارة احتمال اعتبار القصد في مفهومها، فإنّه قال بكراهة استيجار الذمّي دارالمسلم مع علم المسلم بأنّه يبيع فيها الخمر إذا لم يشترط ذلك، ثمّ قال: «و يحتمل قويّاً التحريم، لما فيه من المساعدة على المعصية، و قد قال اللّه تعالى: ﴿وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ﴾ انتهى. إذ لو لم يعتبر في مفهومها القصد لكان اللازم هو الفتوى بالتحريم.

٢٠٦. ظاهر ذلك هو تخصيص الآية بتلك الأخبار بكونها أخصَّ منها. و فيه: أنّ حرمة الإعانة على الإثم آبيةٌ عن التخصيص.

٢٠٧. يعني إطلاقَها على معنى خالٍ عن القصد و استعمالها فيه.

و حُكِي أنّه سئل بعض الأكابر(٢٠٨)، و قيل* له: "إنّي رجلٌ خيّاط أخيط للسلطان ثيابه فهل تراني داخلاً بذلك في أعوان الظلمة؟ فقال له: المعُين لهم من يبيعك الإبر و الخيوط، و أمّا أنت فمن الظلمة أنفسهم". و قال المحقّق الأردبيلي في آيات أحكامه في الكلام على الآية: "الظاهر أنّ المراد الإعانة** على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الذي يصدق أنّها إعانة مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إيّاها، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إيّاه، ونحو ذلك ممّا يعدّ معونة عرفاً فلايصدق على التاجر الذي يتّجر لتحصيل غرضه أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور، و لا على الحاجّ الذي يؤخذ منه المال ظلماً، و غير ذلك ممّا لايحصى، فلايعلم صدقها على بيع العنب ممّن يعمله خمراً، أو الخشب ممّن يعمله صنماً؛ و لذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه و عليه الأكثر و نحو ذلك ممّا لايخفى"[٢٩]، انتهى كلامه رفع مقامه.

و لقد دقّق النظر(٢٠٩) حيث لم يعلّق صدق الإعانة على القصد، و لا أطلق القول بصدقه بدونه بل علّقه بالقصد أو بالصدق العرفي و إن لم يكن قصد. لكن أقول: لاشكّ في أنّه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده، و لا إلى مقدّمة من مقدّماته بل يترتّب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلايسمّى إعانة كما في تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور و مسير الحاجّ بالنسبة إلى أخذ المال ظلماً. وكذلك لاإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه(٢١٠) الخاصّ،

.....

٢٠٨. في شرح النخبة لسبط الجزائري﵀ عن البهائي﵀ أنّه عبدالله بن المبارك على ما نقله أبوحامد. ثمّ نقل عبارته كما في المتن، ثمّ قال: «هذا محمول على المبالغة في التجنّب عن معونة الظلمة» انتهى ما أردنا نقلَه. و قد سمعتُ من بعض الأساتيد أنّ عبدالله المذكور من العرفاء على الظاهر.

٢٠٩. أيّ تدقيق في ذلك؟ و الحال أنّ مرجعه إلى أخذ القصد في مفهومها و عدم أخذه فيه، و هل هو إلاّ التناقض؟

٢١٠. هذا ممّا تنازع فيه العاملان، أحدهما: و هو «قصد» يستدعي نصبه على

---

* في بعض النسخ: فقيل.

** في بعض النسخ: بالإعانة.

فإنّه يقال: إنّه أعانه على ذلك المطلب، فإن كان عدواناً مع علم المعين به(٢١١)، صَدَق الإعانة على العدوان.

و إنّما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدّمة مشتركة بين المعصية و غيرها مع العلم بصرف الغير إيّاها إلى المعصية كما إذا باعه العنب، فإنّ مقصود البايع تملّك المشتري له و انتفاعه به، فهي إعانة له بالنسبة إلى أصل تملّك العنب. و لذا لو فرض ورود النهي عن معاونة هذا المشتري الخاصّ في جميع اُموره، أو في خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقاً. فمسألة بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً نظير إعطاء السيف(٢١٢) أو العصا لمن يريد قتلاً أو ضرباً، حيث إنّ الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده و التمكّن منه، كما أنّ الغرض من بيع العنب تملّكه له. فكلّ من البيع و الإعطاء بالنسبة إلى أصل تملّك الشخص و استقراره في يده إعانة، إلاّ أنّ الإشكال في أنّ العلم بصرف ما حصل بإعانة البايع و المعطي في الحرام هل يوجب صدق الإعانة على الحرام أم لا؟

فحاصل محلّ الكلام: هو أنّ الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه في الحرام هل هي إعانة على الحرام أم لا؟ فظهر الفرق بين بيع العنب(٢١٣) و بين تجارة التاجر و مسير الحاجّ، و أنّ الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لاوجه له، و أنّ إعطاء السوط إذا كان إعانة

---

المفعوليّة، و الآخر: و هو «دعا» يستدعي رفعه على الفاعليّة، فلاتغفل.

٢١١. لامدخليّة لعلمه في صدق الإعانة على العدوان. نعم، له دخل في فعليّة حرمتها على المعين.

٢١٢. نظيره في مساواتهما في إيجاد القدر المشترك بين المعصية و غيرها مع علم الموجِد في صرفهما في المعصية. فلاوجه للتفرقة بينهما بصدق الإعانة على الحرام في أحدهما دون الآخر، كما هو ظاهر عبارة المولى المحقّق الأردبيلي فيما تقدّم.

٢١٣. حيث إنّ بايع العنب قصد وصولَ المشتري إلى مقدّمة التخمير الحرام، و هي تملّكه للعنب، بخلاف التاجر و الحاجّ، فإنّهما لم يقصدا وصول العاشر و الظالم إلى مقدّمة أخذ العشر و الظلم الحرام، و هي تسلّطهما عليهما، بل قصدا الانتفاع و الوفود إلى الله تعالى.

**– كما اعترف به فيما تقدّم من آيات الأحكام – كان بيع العنب كذلك، كما اعترف بـه في شرح الإرشاد٣٠.**

**فإذا بنينا على أنّ شرط الحرام حرام(٢١٤) مع فعله توصّلاً إلى الحرام – كما جزم به بعض – دخل ما نحن فيه في الإعانة**

.....

**٢١٤**. يعني: إذا عرفت أنّ الكلام في أنّ الإعانة على شرط الحرام هل هي إعانة على الحرام؟ فاعلم أنّ الكلام في ذلك مبني على كون شرط الحرام حراماً فيحرم الإعانة عليه و عدمه فلايحرم. فنقول حينئذ: إنّا إذا بنينا على أنّ شرط الحرام مع قصد التوصّل به إلى الحرام المشروط به حرامٌ فيما إذا لم يرد نهيٌ بالخصوص، و منه الشراء بقصد التوصّل به إلى الستخمير الحرام، حيث إنّه لم يُنهَ عنه بالخصوص كما نُهي عن الغرس لأجل التخمير، نظراً في حرمة ذلك إلى آية حرمة الإعانة على الإثم، بدعوى صدق الإعانة على الإثم فيما إذا كان فاعل الحرام المعان له نفس المعين، و عدم اعتبار المغايرة بين المعين و المعان له. فيصدق على مشتري العنب بقصد التخمير أنّه أعان بشرائه بذاك القصد على نفسه في إثمه و هوتخميره، كما جزم به بعضٌ، لعلّ نظره فيه إلى كاشف الغطاء على ما في حجّية القطع في مقام ذكر وجوه الجمع بين الأخبار المجوِّزة لنيّة المعصية و الأخبار المانعة عنها، حيث قال هناك: «إنّ بعض الأساطين عمّم الإعانة على الإثم على إعانة نفسه على الحرام». و قيل: إنّه شريف العلماء﵀.

و على أيّ حال، فإذا بنينا على حرمة شرط الحرام المقصود به التوصّل إلى الحرام دخل ما نحن فيه في الإعانة على الإثم المحرّم. و فصّل وجه دخوله فيها و بيّنه بما ذكره بقوله: «فيكون بيع العنب إعانةً على تملّك العنب المحرّم على المشتري مع قصده التوصّلَ به إلى التخمير» من جهة كون شرائه و تملّكه إعانة على إثم نفسه و معصيته و هوالتخمير. فكلّ من حرمة الشراء و البيع إنّما هو لكونه إعانةً على المحرّم، غاية الأمر أنّ الأوّل إعانة من المشتري على المحرّم على نفسه، و الثاني إعانة من البايع على المحرّم على غيره، و هو الشراء المحرّم على المشتري، و إن لم يكن البيع إعانةً على نفس تخمير المشتري أو شربه الخمر، لعدم قصد البايع من البيع التوصّل إلى شراء المشتري و تملّكه للعنب. و إن شئت قلت: إنّ شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك، غاية الأمر حرمة الثاني لأجل دليل خاصّ، و حرمة الأوّل لأجل عموم حرمة الإعانة على الإثم. فالبايع ببيعه معين على الشراء المحرّم على المشتري، لكونه إعانةً على إثم نفسه.

على المحرّم(٢١٥)، فيكون بيع العنب إعانة على تملّك العنب المحرّم مع قصد التوصّل به إلى التخمير، و إن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر، و إن شئت قلت: إنّ شراء العنب للتخمير حرام، كغرس العنب لأجل ذلك، فالبايع إنّما يعين على الشراء المحرّم.

نعم، لولم يعلم(٢١٦) أنّ الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنّه سيخمّر العنب بإرادة جديدة منه. وكذا الكلام في بائع الطعام على من يرتكب المعاصي، فإنّه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوّي به عند التملّك على المعصية، حرم البيع منه. وأمّا العلم بأنّه يحصل من هذا الطعام قوّة على المعصية، يتوصّل بها إليها فلايوجب التحريم. هذا، و لكنّ الحكم بحرمة الإتيان بشرط(٢١٧) الحرام توصّلاً إليه قد يمنع إلاّ من حيث صدق التجرّي،

.....

٢١٥. يعني بالمحرّم شرطَ الحرام، مثل التملّك للعنب الذي هو شرط التخمير. و«المحرّم» فيما بعد صفة التملّك. و «مع قصد التوصّل به...» قيد للمحرّم.

٢١٦. يعني: لو لم يعلم أنّ الشراء لأجل التخمير، و احتمل كونه للتجارة و نحوها، لم يحرم للأصل، و إن علم أنّه على تقدير شرائه للتجارة لايتّفق* المشتري للعنب و لايرغب إلى أكله يحدث له إرادة التخمير في المستقبل.

٢١٧. يعني: إنّ المبنى الذي ذكرنا في قولنا: «فإذا بنينا...» من حرمة إتيان شرط الحرام بقصد التوصّل إلى الحرام من غير جهة صدق التجرّي عليه -أعني من الغير جهة صدق عنوان الإعانة على الإثم عليه- يمكن منعه، لمنع صدق الإعانة عليه، إذ الظاهر فيه اعتبار المغايرة بين المعين و فاعل الإثم. و لذا وجّه كلام بعض الأساطين في حجّية القطع بقوله: «و لعلّه - أي: التعميم- لتنقيح المناط لا بالدلالة اللفظيّة». فينحصر حرمته بصدق التجرّي. و على هذا يدخل ما نحن فيه في الإعانة على المحرّم، إلاّ إذا كان البيع إعانةً على التجرّي الحاصل من المشتري من شرائه بقصد التخمير، و هو منتف، لأنّ البيع ليس إعانةً على التجرّي و إن كان إعانةً على الشراء، إلاّ أنّ الشراء في نفسه ليس تجرّياً كي يكون الإعانة على الشراء إعانةً على التجرّي، فإنّ التجرّي يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد إلى التوصّل به إلى الحرام. فلابدّ في تحقّق الإعانة على التجرّي من تحقّق الإعانة على أمرين: الشراء و قصد المعصية الذي هو قيد لعنوان

---

* كذا في الطبعةالحجريّة. و لعلّ الصحيح: لاينفق... .

**و البيع ليس إعانة عليه، و إن كان إعانة على الشراء إلاّ أنّه في نفسه ليس تجرّياً،**

.....

التجرّي. و من المعلوم أنّ بيع العنب و إن كان إعانةً على الشراء، إلاّ أنّه ليس إعانةً على قصد المشتري من الشراء التخمير، إذ لامعنى للإعانة على قصد الغير، فلايكون البيع إعانةً على التجرّي.

و توهّم أنّ الفعل -كالشراء مثلاً- مقدّمة له -أي: التجرّي- حيث إنّ ذات المقيّد مقدّمة للمقيّد بما هو مقيّد، فيحرم الإعانة على هذا الفعل الذي هو مقدّمة للتجرّي و هو الشراء، فيكون البيع حراماً من باب الإعانة على الحرام.

مدفوع بأنّه بناءً على المفروض من أنّ إتيان مقدّمة الحرام لأجل التوصّل إلى الحرام لايحرم إلاّ إذا صدق عليه عنوان التجرّي، لايحرم الشراء في المسألة من باب المقدّمة للتجرّي إلاّ بعد تحقّق أمرين: أحدهما: قصد المشتري من الشراء التوصّل إلى التجرّي، و الآخر: صدق عنوان التجرّي عليه. و هذا الأمر الثاني و إن كان ممّا لاريب في تحقّقه على تقدير تحقّق الأوّل، و لكن الأوّل غير متحقّق، حيث إنّه لم يوجد من المشتري في شرائه العنبَ قصدٌ إلى التجرّي، و إنّما الذي وجد منه هو القصدُ إلى التخمير.

و بالجملة، بعد البناء على أنّ الشراء المقصود به التخمير لايحرم إلاّ من جهة التجرّي، إمّا أن يجعل الحرام الذي اعتبر التوصّل إليه في حرمة الشراء هو التخمير أو التجرّي. و على الأوّل و إن كان قد وجد من المشتري قصد التوصّل بالشراء إلى الحرام و هو التخمير، و صدق على شرائه عنوان التجرّي، إلاّ أنّ البيع لايكون إعانةً على هذا الشراء المحرّم من جهة التجرّي، إلاّ أن يكون إعانةً على التجرّي المحرّم، و ليس كذلك، بل إعانة على بعض مقدّماته. و على الثاني لم يتحقّق من المشتري نفسُ الشراء المحرّم الذي وقع الكلام في كون البيع إعانةً عليه و عدمه، أعني: الشراء المقصود به التوصّلُ إلى التجرّي، لعدم تحقّق قيده، و هو القصد إلى التجرّي. فالفرق بين الصورتين أنّ في الصورة الأُولى يكون الشراء المحرّم موجوداً، لوجود التجرّي الذي هو ملاك حرمته على الفرض، لوجود قصد التوصّل به إلى التخمير المحرّم المعتبر في تحقّقه، غاية الأمر ليس البيع إعانةً عليه. بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الشراء فيه لايكون حراماً حتّى يقال: إنّ البيع ليس إعانةً عليه بل إعانة على بعض مقدّماته، لانتفاء ملاكه، و هو صدق التجرّي عليه، لانتفاء ما هو المعتبر في صدقه، و هو قصد التوصّل به إلى تحقّق التجرّي، لأنّ المشتري لم يوجد

فإنّ التجرّي يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد. و توهّم أنّ الفعل مقدّمة له فيحرم الإعانة، مدفوع: بأنه لم يوجد قصد إلى التجرّي حتّى يحرم و إلاّ لزم التسلسل(٢١٨)، فافهم.

نعم، لو ورد النهي بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانة عليه في الإعانة على الإثم، كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دلّ على لعن الغارس[٣١] على حرمة التملّك للتخمير، حرم الإعانة عليه أيضاً بالبيع.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ قصد الغير(٢١٩) لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين، و أنّ محلّ الكلام

.....

منه قصد إلى التجرّي.

٢١٨. يعني: و إن وجد القصد إلى التجرّي لزم التسلسل. و لم أفهم وجهاً صحيحاً لذلك إلى الآن، فلابدّ من مزيد التأمّل في وجهه. إلاّ أن يريد لزومَه في مقام تطبيق الإعانة على الإثم على البيع، حيث إنّه مع فرض قصد المشتري من الشراء إلى التجرّي لايكون البيع إعانة على التجرّي، لعدم قصده من بيعه تحقّق قصد من المشتري إلى التجرّي، و إنّما يكون إعانةً على مقدّمته، و هو ذات الشراء، و هو لايحرم إلاّ بعنوان التجرّي. و مع قصد التوصّل به إلى التجرّي، فلو قصد به التجرّي يكون الشراء تجرّياً، فننقل الكلام إلى هذا التجرّي فنقول: إنّ البيع إعانةٌ على ذات الشراء، و هو ليس بحرام إلاّ إذا قصد به التجرّي، فإذا قصده يكون الشراء تجرّياً آخرَ. فننقل الكلامَ إلى ذلك التجرّي و نقول: إنّ البيع ليس إلاّ إعانةً على ذات الشراء الذي لايكون حراماً إلاّ إذا قصد به التجرّي، و مع قصده يتولّد تجرٌّ آخرُ، فننقل الكلامَ إلى هذا التجرّي، و هكذا فتدبّر.

٢١٩. إنّ قصد تحصّل المعان - و هو المشتري للعنب في المسألة - بفعل الحرام - أعني: التخمير - معتبر في حرمة فعل المعين و بيع البايع للعنب، فلايحرم فعله بدون إحراز قصد المشتري من الشراء التخميرَ.

و تحصّل أيضاً أنّ محلّ الكلام أنّ الإعانة على شرط الحرام، و هو الشراء بقصد المعين من فعله تحقّق الشرط - أعني: الشراء- دون قصده تحقّق المشروط - و هو التخمير- هل تعدّ إعانة للمشتري على المشروط كالتخمير فتحرم؟ أم لاتعدّ إعانة على المشروط، و إنّما تعدّ إعانة على الشرط فقط؟ فلاتحرم الإعانة حينئذٍ ما لم تثبت حرمة الشرط، و هو الشراء من غير جهة

هي الإعانة على شرط الحرام(٢٢٠) بقصد تحقّق الشرط دون المشروط، و أنّها هل تعدّ إعانة على المشروط، فتحرم أم لا؟ فلاتحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غير جهة التجرّي، و أنّ مجرّد بيع العنب ممّن يعلم أنه سيجعله خمراً من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرّماً أصلاً، لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط.

و من ذلك يعلم ما فيما تقدّم عن حاشية الإرشاد من أنه لوكان بيع العنب ممّن يعمله خمراً إعانة، لزم المنع عن معاملة أكثر الناس.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما يعدّ شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير، فما تقدّم من المبسوط: من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستنداً إلى قوله ﷺ: "مَن أعان على قتل مسلم..." محلّ تأمّل، إلاّ أن يريد الفحوى(٢٢١)؛ و لذا استدلّ(٢٢٢) في المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر[٣٢].

ثمّ إنّه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته و منفعته

---

التحرّي. و الإشكال و الكلام في ذلك ناشٍ في اعتبار قصد المعين أيضاً إلى صدور الحرام من المعان فالثاني، لعدم قصده صدور التخمير من المشتري، و إنّما قصده حسب الغرض صدور الشرط و هو الشراء فقط، و عدمه فالأوّل.

و تحصّل أيضاً أنّ مجرّد بيع العنب ممّن يعلم أنه سيجعله خمراً، من دون علم البايع بقصده التخمير حين الشراء، ليس محرّماً على البايع من باب الإعانة على المحرّم، لا من جهة الإعانة على الشرط المحرّم على المشتري، و لا من جهة الإعانة على التخمير، لعدم إحراز ما هو معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين من قصد المعان إلى فعل ما هو محرّم عليه، إذ المفروض عدم علم البايع بأنّ المشتري قَصَد من الشراء التخميرَ.

٢٢٠. يعني بالشرط في المسألة تملّك العنب، و بالمشروط التخمير.

٢٢١. أمّا وجه التأمّل فهو أنّ التلف و الموت ليس معصية صادرة من الميّت حتّى يكون ترك البذل إعانة على المعصية فيحرم لأجلها. و أمّا الفحوى فتقريبه: أنّه مع فرض حرمة الإعانة على صدور القتل للمسلم من شخص مع أنّها جزء علّة الحرام، كان ترك البذل الذي هو علّة تامّة للتلف أولى بالحرمة.

٢٢٢. أي: لأجل التأمّل في استدلال المبسوط عدل عن استدلاله و استدلّ... .

عرفاً في المشروط المحرّم، كحصول العصا في يد الظالم المستعير لها من غيره(٢٢٣) لضرب أحد، فإنّ ملكه للانتفاع بها في هذا الزمان ينحصر فائدته عرفاً في الضرب، وكذا من استعار كأساً ليشرب الخمر فيه.

و بين ما لم يكن كذلك كتمليك* الخمّار للعنب، فإنّ منفعة التمليك** و فائدته غير منحصرة عرفاً في الخمر حتّى عند الخمّار، فيعدّ الأوّل عرفاً إعانة على المشروط المحرّم بخلاف الثاني. و لعلّ من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرّم، و جوّز بيع العنب ممّن يعمله خمراً كالفاضلين في الشرايع و التذكرة[٣٣] و غيرهما[٣٤] نظر إلى ذلك. وكذلك المحقّق الثاني، حيث منع من بيع العصير المتنجّس على مستحلّه؛ مستنداً إلى كونه من الإعانة على الإثم، و منع من كون بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً من الإعانة فإنّ تملّك المستحلّ للعصير منحصر فائدته عرفاً عنده في الانتفاع به حال النجاسة، بخلاف تملّك العنب. وكيف كان، فلو ثبت تميّز موارد الإعانة من العرف فهو، و إلاّ فالظاهر مدخليّة قصد المُعين.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشئ ممّن يعلم أنّه يصرف المبيع في الحرام بأنّ دفع المنكر كرفعه واجب(٢٢٤)، و لايتمّ إلاّ بترك البيع، فيجب. و إليه أشار المحقّق الأردبيلي﵀ حيث استدلّ على حرمة بيع العنب في المسألة – بعد عموم النهي عن الإعانة – بأدلّة النهي عن المنكر. و يشهد لهذا(٢٢٥) ما ورد من أنّه "لولا أنّ بني‌اُميّة وجدوا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبونا*** حقّنا"[٣٥] دلّ على مذمّة الناس في فعل ما لو تركوه، لم يتحقّق المعصية بني‌اُميّة، فدلّ على ثبوت الذمّ لكلّ ما لو ترك، لم يتحقّق المعصية

.....

٢٢٣. يعني: في زمان لايسع الانتفاع منه إلاّ بالضرب.

٢٢٤. لوجود المناط في الأوّل أيضاً، لأنّ الظاهر أنّ المناط عدم وجود المنكر في الخارج، و إلاّ فالأدلّة ظاهرة في الرفع، كما لايخفى على من لاحظها، كما ذكره سيّدنا الأستاذ في التعليقة.

٢٢٥. يعني: كون الدفع كالرفع في الوجوب.

---

* في بعض النسخ: كتملّك. ** في بعض النسخ: التملّك. *** في بعض النسخ: ما سلبوا.

من الغير.

و هذا و إن دلّ بظاهره على حرمة بيع العنب و لو ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلاّ أنّه لم يقم دليل(٢٢٦) على وجوب تعجيز من يعلم أنّه سيهمّ بالمعصية، و إنّما الثابت من النقل و العقل – القاضي بوجوب اللطف – وجوب ردع من همّ بها و أشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها أو استمرّ عليها.

ثمّ إنّ الاستدلال المذكور إنّما يحسن مع علم البايع بأنّه لو لم يبعه لم يحصل المعصية؛ لأنّه حينئذٍ قادر على الردع، أمّا لو لم يعلم ذلك، أو علم(٢٢٧) بأنّه يحصل منه المعصية بفعل الغير، فلايتحقّق الارتداع بترك البيع، كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر.

و توهمّ أنّ البيع حرام على كلّ أحد، فلايسوغ لهذا الشخص فعله معتذراً بأنّه لو تركه لفعله غيره، مدفوع بأنّ ذلك فيما كان محرّماً على كلّ واحد على سبيل الاستقلال، فلايجوز لواحد منهم الاعتذار بأنّ هذا الفعل واقع لامحالة و لو من غيري، فلاينفع تركي له.

أمّا إذا وجب على جماعة شئ واحد* – كحمل ثقيل مثلاً – بحيث يراد منهم الاجتماع عليه، فإذا علم واحد من حال الباقي عدم القيام به و الائتفاق معه في إيجاد الفعل كان قيامه

---

٢٢٦. قد يقال: إنّه مع فرض دلالة الخبر المذكور على هذا لايبقى مجالٌ لهذا الاستثناء. و لعمري إنّ هذا شيء عجاب. و فيه أنّ هذا ناشٍ من سوء تعبير المصنّف، و التفكيك بين قوله: «و هذا و إن دلّ بظاهره» إلى قوله: «حين الشراء» و بين ما ذكره في ردّ دلالته على ما ذكر بقوله: «و أمّا ما تقدم من الخبر في اتباع بني‌أميّة فالذمّ فيه...». فلو قال: و هذا و إن دلّ بظاهره في بادي النظر على حرمة بيع العنب و لو ممّن يعلم أنّه سيجعله خمراً، مع عدم قصده ذلك حين الشراء، إلاّ أنّ التحقيق عدم دلالته عليه، لأنّ الذمّ فيه إنّما هو على إعانتهم بالأُمور المذكورة في الرواية إلى قوله: «من أعظم المحرّمات» ثمّ قال: و لم يقم دليل آخر على وجوب تعجيز... إلى آخر ما ذكره، لم يبق مجال لتوهّم هذا الإيراد.

٢٢٧. لازم هذا جواز جباية الصدقات لبني‌أميّة و حضور جماعاتهم، لأنّ كلّ غائب و حاضر يعلم أنّه لو تركهما ليحصل المعصية منهم بجباية الغير لهم و حضوره في جماعاتهم، و

---

* في بعض النسخ: لعدم حصوله إلاّ باجتماعهم.

بنفسه بذلك الفعل لغواً فلايجب، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ عدم تحقّق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقّق ترك البيع من كلّ بايع، فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية، كما أنّ بيع واحد منهم على البذل شرط لتحقّقها، فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب - و المفروض أنّ قيامه منفرداً لغو - سقط وجوبه.

و أمّا ما تقدّم من الخبر في أتباع بني أُميّة، فالذمّ فيه إنّما هو على إعانتهم(٢٢٨) بالأُمور المذكورة في الرواية، و سيأتي تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتّى في المباحات التي لادخل لها برئاستهم، فضلاً عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبههما ممّا هو من أعظم المحرّمات(٢٢٩).

و قد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقّق المعصية من الغير - من دون قصد توصّل الغير به إلى المعصية - غير محرّم؛ لعدم كونها في العرف إعانة مطلقاً أو على التفصيل الذي احتملناه أخيراً.

و أمّا ترك هذا الفعل، فإن كان سبباً يعني علّة تامّة لعدم المعصية من الغير - كما إذا انحصر العنب عنده - وجب؛ لوجوب الردع عن المعصية عقلاً و نقلاً. و أمّا لو لم يكن سبباً، بل كان السبب تركه منضمّاً إلى ترك غيره، فإن علم أو ظنّ أو احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضاً، و إن علم أو ظنّ عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك؛ لأنّ تركه بنفسه ليس برادع حتّى يجب. نعم، هو جزء للرادع المركّب من مجموع تروك أرباب العنب، لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقّق الكلّ في الخارج.

فعلم ممّا ذكرناه في هذا المقام أنّ فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه: أحدها: أن يقع من الفاعل قصداً منه لتوصّل الغير به إلى الحرام، و هذا لاإشكال في حرمته؛ لكونه إعانة.

---

لاأقلّ من الشكّ فيه، و نتيجة ذلك طرح الرواية، و هو كما ترى.

٢٢٨. أي: على إعانة بني أميّة بما هم ظلمة لا بما هم عصاة، فلا تدلّ الرواية على حرمة ما لو ترك لم يوجد المعصية من الغير.

٢٢٩. لاحرمة لهما من غير جهة الإعانة. فالأولى تبديل هذا بقوله: ممّا هو من أعظم مقوّمات رئاستهم، فافهم.

الثاني: أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام، و لا لحصول ما هو مقدّمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر؛ فإنّه لم يقصد بها تسلّط العاشر عليه الذي هو شرط لأخذ العشر، و هذا لاإشكال في عدم حرمته. الثالث: أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدّمات حصول الحرام من الغير، لا لحصول نفس الحرام منه.

و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصّل بذلك الشرط إلى الحرام، كبيع العنب من الخمّار المقصود منه تملّكه للعنب الذي هو شرط لتخميره – لانفس التخمير – مع عدم قصد الغير أيضاً التخمير حال الشراء، و هذا أيضاً لاإشكال في عدم حرمته.

و قد يكون مع قصد الغير التوصّل به إلى الحرام – أعني التخمير – حال شراء العنب، و هذا أيضاً على وجهين: أحدهما: أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علّة تامّة لعدم تحقّق الحرام من الغير، و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل.

و الثاني: أن لايكون كذلك، بل يعلم عادة أو يظنّ بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل، و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ؛ بناءً على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام في صدق الإعانة عليه مطلقاً، أو على ما احتملناه من التفصيل.

ثمّ كلّ مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة، فالظاهر عدم فساد البيع؛ لتعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة أعني الإعانة على الإثم، أو المسامحة في الردع عنه.

و يحتمل الفساد؛ لإشعار قوله عليه السلام في رواية التحف المتقدّمة بعد قوله: "وكلّ بيع ملهوّ به، وكلّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ": "فهو حرام محرّم بيعه و شرائه و إمساكه..." بناء على أنّ التحريم مسوق لبيان الفساد في تلك الرواية، كما لايخفى. لكن في الدلالة تأمّل(٢٣٠)، و لو تمّت لثبت الفساد مع قصد المشتري خاصّة للحرام؛ لأنّ الفساد لايتبعّض.

---

٢٣٠. لعلّ مراده التأمّل في دلالته على الفساد في مثل بيع العنب في المورد المحكوم بحرمته، لاحتمال اختصاص الفساد في بيع ما ينطبق عليه العناوين في الرواية التي المعلوم صدق واحد منها على بيع العنب لو لم نقل بعدم الصدق عليه.

## القِسْمُ الثالث

ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً بمعنى أنّ من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النصّ، إذ لايدخل ذلك تحت "الإعانة"، خصوصاً مع عدم العلم بصرف الغير له في الحرام، كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقوّيهم، بل وعدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع* الخاصّ في حرب المسلمين، إلاّ أنّ المعروف بين الأصحاب حرمته بل لاخلاف فيها و الأخبار بها مستفيضة؛

منها: رواية الحضرمي، قال: "دخلنا على أبي‌عبدالله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج وأداتها؟ قال: لابأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول‌الله صلى الله عليه وآله ، أنتم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح و السروج".

و منها: رواية هند السراج، قال: "قلت لأبي‌جعفر عليه السلام: أصلحك الله! إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلمّا عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لاأحمل إلى أعداء الله، فقال لي: احمل إليهم و بعهم، فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم – يعني الروم – فإذا كان الحرب بيننا فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك"[٣٦].

و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب بينهم و بين المسلمين بمعنى وجود المباينة في مقابل الهدنة، و بهما يقيّد المطلقات جوازاً و** منعاً، مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك،

---

* في بعض النسخ: البيع.

** في بعض النسخ: أو منعاً.

مثل مكاتبة الصيقل(٢٣١): "أشتري السيوف و أبيعها من السلطان، أجائز لي بيعها؟ فكتب: لابأس به"٣٧.

و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: "سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال: إذا لم يحملوا سلاحاً فلابأس".

و مثله ما في وصيّة النبيّ صلى الله عليه و آله لعليّ عليه السلام: "يا عليّ، كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة عشرة* أصناف و عدّ منها بايع السلاح من أهل الحرب"٣٨.

فما عن حواشي الشهيد من أنّ المنقول: "أنّ بيع السلاح حرام مطلقاً في حال الحرب و الصلح و الهدنة، لأنّ فيه تقوية الكافر على المسلم فلايجوز على كلّ حال" شبه الاجتهاد في مقابل النصّ مع ضعف دليله، كما لايخفى.

ثمّ إنّ ظاهر الروايات شمول الحكم لما إذا لم يقصد البايع المعونة و المساعدة أصلاً، بل صريح مورد السؤال في روايتي الحكم و هند هو صورة عدم قصد ذلك، فالقول باختصاص حرمة البيع بصورة قصد المساعدة كما يظهر من بعض العبائر ضعيف جدّاً.

وكذلك ظاهرها الشمول لما إذا لم يعلم باستعمال أهل الحرب للمبيع في الحرب، بل يكفي مظنّة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب، بحيث يصدق حصول التقوّي لهم بالبيع.

.....

٢٣١. هذا بيان للمطلق من حيث الجواز، و رواية عليّ بن جعفر و ما بعده بيان للمطلق من حيث المنع. الأوّل بحسب مفهوم الشرط، و الثاني** بالمنطوق. و مراده من بعض مطلقات المنع الذي ادّعى إمكان ظهوره في صورة المباينة هو ما في وصيّة النبيّ صلى الله عليه و آله لعليّ عليه السلام. و نظره في وجه الظهور إلى دعوى أنّ الظاهر من الحرب هو الحرب الفعلي، لا الأعمّ منه و من الثاني***. هذا، و لكن يمكن منع ذلك، لإطلاق أهل الحرب و دار الحرب في العرف مع عدم المحاربة الفعليّة.

---

* في بعض النسخ: عشر.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّه من سهو قلمه الشريف قدس سره. و الصحيح: الثاني بحسب مفهوم الشرط، و الأوّل بالمنطوق.

*** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: و من الثاني.

و حينئذٍ فالحكم مخالف للأُصول، صيرَ إليه للأخبار المذكورة و عموم رواية تحف العقول المتقدّمة، فيقتصر فيه على مورد الدليل و هو السلاح، دون ما لايصدق عليه ذلك كالجَنّ و الدِرع و المِغفَر و سائر ما يَكنّ وفاقاً للنهاية[٣٩] و ظاهر السرائر[٤٠] و أكثر كتب العلاّمة[٤١] و الشهيدين[٤٢] و المحقّق الثاني[٤٣]؛ للأصل، و ما استدلّ به في التذكرة[٤٤] من رواية محمد بن قيس(٢٣٢)، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الفئتين من أهل الباطل تلتقيان، أبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يَكنّهما: الدِرْع و الخُفّين و نحوهما"[٤٥].

و لكن يمكن أن يقال(٢٣٣): إنّ ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوّي الكفر و وهن الحقّ، و ظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: "مَن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا" أنّ الحكم منوط بالاستعانة، و الكلّ موجود فيما يَكِنّ أيضاً، كما لايخفى، مضافاً إلى فحوى رواية الحَكَم المانعة عن بيع السروج، و حملها على السيوف السُريجيّة لايناسبه صدر الرواية(٢٣٤)، مع كون الراوي سراجاً.

و أمّا رواية محمد بن قيس، فلا دلالة لها على المطلوب(٢٣٥)؛ لأنّ مدلولها - بمقتضى أنّ التفصيل(٢٣٦) قاطع للشركة -: الجواز فيما يَكنّ، و التحريم في غيره، مع كون(٢٣٧) الفئتين من أهل الباطل، فلابدّ من حملها على فريقين محقوني الدماء، إذ لو كان(٢٣٨) كلاهما أو أحدهما مهدور الدم، لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه.

---

٢٣٢. سيأتي المناقشة في دلالتها على الجواز في بيع ما يكنّ لأعداء الدين.

٢٣٣. بل لاينبغي التأمّل في عموم المنع.

٢٣٤. لعلّ المراد منه قوله: «و أداتها» بلحاظ أنّ ما له الأداة هو السروج لا السيوف، فتأمّل.

٢٣٥. حتّى يرفع اليد بها عمّا تقتضيه الأدلّة المتقدّمة، و هو حرمة بيع ما يكنّ لأعداء الدين.

٢٣٦. يعني: أنّ التفصيل بين السلاح و ما يكنّ قاطع للشركة في الحكم.

٢٣٧. يعني: مع فرض السائل كون الفئتين من أهل الباطل.

٢٣٨. يعني: إذ مع فرض كونهما مهدوري الدم كان المناسب لهدر دمهم تجويز بيع السلاح و تحريم بيع ما يكنّ، عكس ما في الرواية.

فالمقصود من بيع"(٢٣٩) ما يَكنّ" منهما: تحفّظ كلٌ منهما عن صاحبه و تترّسه بما يَكنّ، و هذا غير مقصود فيما نحن فيه، بل تحفّظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع، فالتعدّي عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق، و لعلّه لما ذكر قيّد الشهيد فيما حكي عن حواشيه على القواعد، إطلاق العلاّمة جواز بيع ما يكنّ[٤٦] بسورة الهدنة و عدم قيام الحرب.

ثمّ إنّ مقتضى الاقتصار على مورد النصّ، عدمُ التعدّي إلى غير أعداء الدين كقُطّاع الطريق، إلاّ أنّ المستفاد من رواية تحف العقول: إناطة الحكم بتقوّي الباطل و وهن الحقّ، فلعلّه يشمل ذلك، و فيه تأمّل.

ثمّ إنّ النهي في هذه الأخبار لايدلّ على الفساد، فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف‌العقول الوارد في بيان المكاسب الصحيحة و الفاسدة. والله العالم.

---

٢٣٩. لعلّ مقصود الإمام عليه السلام في الرواية من تجويز بيع... .

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## النَّوعُ الثَّالثُ

## مِمَّا يَحْرُمُ الاكْتِسَابُ بِهِ مَا لامَنْفَعَةَ فِيهِ مُحَلَّلَةً مُعْتَدّاً بِهَا عِنْدَ العُقَلاَءِ

والتحريم في هذا القسم ليس إلاّ من حيث فساد المعاملة، وعدم تملّك الثمن، وليس كالاكتساب بالخمر والخنزير. والدليل على الفساد في هذا القسم على ما صرّح به في الإيضاح[٤٧]: كون أكل المال بإزائه أكلاً بالباطل.

وفيه تأمّل؛ لأنّ منافع كثير من الأشياء التي ذكروها في المقام تقابل عرفاً بمالٍ ولو قليلاً بحيث لايكون بذل مقدار قليل من المال بازائه سفهاً، فالعمدة ما يستفاد من الفتاوي والنصوص من عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة وكونها في نظره كالمعدومة.

قال في المبسوط: إنّ الحيوان الطاهر على ضربين: ضرب ينتفع به، والآخر لاينتفع به إلى أن قال: و إن كان ممّا لاينتفع به فلايجوز بيعه بلاخلاف مثل الأسد والذئب وسائرالحشرات، مثل: الحيّات، والعقارب، والفأر، والخَنافس، والجعلان، والحدأة، والرَخَمَة، والنَسْر، وبُغاث الطير، وكذلك الغرْبان[٤٨]، انتهى. وظاهر الغنية الإجماع على ذلك أيضاً.

و يُشعر به عبارة التذكرة، حيث استدلّ على ذلك بخسّة تلك الأشياء وعدم نظر الشارع إلى مثلها في التقويم، ولايثبت يدٌ لأحدٍ عليها، قال: و لااعتبار بما ورد في الخواص من منافعها؛ لأنّها لاتُعدّ مع ذلك مالاً، وكذا عند الشافعي[٤٩]، انتهى. و ظاهره اتّفاقنا عليه. و ما ذكره من عدم جوازبيع ما لايُعدّ مالاً ممّا لاإشكال فيه، وإنّما الكلام فيما عدوّه من هذا.

قال في محكيّ إيضاح النافع – و نعم ما قال –: جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذكر أشياء معيّنة على سبيل المثال، فإن كان ذلك لأنّ عدم النفع مفروض فيها

فلانزاع، و إن كان لأنّ ما مُثّل به لايصحّ بيعه، لأنّه محكومٌ بعدم الانتفاع، فالمنع متوجّه في أشياء كثيرة، انتهى.

و بالجملة، فكون الحيوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لادليل على كونه كالنجاسة مانعاً. فالمتعيّن فيما اشتمل منها على منفعة مقصودة للعقلاء جواز البيع. فكلّ ما جاز الوصيّة به(٢٤٠) – لكونه مقصوداً بالانتفاع للعقلاء – فينبغي جواز بيعه إلاّ ما دلّ الدليل على المنع فيه تعبّداً. و قد صرّح في التذكرة بجواز الوصيّة بمثل الفيل و الأسد و غيرهما من المسوخ و المؤذيات، و إن منعنا عن بيعها[٥٠]. و ظاهر هذا الكلام أنّ المنع من بيعها على القول به للتعبّد لا لعدم المالية.

ثمّ إنّ ما تقدّم منه: "من أنّه لااعتبار بما ورد في الخواص من منافعها، لأنّها لاتعدّ مالاً مع ذلك "يشكل بأنّه إذا اطّلع العرف على خاصيّة في إحدى الحشرات – معلومة بالتجربة أو غيرها – فأيّ فرق بينها و بين نبات من الأدوية علم فيه تلك الخاصيّة؟ و حينئذ فعدم جواز بيعه و أخذ المال في مقابله بملاحظة تلك الخاصيّة يحتاج إلى دليل؛ لأنّه حينئذ ليس أكلاً للمال بالباطل.

و يؤيّد ذلك ما تقدّم في رواية التحف من أنّ "كلّ شئ يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك حلال بيعه...". و قد أجاد في الدروس حيث قال: ما لانفع فيه مقصوداً للعقلاء كالخشار و فضلات الانسان[٥١]. و عن التنقيح: ما لانفع فيه بوجه من الوجوه كالخَنافس و الديدان[٥٢].

و ممّا ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في التذكرة من الإشكال في جواز بيع العلق الذي ينتفع به لامتصاص الدم، و ديدان القزّ التي يصاد بها السمك. ثمّ استقرب المنع، قال: لندور الانتفاع، فيشبه* ما لامنفعة فيه؛ إذ كلّ شئ فله نفع ما[٥٣]، انتهى.

أقول: و لامانع من التزام جواز بيع كلّ ما له نفع ما، و لو فرض الشك في صدق

---

٢٤٠. يعني بالموصول خصوص العين. فلايرد النقض على ما ذكره من الملازمة بالمنافع، فإنّها ممّا تجوز الوصيّة بها و لايجوز بيعها.

---

* في بعض النسخ: فيشمله.

المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشكّ في صدق البيع أمكن الحكم بصحّة المعاوضة عليها؛ لعمومات التجارة و الصلح و العقود و الهبة المعوّضة و غيرها، و عدم المانع؛ لأنّه ليس إلاّ "أكل المال بالباطل" و المفروض عدم تحقّقه هنا.

فالعمدة في المسألة: الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة، و هو الظاهر من التأمّل في الأخبار أيضاً مثل ما دلّ على تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبة مع اشتماله على منفعة نادرة محلّلة، مثل قوله ﷺ: "لعن الله اليهود حُرِّمَت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها"؛ بناءً على أنّ للشحوم منفعة نادرة محلّلة على اليهود؛ لأنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها، أو سائر منافعها المتعارفة. فلولا أنّ النادر في نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع، كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محلّلة مساوية للمحرمة في التعارف و الاعتداد إلاّ أن يقال: المنع فيها تعبّد؛ للنجاسة، لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة؛ فتأمّل.

و أوضح من ذلك قوله ﷺ في رواية تحف العقول في ضابط ما يكتسب به: "وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه و شرائه... "[٥٤] إذ لايراد منه مجرد المنفعة و إلاّ يعمّ* الأشياء كلّها، و قوله في آخره: إنّما حرّم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً نظير كذا و كذا - إلى آخر ما ذكره - فإنّ كثيراً من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محلّلة؛ فإنّ الأشربة المحرّمة كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب، بل المرضى، فجعلها ممّا يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح، لندرتها. إلاّ أنّ الإشكال في تعيين المنفعة النادرة و تمييزها عن غيرها، فالواجب الرجوع في مقام الشكّ إلى أدلّة التجارة و نحوها ممّا ذكرنا.

و منه يظهر أنّ الأقوى جواز بيع السباع - بناءً على وقوع التذكية عليها- للانتفاع البيّن بجلودها، و قد نصّ في الرواية على بعضها(٢٤١). وكذا شحومها و عظامها.

---

٢٤١. كالسمور و النمر و الثعالب. بل في موثّقي سماعة دلالةً على جواز بيع جلود السباع مطلقاً، فالصواب ترك لفظ «على** بعضها». لكن مع ذلك في رواية تحف‌العقول قد نصّ على عدم جواز بيع جلود السباع، إلاّ أنّها لاتقاوم الأخبار المجوّزة.

---

* في بعض النسخ: تعمّ.

** كذا في الطبعة الحجريّة، و لعلّها من زيادة الناسخ.

و أمّا لحومها فالمصرّح به في التذكرة عدم الجواز معلّلاً بندور المنفعة المحلّلة المقصودة منه كإطعام الكلاب المحترمة و جوارح الطير. و يظهر أيضاً جواز بيع الهرّة، و هو المنصوص في غير واحد من الروايات[٥٥] و نسبه في موضعٍ من التذكرة إلى علمائنا[٥٦]، بخلاف القرد؛ لأنّ المصلحة المقصودة منه و هو حفظ المتاع، نادر.

ثمّ اعلم أنّ عدم المنفعة المعتدّ بها يستند تارة إلى خسّة الشئ كما ذكر من الأمثلة في عبارة المبسوط و اُخرى إلى قلّته كجزءٍ يسير من المال لايبذل في مقابله مال كحبّة حنطة. و الفرق: أنّ الأوّل لايملك، و لايدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثاني فإنّه يملك. و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليّاً خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً[٥٧] كغير المثلي.

و ضعّفه بعضٌ بأنّ اللازم حينئذٍ عدم الغرامة فيما لو غصب صُبرة تدريجاً (٢٤٢)، و يمكن أن يلتزم فيه(٢٤٣) بما يلتزم في غير المثلي، فافهم.

ثمّ إنّ منع حقّ الاختصاص في القسم الأوّل مشكل، مع عموم قوله ﷺ: "من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقُّ به (٢٤٤)" [٥٨]

.....

٢٤٢. يعني: مع إتلاف ما غصبه، و إلاّ فلو غصبه كذلك و لم يتلفه بل جمعه عنده أو عند غيره لوجب عليه الغرامة حينئذٍ بعد الاجتماع بلا إشكال.

٢٤٣. هذا أيضاً نقض على ما ذكره في المثلي بلزومه في القيمي إلى آخره. مع أنّ المصنّف لايوجب الضمان فيه. فما يمكن أن يجاب به عن الإشكال في القيمي - و هو تقييد عدم الضمان فيه بعدم بلوغ المأخوذ منه تدريجاً من الكثرة حدّاً يوجب الماليّة على تقدير الاجتماع، و أمّا إذا بلغه يتحقّق الضمان- يمكن أن يجاب به عنه في المثلي. فعمدة جهة التضعيف هو شمول حديث «على اليد» في المثلي دون القيمي قبل البلوغ إلى حدّ الماليّة، مع اشتراكهما في الاندراج تحت عمومه بعد ذلك. إلاّ أن يمنع عمومه للمثلي أيضاً، بدعوى انصرافه إلى المال، كما أنّه ليس ببعيد. و لعلّ الأمر بالفهم إشارة إلى ذلك.

٢٤٤. قال في الجواهر في إحياء الموات - في شرح قول المحقّق: «الشرط الخامس: أن لايسبق إليه سابق بالتحجير...» بعد جملة كلام له -: «و في حديث أبي‌داود المرويّ من طرق

**مع عدّ أخذه قهراً ظلماً عرفاً(٢٤٥).**

.....

العامّة، و في الإسعاد أنّه صحّحه الصابي: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له». ثمّ قال متّصلاً به: «و في بعض كتب الأصحاب رواية: فهو أحقّ به» انتهى موضع الحاجة.

أقول: لعلّ نظره من بعض كتب الأصحاب إلى المهذّب لابن فهدﷺ على ما صرّح بنقله عنه كذلك في موضع من جامع الشتات، و ظنّي أنّه رأيته في إحياء الموات. و بعد الإغماض عن سنده يشكل الاستدلال به على ثبوت حقّ الاختصاص، بابتنائه على كون لفظ الرواية «أحقّ به» و هو غير معلوم، لاحتمال كونه -بل الظاهر أنّ الموجود فيها- «فهو له» و أنّ التعبير بقوله: «فهو أحقّ به» من اجتهاد البعض بتوهّم أنّ معنى كونه له أحقّ به. و عليه، يمكن الخدشة في دلالته على المدّعى بأنّ اللام ظاهر في الملكيّة. و عدم قابليّة المورد فيما نحن فيه لايوجب التصرّف في اللام و حملها على مجرّد الأحقيّة، لإمكان التصرّف في ظهور الموصول بحمله على ما يكون قابلاً للملك و إخراج ما عداه عنه. و رجحان الأوّل على الثاني غير معلوم، فيكون مجملاً. و يمكن الاستناد في ثبوت الأحقيّة بالسبق بكونها من مرتكزات العرف، و لم يثبت الردع عنها.

**٢٤٥**. و هذا كاشف عن ثبوت الاختصاص عرفاً، و بضميمة إمضاء الشارع ذلك المستكشف بعدم الردع يتمّ المطلوبُ، و هو ثبوت الاختصاص شرعاً. فلايرد حينئذٍ على هذا الاستدلال بأنّه دوري، هذا.

## المصادر:


١) عوالي اللآلي ج٢: ص١١٠، الحديث ٣٠١.

٢) كفاية الأحكام: ص٨٥.

٣) الحدائق الناضرة ج١٨: ص٢٠١.

٤) الرياض المسائل ج١: ص٤٩٩.

٥) تذكرة الفقهاء ج٢: ص٣٧٩.

٦) جامع المقاصد ج٤: ص١٥.

٧) تذكرة الفقهاء ج١: ص٤٦٥.

٨) مسالك الافهام ج٣: ص١٢٢.

٩) التهذيب ج٧: ص١٠٩الحديث٤٦٦.

١٠) الوسائل ج١٢: ص٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

١١) الوسائل ج١٢: ص١٢٦، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

١٢) و هي رواية تحف العقول، و رواية الفقه الرضوي و...، المتقدّمة كلّها في أوّل الكتاب.

١٣) الوسائل ج١٢: ص١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

١٤) الوسائل ج١٢: ص١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

١٥) الوسائل ج ١٢: ص٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

١٦) الوسائل ج١٢: ص١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

١٧) الوسائل ج١٢: ص١٧٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

١٨) الوسائل ج١٢: ص١٢٧، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

١٩) الوسائل ج١٢: ص١٧٠، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٢٠) المائدة(٥):٢.

٢١) كفاية الأحكام: ص٨٥.

٢٢) المبسوط ج٦: ص٢٨٥.

٢٣) تذكرة الفقهاء ج١: ص٥٨٢.

٢٤) مجمع الفائدة و البرهان: ج٨: ص٥١.

٢٥) الحدائق الناضرة ج١٨: ص٢٠٥.

٢٦) رياض المسائل ج١: ص٥٠٠.

٢٧) الكافي ج٦: ص٢٦٦، الحديث ٨.

٢٨) الكافي ج٦: ص٢٦٦، الحديث ٥.

٢٩) زبدة البيان في أحكام القرآن: ص٢٩٧-٢٩٨.

٣٠) مجمع الفائدة و البرهان ج٨: ص٥٠.

٣١) الوسائل ج١٢: ص١٦٥، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٤و٥.

٣٢) مختلف الشيعة: ص٦٨٦.

٣٣) شرايع الإسلام ج٢: ص٩-١٠؛ تذكرة الفقهاء ج١: ص٥٨٢.

٣٤) كفاية الاحكام: ص٨٥.

٣٥) الوسائل ج١٢: ص١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣٦) الوسائل ج١٢: ص٦٩، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٣٧) الوسائل ج١٢: ص٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣٨) الوسائل ج١٢: ص٧١، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٣٩) النهاية: ص٣٦٦.

٤٠) السرائر ج٢: ص٢١٦-٢١٧.

٤١) القواعد ج١: ص١٢٠؛ نهاية الإحكام ج٢: ص٤٦٧.

٤٢) الدروس ج٣: ص١٦٦؛ المسالك ج٣ ص١٢٣؛ الروضة البهيّة ج٣ ص٢١١.

٤٣) جامع المقاصد ج٤: ص١٧.

٤٤) التذكرة ج١: ص٥٨٧.

٤٥) الوسائل ج١٢: ص٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٤٦) القواعد ج١: ص١٢٠.

٤٧) إيضاح الفوائد ج١: ص٤٠١.

٤٨) المبسوط ج٢: ص١٦٦.

٤٩) التذكرة ج١: ص٤٦٥.

٥٠) التذكرة ج٢: ص٤٧٩.

٥١) الدروس ج٢: ص١٦٧.

٥٢) التنقيح ج٢: ص١٠.

٥٣) التذكرة ج١: ص٤٦٥.

٥٤) تحف العقول: ص٣٣٣.

٥٥) الوسائل ج١٢: ص٨٣، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٥٦) التذكرة ج١: ص٤٦٤.

٥٧) التذكرة ج١: ص٤٦٥.

٥٨) عوالي اللآلي ج٣: ص٤٨٠.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## النَّوْعُ الرَّابِعُ
## مَا يَحْرُمُ الاكْتِسَابُ بِهِ لِكَوْنِهِ عَمَلاً مُحَرَّماً فِي نَفْسِهِ

وهذا النوعُ وإن كان أفراده هي جميع الأعمال المحرَّمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة والجُعالة وغيرهما، إلاّ أنّه جرت عادة الأصحاب بذكر كثيرٍ ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، بل و لغير* ذلك ممّا لم يتعارف الاكتساب به كالغيبة والكذب ونحوهما. وكيف كان، فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها، إن شاء الله تعالى، فنقول:

### المَسأَلَةُ الأُولى

تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الأمة التي يراد بيعها حرام بلا خلاف(٢٤٦) كما عن الرياض[1]، وعن مجمع الفائدة: الإجماع عليه[2]، وكذا فعل المرأة ذلك بنفسها. [و يحصل بوشم الخدود كما في المقنعة والسرائر والنهاية، و عن جماعة**].

قال في المقنعة: وكسب المواشط حلال إذا لم يغششن و لم يدلّسن في عملهنّ، فيصلن شعور النساء بشعور غيرهنّ من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لايجوز في شريعة الإسلام، فإن وصلن شعرهنّ بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس، انتهى. و نحوه بعينه عبارة النهاية.

.....

٢٤٦. جعل العلماء هذا عنواناً مستقلاً قبال عنوان الغشّ و الحال أنّه من أفراده ممّا لاوجه له، إلاّ ما في بعض الأخبار الخاصّة من حرمة الوشم و النمص و وصل الشعر و الوشر،

---

* في بعض النسخ: وغير ذلك.

** لم ترد العبارة في سائر النسخ.

و قال في السرائر في عداد المحرّمات: و عمل المواشط* بالتدليس بأن يَشِمْنَ الخدود و يحمّرنها، و ينقشن بالأيدي و الأرجل، و يصلن شعر النساء بشعر غيرهنّ و ما جرى مجرى ذلك[٣]، انتهى. و حكي نحوه عن الدروس[٤] و حاشية الإرشاد.

و في عدّ وشم الخدود من جملة التدليس تأمّل؛ لأنّ الوشم في نفسه زينة. وكذا التأمّل في التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان، و وصله بشعر غيره؛ فإنّ ذلك لامدخل له في التدليس و عدمه.

إلاّ أن يوجّه الأوّل بأنّه قد يكون(٢٤٧) الغرض من الوشم أن يحدث في البدن نقطة خضراء حتّى يترائى بياض سائر البدن و صفائه أكثر ممّا كان يرى لولا هذه النقطة. و يوجّه الثاني بأنّ شعر غير المرأة لايلتبس على الشعر الأصلي للمرأة، فلايحصل التدليس به، بخلاف شعر المرأة.

وكيف كان، يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير، و ظاهرها المنع و لو في غير مقام التدليس.

ففي مرسلة ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: "دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ و قالت: يا رسول الله أنا أعمله إلاّ أن تنهاني عنه فأنتهي عنه، قال: افعلي، فإذا مشّطتِ فلاتجلي الوجه(٢٤٨) بالخرقة، فإنّها

.....

و لايخفى أنّه ليس فيها من التدليس و الغشّ عينٌ و لاأثرٌ. و توهُّم أنّه نعم إلاّ أنّ مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار المجوّزة حملها على تلك الصورة فاسدٌ، لما سيجيء من أنّه ممّا لاشاهدَ له.

٢٤٧. مجرّد ما ذكره لايوجب صدقَ التدليس، لأنّه -كما تقدّم و يأتي- تزيين للمرأة واقعاً من حيث خلط البياض بالخضرة، لاموهم لما ليس في البدن واقعاً من البياض و الصفاء. فلابدّ في التوجيه من حمل الوشم في كلامهم -بقرينة جعله مثالاً للتدليس- على الوشم العرضي الزائل بسرعة مع جهل الطلاّب.

٢٤٨. في رواية محمد بن مسلم عنه عليه السلام في حديث أمّ حبيب الخافضة: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قالت لأمّ عطيّة أختها التي كانت ماشطة: إذا أنت قنيت الجارية فلاتغسلي وجهها

---

* في بعض النسخ: المواشطة.

تذهب بماء الوجه، و لاتَصِلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، و أمّا شعر المعز فلابأس بـأن يوصل بشعر المرأة".

و في مرسلة الفقيه(٢٤٩): "لابأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط و قبلت ما تُعطى، و لاتَصِل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها. و أمّا شعر المعز فلابأس بأن يوصل* بشعر المرأة"٥.

و عن معاني الأخبار بسنده عن عليّ بن غراب عن جعفر بن محمدعليهما السلام، قال: "لعـن رسول اللهصلى الله عليه وآله النامِصة و المنتمِصة، و الواشِرة و الموتشِرة، و الواصِـلة و المـستوصِلة، و الواشِمة و المستوشِمة".

قال الصدوق: "قال علي بن غُراب: النامصة التي تنتف الشعر، و المنتمِصة التي يفعل ذلك بها، و الواشِرة التي تشِر أسنان المرأة و تفلجها و تحدّدها، و الموتشِرة التي يفعل ذلك بها و الواصِلة التي تصِل شعر المراة شعر امراة غيرها و المستوصِلة التي يفعل ذلك بها و الواشِمه التي تشِم في يد المراة أو في شيء من بدنها، و هو أن تعزز بدنها او ظهر كفّها بإبرة حتّي تؤثّر فيه ثمّ تحشوها بالكُحْل أو شيء من النورة فتخضرّ و المستوشِمة التي يفعل بها ذلك"٦.

و ظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل ولو بشعر غير المرأة، مثل مـا عـن عبـدالله بن الحسن، قال: "سألته عن القَراميل(٢٥٠) قال: و ما القَراميل؟ قلت: صوف تجعله النساء في رؤوسهن، قال: إن كان صوفاً فلابأس، و إن كان شعراً فلا خير فيه مـن الواصِـلة و المستوصِلة"٧.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً، ففي رواية سعد الإسكاف، قال: "سئل أبوجعفـر

.....

بالخرقة، فإنّ الخرقة تشرب ماء الوجه و مؤدّى التعبيرين شيء واحد. قولـه«قنيـت» يعـني: مشطت.

٢٤٩. و في رواية سعيد بن قاسم عن عليّعليه السلام قال: «سألته عن امرأة مسلمة تمـشط العرائس ليس فيها معيشة غير ذلك و قد دخلها ضيق. قال: لابأس، ولكن لاتـصل الـشعر بالشعر».

٢٥٠. في المجمع: «جاء في الحديث ذكر القرامل، و هي التي تشدّ المرأةَ في شعرها مـن

---

* في بعض النسخ: يوصله.

عن القوامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن بشعورهن، قال: لابأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها. قال: وقلت له: بلغنا أنّ رسول اللهﷺ لعن الواصلة و المستوصلة، فقال: ليس هناك، إنّما لعن رسول اللهﷺ الواصلة التي تزني في شبابها فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة".

و يمكن الجمع بين الأخبار بالحكم بكراهة(٢٥١) وصل مطلق الشعر كما في رواية

.....

الخيوط». و في محكيّ الصراح: «گيسوبند». و في محكيّ الأخري: «صاچ باغي».

٢٥١. لاشاهد لهذا الجمع كما لايخفى. فالذي يقتضيه قواعدُ الجمع الدلالي أن يقال: إنّ الأدلّة الدالّة على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها -كالمُرسَلتين و روايةِ المعاني بناءً على تفسير ابن‌غراب، إذ بناءً على ما فسّره الإمامعليه السلام في ذيل رواية سعد تكون أجنبيّةً عن محلّ الكلام- إنّما تعارض تارة برواية عبيدالله بن الحسن الدالّة على كراهة الوصل المزبور بالإطلاق- لو سلّم ذلك و لم يدّع ظهورها في شعر غير المرأة بمقتضى المقابلة للصوف، و لاأقلّ من عدم الإطلاق، فتأمّل- تعارض الإطلاق و التقييد، فتقيّد الأخيرة بما يقابلها، فيختصّ المراد من الشعر فيها بشعر غير الإنسان. و تارة أخرى برواية سعد الإسكاف الدالّة بمقتضى نفي طبيعة البأس على إباحة الوصل المذكور إذا كان التزيّن به للزوج، تعارض العموم من وجه. فإمّا أن يقيّد إطلاق كلّ منهما بتقييد الآخر، أو يرجع بعد التعارض و التساقط في مادّة الاجتماع- و هو وصل شعر المرأة للتزيّن للزوج- إلى قاعدة الحلّ و الإباحة.

و أمّا وصل شعر المعز فمقتضى إطلاق رواية المعاني -المبتني على الإغماض عن التفسيرين و ملاحظتها بنفسها- و إطلاق رواية سعد بن قاسم -نحن ذكرناها- هو الحرمة، و مقتضى إطلاق رواية عبدالله هو الكراهة، و النسبة بينهما التباين، بدعوى أنّ المراد من الوصل فيها وصل مطلق الشعر بالمرأة، كما لعلّه يُرشد إليه قولهعليه السلام في ذيل رواية عبدالله في بيان المراد من الواصلة و المستوصلة، فتأمّل. فتحمل الأُولى على وصل شَعر المرأة، و الثانية على وصل شَعر المَعْز، بشهادة المرسلتين المفصّلتين بينهما، بحرمة الأوّل على ما هو ظاهر النهي، و عدم حرمة الثاني على ما هو مقتضى نفي البأس.

لايقال: مقتضاه انتفاءُ الكراهة أيضاً، فيقع التعارض بينهما و بين رواية عبدالله، فيكون الجمع المذكور بلا شاهد عليه حينئذٍ.

.....

لأنّا نقول: هذا فيما إذا لم يكن مسبوقاً بالنهي عن وصل شعر المرأة الظاهر في الحرمة، و إلاّ فهو غير مُسلَّم، لقوّة احتمال أن يكون المراد من البأس المنفي هو الثابت قبله، فيختصّ بنفي الحرمة فقط، و يكون بالنسبة إلى نفي الكراهة مسكوتاً عنه، فلاينافي ما يدلّ على الكراهة. و من هنا ظهر علاج التعارض بين روايتي سعيد بن قاسم و عبدالله بن الحسن بالنسبة إلى وصل شَعر المرأة، كما هو ظاهر.

فتلخّص ممّن ذكرنا: أنّ الوصل حرامٌ لغير المزوَّجة إن كان الشعر الموصول شعرَ المرأة، و مكروهٌ إن كان شعرَ المعز. و أمّا للمزوَّجة فهو مباح حتّى في شعر المعز أيضاً لو حصل به التزيّن فيما إذا كان ذلك للزوج، بل مستحبّ للأدلّة الدالّة على استحباب تزيّن الزوجة للزوج بالعموم.

و لايخفى أنّ ما ذكرنا من الجمع المقتضي لحرمة وصل شعر المرأة الغير المزوَّجة إنّما هو بناءً على مَذاق المصنفﷺ من دلالة المرسلتين و رواية المعاني على المنع و التحريم. و لكنّه ممنوع. أمّا في الأخيرة فلإجمال المراد من الواصلة و المستوصلة فيها، لأجل تعارض التفسيرين لو قلنا به، أو لكونها أجنبيّةً عن المقام من جهة تقدّم تفسير الإمامعليه السلام على تفسير عليّ بن غراب، لعدم العلم بكونه من الإمامعليه السلام.

و أمّا مرسلة ابن أبي‌عمير فلأنّ كلمةَ «لا» فيها و إن كانت ناهيةً كما تدلّ عليه حذف النون، و هي ظاهرة في التحريم، إلاّ أنّه بمقتضى السياق يمكن أن يكون النهْي هنا مثل الفقرة السابقة عليها مستعملاً في الكراهة، لعدم حرمة تجلية الوجه بالخرقة، فتأمّل.

و أمّا مرسلة الفقيه فلأنّ الظاهر أنّ «الواو» في قوله: «و لاتصل» للعطف و قيد لنفي البأس، لا للاستيناف كي يكونَ بياناً لحكمٍ آخرَ مستقلٍّ. و على العطف يكون كلمة «لا» فيها للنفي، و إلاّ لايصحّ العطف إلاّ بنحوٍ من التكلّف، و لادلالة للنفي على الحرمة. و عليه، يكون شعر المرأة أيضاً مثل شعر المعز ممّا لامنع في وصله و إن كان أحوطَ.

وكيف كان، فقد ظهر أنّ أخبار الباب ليس فيها من التدليس عينٌ و لاأثرٌ، بل الحكم لو ثبت فهو تعبّد محض. و يؤيّده الإجماعُ المحكيّ عن الخلاف و المنتهى على كراهة وصل شعر المرأة بشعر الإنسان، لعدم تقييدهما به. فلاوجه للاستناد في حرمة تدليس الماشطة إلى تلك الأخبار، و إن كان حرمته ممّا لاإشكال فيه لوكان في مقام المعاملة، للأدلّة العامّة الواردة في

عبدالله بن الحسن و شدّة الكراهة في الوصل بشعر المرأة. و عن الخلاف و المنتهى: الإجماع(٢٥٢) على أنّه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلاً كان أو امرأة[٨].

و أمّا ما عدا الوصل ممّا ذكر في رواية معاني الأخبار فيمكن حملها أيضاً على الكراهة(٢٥٣)،

.....

الغشّ و غيره.

و توهّم أنّ حرمة الوصل لو كان تعبّداً صِرفاً لما كان وجهٌ للتفصيل بين شعر المرأة و شعر المعز، إذ لاوجه له على الظاهر إلاّ حصول التدليس بالأوّل دون الثاني.

مدفوع بأنّه استبعادٌ مَحضٌ لايعتدّ به بعد قيام الدليل على التفصيل، مضافاً إلى إمكان منع حصول التدليس بالأوّل أيضاً في مورد الرواية، إذ لايبعد دعوى أنّ الغالب في أهل البادية و القرى -التي منها المدينة- اطّلاعُ الرجال على حال النساء من زمان الصباوة من حيث الحُسنِ و القُبح، فتأمّل.

٢٥٢. ذكره تأييداً و استشهاداً لما ذكره من حمل أخبار الحرمة على كراهة وصل شعر المرأة. و فيه: أنّ الظاهر أنّ منشأ الإجماع تلك الأخبارُ من جهة عدم دلالتها على أزيدَ من الكراهة، لا لشيء آخر هو نصّ في الكراهة وصل إليهم دوننا، فجمعوا بينه و بين تلك الأخبار المسلّم ظهورُها في الحرمة عندهم، حملاً للظاهر على النصّ.

٢٥٣. يعني: حمل رواية المعاني فيما عدا الوصل أيضاً على الكراهة في قبال قوله في رواية سعد: «لابأس بما تزيّنت المرأة لزوجها». لايخفى أنّه لامدرك لهذا الحمل بعد تقرير الإمام عليه السلام في رواية سعد الإسكاف فَهم السائل الحرمةَ من اللعن في النبويّ صلى الله عليه وآله، و صرفه الموضوع -أعني: الواصلة- عن المعنى الذي فَهِمَه إلى ما لاإشكال في حرمته من القيادة.

فلابدّ إمّا من حمل الأُمور المذكورة على ما يناسب الواصلة و المستوصلة بالمعنى الذي ذكره الإمام عليه السلام، إذ لامانع منه إلاّ تفسير عليّ بن غراب، و هو غير صالح لذلك إلاّ إذا تلقّاه من المعصوم عليه السلام، و هو غير معلوم. و لو سلّم ذلك لما صحّ الاستناد إليه، لإجمال المراد منها، فيرجع إلى أصل الإباحة. و لعلّ هذا هو المراد من وحدة السياق في قوله: «مع صرف الإمام عليه السلام الواصلةَ في النبويّ عن ظاهره المتّحد سياقاً مع ما ذكر في النبوّي».

و إمّا من تقييدها برواية سعد، و حملها على ما إذا كانت لغير الزوج مطلقاً حتّى فيما

**لثبوت الرخصة من رواية سعد في مطلق الزينة، خصوصاً مع صرف الإمام(٢٥٤) للنبويّ – الواردة في الواصلة – عن ظاهره المتّحد سياقاً مع سائر ما ذكر في النبويّ.**

**و لعلّه أولى من تخصيص عموم الرخصة بهذه الأُمور(٢٥٥)**

.....

إذا لم يكن في مقام التدليس، كأن كانت غيرَ مريدةٍ للتزويج، كما ذكرنا أوّلاً في مسألة وصل شعر المرأة بشعر غيرها من الناس. و لعلّ هذا هو المراد من الحمل على صورة التدليس بلحاظ غلبة ذلك في غير المزوَّجة، فافهم. و حمل إطلاق رواية سعد من حيث أسباب التزيّن على غير ما ذكر في رواية المعاني، أو من تساقطهما في مادّة الاجتماع – و هو التزيّن بها للزوج – و لرجوع إلى الإباحة.

و بالجملة، النسبة بين رواية سعد و رواية المعاني بناءً على تفسير ابن غراب هو العموم من وجه، و مقتضى القاعدة الأوّلية فيه التساقط لو لم يكن هناك جمعٌ عرفيٌّ، بأن يكون أحدهما ظاهراً و الآخر نصّاً كما فيما نحن فيه، حيث إنّ اللعن في رواية المعاني و إن كان في نفسه ظاهراً في الحرمة، إلاّ أنّه بعد ما قرّره الإمام عليه السلام في رواية سعد من فَهْمِ السائل الحرمة منه يصير نصّاً في الحكم – مثل رواية سعد– غير قابلٍ للتأويل فيه بالحمل على الكراهة، فتأمّل.

**٢٥٤**. الظاهر أنّه تأييد للحمل على الكراهة. و غاية توجيهه بحيث يندفع ما أشكل عليه بعض المحشّين على المتن –بأنّه تأييدٌ على عكس المقصود بالتقريب الذي ذكره– أن يقال: إنّ الإشكال مبني على كون المراد من وحدة السياق بين الواصلة و سائر ما ذكر في الرواية وحدته حكماً، يعني: أنّ حكمها واحد، و ليس كذلك، لإمكان أن يكون مراده عليه السلام منها وحدتَه موضوعاً، بمعنى اجتماعها تحت جامع واحد قريب، وكونها من أفراد موضوع واحد. و على هذا، يكون صرف الواصلة عن ظاهرها إلى معنى القوّادة موجباً لصرف سائر ما ذكر فيها عن ظواهرها المناسبة لظاهر الواصلة التي ذكرها عليّ بن غراب –المندرجة جميعاً تحت موضوع التزيّن مثلاً– إلى معنى آخر يناسب القيادة المصروف إليها الوصل، و يكون معها من أفراد جامع واحد. و مع هذا الاحتمال يضعف ظهور اللعن في الرواية في حرمة الأُمور المذكورة فيها بالمعاني التي فسّرها بها عليّ بن غراب. هذا، و لكنّه كما ترى تكلّف، فتأمّل لعلّك تصل إلى توجيهٍ أحسنَ من ذلك.

**٢٥٥**. لعلّ وجه الأولويّة –مع كون كلٍّ منهما حتّى الأُولى، على ما أشرنا إليه، جمعاً

**مع أنّه لولا الصرف(٢٥٦) لكان الواجب إمّا تخصيص الشعر بشعر المرأة، أو تقييده بما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس، فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس كفعل المرأة المزوّجة ذلك لزوجها خصوصاً بملاحظة ما في رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام: "عن المرأة تحفّ الشعر عن وجهها، قال: لابأس"[٩]. و هذه أيضاً قرينة على صرف إطلاق لعن النامصة في النبويّ عن ظاهره بإرادة التدليس، أو الحمل على الكراهة.**

**نعم، قد يشكل الأمر في وَشْم الأطفال من حيث إنّه إيذاء لهم بغير مصلحة(٢٥٧)؛**

.....

تَبَرُّعيّاً لاشاهد عليه- هو سهولة التصرّف في الأوّل بالنسبة إلى الثاني، بدعوى أنّ ظهورَ اللعن في الحرمة أضعف من ظهور العامّ في العموم.

**٢٥٦**. يعني: لولا صرف اللعن في رواية المعاني عن الحرمة إلى الكراهة، و صرف الإمام عليه السلام الواصلة عن ظاهرها الذي فسّرها به ابن‌غراب و فهمه السائل في رواية سعد، بل كان كلّ منهما باقياً على ظاهره، لم تصل النوبة إلى تخصيص عموم الرخصة بها معيّناً. بل يدور الأمر بين تخصيص الشعر المستفاد من الواصلة بشعر المرأة -بمعنى جعله مختصّاً به- و رفع اليد عن شموله لغيره من جهة تقييدها بذيل المرسلتين، لصراحتهما في عدم حرمة وصل شعر المعز، ثمّ تخصيص عموم الرخصة للتزيين للزوج بها و بسائر ما ذكر في رواية المعاني، فيبقى رواية المعاني على ظاهرها. و بين تقييد وصل الشعر- بعد إبقاء الشعر على إطلاقه- بما إذا كان واحد أخواته المذكورة في تلك الرواية في مقام التدليس، أي: لغير المزوّجة لزوجها، لأنّ التدليس إنّما يكون فيه غالباً، كي يبقى عموم الرخصة على حاله. ولاترجيح لأحد الطرفين، فلايبقى حينئذٍ دليل على حرمتها في غير مقام التدليس، كفعل المزوّجة ذلك لزوجها. و قد علم من كيفيّة بياننا أنّ قوله: «فلا دليل على تحريمها...» تفريع على التقييد فقط، لا عليه و على التخصيص، فلاتغفل.

بقي في العبارة شيء ينبغي التنبيه عليه، و هو أنّ الظاهر من قوله: «لكان الواجب إمّا تخصيص الشعر بشعر المرأة» أنّ الشعر المستفاد من الواصلة في النبويّ أعمّ منه و من شعر غير المرأة، و هو منافٍ لما عرفت من نقل الصدوق تفسير عليّ بن غراب للواصلة، لأنّ مقتضاه اختصاصه بشعر المرأة.

**٢٥٧**. يعني: بغير مصلحة محلّلة، بناءً على أنّ مصلحته منحصرةٌ في التدليس و لو حين التزوّج أو البيع إن كان الطفل عبداً أو أمةً، و هو محرّمٌ.

بناءً على أن لامصلحة فيه لغير المرأة المزوّجة إلاّ التدليس بإظهار شدة بياض البدن و صفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الكدرة في البدن. لكنّ الإنصاف أنّ كون ذلك تدليساً مشكل، بل ممنوع، بل هو تزيين(٢٥٨) للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزيين، لا موهِم لما ليس في البدن واقعاً من البياض و الصفاء.

نعم، مثل نقش الأيدي و الأرجل بالسواد يمكن أن يكون الغالب فيه إرادة إيهام بياض البدن وصفائه. و مثله الخط الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهّم طولهما و تقوّسهما.

ثمّ إنّ التدليس بما ذكرنا إنّما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري، و إن علما(٢٥٩) أنّ هذا البياض و الصفاء ليس واقعيّاً، بل حدث بواسطة هذه الأُمور فلايقال: لأنّها ليست بتدليس؛ لعدم خفاء أثرها على الناظر. و حينئذٍ فينبغي أن يعدّ من التدليس لبس المرأة أو الأمة الثياب الحُمْر أو الخُضْر الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه، و الله العالم.

ثمّ إنّ المرسلة – المتقدّمة عن الفقيه – دلّت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأُجرة المعيّنة، و حكي الفتوى به عن المقنع وغيره. و المراد بقوله عليه السلام: "إذا قبلت ما تعطى": البناء على ذلك حين العمل، و إلاّ فلايلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

ثمّ إنّ أولويّة قبول ما يعطى و عدم مطالبة الزائد: إمّا لأنّ الغالب عدم نقص ما تُعطى عن أُجرة مثل العمل، إلاّ أنّ مثل الماشطة و الحجّام و الختّان و نحوهم كثيراً ما يتوقّعون أزيد ممّا يستحقّون – خصوصاً من أُولي المروّة و الثروة – و ربّما يبادرون إلى هتك العِرض إذا منعوا، و لايُعْطَون ما يتوقّعون من الزيادة أو بعضه إلاّ استحياءً و صيانةً للعِرض. و هذا لايخلو عن شبهة، فأُمروا في الشريعة بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبة الزائد، فلاينافي ذلك جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما يُعطى إذا اتّفق كونه دون أُجرة المثل.

و إمّا لأنّ المشارطة في مثل هذه الأُمور لايليق بشأن كثير من الأشخاص؛ لأنّ

.....

٢٥٨. فيكون حينئذٍ إيذاءً لمصلحةٍ مهمّةٍ، فلابأس به، كالإيذاء لأجل الأدب و تحصيل العلم و أمثال ذلك من الكمالات.

٢٥٩. في هذا التعميم نظرٌ بل منعٌ، فلاتدليس مع العلم.

المماكسة فيها خلاف المروّة، و المسامحة فيها قد لاتكون مصلحة؛ لكثرة طمع هذه الأصناف، فأُمروا بترك المشارطة و الإقدام على العمل بأقلّ ما يعطى و قبوله.

و ترك مطالبة الزائد مستحبّ للعامل و إن وجب على من عُمل له إيفاء تمام ما يستحقّه من أُجرة المثل، فهو مكلّف وجوباً بالإيفاء، و العامل مكلّف ندباً بالسكوت و ترك المطالبة خصوصاً على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء.

أو لأنّ الأولى في حقّ العامل قصد التبرّع بالعمل، و قبول ما يعطى على وجه التبرّع أيضاً، فلاينافي ذلك ما ورد(٢٦٠) من قوله عليه السلام: "لاتستعملنّ أجيراً حتّى تقاطعه".

## المَسْأَلَةُ الثّانِيَة

تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام(٢٦١)؛ لما ثبت في محلّه من حرمتهما على الرجال، و ما يختصّ بالنساء(٢٦٢) من اللباس كالسوار و الخَلخال و الثياب المختصّة بهن في العادات على ما ذكره في المسالك[١٠]. وكذا العكس، أعني تزيين المرأة بما يختصّ بالرجال كالمِنْطَقَة و العمامة، و يختلف باختلاف العادات.

---

٢٦٠. يعني: لاينافي هذا الاحتمال ما ورد من قوله: «لاتستعملنّ أجيراً حتّى تقاطعه» حتّى يلتزم بالتخصيص، لأن العامل على هذا الاحتمال متبرّعٌ لاأجيرٌ، فيكون خروجه تخصّصاً لاتخصيصاً، بخلافه على الأوّلين، -فإنّه أي: خبر الفقيه- ينافيه عليهما، فلابدّ من الالتزام بالتخصيص. هذا، بناءً على عدم الفرق في كراهة عدم المقاطعة بين الأجير و المستأجر. و أمّا بناءً على اختصاصها بالمستأجر- كما هو الظاهر من قوله: « لاتستعملنّ...»- فلايلزم التخصيص علي الأوّلين، لأنّ رجحان ترك المشارطة فيهما إنّما هو مختصّ بالأجير، و هو لاينافي رجحانها بالنسبة إلي المستأجر. و يدلّ علي هذا التفصيل موثّقة ابن‌بكير عن زرارة قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن كسب الحجّام. فقال: مكروه له أن يشارطه، و لابأس عليك أن تشارطه و تماسكه، و إنّما يكره له و لابأس عليك».

٢٦١. حرمة لبس الأُمور المذكورة لايدور مدار عنوان التزيين، فلاوجه للتقييد به.

٢٦٢. الظاهر أنّه عطف على ما يحرم عليه،بدلالة قوله: «وكذا العكس، أعني: تزيين المرأة بما يختصّ بالرجال». و عليه، كان ينبغي تأخير الحرام عن ذلك.

**و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليلٍ لهذا الحكم عدا النبويّ المشهور المحكيّ عن الكافي و العلل(٢٦٣): "لعن الله المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال"[١١].**

**و في دلالته قصور(٢٦٤)؛ لأنّ الظاهر من التشبّه تأنّث الذكر(٢٦٥) و تذكُّر الأُنثى، لامجرّد لبس أحدهما لباس الآخر، مع عدم قصد التشبّه.**

.....

٢٦٣. رواه في الوسائل عن الكليني ﷺ مسنداً عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: لعن اللّه المحلّل و المحلّل له، و من تولّى غير مواليه، و من ادّعى نسباً لايعرف، و المتشبّهين من الرجال بالنساء و المتشبّهات من النساء بالرجال، و من أحدث حدثاً في الإسلام أو آوى محدثاً، و من قتل غير قاتله أو ضرب غير ضاربه».

٢٦٤. يعني: في دلالته على حرمة مطلق التشبّه حتّى في اللباس و بدون القصد إليه. ثمّ إنّ ظاهره عدم القصور في السند، و لعلّه لما ذكر من الشهرة رواية بل فتوى و لو بالنسبة إلى بعض مدلوله، و لما في الأخبار الآتية و غيرها - ممّا لم يذكر هنا على ما ذكره بعض الأعلام - الدالّة على صدور هذا الحديث عنه صلى الله عليه وآله.

٢٦٥. هذا أوّل الإشكالات على دلالة الرواية. و حاصله: أنّ هيئة التفعّل - و من جملة أفرادها التشبّه- كما لايخفى على من لاحظ موارد استعمالاتها، قد اعتبر في تحقّق مفهومها و تولّده من الفعل الذي يصدر من الشخص أو النازل منزلته، قصد حصوله بعده و ترتّبه عليه في الخارج. فيكون المراد من التشبّه في النبويّ تأنّث الذكر، أي: إتيانه ما يقصد بإتيانه كونه أُنثى في الأنظار و يدخل في عداد النسوان، مثل لبس اللباس المختصّ بهنّ، و تمكين الغير في إتيانه و وطيه الذي هو من خواصّهنّ و المحبوب عندهنّ بالطبع و الجبلّة، وكذلك في العكس، لامجرّد لبس أحدهما لباس الآخر، و فعل ما يفعله ذاك الآخر مع عدم قصد حصول التشبّه بذلك الفعل.

و توهّم منع اعتباره فيه، بدعوى حصوله وجداناً بصرف إتيان الفعل المحصّل له من دون حاجة إلى القصد، فاسدٌ ناشٍ من الخلط بين مفهومي الشباهة و التشبّه، فإن ما يحصل بذلك هو الأوّل لا الثاني، مثلاً يقال في موارد الشباهة القهريّة الغير القصديّة: زيدٌ شبيهٌ بعمرو، و لايقال: إنّه متشبّهٌ به، و لو علم بتحقّق تلك الشباهة و ترتّبها على الفعل قهراً فضلاً عن صورة الجهل به.

و يؤيّده المحكيّ عن العلل(٢٦٦): أنّ عليّاً عليه السلام رأى رجلاً بـه تأنيـث في مـسجد رسـول الله صلى الله عليه وآله فقال له: "اخرج من مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول:

.....

و لعلّه واضح عند المنصف المتأمّل.

و من هنا ظهر أنّ مجرّد العلم لايكفي في الحرمة، ضرورة عدم تحقّق موضوعها بـذلك. نعم، يمكن أن يقال: إنّ الغالب عدم انفكاك العلم به عن القصد إليه. نعم، لو قام قرينة علـى تجريده عن القصد، و لوكانت تلك القرينة تطبيقه على ما لاقصد فيه إلى حصول التشبّه بـه، لصحّ الاستدلال به على الإطلاق من تلك الجهة. و لكن ظاهر المـصنف انتفائهـا، إلاّ أنّـه ستعرف عن قريب وجودها مع شواهد عديدة عليه. و يكفي في ذلك مـا رواه المفيـد رحمه الله في مجالسه بسند متّصل عن بشير الجعفي قال: «دخلت على فاطمة بنت عليّ بن أبي‌طالـب عليه السلام و هي عجوزة كبيرة، و في عنقها خرز، و في يدها مسكتان، فقالت: يكره للنساء أن يتـشبّهن بالرجال» الخبر ذكره في المستدرك في باب الملابس من كتاب الصلاة.

٢٦٦. في غير واحدٍ من حواشي المتن أنّه لم يعلم وجه التأييد، إذ غايتـه أنّ التأنّـث حرامٌ، و النبويّ يعمّه لا أنّه مختصٌّ به على ما هو مقصود المصنّف رحمه الله. و نزيد عليه أنّه مبني على كون المراد من التأنّث فيه ما ذكره و شرحناه، يعني: رأى رجلاً به شيء قصد به كونه أُنثى. و هذا المبنى ممنوعٌ، إذ يحتمل أن يكون المراد بالتأنّث فيه -و في رواية جوير بن نعير الحـضرمي قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لعن اللّه و أمّنت الملائكة على رجل تأنّث و امرأة تذكّرت»- هـو خصوص التخنّث و المأبونيّة، كما في الحديث: «أنّ الشيطان أتى قوم لوط في صورة حـسنة فيها تأنيث». قال في المجمع: «كأنّ المراد -يعني من التأنيث- حبّ الوطي. و مثلـه: رأيـت التأنيث في ولد عبّاس» انتهى. و يؤيّده الحصر المستفاد من روايتي يعقوب و أبي‌خديجة. وجـه التأييد غير خفي على المتدبّر.

و يؤيّده أيضاً -بل يدلّ عليه- ذيل ما رواه الصدوق مسنداً عن عليّ عليه السلام قال: «كنـت مع رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله جالساً في المسجد حتّى أتاه رجل به تأنيث فسلّم عليـه فـردّه، ثمّ أكـبّ رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله إلى الأرض يسترجع، ثمّ قال: مثل هؤلاء في أُمّتي أنّه لم يكن مثل هؤلاء في أُمّة إلاّ عذّبت قبل الساعة» فإنّ الظاهر أنّه لم يتّفق في الأُمم السابقة عذاب قوم و هلاكه بمجرّد التشبّه في اللباس و نحوه، بخلاف التخنّث كما في قوم لوط، و المسـاحقة كما في أصحـاب الرسّ.

لعن الله...". و في رواية(٢٦٧) يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة: أنّ "فيهن قال رسول‌اللهﷺ: لعن الله المتشبّهات بالرجال من النساء..."[١٢]. و في رواية أبي خديجة عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "لعن رسول اللهﷺ المتشبّهين من الرجال بالنساء و المتشبّهات من النساء بالرجال، و هم: المخنّثون، و اللائي(٢٦٨) ينكحن بعضهن بعضاً".

نعم في* رواية سماعة(٢٦٩) عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "عن الرجل يجرّ ثيابه؟ قال: إنّي لأكره أن يتشبّه بالنساء"[١٣]. و عنه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: "كان رسول اللهﷺ يزجر الرجل أن يتشبّه بالنساء، و ينهى المرأة أن تتشبّه بالرجال في لباسها". و فيهما** خصوصاً الأُولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة، فالحكم المذكور لايخلو عن إشكال.

.....

و حينئذٍ يكون هذا -كروايتي يعقوب و أبي‌خديجة- دليلاً على خلاف المقصود من اعتبار القصد في تحقّق مفهوم التشبّه، ضرورة أنّ التأنّث بهذا المعنى لايعتبر فيه قصد الأنوثة قطعاً.

٢٦٧. هذا عطف على الظاهر في قوله: «لأنّ الظاهر» بيان للوجه الثاني لقصور دلالة النبويّ. و محصّله: أنّ مقتضى تقدم الظرف في رواية يعقوب، و تعريف الخبر بالألف و اللام في رواية أبي‌خديجة، من جهة إفادتهما الحصر، انحصار المراد من النبويّ في المخنّث و المساحقة، فلايدلّ على العموم. و لكن لايخفى دلالتهما على العموم من الجهة الأُولى، أعني: جهة اعتبار القصد و لو في خصوص النبويّ.

٢٦٨. ضمير الجمع المذكّر راجع إلى المتشبّهين. و ضمير الجمع المؤنّث الراجع إلى المتشبّهات محذوفٌ بعد الواو العاطفة في قوله: «واللائي...». يعني: و هنّ- أي: المتشبّهات من النساء بالرجال- النساء اللائي ينكحن -أي: يساحقن- بعضهنّ بعضاً.

٢٦٩. هذا وجه ثالث لقصور دلالة النبويّ، خصوصاً الأُولى، بقرينة موردها و هو جرّ الثياب. و ملخّصه: أنّ رواية سماعة و ما بعدها ظاهرة في كراهة التشبّه بالنساء، إمّا مطلقاً كما هو مفاد الأوّل، إذ الظاهر أنّ قوله: «لأكره أن يتشبّه بالنساء» بيان لكبرى، و جعل مورد السؤال من صغريات هذه الكبرى، فكأنّه قال: إنّ جرّ الثياب تشبّه بالنساء، و التشبّه بهنّ مكروه، و إلاّ لما كان وجه للعدول عن قوله: إنّي لأكرهه الى ذلك كما لايخفى. أو في خصوص اللباس كما هو

---

* في بعض النسخ: «وفي» بدل «نعم في».

** في بعض النسخ: فيها.

**ثمّ الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصّتين بكلٍّ من الرجل و المرأة كما صرّح به جماعة لأنّها يحرم عليها لباس مخالفها في الذكورة و الأنوثة و هو مردّد بين اللبسين، فتجتنب عنهما مقدمة لأنّهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما.**

.....

مفاد الثاني، فيصرف النبويّ بهما عن ظاهره، و هو حُرمة التشبّه في اللباس.

هذا، و يمكن منع ظهورهما في الكراهة. أمّا الأُولى فلإمكان أن يكون «كره» قد استعمل هنا - بل في كلّ مورد - في معناه اللغوي القابل للتشكيك بالشّدة و الضعف في المرتبة، اعني: مطلق المبغوضيّة الأعمّ من الحرمة و الكراهة المصطلحة، لا أنّه استعمل في خصوص الثاني. و انّما يحمل عليه في كلّ مورد خالٍ عن القرينة من باب الأخذ بالقدر المتيقّن من مراتب المعنى اللغوي، و المورد — أعني: جرّ الثياب الذي لاإشكال في انّه مكروه اصطلاحي - لايصلح قرينة عليه، ضرورة صحّة تطبيق الكبرى المذكورة عليه مع إرادة المعنى الحقيقي كما هو ظاهر. بل لنا أن نزيد عليه أنّ عموم التشبّه لبعض ما هو حرام قطعاً مثل التخنّث يمنع عن استعماله في الكراهة الاصطلاحيّة، فحينئذٍ لامنافاة بينها و بين النبويّ، اذ لاتعرّض فيها لنفي المرتبة الشديدة. و من هنا ظهر وجه المنع في الثانية، لأنّ الزجر و النهي قد استعملا في مطلق المنع على ما هو مقتضى أصالة الحقيقة، اذ الظاهر وضعهما له، و لادلالة للعامّ على الخاصّ. بل يمكن أن يقال بظهورهما في التحريم، بتقريب أنّ مادّة النهي - كما قيل - ظاهر في التحريم، و الإمام عليه السلام إنّما عبّر في مقام الحكاية عمّا صدر عن النبيّ صلى الله عليه وآله بقوله: لاتتشبّهن بالرجال بمادّة النهي، فيصير قرينة على كون الصيغة قد أُريد منها الحرمة، نظير ما لو قال عليه السلام: كان النبيّ صلى الله عليه وآله يحرّم للمرأة أن تتشبّه بالرجال. و بقرينة السياق يعلم المراد من الزجر أيضاً، و أنّه كان على نحو الالزام، مضافاً إلى عدم الفصل. فتكون الرواية حينئذٍ من أدلّة حرمة التشبّه في اللباس الذي هو عمدة محلّ الكلام، إلاّ أن يقال: إنّ ظهور مادّة النهي في الحرمة غير مسلّم.

و بالجملة، فقد ظهر أنّه لا معارض للنبويّ إلاّ مفهوم روايتي الحصر، و لعلّ ظهور العامّ في العموم أقوى من ظهورهما في الحصر لوكان و سلّم، سيّما في الأُولى منها، فتأمّل. مضافاً إلى موافقته في الجملة لفتوى المشهورة و معاضدته للرواية الأخيرة في مادّة التعارض، فيقدّم عليهما، و يحمل الحصر فيهما على بيان أكمل الأفراد و أظهرها.

هذا كلّه بناءً على فهمنا القاصر، و أمّا بناءً على ما ذكره المصنّف رحمه الله من تسليم دلالة

**و يشكل – بناءً على كون مدرك الحكم حرمة التشبّه – بأنّ الظاهر عن "التشبّه" صورة علم المتشبّه(٢٧٠).**

.....

الروايتين الأخيرتين على الكراهة، فمقتضى القاعدة بالنسبة إلى علاج التعارض بين النبويّ و بين مفهوم الحصر و الرواية الأخيرة هو التخصيص بهما، لأنّ النسبة بينهما هو العموم المطلق، وبينه و بين رواية سماعة هو حمل النبويّ على التشبّه بخصوص التخنّث و السحق، و رواية سماعة علىالتشبّه بغيره، بشهادة روايتي الحصر المفصّلتين بينهما كذلك بالمنطوق و المفهوم، فتأمّل لعلّك تجد ما ذكرناه حقيقاً بالقبول.

٢٧٠. لاوجه لهذا الظهور إلاّ ما استظهره سابقاً من اعتبار القصد، و داعويّة تحقّق التشبّه إلى الفعل الخارجي الصادر من المتشبّه في صدق عنوان التشبّه، بتخيّل أنّ القصد بالمعنى المذكور لايتمشّى إلاّ مع العلم بمغايرته مع المتشبّه به. و فيه: ما تقدّم من منع اعتبار القصد في صدق عنوان التشبّه، مضافاً إلى منع عدم تمشّي قصد التشبّه مع احتمال المغايرة.

بقي هنا شيءٌ مناسبٌ للمسألة ينبغي التنبيه عليه، قال السيّد الجزائري في آداب الحمّام من الجلد الأوّل من مجلّدات شرحه على التهذيب: «قد ذهب بعض الأعلام من المتأخّرين إلى أنّ خضاب اليدين و الرجلين بالحناء الخضاب الشديد اللون الذي قد يميل إلى السواد ربّما كان حراماً، لأنّه زينة النساء، و زينتهنّ محرّمة على الرجال و بالعكس. و ربّما كان مؤيّداً له ما رواه الصدوق بإسناده إلى أحمدبن أبيعبدالله عن أبيه رفعه قال: «نظر أبوعبدالله إلى رجل و قد خرج من الحمّام مخضوب اليدين و الرجلين، فقال له أبوعبدالله: أيسرّك أن يكون الله خلق يديك هكذا؟ قال: لا و الله، و إنّما فعلت لأنّه بلغني عنكم أنّه من دخل الحمّام فلير عليه أثره، يعني: الحناء. فقال: ليس ذلك حيث ذهبتَ، إنّ معنى ذلك: إذا خرج أحدكم من الحمّام و قد سلم فليصلّ ركعتين شكراً» فإنّ ظاهره أنّ الخضاب قد كان أثّر في يديه أثراً شديداً.

و لكنّ الظاهر أنّ القول بتحريمه بعيدٌ بل ممنوع، لأصالتي الإباحة و البرائة مع عدم دليل على الحرمة، لأنّ كونه من زينة النساء إنّما يوجب الحرمةَ لوكان ممّا يخصّ بهنّ، و هو ممنوع، بل هو من الزينة المشتركة بينها و بين الرجال. نعم، الخضاب الذي تستعمله العروسُ بأنحاء خاصّة و لايستعمله الرجال كذلك يكون من خواصّهنّ فيحرم على الرجال.

## المَسْأَلَةُ الثّالثَة

التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة و هو كما في جامع المقاصد: ذكر محاسنها و إظهار شدّة حبّها بالشعر[١٤] حرام(٢٧١) على ما عن المبسوط[١٥] و جماعة كالفاضلين و الشهيدين و المحقّق الثاني[١٦].

و استدلّ عليه بلزوم تفضيحها، و هتك حرمتها، و إيذائها، و إغراء الفُسّاق بها، و إدخال النقص عليها و على أهلها، و لذا لاترضى النفوس الأبيّة ذوات الغيرة و الحميّة أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم. و الإنصاف أنّ هذه الوجوه لاتنهض لإثبات التحريم، مع كونه أخصّ من المدعى؛ إذ قد لايتحقّق شئ من المذكورات في التشبيب بل و أعمّ منه من وجه؛ فإنّ التشبيب بالزوجة قد يوجب أكثر المذكورات.

و يمكن أن يستدلّ عليه بما سيجئ من عمومات حرمة اللهو و الباطل، و ما دلّ على حرمة الفحشاء، و منافاته للعفاف المأخوذ في العدالة و فحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب - و لو بعيداً - تهييج القوّة الشهويّة بالنسبة إلى غير الحليلة، مثل ما دلّ على المنع عن النظر؛ لأنّه سهم من سهام إبليس[١٧]. و المنع عن الخلوة بالأجنبيّة؛ لأنّ ثالثهما الشيطان[١٨]. وكراهة جلوس الرجل في مكان المرأة حتّى يبرد المكان[١٩].

.....

و أمّا رواية معاني الأخبار فيمكن أن يقال بعدم دلالتها على الحرمة، لإمكان أن لايكون الداعي له عليه السلام إلى ذلك هو التوبيخ على فعله و خضابه، بل التوطئة إلى التنبيه على خطائه في فهم معنى ما بلغ إليه عنهم عليهم السلام من قولهم: «فليرَ أثره» و ذلك لأنّ عدم حبّ الإنسان كون شيء خلقيّاً دائميّاً لايلازم بغضَه تعالى لإيجاد المكلّف من الخارج و تحريمه عليه، بل لايلازم عدم حبّه له منه. و هذا واضح. و لو سلّم أنّ الداعي التوبيخ نقول: إنّ التوبيخ أعمّ من الحرمة، لصحّة التوبيخ على فعل المكروه أيضاً. و لو سلّم فنمنع ظهورَها في شدّة أثر الخضاب، بل الظاهر من ملاحظة المتعارَف من الخضاب في الحمّام خفّة أثره، فلاربط لها بمدّعاه. و لو سلّم حمل معارضته بالأخبار الآمرة بالخضاب بعد استعمال النورة، الشاهد بإطلاقها لصورة شدّة اللون و لو بتكراره بعد تكرّر النورة الموجب لها.

٢٧١. مقتضى القاعدة عدمُ حرمتِه ما لم ينطبق عليه عنوانٌ آخَر محرّم، لعدم المقتضي

و برجحان التستّر(٢٧٢) عن نساء أهل الذمّة؛ لأنّهن يصفن لأزواجهنّ[٢٠]. و التستّر عن الصبي المميّز الذي يصف ما يرى[٢١] و النهي في الكتاب العزيز ﴿فلا تَخْضَعْنَ* بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾، وعن أن ﴿لا يَضْرِبْنَ** بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفينَ مِنْ زينَتِهِنَّ﴾. إلى غير ذلك من المحرّمات و المكروهات(٢٧٣) التي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعيّنة المحترمة بما يهيّج الشهوة عليها خصوصاً ذات البعل التي لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقول: "رُبّ راغب فيك".

نعم، لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد – بل مطلق من يراد تزويجها – لم يكن بعيداً؛ لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها، و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الإشكال.

ثمّ إنّ المحكي عن المبسوط و جماعة: جواز التشبيب بالخليلة، بزيادة الكراهة عن المبسوط[٢٢]، وظاهر الكلّ جواز التشبيب بالمرأة المبهمة: بأن يتخيّل امرأة و يتشبّب بها، و أمّا المعروفة عند القائل دون السامع – سواء علم السامع إجمالاً بقصد معيّنة أم لا – ففيه إشكال. و في جامع المقاصد – كما عن الحواشي – الحرمة في الصورة الأولى[٢٣] و فيه إشكال، من جهة اختلاف الوجوه المتقدّمة للتحريم، وكذا إذا لم يكن هنا سامع.

و أمّا اعتبار الإيمان، فاختاره في القواعد و التذكرة[٢٤] و تبعه بعض الأساطين لعدم احترام غير المؤمنة. و في جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشبيب بنساء أهل الخلاف و أهل الذمّة؛ لفحوى حرمة النظر إليهنّ و نقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب، مع أنّه صرّح بجواز التشبيب بهنّ. و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه في مدرك أصل الحكم.

.....

لحرمته مجرّداً عن سائر العناوين المحرّمة.

٢٧٢. الصواب: رجحان بدون الباء، عطف على المنع. و على تقدير وجود الباء فهو عطف على قوله: «بما» في قوله: «سيجيء...». و لكنّه كما ترى.

٢٧٣. لعلّه عمّم المكروهَ على ترك المستحبّ، و إلاّ لكان ينبغي أن يقول: و المستحبّات، كي يشمل ما ذكره من رجحان التستّر، يعني: تستّرَ النساء عن نساء أهل الذمّة و الصبيّ المميّز.

---

* في بعض النسخ: في قوله تعالى عن ان يخضعنَ.

** في بعض النسخ: يضربنَ.

وكيف كان، فإذا شكّ المستمع في تحقّق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع كما صرّح به في جامع المقاصد.

و أمّا التشبيب بالغلام، فهو محرّمٌ على كلّ حالٍ - كما عن الشهيدين و المحقّق الثاني[٢٥] وكاشف اللثام[٢٦] -، لأنّه فحش محض، فيشتمل على الإغراء بالقبيح و عن المفاتيح: أنّ في إطلاق الحكم نظراً[٢٧]، و الله العالم.

## المَسْأَلَةُ الرَّابِعَة

تصوير صور ذوات الأرواح حرام - إذا كانت الصورة مجسَّمة(٢٧٤)- بلا خلاف فتوىً و نصّاً، وكذا مع عدم التجسُّم وفاقاً لظاهر النهاية[٢٨] و صريح السرائر[٢٩] و المحكيّ عن حواشي الشهيد و الميسيّة و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية[٣٠] و مجمع البرهان[٣١] و غيرهم[٣٢]؛ للروايات المستفيضة:

.....

٢٧٤. في المسألة أقوال أربعة:

أحدها: تعميم الحرمة لذوي الروح و غيره و المجسّم و غيره. و هو الذي أشار اليه بقوله: «خلافاً لظاهر جماعة، حيث انّهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح و لو لم يكن مجسّماً».

ثانيهما: التعميم من الجهة الثانية مَعَ التخصيص بذوات الأرواح. و هو مختار المصنّف تبعاً لجماعة من أجلاّء الأصحاب.

و ثالثها: عكس الثاني، أعني: التعميم لغير ذوي الروح و التخصيص بالمجسّم. و أشار اليه بقوله فيما سيأتي: «و بين من عبّر بالتماثيل المجسّمة، بناءً على شمولها لغير الحيوان كما هو كذلك، فيختصّ الحكم بالمجسّم».

و رابعها: التخصيص من الجهتين. و هو الذي نفى عنه الخلاف في عنوان المسألة نصّاً و فتوىً.

وكيف كان، فالتصوير الذي يحرم لايفرّق فيه بين أن يكون باليد أو الطبع، كما في بعض الكتب المطبوعة أو الصياغة أو النسج أو غير ذلك من آلات صنعة التصوير. و أمّا أخذ العكس المتعارف في زماننا هذا فهناك أمران: أحدهما: حفظ صورة ما قابل الزجاجة أو شيء

**مثل قوله عليه السلام: "نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن ينقش شئ من الحيوان على الخاتم"[٣٣] (٢٧٥). و قوله عليه السلام: "نهى عن تزويق البيوت، قلت: و ما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التماثيل"[٣٤].**

.....

آخر في آلة أخذ العكس. و الآخر: أخذ العكس من تلك الصورة المحفوظة هناك. و الأوّل و إن لم يكن تصويراً على الظاهر، إلاّ أنّ الثاني لاينبغي الاشكال في كونه تصويراً كما في الطبع، بل ليس هذا إلاّ ذاك.

**٢٧٥**. هو و إن كان أظهر ما في الباب من حيث الشمول لغير المجسّم من ذوات الأرواح، من جهة ظهور النقش في العموم، بل النقش نصّ في عدم التجسّم، بخلاف ما عداه، فإنّ دلالته على حكمِ غيرِ مجسّم إنّما هو بالإطلاق و العموم، إلاّ أنّ الاستناد اليه بعد الإغماض عن ضعف سنده –لما قيل من جهالةحال شعيب بن واقد– مبني على ظهور مادّة النهي في الحرمة. و هو قابل للمناقشة، لا من جهة ظهور سياق الخبر في الكراهة، من جهة اشتماله على ما لاشبهة في كراهته، حتّى يقال بأنّ ذلك مسلّم فيما إذا كان النهيُ عن الأُمور المذكورة فيه صادراً عن النبيّ صلى الله عليه وآله في مجلس واحد، و هو غير معلوم، لاحتمال صدورها في مجالس متعدّدة، و إنّما جمعها الإمام عليه السلام في مقام الحكاية. بل لدعوى أنّ النهي قداستعمل في مطلق المنع الشامل للحرمة و الكراهة، و إنّما يستفاد خصوصيّة إحداهما هنا –بل في جميع الموارد– من أمر خارج. و لذا جعل المصنّف رحمه الله قوله عليه السلام في المسألة الثانية: «كان رسولُ اللّه يزجر الرجلَ أن يتشبّه بالنساء، و ينهى المرأةَ أن تتشبّه بالرجال» من أدلّة كراهة التشبّه، و الحال أنّ الموجود فيه أيضاً مادّة النهي. هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ التقييد بالخاتم إنّما هو للبسه أو لوقوع الصلاة فيه غالباً، لا لكون النقش عليه كذلك، فيكون الغرض حينئذٍ هو النهي عن اللبس أو الصلاة في الخاتم الكذائي بطور الكناية، لا عن النقش من حيث هو.

و بالجملة، كما أنّ للتقييد بكون المنقوش من الحيوان مدخليّة لايتعدّى عنه إلى غيره، كذلك يمكن أن يكون لكون المنقوش عليه هو الخاتم مدخليّة في النهي، لا أنّ ذكره لمجرّد غلبة النقش عليه، فيكون من باب مثال. و الظاهر أنّ دخله فيه هو غلبة لبسه و وقوع الصلاة فيه، فيكون النهي راجعاً إلى لبسه و إيقاع الصلاة فيه، فيحمل على الكراهة، لما يأتي من أدلّة الكراهة.

و الحاصل: أنّ دعوى كون النهي للإرشاد إلى المنع عن اللبس و الصلاة فيه غير مجازفة.

**و المتقدّم عن تحف العقول(٢٧٦)" و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني".**

.....

ألا ترى أنّه لو قيل مثلاً: لاتخط ثوبك بالحرير، يستفاد من ذلك أنّ في لبس الثوب المخيط بالحرير منقصة، و إنّما أرشد إليه بذاك التعبير، لا في نفس خياطته به. و من هنا ظهر الإشكال في دلالة قوله: «نهى عن تزويق البيوت...» على الحرمة، فإنّ تخصيص النهي عن التزويق- المفسّر في كلام الإمام عليه السلام بتصاوير التماثيل- بتزويق البيوت، مع أنّه غير مسبوق بالسؤال، لعلّه لأجل وقوع الصلاة فيها، فتشبه بيوتَ عبدة الأصنام، فيكون كنايةً عن الصلاة فيها.

ثمّ إنّ التزويق في اللغة التزيين. و إضافته للعهد إلى تزيين خاصّ، و هو التزيين بالتماثيل و التصاوير، إمّا بنقشها على حيطانها، أو بجعلها في البيوت، كما هو قضيّة تفسير الإمام عليه السلام. و إضافة التصاوير إلى التماثيل -على ما في بعض نسخ الكتاب و الوسائل- إنّما هو بلحاظ تجريده عن معنى الصورة و إرادة صرف الإيجاد و الجعل منه. و الظرف المتعلّق بالتصاوير - و هو قوله «فيها» أو «في البيوت»- محذوف. و أمّا بناءً على ما في بعض النسخ المصحّحة من كون التصاوير معرّفاً باللام مع عطف التماثيل عليها بالواو، فالظاهر حينئذٍ أنّ المفسَّر -بالفتح- هو مادّة التزويق مجرّداً عن لحاظ الهيئة، و هو الزوق بمعنى الزينة.

و لعلّ الفرق بين المتعاطفين أنّ الأوّل عبارة عن غير المجسّم و الثاني عبارة عن المجسّم. و يمكن الاستدلال على هذا الفرق بما في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تماثيل و تصاوير يصلّى فيه. فقال: تكسر رؤس التماثيل، و تلطخ رؤس التصاوير». حيث عبّر في الأوّل بالكسر الظاهر في تجسّم المتعلّق، و في الثاني بالتلطيخ الظاهر - و لو بمعونة قرينةً المقابلة- في عدم تجسّمه. و مثله رواياته الثلاث الأُخر عن أخيه عليه السلام، فراجع.

ثمّ لايخفى عليك أنّه بعد ملاحظة استعمال كلّ واحد منهما فيما يعمّ الآخر و في الأخبار، يعلم أنّ الصورة و التمثال كالفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا، فلاحظ الأخبار المرويّة عن الأئمّة الأطهار عليهم سلام اللّه الملك الجبّار تجد ما ذكرنا حقيقة بالتصديق.

**٢٧٦**. لاإشكال في دلالته على الحرمة مطلقاً في المجسّم و غيره، لما ذكرنا من عموم الصورة لهما إذا افترقت عن التمثال بمفهوم الغاية، و لكن بضميمة كون ذلك تفصيلاً لما أجمله أوّلاً من حصر جهات المعايش -التي منها الصناعة- في الحلال و الحرام، الدالّ على كون المراد من الحلال ما يقابل الحرام، فيكون ما بعد الغاية من أقسام الحرام، لامعناه الاصطلاحي حتّى

و قوله عليه السلام في عدة أخبار: "من صوّر(٢٧٧) صورة كلّفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ"[٣٥].

و قد يستظهر(٢٧٨) اختصاصها بالمجسّمة من حيث إنّ نفخ الروح لايكون إلاّ في الجسم، و إرادة تجسيم* النقش مقدّمة للنفخ ثمّ النفخ، فيه خلاف الظاهر. و فيه: أنّ النفخ(٢٧٩) يمكن تصوّره في النقش بملاحظة محلّه، بل بدونها كما في أمر الإمام عليه السلام الأسد

.....

يحتمل في مقابله الكراهة بعد الجزم بعدم الوجوب و الاستحباب. إلاّ أنّه يشكل الاستناد إليه من حيث السند. و قد تقدّم شطرٌ من الكلام في ذلك في أوّل الكتاب عند شرح الحديث المذكور، فراجع.

٢٧٧. هي على قسمين: أحدهما: مشتمل على الإيعاد بالعذاب، كروايتي الخصال و رواية عقاب الأعمال، و مثلها رواية سعد بن ظريف عن أبي جعفر عليه السلام قال:« قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إنّ الذين يؤذون الله و رسوله هم المصوّرون، و يكلّفون يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح». رواه في الوسائل في أحكام المساكن من كتاب الصلاة. و الآخر: قد اقتصر في مقام الجزاء بالتكليف بالنفخ. و الأوّل لاإشكال في دلالته على الحرمة.

و أمّا الثاني فالظاهر أيضاً دلالته على الحرمة، إذ الظاهر أنّ التكليف بالنفخ الغير المقدور عليه إنّما هو من باب المقدّمة و تسجيل العذاب عليه. و سندها بعد الوثوق بصدور مضمونها لاينظر إلى ضعفه لوكان. و أمّا دلالته على عموم الموضوع لغير المجسّم فلما مرّ من عموم الصورة له لغةً و عرفاً في لسان الأخبار. و العمدة في أصل المسألة هو هذه الأخبار، لإمكان الخدشة في دلالة الباقي على أصل الحرمة، كما عرفت في بعضها، و ستعرف في البعض الآخر.

٢٧٨. يعني: أنّ التصوير و إن كان يعمّ غير المجسّم إلاّ أنّ ذيله -من حيث إنّ النفخ الذي لايكون إلاّ في الجسم- قرينة على التخصيص، فلايصحّ التمسّك بها لإثبات التعميم.

٢٧٩. ظاهر كلامه أنّه فهم من كلام المستظهر أنّ وجه قرينيّة النفخ أنّه مثل سائر الأفعال لابدّ له من وجود ما يقبل تعلّقه به و وروده عليه، و ما يكون كذلك هنا ليس إلاّ الجسم. فأجاب عنه بوجوه ثلاثة. و لكنّ الظاهر أنّه لم يقصد ذلك، و إنّما مقصوده دعوى

---

* في بعض النسخ: تجسّم.

المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة[٣٦] أو بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة اجزاء لطيفة من الصبغ، و الحاصل، أنّ مثل هذا لايعدّ قرينة عرفاً على تخصيص الصورة* بالمجسّم**.

و أظهر من الكلّ، صحيحة ابن مسلم(٢٨٠): "سألت أباعبدالله عليه السلام عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟

.....

ظهور ذلك الكلام في أنّ ما صوّره المصوّر لاينقص من الحيوان الذي قصد تصويره إلاّ في جهة الحياة و الروح، و من الواضح أنّ ما يكون كذلك ليس إلاّ الجسم، ضرورة نقصان غيره عنه بأزيد من الروح و هو المادّة. و عليه، كان الجواب عنه منع ظهوره فيه على نحو يوجب صرف ظهور الصور في العموم إلى غيره، و إنّما هو مجرّد احتمال لايعبأ بمثله في العمل بالظواهر. هذا، و لكنّ الإنصاف أنّ الحقّ مع المستظهر. و عليه يكون التعميم خالياً عن الدليل المعتبر.

٢٨٠. أظهر ما في الباب من حيث شمول الموضوع لغير المجسّم هو الرواية الأُولى كما مرّ لا هذه، إذ تصوير القمر و الشمس على نحو التجسّم متعارف في زماننا هذا لكن لا على نحو الكرة، و لعلّه كان كذلك في زمان صدور الأخبار. لكن فيه: أنّ هذا لايتمشّى في تماثيل الشجر، لأنّ التجسّم فيه غير متعارف. و لكنّه قابل للمنع، لتعارف تصوير أشجار الأوراد من الكاغذ في هذا الزمان أيضاً بنحو التجسّم. بل مقتضى رواية قرب الإسناد المتقدّمة اختصاص التمثال بالمجسّم، فتعارض ظهوره فيه ظهور المضاف إليه -و هو الشجر و الشمس و القمر- في إرادة مجرّد النقش. و التصرّف في المضاف إليه بإرادة المجسّم ليس بأولى من التصرّف في المضاف بإرادة مجرّد النقش، إلاّ أن يمنع ظهور التمثال في الاختصاص بالمجسّم فيما إذا انفرد عن ذكر الصورة، و أنّه حينئذٍ يعمّ غير المجسّم أيضاً. و عليه، لاحاجة إلى التشبّث بذيل القرينة، مع أنّه يوجب اختصاص الحرمة بغير المجسّم، و هو أخصّ من المدّعى، فيحتاج إلى التشبّث بذيل الفحوى و الأولويّة.

وكيف كان، يمكن الخدشة في دلالته على الحرمة، نظراً إلى أنّ وجود البأس في تماثيل الحيوان لايدلّ على أزيد من الكراهة، فتأمّل. ثمّ إنّ الأنسب لأُسلوب الكلام تأخير ذلك عن الكلّ.

---

* في بعض النسخ: الصور.

** في بعض النسخ: بالجسم.

فقال: لابأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان"٣٧؛ فإنّ ذكر الشمس و القمر قرينة على إرادة مجرّد النقش. و مثل قوله عليه السلام: "من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام"٣٨ (٢٨١) فإنّ "المثال" و "التصوير" مترادفان – على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة٣٩ – مع أنّ الشايع من التصوير(٢٨٢) و المطلوب منه هي الصور المنقوشة على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع، دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال.

و يؤيّده: أنّ الظاهر أنّ الحكمة في التحريم هي حرمة التشبّه بالخالق في إبداع الحيوانات و أعضائها على الأشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه، فضلاً عن اختراعها؛ و لذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلّف من ذلك. و من

.....

٢٨١. قد يتوهّم الخدشة في دلالته على أصل الحرمة، بتقريب أن يكون المراد من تجديد القبر تعميره و تطيينه بعد خرابه، و هو مكروهٌ، فيكون التصوير أيضاً مكروهاً، لوحدة السياق.

و فيه: أنّ ظهور الخروج عن الإسلام في الحرمة لايرفع اليد عنه بمجرّد احتمال ذلك، بل يكون هذا قرينةً على أنّ المراد من التجديد غير التعمير، مثل النبش –بناءً على حرمته– أو قتل النفس الموجبين لحفر القبر و تجديده و إحداث القبر الجديد و ما أشبه ذلك، فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمسبّب في السبب. وكذا بناءً على نسخة «حدّد» بالحاء المهملة و «جدث» بالجيم و الثاء المثلّثة، إذ لعلّ المراد منهما القتل الموجب للتحديد و حفر القبر بعلاقة السببيّة و المسبّبية، فيكون مؤدّى النسخ الثلاثة شيئاً واحداً، فتبقى الرواية دليلاً على المسألة، فتأمّل.

٢٨٢. هذا تتميمٌ للاستدلال بقوله: «فإنّ المثال و التصوير مترادفان» و بيانٌ لصغراه، فهو بمنزلة قوله: و التصوير يعمّ النقش المجرّد عن المادّة، بل الشايع منه هو ذلك، فينتج أنّ المثال أيضاً كذلك. و يحتمل بعيداً أنّه راجعٌ إلى قوله: «للروايات المستفيضة» و بيانٌ لقوّة ظهورها في إرادة غير المجسّم من ذي الروح من تلك الروايات، و عدم صحّة تخصيصها بخصوص المجسّم و إخراج غيره منها. يعني: مع أنّ الشايع الغالب من التصوير في الخارج هو النقوش المجرّدة عن الجسم، و أمّا المشتملة على الجسم فهو نادر جدّاً، فلو بني الأمر على حمل تلك الروايات على المجسّم من ذوات الأرواح لزم حملها على الفرد النادر، و هو غير جائز.

المعلوم أنّ المادّة لادخل لها في هذه الاختراعات العجيبة، فالتشبّه: إنّما يحصل بالنقش و التشكيل، لاغير.

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح(٢٨٣)، فإنّ صور غيرها كثيراً ما تحصل بفعل الإنسان للدواعي الأُخر غير قصد التصوير، و لايحصل به تشبّه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه* بل كلّ ما يصنعه الإنسان من التصرّف في الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

و لذا قال كاشف اللثام - على ما حكي عنه(٢٨٤) في مسألة كراهة الصلاة في

.....

٢٨٣. يعني: من أنّ الحكمة في تحريم التصوير هي حرمة التشبّه بالخالق فيما ذكر، الذي قد تقدّمت الإشارة في المسألة الثالثة إلى كونه من العناوين القصديّة مثل التعظيم و التوهين، يمكن استظهار اختصاص الحرمة بذوات الأرواح - يعني: و لو نقشاً مجرّداً عن الجسم- فإنّها التي يوجد صورها المصوّر غالباً بقصد إتيان صورة ما خلقه الله تعالى و بداعي حكايته، فيتحقّق عنوان التشبّه فيحرم. و أمّا صور غيرها فإنّما تحصل غالباً بفعل الإنسان لداعٍ آخر غير داعي التصوير و الحكاية، فلايحصل به التشبّه و لايحرم. فلوحظ الغالب في موضوع الحكم نفياً و إثباتاً، و حكم على جميع أفرادها كذلك على ما هو شأن الحكمة من التخلّف و الانفكاك عن الحكم وجوداً و عدماً.

هذا ما عندي في شرح العبارة. و لكن يرد عليه حينئذٍ: أنّ مقتضى ذلك حرمة تصوير ذوات الأرواح بداعٍ آخر غير داع الحكاية، و هو ينافي قوله بعد ذلك: «هذا كلّه مع قصد الحكاية و التمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيءٍ من خلق الله -و لو كان حيواناً- من غير قصد الحكاية، فلابأس به قطعاً».

و لايمكن أن يقال في دفع ذلك: أنّ المصنّف لعلّه عامل مع الحكمة معاملة العلّة الدائر مدارها المعلول وجوداً و عدماً، و لذا أفتى بما ذكر، فإنّه - مضافاً إلى منافاته لجعله مؤيّداً- يستلزم القول بحرمة تصوير غير ذوات الأرواح إذا كان بقصد الحكاية و داعي التصوير، و لايقول به، فلاحظ و تأمّل.

٢٨٤. يحتمل أن يكون المشار إليه كون الحكمة هو التشبّه الغير الحاصل في صور غير

---

* في بعض النسخ: الشبيه.

**الثوب المشتمل على التماثيل -: إنّه لو عمّت الكراهة لتماثيل ذي الروح و غيرها، كرهت الثياب ذوات الأعلام؛ لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها، و الثياب المحشوّة؛ لشبه طرائقها المخيطة بها، بل الثياب قاطبة؛ لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها[٤٠]، انتهى(٢٨٥). و إن كان ما ذكره لايخلو عن نظر(٢٨٦) كما سيجئ.**

.....

ذوات الأرواح غالباً. و يشهد له قوله بعد ذلك: «و منه يظهر النظر فيما تقدّم عن كاشف اللثام» فانّ ظاهر أُسلوب الكلام رجوع الضمير الى اعتبار قصد الحكاية المستفاد من قوله قبله: «هذا كلّه مَعَ قصد الحكاية و التمثيل». و حينئذٍ يرد عليه: أنّ اختصاص التماثيل بذوات الارواح و عمومها لها و لغيرها في المسألة المسطورة لاربط له بكون الحكمة في الحُرمة في هذه المسألة هو التشبّه و عدمه، اذ لاملازمة بين المسألتين، لجواز كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على ما يجوز تصويره من التماثيل.

و يحتمل أن يكون المشار إليه صرف اختصاص الحكم بذوات الأرواح، مجرّداً عن لحاظ كون الحكمة هو التشبّه في تلك المرحلة. و يكون مرجع الضمير في «منه» في كلامه الآتي - و إن كان خلاف ظاهر الأُسلوب - هو ما استظهره سابقاً بقوله: «ثمّ إنّه لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مَعَ التجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله ﷻ على هيئة خاصّة معجبة للناظر...»، حتّى يكون الاستشهاد في صرف الفتوى لا في ملاكها. و فيه: أنّه كما ترى بعيد عن مساق الكلام غايته، فإنّه ظاهر في الاحتمال الأوّل غاية الظهور.

**٢٨٥**. يعني: فاللازم تخصيص مرتبة التصوير بذي الروح.

**٢٨٦**. قد علم وجه النظر من الحاشية السابقة. و هو إمّا عدم تحقّق قصد الحكاية بالنسبة إلى الصور التي ذكرها، بناءً على ما استظهرناه من رجوع ضمير «منه» إلى اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير. و قد عرفت الخدشة في هذا الوجه، و أنّه لاملازمة بين المسألتين. و إمّا انصراف إطلاق الصورة و التمثال في الأدلّة عن الأُمور التي ذكرها و عدم عمومهما لمثلهما، و لو قلنا بعدم تقيّدها بالأدلّة المجوّزة بالنسبة إلى غير ذوات الأرواح، بناءً على ما احتملناه ثانياً من رجوع الضمير إلى ما استظهره سابقاً من كون المراد من الصورة ما كان مصوَّرها — بصيغة المفعول- مخلوقاً للّه ﷻ... إلى آخر ما ذكره، لأنّ ما ذكر كاشف اللثام بناءً على التعميم ليس من ذاك القبيل.

هذا، و لكنّ العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة(٢٨٧)، مضافاً إلى ما دلّ على الرخصة، مثل صحيحة محمد بن مسلم السابقة و رواية التحف المتقدّمة، و ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشآءُ مِنْ مَحاريبَ وَتَماثيلَ﴾[٤١] من قوله عليه السلام: "و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء، و لكنّها تماثيل الشجر و شبهه"[٤٢].

و الظاهر، شمولها للمجسّم و غيره، فبها يُقيّد(٢٨٨) بعض ما مرّ من الإطلاق خلافاً لظاهر جماعة، حيث إنّهم بين من يحكي عنه تعميمه الحكم لغير ذي الروح و لو لم يكن مجسّماً (٢٨٩)؛ لبعض الإطلاقات - اللازم تقييدها بما تقدّم(٢٩٠) مثل قوله عليه السلام: "و نُهِيَ(٢٩١) عن تزويق البيوت"، و قوله عليه السلام: "مَن مثّل مثالاً...". و بين مَن عبّر بالتماثيل المجسّمة؛ بناءً على شمول "التمثال" لغير الحيوان - كما هو كذلك - فخصّ الحكم بالمجسّم؛ لأنّ المتيقّن من المقيّدات(٢٩٢) للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال و الوجود: النقوش لاغير.

و فيه: أنّ هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم؛ فتعيّن حملها على الكراهة(٢٩٣)، دون التخصيص بالمجسّمة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

٢٨٧. يعني: أصالة الإباحة في تصوير غير ذوات الأرواح، لا ما ذكره كاشف اللثام من لزوم المحذور في الثياب لو عمّ الحكم بغير ذوات الأرواح.

٢٨٨. أي: بصحيحة ابن مسلم و رواية التحف و ما ورد في تفسير قوله عليه السلام... يقيّد بعض ما مرّ من إطلاق الأدلّة المانعة الشامل لغير ذوات الأرواح.

٢٨٩. اسم «كان» راجع إلى التمثال المستفاد من سياق الكلام.

٢٩٠. يعني به الصحيحة لمحمّد بن مسلم و ما بعدها.

٢٩١. هذا بيان لبعض الإطلاقات.

٢٩٢. يعني: المتيقّن من المجوّزة للإطلاقات المانعة، و الظاهر من المقيّدات المجوّزة.

٢٩٣. يعني: بعد ظهور الصورة و التمثال في النقوش المجرّدة عن التجسّم في الأخبار المقيّدة -أعني بها الأخبار المرخّصة- لكان الأمر كذلك في الإطلاقات المانعة، فيختصّ مفاد إطلاقات المنع بالنقوش، فيقع التعارض بينها -العامّة لذي الروح و غيره- و بين الأخبار المجوّزة

و بالجملة، "التمثال" في الإطلاقات المانعة مثل قولهﷺ: "من مثّل مثالاً" إن كان ظاهراً في شمول الحكم للمجسّم، كان كذلك في الأدلّة المرخّصة لما عدا الحيوان، كرواية تحف العقول و صحيحة محمد بن مسلم و ما في تفسير الآية، فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة في العموم و اختصاص المقيّدات المجوّزة بالنقوش تحكّم.

ثمّ إنّه لو عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التجسّم، فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصّة معجبة(٢٩٤) للناظر، على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورها المجرّدة عن المادّة أو معها، فمثلٌ تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنية و السفن ممّا هو مصنوع للعباد – و إن كانت في هيئة حسنة معجبة – خارج، وكذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط ممّا خلق* الله لا على هيئة معجبة للناظر – بحيث تميل النفس إلى مشاهدها ولو بالصور الحاكية لها –؛ لعدم شمول الأدلّة لذلك كلّه.

هذا كلّه مع قصد الحكاية و التمثيل(٢٩٥)، فلو دعت الحاجة إلى عمل شئ يكون

.....

المختصّة بغير ذي الروح بطور العموم المطلق. و مقتضى القاعدة حينئذٍ و إن كان التخصيص، إلاّ أنّ القائل المذكور من جهة عدم قوله بحرمة تصوير الصورة الغير المجسّمة مطلقاً حتّى من ذوي الروح يعامل معه –بناءً على قوله –معاملة التباين الكلّي. فيتعيّن حينئذٍ –بمقتضى قاعدة تقديم النصّ على الظاهر– حمل المطلقات الظاهرة في المنع على الكراهة بقرينة المقيّدات الصريحة في الجواز.

٢٩٤. لم أفهم أنّهﷺ على أيّ شيءٍ استند في هذا الاستظهار، فإن كان نظره فيه إلى دعوى الانصراف، ففيه: أنّ هذا إنّما يسلّم بالنسبة إلى اعتبار القيد الثاني دون الأوّل كما لايخفى. و إن كان إلى ما ذكره في مقام التأييد من كون الحكمة هو التشبّه بالخالق، ففيه: أنّ قضيّة ذلك هو الاقتصار على القيد الأوّل و ترك الثاني. مضافاً إلى منع كون ذلك هو الحكمة في المسألة، و أنّه على فرض تسليمه ممّا لايصحّ الاستناد إليه، و لذا جعله مؤيّداً لادليلاً. و من هنا ظهر الإشكال فيما إذا كان نظره إلى الأوّل في الثاني و إلى الثاني في الأوّل، فتأمّل جيّداً.

٢٩٥. يعني: أنّ حرمة التصوير مطلقاً على جميع الأقوال الأربعة إنّما هو مع قصد

---

* في بعض النسخ: خلقه الله.

شبيهاً بشيءٍ من خلق الله و لوكان حيواناً من غير قصد الحكاية، فلابأس قطعاً. و منه يظهر النظر فيما تقدّم عن كاشف اللثام.

ثمّ إنّ المرجع في "الصورة" إلى العرف، فلايقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء. و ليس فيما ورد من رجحان تغيير الصورة بقلع عينها أوكسر رأسها[٤٣] دلالة على جواز تصوير الناقص.

و لو صَوّر بعضَ أجزاء الحيوان ففي حرمته نظر بل منع، و عليه، فلو صَوّر نصفَ الحيوان من رأسه إلى وسطه، فإن قُدّر الباقي موجوداً – بأن فرضه إنساناً جالساً لايتبيّن ما دون وسطه – حَرُمَ، و إن قصد النصف لاغير لم يحرم، إلاّ مع صدق الحيوان على هذا النصف، في إتمامه(٢٩٦) حَرُمَ الإتمام، لصدق التصوير بإكمال الصورة، لأنه إيجاد لها. و لو اشتغل بتصوير حيوانٍ فَعَلَ حراماً، حتّى لو بدا له في إتمامه.

و هل يكون ما فَعَلَ حراماً من حيث التصوير، أو لايحرم إلاّ من حيث التجرّي؟ وجهان: من أنه لم يقع إلاّ بعض مقدّمات الحرام بقصد تحقّقه، و من أنّ معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلاّ حرمة الاشتغال به عمداً، فلاتراعى الحرمة بإتمام العمل. و الفرق بين فعل الواجب المتوقّف استحقاق الثواب على إتمامه و بين الحرام، هو قضاء العرف، فتأمّل(٢٩٧).

.....

الحكاية... . و يتّجه عليه أنّه إن كان المراد من القصد إلى الحكاية داعويّته و تحريكه للمكلّف إلى نحو العمل المعبّر عنه بالعلّة الغائيّة -كما هو ظاهر ما فرّعه عليه- فلا دليل على اعتباره، بل ينفيه إطلاق الأدلّة. و إن كان المراد منه ما يعتبر في اختياريّة الفعل و صدوره عن المكلّف عن إرادة إليه، فلاريب في اعتباره، و لكن لايصحّ التفريع الذي ذكره كما لايخفى.

٢٩٦. المقصود من هذه العبارة أنّه لو عرض له القصد و البناء على إتمامه بعد أن كان قاصداً لعدمه، كما أنّ المقصود من قوله بعد ذلك: «حتّى لو بدا له في إتمامه» عكس هذا المعنى.

٢٩٧. قال بعض الأعلام: لعلّ وجه التأمّل أنّ الثابت من العُرف ليس إلاّ حكمهم بحرمة الاشتغال بما هو محرّم واقعاً، و لازمه كشف الإتمام عن كون الشروع و الاشتغال شروعاً و اشتغالاً بالمحرّم واقعاً، نظير ما ذكروا أنّ إتمام تكبيرة الإحرام كاشف عن كونه داخلاً في الصلاة من أوّل الشروع في التكبيرة، و ذلك لايستلزم حرمة ما يعتقده أنّه شروع في المحرّم

بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه، فالمحكيّ عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلي أنّ المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب: عدم حرمة إبقاء الصور، انتهى. و قرّره الحاكي على هذه الاستفادة. و ممّن اعترف بعدم الدليل على الحرمة المحقّق الثاني في جامع المقاصد مفرّعاً على ذلك جواز بيع الصور المعمولة، و عدم لحوقها بآلات اللهو، و القمار و أواني النقدين[٤٤]، و صرّح في حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها[٤٥].

لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل و ابتياعها. ففي المقنعة – بعد أن ذكر في ما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها – قال: و عمل الأصنام و الصُلبان والتماثيل المجسّمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام، و بيعه و ابتياعه حرام.[٤٦] انتهى. و في النهاية: و عمل الأصنام و الصُلبان و التماثيل المجسّمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتّى لعب الصبيان بالجوز و التجارة فيها و التصرّف فيها، و التكسّب بها محظور[٤٧]. انتهى. و نحوها ظاهر السرائر[٤٨].

و يمكن أن يستدلّ للحرمة مضافاً إلى أنّ الظاهر من تحريم عمل الشئ مبغوضية وجود المعمول ابتداءً و استدامةً بما تقدّم في صحيحة ابن مسلم من قوله عليه السلام: "لابأس ما لم يكن حيواناً"؛ بناءً على أنّ الظاهر من سؤال الراوي عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلّق بها العامّ البلوى و هو "الاقتناء"، و أمّا نفس الإيجاد فهو عمل مختصّ بالنقّاش، ألا ترى أنّه لو سُئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة، انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعتهما، بل ما نحن فيه أولى بالانصراف لأنّ صنعة العصير و الخمر يقع من كلّ أحد، بخلاف صنعة التماثيل.

.....

الواقعي، لكونه معتقداً لإتمامه إيّاه، و إن انكشف فساد اعتقاده و عدم كونه شارعاً في المحرّم الواقعي، لحصول البداء في إتمامه كما هو المدّعى انتهى. و هو متين. و منه يظهر عدم الفرق بين الواجب و الحرام، و أنّ الحرام مثل الواجب في أنّ العقاب على فعل الأوّل يتوقّف على إتيان المجموع المركّب من جملة أجزاء، كما أنّ الثواب على الواجب كذلك يتوقّف على إتيانه بجميع أجزائه. و من هنا يعلم أنّ حرمة قرائة العزائم على الجنب لايكفي في مخالفتها قرائة

و بما تقدّم من الحصر(٢٩٨) في قوله عليه السلام – في رواية تحف العقول –:"إنّما حَرَّم الله الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً، و لايكون منه و لا فيه شئ من وجوه الصلاح إلى قوله عليه السلام: يحرم جميع التقلّب فيه"، فإنّ ظاهره أنّ كلّ ما يحرم صنعته و منها التصاوير يجئ منها الفساد محضاً، فيحرم جميع التقلّب فيه بمقتضى ما ذكر في الرواية بعد هذه الفقرة، و بالنبويّ: "لاتدع صورة إلاّ محوتها و لاكلباً إلاّ قتلته"[٤٩]؛ بناءً على إرادة الكلب الهراش المؤذي الذي يحرم اقتنائه.

و ما عن قرب الإسناد(٢٩٩) بسنده عن عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام قال: "سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا"[٥٠]. و بما ورد في إنكار أنّ المعمول لسليمان عليه السلام هي تماثيل الرجال و النساء[٥١]؛ فإنّ الإنكار إنّما يرجع إلى مشيئة سليمان

.....

بعضها، بل لابدّ فيها من قرائة تمام السورة بناءً على كونها عبارة عن السورة، أو قرائة تمام آية السجدة بناءً على كونها اسماً للآية.

٢٩٨. الاستدلال بذلك على حرمة اقتناء التصاوير المحرّمة راجع إلى القياس بطور الشكل الأوّل. صغراه مستفادة من قوله قبل ذلك: «ما لم يكن مثل الروحاني» و هي مثل قولك: صنعة تصاوير الروحاني صنعة محرّمة. وكبراه مستفادة من هذا الحصر، و هي قولك: كلّ صنعة محرّمة لايجيء منها إلاّ الفساد المحض. فينتج: أنّ صنعة التصاوير لايجيء منها إلاّ الفساد المحض. ثمّ تجعل هذه النتيجة صغرى لقياس آخر قد استفيد كبراه من قوله: «فيحرم جميع التقلّب فيه» فينتج: أنّ صنعة التصاوير –أي: التصاوير المصنوعة– يحرم جميع أنحاء التقلّب فيها. ثمّ تجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر، صغراه: أنّ اقتناء التصاوير تقلّب فيها، فينتج: أنّ اقتنائها يحرم. و هو المطلوب. و يسمّى هذا النحو من القياسات موصولة النتائج. و سيأتي ما يرد على هذا الاستدلال، و من جملته منع كون الاقتناء تقلّباً، فتنتفي الصغرى في القياس الثالث.

٢٩٩. لادلالة فيه على المطلوب حتّى بعد تسليم ظهور «لايصلح» في الحرمة، لأنّ حرمة اللعب أعمّ من حرمة الاقتناء، بل يمكن أن يقال: إنّ السؤال عن اللعب يدلّ على مفروغيّة جواز الاقتناء، فتدبّر.

للمعمول – كما هو ظاهر الآية(٣٠٠) – دون أصل العمل، فدلّ على كون مشيئة وجود التمثال من المنكرات التي لاتليق بمنصب النبوّة.

و بمفهوم صحيحة زرارة عن أبي‌جعفرعليه السلام: "لابأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غُيّرت رؤوسها وتُرك ما سوى ذلك"٥٢. و رواية المثنّى عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "أنّ عليّاً عليه السلام يكره الصور في البيوت"٥٣ بضميمة ما ورد في رواية أُخرى مرويّة في باب الربا: "أنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يكره الحلال"٥٤. و رواية الحلبي المحكيّة عن مكارم الأخلاق عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: "أُهديت إليّ طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر، فأمرت به فغُيّر رأسه فجُعل كهيئة الشجر"٥٥.

هذا، و في الجميع نظر: أمّا الأوّل، فلأنّ الممنوع هو إيجاد الصورة، و ليس وجودها مبغوضاً حتّى يجب رفعه. نعم، قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج، كما أنّ حرمة إيجاد النجاسة في المسجد، يستلزم مبغوضيّة وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها.

و أمّا الروايات، فالصحيحة الأُولى غير ظاهرة في السؤال عن الاقتناء؛ لأنّ عمل الصور ممّا هو مركوز في الأذهان،

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

.....

٣٠٠. لعلّ وجه الظهور أنّ الضمير المحذوف المنصوب على المفعوليّة لـ«شاء» راجع إلى نفس الموصول قبله، و هو عبارة عن المعمول، بقرينة كونه مفعولاً لـ«يعملون» و ليس إلاّ نفس الصور الخارجيّة، و لايمكن أن يكون عبارة عن أصل العمل الذي هو عبارة عن التصوير، و إلاّ يلزم تعلّق العمل بالعمل، و هو غلط.

هذا، و لكن ينافيه ظهور كون المراد من المشيّة المتعلّقة بالتماثيل هو المشيّة الاختياريّة، إذ المشيّة بمعنى الحبّ الذي كان الإنسان مضطرّاً فيه ليس أمراً قبيحاً منكراً منافياً لمنصب النبوّة حتّى ينكره الإمام و يصرفها إلى تعلّقها بتماثيل الشجر. و من المعلوم أنّ المشيّة الاختياريّة هنا ليست إلاّ إذنه عليه السلام في عمل الصور أو تقريره. فيكون المفعول المحذوف هو العمل المضاف إلى الضمير الراجع إلى الموصول، فلايتمّ الاستدلال به على حرمة الاقتناء. هذا، مضافاً إلى أنّ غاية ما يدلّ عليه الإنكار أنّه لايليق بمنصب النبوّة، و هو أعمّ من الحرمة، لأنّ فعل المكروه أيضاً لايليق به.

حتّى أنّ السؤال(٣٠١) عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها؛ إذ لايحتمل حرمة اقتناء ما لايحرم عمله.

و أمّا الحصر في رواية تحف العقول، فهو بقرينة الفقرة السابقة منها الواردة في تقسيم الصناعات إلى ما يترتّب عليه الحلال و الحرام و ما لايترتّب عليه إلاّ الحرام إضافي بالنسبة إلى هذين القسمين(٣٠٢)، يعني لم يحرم من القسمين إلاّ ما ينحصر فائدته في الحرام ولايترتّب عليه إلاّ الفساد. نعم، يمكن أن يقال: إنّ الحصر وارد في مساق التعليل و إعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

.....

٣٠١. حاصل ما ذكره في وجه عدم الظهور: أنّ قلّة عمل الصور من جهة قلّة المصوّر ليست ممّا يوجب الغفلة عنه، بل هو ممّا هو مركوز في الأذهان و ملتفت إليه، حتّى إنّ السؤال عن حكم اقتنائها لو كان فإنّما هو بعد معرفة حكم عملها أعني: الحرمة، إذ لايحتمل حرمة اقتناء ما لايحرم عمله كي يقع السؤال عنه المستلزم للالتفات إلى نفس العمل. و هذا المقدار يكفي في احتمال كون السؤال عن حكم خصوص العمل، على نحو يزول معه كونه ظاهراً في السؤال عن حكم الاقتناء خاصّة أو الأعمّ منهما، و لايلزم في ذلك كونه ممّا يعمّ به البلوى.

و بالجملة، المهمّ هنا منع ظهورها في السؤال عن حكم الاقتناء، بدعوى احتمال كون السؤال عن حكم العمل احتمالاً مصادماً لظهورها فيه، و يكفي فيه مجرّد عدم الغفلة عنه، لادعوى ظهوره في السؤال عن حكم العمل حتّى لايكتفى بذلك و يلزم عموم البلوى به. هذا ما خطر بالبال في الحال في شرح العبارة، و مع ذلك لابدّ من التأمّل لعلّ اللّه يحدث بعد ذلك أمراً.

٣٠٢. فحينئذٍ لايدلّ على المقصود إلاّ بعد إحراز انحصار الأقسام المتصوّرة للصناعة في القسمين المذكورين، ضرورة دخول التصوير عند ذلك -بعد حرمته كما هو المفروض- فيما لايجيء منه إلاّ الفساد المحض، و إلاّ لدخل في القسم الأوّل، فلايكون حراماً، و هو خلاف الفرض. و لكنّه غير محرز، لإمكان تصوير قسم ثالث غيرهما مسكوت عنه في هذه الرواية، و هو ما يكون عمل الصناعة بما هو عمل مبغوضاً و فساداً محضاً، و لكن لايترتّب عليها بعد وجودها الفساد المحض، لأنّ المقسم في الرواية هو الصناعة من حيث ترتّب الفساد المحض و

و أمّا النبويّ، فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب، و قولهعليه السلام في بعض هذه الروايات: "و لا قبراً إلاّ سوّيته".

و أمّا رواية عليّ بن جعفر، فلاتدلّ إلاّ على كراهة اللعب بالصورة و لانمنعها، بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو. و أمّا ما في تفسير الآية، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان على نبيّنا و آله و عليه السلام(٣٠٣) لعملهم، بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم في العمل.

و أمّا الصحيحة، فالبأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقاً، مع دلالته على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو. و أمّا ما ورد من "أنّ عليّاًعليه السلام لم يكن يكره الحلال"، فمحمول على المباح المتساوي طرفاه؛ لأنّهعليه السلام كان يكره المكروه قطعاً. و أمّا رواية الحلبي، فلا دلالة لها على الوجوب أصلاً.

و لو سُلّمَ الظهور في الجميع،

---

عدمه بعد وجودها يعني: المصنوع، كما يرشد إليه التأمّل في الأمثلة و في قوله: «يجيء منه الفساد محضاً» فإنّه ظاهر في حصول الفساد بعد الصناعة و ترتّبه على المصنوع، لامطلقاً و لو من حيث لحاظ الصلاح و الفساد في نفس الإيجاد. و القسم الثالث المذكور الّذي أمكننا تصويره ليس من أقسام هذا المقسم. و لعلّ التصوير من هذا القبيل.

نعم، يمكن إحراز حصرها فيهما بأن يقال: إنّ الحصر المذكور في مقام التعليل للحلّية في القسم الأوّل و الحرمة في القسم الثاني، و مقام إعطاء الضابطة الكلّية في تمييز الصنائع المحلّلة عن المحرّمة، و مقتضى دوران المعلول مدار العلّة وجوداً و عدماً استكشاف دخول الصناعة المحرّمة -كالتصوير حسب الفرض- فيما لايترتّب عليه إلاّ الفساد المحض كشفاً إنّياً، فيدلّ على عدم وجود قسم آخر وراءهما، و إلاّ لاختلّ معنى التعليل. و حينئذ يصحّ الاستدلال به على حرمة الاقتناء. و ينحصر الجواب عنه - بعد دعوى عدم صدق التقلّب فيه على الحفظ و الاقتناء، أو دعوى انصرافه إلى غيره، مضافاً إلى عدم الجابر لضعف سنده على تقدير تسليم دلالته - فيما سيأتي من معارضته للأخبار المجوّزة، فافهم و اغتنم.

٣٠٣. قد مرّ بيان وجه الظهور، فراجع.

فهي معارضة بما هو أظهر و أكثر(٣٠٤) مثل: صحيحة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "ربّما قمتُ اصلّي و بين يديَّ الوسادة فيها تماثيل طير فجعلتُ عليها ثوباً"[٥٦]. و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام: "عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سَبُع، أيصلّى فيه؟ قال: لابأس"[٥٧]. و عنه عن أخيه عليه السلام: "عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت، هل يصلّى فيه؟ قال: لا، حتّى يُقطع رأسه و يفسد".

.....

٣٠٤. لايخفى أنّ الأخبار المتقدّمة المانعة عن الاقتناء على صنفين:

أحدهما: مختصّ بصور ذوات الأرواح أعمّ من المجسّمة و غيرها، و ذلك مثل صحيحة ابن مسلم، و الحصر المذكور في رواية التحف بعد ملاحظة قوله في الفقرة السابقة: «ما لم يكن مثل الروحاني» فإنّه يدلّ على أنّ التصوير المحرّم -و هو تصوير الروحاني- لايجيء منه إلاّ الفساد، فتأمّل. و مثل ما رواه في إنكار مشيّة سليمان إلى آخره. و مفهوم صحيحة زرارة بقرينة التقييد بالرءوس، فإنّ الرأس لايطلق عرفاً إلاّ على ذي الروح. و رواية الحلبي المحكيّة عن مكارم الأخلاق.

و ثانيهما: عامّ لغير ذوات الأرواح، و ذلك مثل النبويّ و رواية قرب الإسناد.

و أمّا الأخبار المجوّزة له فهي على أصناف:

منها: ما هو مختصّ بذي الروح الغير المجسّم، مثل صحيحة الحلبي و رواية عليّ بن‌جعفر عن أخيه عليه السلام، من حيث إضافة الصورة و التمثال إلى ذي الروح، مع كون الثابت في الوسائد و الخواتم من الصور هو غير المجسّم.

و منها: ما هو مختصّ بغير المجسّم و عامّ لذي الروح و غيره، مثل روايتي أبي‌بصير، و رواية سعد بن إسماعيل عن أبيه قال: «سألت أباالحسن عليه السلام عن المصلّى و البساط يكون عليه التماثيل أيقوم عليه المصلّي أم لا؟ فقال: لا إنّي لأكره». و صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي‌جعفر عليه السلام أنّه قال: «لابأس بأن يصلّى على التماثيل إذا جعلتها تحتك». و صحيحته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً قال: «قلت: أصلّي و التماثيل قدّامي و أنا أنظر إليها؟ قال عليه السلام: لااطرح عليها ثوباً، و لابأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك، و إن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً و صلّ». و صحيحته الثالثة قال: «سألت أحدهما عليه السلام عن التماثيل في البيت. فقال: لابأس إذا كان عن يمينك و شمالك و من خلفك أو تحت أرجلك، و

**و رواية أبي بصير، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الوسادة و البساط يكون فيه التماثيل، قال: لابأس به يكون في البيت. قلت: ما التماثيل؟ فقال: كلّ شئ يوطأ فلابأس به". و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لايخفى. و رواية أُخرى لأبي بصير، قال: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفترشها؟ قال: لابأس منها بما يبسط و يفترش و يوطأ، و إنّما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير"[٥٨].**

.....

إن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً». و ذلك بقرينة قوله فيها: «أو تحت أرجلك» فإنّ المجسّم غير قابل لذلك غالباً. و غير ذلك من الأخبار الكثيرة، كما لايخفى على من لاحظ باب اللباس و المكان من صلاة الوسائل.

و منها: ما هو مختصّ بذوات الأرواح مع العموم للمجسّم و غيره. و ذلك كالرواية الثانية لعليّ بن جعفر، إمّا بنفسها بناءً على عدم ظهور اللعب في التجسّم، و إمّا بضميمة عدم الفصل -بل الأولويّة القطعيّة- بناءً على ظهوره فيه، كما لايبعد. و روايته الثالثة عنه عليه السلام قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلّى فيه؟ قال: تكسر رؤس التماثيل، و تلطّخ رؤس التصاوير». وجه الاختصاص بذي الروح ما تقدّم من أنّ الرأس لايطلق إلاّ عليه خصوصاً بقرينة الكسر. و أمّا وجه التعميم فواضح للمتأمّل في إسناد الكسر إلى الرؤس في التماثيل و التلطيخ إليها في التصاوير.

و منها: ما هو عامّ من كلتا الجهتين. و ذلك كرواية قرب الإسناد المذكورة في الكتاب.

و النسبة أمّا بين الصنفين الأوّلين من الطائفتين عموم مطلق، كما هو واضح. فيخصّص أوّلهما بثانيهما. و مقتضاه اختصاص المراد من الأوّل بالمجسّمة. فلاوجه للتصرّف في الأوّل لأجل أظهريّة صحيحة الحلبي في الجواز، لأنّه لوكان حراماً لم يكتف الإمام عليه السلام بجعل الثوب على التماثيل بل يمحوها. و الحمل على صورة عدم التمكنّ منه و لو لعدم أسباب المحو كما ترى.

و أمّا بين الأوّل من الأُولى و الثاني من الثانية فعموم من وجه. ففي مادّة الاجتماع، و هي: صورة ذي الروح غير المجسّمة، بعد التساقط -لعدم أظهريّة الثاني بالنسبة إلى الأوّل لو لم نقل بعدم دلالته رأساً، نظراً إلى كون جميع هذا الصنف الثاني وارداً في مورد بيان حكم آخر،

**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 يصلي في ذلك البيت، ثمّ علم، ما عليه؟ قال عليه السلام: ليس عليه فيما لم يعلم شئ، فإذا علم فلينزع الستر، و ليكسر رؤوس التماثيل"[٥٩]. فإنّ ظاهره: أنّ الأمر بالكسر لأجل كون البيت ممّا يُصلّى فيه؛ و لذلك لم يأمر عليه السلام بتغيير ما على الستر و اكتفى بنزعه. و منه يظهر أنّ ثبوت البأس في صحيحة زرارة السابقة مع عدم تغيير الرؤوس إنّما هو لأجل الصلاة.**

.....

أعني: كراهة الصلاة و عدمها، و ليس في هذا الصنف من الأخبار مثل صحيحة الحلبي المتقدّمة في الأوّل حتّى يستكشف منه الجواز بالتقريب المتقدّم ذكره- يرجع إلى أصالة الجواز، و يعمل بهما في مادّة الافتراق. و مقتضاه أيضاً حرمة اقتناء المجسّمة من ذوات الأرواح.

و أمّا بينه و بين الثالث من الثانية فالتباين. و قد علم الحال فيه من سابقه، فلاحظ و تأمّل.

و أمّا بينه و بين الرابع منها فالعموم المطلق أيضاً. و الأوّل أخصّ، فيخصّص به الثاني. و مقتضاه و إن كان عموم الحرمة لغير المجسّم من ذوات الأرواح، إلاّ أنّه بعد تخصيصه بالصنف الأوّل أيضاً يختصّ بالمجسّم منها.

و أمّا بين الصنف الثاني من الطائفة الأُولى و الأوّل من الثانية فعموم مطلق أيضاً. و الأوّل أعمّ، فيخصّص بالثاني. و بعد عدم القول بالفصل في جواز غير المجسّم بين أن يكون من ذي الروح أو غيره يحكم بحرمة المجسّم مطلقاً.

و أمّا بينه و بين الثاني منها فكذلك أيضاً. و أمّا بينه و بين الثالث منها بعد ضمّ عدم القول فهو التباين. و حكمه التساقط و الرجوع إلى الأصل، مع عدم الأكثريّة في البين، بعد منع أظهريّة الثاني في الجواز لو سلّمنا دلالته عليه كما مرّ.

فقد ظهر أنّ موارد المعارضة من تلك الأصناف إنّما هي صور: كون النسبة هو العموم من وجه، و هي صورة واحدة، أو التباين، و هي صور ثلاث. و لاأكثريّة و لاأظهريّة فيها للأصناف المجوّزة. بل يمكن أن يقال: إنّ الأمر بالعكس. أمّا بالنسبة إلى الأكثريّة فواضح. و أمّا قوّة الدلالة فلما ذكرنا سابقاً من منع أصل دلالة هذه الأصناف على أصل الجواز و ظهورها فيه فضلاً عن الأظهريّة. فتقدّم الأخبار المانعة على المجوّزة في موارد التعارض إذا لوحظ كلّ طائفة

وكيف كان، فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التماثيل إلاّ إذا غيّرت أوكانت بعين واحدة أو أُلقي عليها ثوب: جواز اتّخاذها وعمومها يشمل المجسّمة و غيرها. و يؤيّد الكراهة: الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل في البيت و اقتناء الكلب و الإناء المجتمع فيه البول(٣٠٥) في الأخبار الكثيرة: مثل ما روي عنهم عليهم السلام مستفيضاً عن جبرئيل عليه السلام: "أنّا لاندخل بيتاً فيه صورة إنسان، و لابيتاً يبال فيه، و لابيتاً فيه كلب"[٦٠]. و في بعض الأخبار إضافة الجنب إليها[٦١]، و الله العالم بأحكامه.

.....

مع أُخرى بحيالها مع قطع النظر عن ملاحظة طائفة أُخرى غيرهما. و أمّا إذا لوحظ جميع الطوائف و الأصناف من الطرفين فمقتضى القاعدة -بعد تقييد مطلقاتها بمقيّداتها، و تساقط المتباينين منها في الجملة- هو حرمة اقتناء صور ذوات الأرواح.

فعلم أنّ الجواب عن الأخبار المانعة منحصر بمنع الدلالة على المنع و الظهور فيه. و مع ذلك لاينبغي ترك الاختياط في المجسّمة من ذوات الأرواح، لصحّة دلالة الحصر في رواية التحف، لكنّها ضعيفة السند.

٣٠٥. ليس فيما ذكره من الرواية من هذا العنوان أثر. و لعلّه لتقييد تلك، و حملها على الروايات الأُخر المقيّدة بذلك. و مع هذا كان الأولى أن يذكر بدلها واحدة منها.

## المصادر:


١) الرياض ج١:ص٥٠٤.
٢) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٤.
٣) السرائر ج٢:ص٢١٦.
٤) الدروس ج٣:ص١٦٣.
٥) الفقيه ج٣:ص١٦٢، الحديث ٣٥٩١.
٦) معاني الأخبار:ص٢٥٠.
٧) الوسائل ج١٢:ص٩٤، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
٨) الخلاف ج١:ص٤٩٢، كتاب الصلاة، المسألة ٢٣٤.
٩) الوسائل ج١٢:ص٩٥، الباب ١٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٨.
١٠) المسالك ج٣:ص١٣٠.
١١) الكافي ج٨:ص٧١، الحديث ٢٧.
١٢) الوسائل ج١٤:ص٢٦٢، الباب ٢٤ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٥.
١٣) الوسائل ج٣:ص٣٥٤، الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، الحديث ١.
١٤) جامع المقاصد ج٤:ص٢٨.
١٥) المبسوط ج٨:ص٢٨٨.
١٦) جامع المقاصد ج٤:ص٢٨.
١٧) الوسائل ج١٤:ص١٣٨، الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الحديث ١و٥.
١٨) الوسائل ج١٣:ص٢٨١، الباب ٣١ من أبواب أحكام الإجارة.
١٩) الوسائل ج١٤:ص١٨٥، الباب ١٤٥ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه.
٢٠) الوسائل ج١٤:ص١٣٣، الباب ٩٨ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الحديث ١.
٢١) الوسائل ج١٤:ص١٧٢، الباب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الحديث ٢.
٢٢) المبسوط ج٨:ص٢٢٨.
٢٣) جامع المقاصد ج٤:ص٢٨.
٢٤) القواعد ج١:ص١٢١؛ التذكرة ج١:ص٥٨٢.
٢٥) جامع المقاصد ج٤:ص٢٨.
٢٦) كشف اللثام ج٢:ص٣٧٣.
٢٧) مفاتيح الشرايع ج٢:ص٢٠.
٢٨) النهاية: ص٣٦٣.
٢٩) السرائر: ج٢:ص٢١٥.
٣٠) كفاية الأحكام:ص ٨٥.
٣١) مجمع الفائدة ج٨:ص٥٥.
٣٢) مثل القاضي في المهذّب ج١:ص٣٤٤.
٣٣) الوسائل ج١٢:ص٢٢١، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
٣٤) الوسائل ج٣:ص٥٦٠، الباب ٣ من أبواب المساكن، الحديث ١.
٣٥) الوسائل ج١٢:ص٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٦-٩.

٣٦) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١:ص٩٦، الباب ٨، الحديث ١.

٣٧) الوسائل ج١٢:ص٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣٨) الوسائل ج٢:ص٨٦٨، الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٣٩) كشف اللثام ج١:ص١٩٩.

٤٠) كشف اللثام ج١:ص١٩٤.

٤١) سبأ(٣٤): ١٣.

٤٢) الوسائل ج١٢:ص٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤٣) الوسائل ج٣:ص٤٦٢، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي.

٤٤) جامع المقاصد ج٤:ص١٦.

٤٥) حاشية الإرشاد:ص ٢٠٦.

٤٦) المقنعة: ص٥٨٧.

٤٧) النهاية: ص٣٦٣.

٤٨) السرائر ج٢:ص٢١٥.

٤٩) الوسائل ج٣:ص٥٦٢، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨.

٥٠) قرب الإسناد: ص٢٩٥، الحديث ١١٦٥.

٥١) الوسائل ج٣:ص٥٦١، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٤،٦.

٥٢) الوسائل ج٦٣:ص٥٦٤، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

٥٣) الوسائل ج٣:ص٥٦١، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

٥٤) الوسائل ج١٢:ص٤٤٧، الباب ١٥ من أبواب الربا، ذيل الحديث ١.

٥٥) مكارم الأخلاق: ص١٣٢.

٥٦) الوسائل ج٣:ص٤٦١، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٢.

٥٧) الوسائل ج٣:ص٤٦٣، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١٠.

٥٨) الوسائل ج١٢:ص٢٢٠، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٥٩) قرب الإسناد: ص١٨٦، الحديث ٦٩٢.

٦٠) الوسائل ج٣:ص٤٦٥، الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

٦١) الوسائل ج٣:ص٤٦٥، الباب ٣٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٦.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ الخَامِسَة

التطفيف حرام، ذكره في القواعد في المكاسب[1] و لعلّه استطراد، أو المراد اتّخاذه كسباً بأن ينصب نفسه كيّالاً أو وزّاناً، فيطفّف للبايع، وكيف كان فلا إشكال في حرمته و يدلّ عليه الأدلّة الأربعة.

ثمّ إنّ البخس في العدّ و الذرع يلحق به حكماً و إن خرج عن موضوعه. و لو وازن الربوي بجنسه فطفّف في أحدهما، فإن جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلّي، فيدفع الموزون على أنّه بذلك الوزن، اشتغلت ذمّته بما نقص، و إن جرت على الموزون المعيّن باعتقاد المشتري أنّه بذلك الوزن فسدت المعاوضة في الجميع؛ للزوم الربا.

و لو جرت عليه على أنّه بذلك الوزن، بجعل* ذلك عنواناً للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه، لم يبعد الصحّة. و يمكن ابتنائه على أنّ لاشتراط المقدار مع تخلّفه قسطاً من العوض أم لا؟ فعلى الأوّل يصحّ دون الثاني.

## المَسْأَلَةُ السّادِسَة

التنجيم حرام و هو كما في جامع المقاصد[2] الإخبار عن أحكام النجوم(٣٠٦)

---

٣٠٦. المراد من هذا المعنى ما ذكره في المقام الثالث، إذ الظاهر أنّ إضافة الأحكام إلى النجوم -بمعنى اللام- من قبيل إضافة الأثر إلى المؤثّر، يعني: الآثار التي كانت للنجوم لا للغير. و الجارّ متعلّق بالربط الحاصل من الإضافة. و الغرض منه بيان شرط تأثير النجوم، و هو الحركات الموجودة في الفلك و الاتّصالات و الارتباطات، و النظرات الخمسة الحاصلة بين الكواكب لأجلها، من المقارنة و المقابلة و التسديس و التربيع و التثليث. فيكون ما ذكره في المقام الأوّل و الثاني خارجاً عن معنى التنجيم المقصود بالبحث.

و يؤيّد ما ذكرناه في معنى الإضافة - بل يدلّ عليه- قوله بعد ذلك في آخر المقام الثاني: «ثمّ إنّ ما سيجيء في عدم جواز تصديق المنجّم يراد به غير هذا، أو ينصرف إلى غيره، لما عرفت من معنى التنجيم» إذ لايستقيم كون ما عرّفه من معنى التنجيم علّة لإرادة غير ما ذكر في المقام الثاني، إلاّ بأن يكون المراد من معنى التنجيم هو ما ذكرنا بالتقريب الذي عرفت.

---

* في بعض النسخ: يجعل.

باعتبار الحركات الفلكيّة و الإتّصالات الكوكبيّة. و توضيح المطلب يتوقّف(٣٠٧) على الكلام في مقامات:

الأوّل: الظاهر أنّه لايحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب – كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيّرين، و الكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره – بل يجوز الإخبار بذلك، إمّا جزماً إذا استند إلى ما يعتقده برهاناً أو ظنّاً إذا استند إلى الأمارات، و قد اعترف بذلك جملة ممّن أنكر التنجيم، منهم السيّد المرتضى و الشيخ أبوالفتح الكراجكي فيما حكي عنهما في ردّ الاستدلال على إصابتهم في الأحكام بإصابتهم في الأوضاع ما حاصله:

إنّ الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب، و له اُصول صحيحة و قواعد سديدة، و ليس كذلك ما يدّعونه من تأثير الكواكب في الخير و الشرّ و النفع و الضرر، و لو لم يكن الفرق بين الأمرين إلاّ الإصابة الدائمة المتّصلة في الكسوفات وما يجري مجراها، فلايكاد يبيّن فيها خطأ(٣٠٨)،

---

و أمّا ما ذكره من مسألة الانصراف – المبتني على عموم معنى التنجيم لما ذكر في المقام الثاني، المنافي لما ذكرناه من الاختصاص، حيث إنّه بناءً على التعميم لابدّ و أن يكون الإضافة لأدنى المناسبة و الملابسة، لا بالمعنى الذي ذكرنا، و إلاّ لما كان معنى للانصراف– فهو مجرّد احتمال ذكره حسماً لمادّة التوهّم، فلاينافي ما استظهرناه. و يشهد لما ذكرنا قوله فيما سيجيء: «و بالجملة، لم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الذي تقدّم للتنجيم في صدر عنوان المسألة» انتهى. و وجه الشهادة غير خفيّ على المتأمّل.

٣٠٧. يعني: توضيحه على نحو يعلم حكم فعل الجارحة –أعني: الإخبار باللسان، و مثله الكتابة، بل الإشارة أيضاً– و حكم فعل الجانحة –أعني: الاعتقاد بالتأثير بالاستقلال أو المدخليّة– يتوقّف... . و المتكفّل لبيان حكم الأوّل من الجواز و الحرمة هو المقامات الثلاثة الأُول، الأوّل و الثاني لبيان جواز بعض أقسام الإخبار، و الثالث لبيان حرمة بعضها الآخر. و المتكفّل لحكم الثاني من حيث الكفر و عدمه هو المقام الرابع، فلاتغفل كي تضيّع نفسك.

٣٠٨. لعلّه في مقام التعليل للإصابة الدائمة، فتأمّل.

و أنّ الخطأ الدائم المعهود إنّما هو في الأحكام* حتّى أنّ الصواب فيها عزيز، و ما يتّفق فيها من الإصابة قد يتّفق من المُخمِّن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين(٣٠٩) على الآخر بُعد و قلّة دين**، انتهى المحكيّ من كلام السيّد﵀[٣].

و قد أشار إلى جواز ذلك في جامع المقاصد؛ مؤيّداً ذلك بما ورد من كراهة السفر و التزويج في برج العقرب[٥].

لكن ما ذكره السيّد﵀ من الإصابة الدائمة في الإخبار عن الأوضاع محل نظر؛ لأنّ خطأهم في الحساب في غاية الكثرة، و لذلك لايجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم(٣١٠) فضلاً عن فسّاقهم؛ لأنّ حسابهم مبتنية على اُمور نظرية مبتنية على نظريات اُخر إلاّ فيما هو كالبديهي مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، وانتقال الشمس من برج*** إلى برج في هذا اليوم و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، و يمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

الثاني: يجوز الإخبار بحدوث**** الأحكام(٣١١) عند***** الاتصالات و الحركات المذكورة بأن يحكم بوجود كذا في المستقبل

.....

٣٠٩. هذا جواب «لو» في قوله: «و لو لم يكن...». يعني: لو سلّمنا عدم الفرق بين الأوضاع و بين الأحكام بابتناء الاُولى على قواعد محكمة دون الثانية، و قلنا باشتراكهما في عدم الابتناء على القواعد و في غيره، إلاّ في دوام الإصابة في الاُولى -لعدم تبيّن الخلاف فيها- و قلّة الإصابة في الثانية، لكان قياس إحداهما على الاُخرى قلّة دين و حياء، لكونه قياساً مع الفارق.

٣١٠. و ذلك لعدم جريان أصالة عدم الخطأ الناشئة من بناء العقلاء حينئذٍ، و هي من جملة مقدّمات حجّية خبر العادل.

٣١١. هذا هو الوجه الرابع من وجوه الربط. و المراد من الربط في قوله: «من دون

---

* في بعض النسخ: الأحكام الباقية.

** في بعض النسخ لم يرد من«فحمل أحد الأمرين».

*** في بعض النسخ: عن.

**** في بعض النسخ: بترتيب.

***** في بعض النسخ: عن.

عند الوضع* المعيّن من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظنّ المستند إلى تجربة محصّلة، أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاصّ من دون اعتقاد ربط بينهما أصلاً.

بل الظاهر حينئذٍ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعيّة؛ إذ لاحَرجَ على من حَكَم قطعاً بالمطر في هذه الليلة؛ نظراً إلى ما جرّبه من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت مثلاً، كما حكي أنّه اتّفق ذلك لمروّج هذا العلم، بل محييه "نصير الملّة والدين" حيث نزل في بعض أسفاره على طحّانٍ له طاحونة خارج البلد، فلمّا دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء، فقال له صاحب المنزل: انزل وَنَمْ في البيت تحفّظاً من المطر، فنظر المحقّق إلى الأوضاع الفلكيّة، فلم يرَ شيئاً فيما هو مظنة للتأثير في المطر، فقال صاحب المنزل: إنّ لي كلباً ينزّل في كلّ ليلة يحسّ المطر فيها إلى البيت، فلم يقبل منه المحقّق ذلك، و بات فوق السطح، فجاءه المطر في الليل، و تعجّب المحقّق.

ثمّ إنّ ما سيجئ في عدم جواز تصديق المنجّم يراد به غير هذا أو ينصرف إلى غيره؛ لما عرفت من معنى التنجيم.

الثالث: الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستنداً إلى تأثير الاتصالات المذكورة فيها بالاستقلال أو بالمدخليّة(٣١٢) و هوالمصطلح عليه بالتنجيم. فظاهر الفتاوى و النصوص حرمته مؤكّدة، فقد أرسل المحقّق في المعتبر عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه "من صدّق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أُنزل على محمّد صلى الله عليه وآله"[٦] و هو يدلّ على حرمة حكم المنجّم بأبلغ وجه.

و في رواية نصر بن قابوس عن الصادق عليه السلام: "أنّ المنجّم ملعون، و الكاهن ملعون،

---

اعتقاد ربط بينهما أصلاً» هو ربط التأثير بالاستقلال أو بالمدخليّة، لامطلق الربط حتّى ربط الكاشفيّة و المكشوفيّة. و سيأتي أنّ جوازه موقوف على الإحاطة.

٣١٢. أي: الحكم بحدوث الحادثات. المراد بالاستقلال أحد الأقسام الثلاثة الأُولى من الأقسام الخمسة المذكورة في ذيل الوجه الأوّل من وجوه الربط بقوله: «ثمّ لافرق في أكثر العبارات المتقدّمة...». و المراد من المدخليّة أحد الأخيرين منها.

---

* في بعض النسخ: مستنداً إلى الوضع.

و الساحر ملعون"[٧]. و في نهج البلاغة: أنه عليه السلام لمّا أراد المسير إلى بعض أسفاره، فقال له بعض أصحابه: إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لاتظفر بمرادك من طريق علم النجوم، فقال عليه السلام له: "أتزعم أنّك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء؟ و تخوّف الساعة التي من سار فيها حاق به الضرُّ، فمن صدّقك بهذا* فقد كذّب القرآن و استغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب، و دفع المكروه**... - إلى أن قال -: أيّها الناس إيّاكم و تعلّم النجوم إلاّ ما يُهتدى به في بَرّ أو بحر؛ فإنّها تدعو إلى الكهانة و المنجّم كالكاهن و الكاهن*** كالساحر(٣١٣)، و الساحر كالكافر، و الكافر في النار..."[٨].

و قريب منه ما وقع بينه و بين منجّم آخر نهاه عن المسير أيضاً، فقال عليه السلام له: "أتدري ما في بطن هذه الدابّة أذَكَرٌ أم أُنثى؟ قال: إن حَسَبْتُ علمت، قال عليه السلام: من صدّقك بهذا القول فقد كذّب بالقرآن ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ...﴾ الآية، ما كان محمّد صلى الله عليه وآله يدّعي ما ادّعيت؛ أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء، و الساعة التي مَن سار فيها حاق به الضرُّ؛ من صدقك [بهذا] استغنى [بقولك] عن الاستعانة بالله في هذا الوجه، و احوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه"[٩].

---

٣١٣. الموجود في نهج البلاغة على ما حكي في حاشية ما كان عندي من نسخة الوسائل هكذا: «فإنّها تدعو إلى الكهانة، المنجّم كالكاهن، و الكاهن كالساحر...». و الظاهر أنّ المصنف أيضاً نقله كذلك، و إنّما وقع السهو من الناسخ، و ذلك لقوله بعد مقدار صفحة: «لكن ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار من أنّ المنجّم بمنزلة الكاهن...»، ضرورة أنّه لم يتقدّم فيما ذكره ما يشتمل على تلك الفقرة إلاّ هذه الرواية بناءً على النسخة المذكورة، و رواية نصر بن قابوس، إذ في ذيلها قال: «قال عليه السلام: المنجّم كالكاهن...» إلى آخر الفقرة. و لاسبيل إلى أن يكون نظره في ذلك إلى رواية نصر، إذ عليه كان اللازم أن يقول: و لكن ظاهر ما في بعض الأخبار المتقدّمة، لا كما ذكره، لأنّه صريح في تقدّم ذكر تلك الفقرة بعينها، فلابدّ أن يكون نظره إلى رواية النهج، فتعيّن أنّه نقل الرواية على النحو الذي ذكرناه. ونسخة المستند أيضاً كذلك.

---

* في بعض النسخ: بهذا القول. ** في بعض النسخ: المكروب. *** في بعض النسخ: فالكاهن.

و في رواية عبدالملك بن أعين المروية عن الفقيه: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّي قد ابتليت بهذا العلم فأُريد الحاجة، فإذا نظرت إلى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها، و إذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي: تقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك"[١٠].

و في رواية مفضّل بن عمر المرويّة عن معاني الأخبار في قوله تعالى: ﴿وَ إِذِ ابْتَلى ابراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ﴾ قال: "و أمّا الكلمات، فمنها ما ذكرناه و منها المعرفة بقدم بارئه و توحيده و تنزيهه عن الشبيه حتّى نظر إلى الكواكب و القمر و الشمس و استدل بأُفول كلٍّ منها على حدوثه و بحدوثه على محدثه، ثمّ أعلمه أنّ الحكم بالنجوم خطأ (٣١٤)"[١١].

.....

وكيف كان، فالرواية بمقتضى ما فيها من التشبيه تدلّ على اشتراك هذه الطوائف الأربع في شيءٍ واحد يكون هو الوجه الشبه بين بعضها مع بعضٍ آخر، و هو الانحراف عن طريق الله تعالى و العدول عنه. و بمقتضى لزوم كون وجه الشبه في المشبّه، به أقوى منه في المشبّه، تدلّ على أنّ الانحراف عن الطريق في كلّ لاحق أقوى منه في السابق، و يتّضح ببيان الفرق بينها.

فأقول: إنّ المنجّم إنّما يخبر عن الأُمور التي سيكون فيما بعد مستنداً إلى الأوضاع الفلكيّة، و الكاهن يخبر عن الأُمور الكائنة الواقعة -إمّا في الحال و إمّا في السابق- مستنداً إلى قوّة نفسانيّة له. و من الظاهر أنّ دخالة الثاني في إفساد أذهان الخلق و إغوائهم -بحيث يعتقدون أنّ إخبارات الأنبياء عن المغيّبات كانت من ذاك القبيل- أزيد و أقوى من دخالة الأوّل فيه من وجهين: أحدهما: ترتّب الفساد على الثاني بالفعل، و على الأوّل فيما بعد، فتأمّل. و الثاني: أقوائيّة المستند فيه منه في الأوّل، فتدبّر.

و الساحر يتميّز عن الكاهن و المنجّم بأنّ له قوّة على الإضرار في بدن الغير و الإيذاء للغير، كالتفريق بين الزوجين، فيزيد عليهما في جهة إفساد عقيدة الناس و زيادة اعتنائهم به جهة الخوف من شرّه، بخلافهما، إذ ليس فيهما هذه الجهة، فأمّا الكافر ففيه البعد الأكبر عن الله و عن دينه.

٣١٤. في نسخة الوسائل: «ثمّ أعلمه صلى الله عليه و آله أنّ الحكم». و لعلّها أصحّ. و على تقدير صحّة هذه النسخة فهو عطف على «استدلّ» فيكون الضمير

ثمّ إنّ مقتضى الاستفصال في رواية عبدالملك المتقدّمة بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنّه لابأس بالنظر إذا لم يُقضَ به، بل أُريد به مجرّد التفأّل إن فهم الخير، و التحذُّر بالصدقة إن فهم الشرّ، كما يدلّ عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبي‌عمير عن عمر بن أُذينة عن سفيان بن عمر، قال: "كنت أنظر في النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلني من ذلك شئ، فشكوت ذلك إلى أبي‌الحسن عليه السلام فقال: إذا وقع في نفسك من ذلك شئ فتصدّق على أوّل مسكين، ثمّ امض، فإنّ الله تعالى يدفع عنك"[١٢].

و لو حكم بالنجوم على جهة أنّ مقتضى الاتّصال الفلاني و الحركة الفلانيّة: الحادثة الواقعيّة و إن كان الله يمحو ما يشاء ويثبت، لم يدخل أيضاً في الأخبار الناهية؛ لأنّها ظاهرة في الحكم على سبيل البتّ كما يظهر من قوله عليه السلام: "فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله في دفع المكروه" بالصدقة و الدعاء و غيرهما من الأسباب؛ نظير تأثير نحوسة الأيّام الواردة في الروايات و ردّ نحوستها بالصدقة[١٣]، إلاّ أنّ جوازه مبني(٣١٥) على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلْويات للحوادث السفليّة، و سيجئ إنكار المشهور لذلك و إن كان يظهر ذلك من المحدّث الكاشاني.

و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانيّة من دون اقتضاء لها أصلاً فهو أسلم(٣١٦)، قال في الدروس: و لو أخبر بأنّ الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم، و إن كره[١٤]، انتهى.

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات، و الربط يتصوّر على وجوه:

.....

المستتر راجعاً إلى إبراهيم عليه السلام.

٣١٥. يعني: إلاّ أنّ جواز الحكم بالنحوم على الوجه المزبور مبني على جواز الاعتقاد على الاقتضاء...، لتوقّف الحكم كذلك على الاعتقاد بذلك، و إذا لم يجز هذا لم يجز ذاك.

٣١٦. أي: من دون اعتقاد للاقتضاء للحركة لوقوع الحادثة كان أسلم من شبهة عدم الجواز. ثمّ إنّ هذا بعينه هو ما ذكره في المقام الثاني، فلا حاجة إلى الإعادة، كما يظهر بعد أدنى تأمّل.

**الأوّل: الاستقلال في التأثير بحيث يمتنع التخلّف عنها، امتناع تخلّف المعلول عن العلّة العقليّة. و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفراً. قال السيّد المرتضى﵀(٣١٧) فيما حكي عنه: وكيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام النجوم* و قد أجمع المسلمون قديماً و حديثاً على تكذيب المنجّمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم، و معلوم من دين الرسول ضرورةً تكذيب ما يدّعيه المنجّمون(٣١٨)**

.....

٣١٧. ليس في عبارة السيّد﵀ ما يدلّ على كفرهم، إذ مجرّد فساد المذهب و بطلان الأحكام لايلازم الكفر، فتأمّل.

٣١٨. قد قيل: إنّ ما علم بالضرورة هو عدم التصديق، و بينه و بين التكذيب بونٌ بعيد. و بهذا أجاب قائل هذا القول المذكور عمّا سئل عنه من أنّ المنجّم يصدّق في إخباره، فكيف أمر الشارع بتكذيبه؟ و ليس هذا إلاّ أمراً بالكذب، و هو محالٌ منه.

و فيه: أنّ الأدلّة الناهية عن التصديق يدلّ على الأمر بالتكذيب بأبلغ وجه، و ذلك لأنّها صريحة في أنّ تصديقه تكذيب القرآن، و من المعلوم أنّ القرآن يجب تصديقه و الاعتقاد بصدقه، و هذا يستلزم بالملازمة العقليّة وجوب تكذيب المنجّم و الاعتقاد بكذبه، لأنّ مجرّد عدم التصديق لايكفي في حصول الاعتقاد بصدق القرآن، ضرورة أنّه مع التردّد في صدقه وكذبه يحصل التردّد في صدق القرآن. و بالجملة، وجوب تصديق أحد الخبرين المتناقضين يلازم عقلاً لوجوب تكذيب الآخر، و إلاّ يلزم صدق أحدهما مع الشكّ في صدق الآخر، و هو محال، ضرورة أنّ احتمال المناقضة كالقطع بها غير معقول.

و أمّا الجواب عن السؤال فبأنّ متعلّق الأمر بالتكذيب قول المنجّم: إنّي أعلم الغيب، كما أنّ متعلّق الأمر بالتصديق هو قوله تعالى: ﴿لا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إلاّ اللّهُ﴾ لا أنّ هذه تلد أنثى و دعداً تلد خنثى، و من المعلوم أنّ المنجّم غير صادق في دعواه العلم بالغيب.

و الحاصل: أنّ المدّعى أنّ المأموربه تكذيبه في دعوى علم الغيب و الاعتقاد بأنّه لايعلمه، لا في قوله: إنّ فلانة تلد أنثى، و القول بأنّها لاتلد أصلاً أو تلد ذكراً أو خنثى. و بالجملة، إنّ الذي أمرنا به هو القول بأنّ المنجّم لايطّلع على الغيب على وجه العلم و الجزم، لاالقول

---

* في بعض النسخ: التنجيم.

و الإزراء عليهم و التعجيز لهم، و في الروايات عنه ﷺ ما لايحصى كثرة وكذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه و ما اشتهر بهذه الشهرة في دين الإسلام، كيف يفتي بخلافه منتسب إلى الملّة و مصلٍّ إلى القبلة[۱۵]؟ انتهى.

و قال العلاّمة في المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلّم النجوم مع اعتقاد أنّها مؤثّرة، أو أنّ لها مدخلاً في التأثير و النفع قال: وبالجملة، كلّ من اعتقد ربط الحركات النفسانيّة والطبيعيّة بالحركات الفلكيّة و الاتّصالات الكوكبيّة كافر، انتهى. و قال الشهيد في قواعده: كلّ من اعتقد في الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم و موجدة له، فلاريب أنّه كافر[۱۶].

و قال في جامع المقاصد: و اعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيراً في الموجودات السفليّة و لو على جهة المدخليّة حرام، وكذا تعلّم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر، نعوذ بالله منه[۱۷]، انتهى.

و قال شيخنا البهائي(۳۱۹): ما زعمه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّة

---

بأنّ ما أخبر بوقوعه لايقع كما أخبر، و بين المعنيين فرق بيّن. و ما ذكر في السؤال من أنّه يصدّق في إخباره إنّما هو القسم الثاني، و ما تعلّق به الأمر بالتكذيب هو الأوّل، فافهم.

ثمّ إنّ القائل و المجيب هو المولى الجليل السيّد عبدالله سبط السيّد الجزائري في الأنوار الجليّة في المسائل الجبليّة، و لقد رأيت أحد جلديه تفصيلاً.

**۳۱۹.** و ذكر ذلك في الحديقة الهلاليّة على ما حكاه السيّد المتقدّم ذكره. و هي شرح دعاء رؤية الهلال من الصحيفة السجّاديّة، و لم يخرج من قلمه الشريف أزيد من شرح ذلك. قال السيّد عليّ خان المدنيّ في ديباجة كتابه رياض السالكين في شرح صحيفة زين‌العابدين ما لفظه: «و لم أعلم سابقاً سبقني إلى هذا الفرض» يعني: شرح الصحيفة. إلى أن قال: «و أمّا شرح شيخنا البهائي قدّس الله روحه الزكيّة الذي سمّاه حدائق الصالحين و أشار إليه في الحديقة الهلاليّة فهو مجاز لاحقيقة، إذ لم تقع حدقة منه على غير تلك الحديقة، و لعمري لو أتمّه على ذلك المنوال لكفى من بعده تجشّم الأهوال» انتهى موضع الحاجة. و مراده من آخر العبارة أنّه لم تحتج الصحيفة إلى شرح آخر.

بالأجرام العلْويّة، إن زعموا أنّها هي العلّة المؤثّرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنّها شريكة في التأثير، فهذا لايحلّ للمسلم اعتقاده، و علم النجوم المبتني على هذا كفر، و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم و النهي عن اعتقاد صحّته، انتهى.

و قال في البحار: لانزاع بين الأُمّة في أنّ من اعتقد أنّ الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم و هي الخالقة لما فيه من الحوادث و الخيرات و الشرور، فإنّه يكون كافراً على الإطلاق[١٨]، انتهى، و عنه في موضع آخر: أنّ القول بأنّها علّة فاعلية بالإرادة و الاختيار – و إنّ توقّف تأثيرها على شرائط أُخر – كفر، انتهى.

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرّح علمائنا بتحريم علم النجوم و العمل بها، و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها في التأثير، و ذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريّات الدين[١٩]، انتهى.

بل يظهر من المحكيّ عن ابن أبي‌الحديد أنّ الحكم كذلك عند علماء العامّة أيضاً حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنّ المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها، و النهي و الزجر عن تصديق المنجّمين، و هذا معنى قول أميرالمؤمنين عليه السلام: "فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن و استغنى عن الاستعانة بالله"[٢٠]، انتهى.

ثمّ لافرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور(٣٢٠) إلى إنكار الصانع جلّ ذكره كما هو مذهب بعض المنجّمين و بين تعطيله تعالى عن التصرّف في الحوادث السفليّة بعد خلق الأجرام العلْويّة على وجه تتحرّك على النحو المخصوص، سواء قيل بقدمها – كما هو مذهب بعضٍ آخر – أم قيل بحدوثها، و تفويض التدبير إليها – كما هو المحكيّ عن ثالث منهم – و بين أن لايرجع إلى شيءٍ من

.....

٣٢٠. مقتضى سياق العبارة و أسلوب الكلام أن يكون المراد منه اعتقاد الربط على وجه الاستقلال في التأثير. إلاّ أنّه لايمكن إرادته، لأنّه غير قابل لأن يرجع إلى أزيد من الثلاثة الأُول، ضرورة عدم العلّية التامّة و الاستقلال التامّ في التأثير في الأخيرين، فلابدّ أن يكون المراد منه اعتقاد صرف التأثير الأعمّ من الاستقلال و المدخليّة.

ذلك، بأن يعتقد أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الله، فهي مظاهر لإرادة الخالق تعالى، و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآلة أو بزيادة أنّها مختارة باختيارٍ هو عين اختياره، تعالى عما يقول الظالمون!

لكن ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار(٣٢١) من أنّ المنجّم بمنزلة الكاهن الذي هو بمنزلة الساحر الذي هو بمنزلة الكافر: مَن عدا الفِرَق الثلاث الأُول؛ إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار، لا بمنزلتهم.

و منه يظهر: أنّ ما رتّبه عليه السلام(٣٢٢) على تصديق المنجّم:

.....

٣٢١. هذا استدراك من قوله: «ثمّ لافرق...». يعني: أنّ مقتضى أكثر العبارات المذكورة و إن كان عدم الفرق بين الأقسام الخمسة المذكورة في كون الاعتقاد بكلّ منها كفراً، إلاّ أنّ ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار هو الفرق و عدم كفر المعتقد بالقسمين الأخيرين، و ذلك لاختصاصه -من جهة جعل المنجّم بمنزلة الكافر بالآخرة على ما هو مقتضى كاف التشبيه، لانفس الكافر- بمن عدا الفرق الثلاث الأُول، و منه الفقرتان الأخيرتان، و إلاّ لما صحّ التعبير بالمنزلة، لأنّ الثلاث الأُول لاإشكال في كفرهم، بل كونهم أكفر الكفّار حقيقة. فتدلّ هذه الرواية على أنّ الأخيرين ليسا من الكفّار، بل كانا منهم تنزيلاً. فيمكن أن يحمل إطلاق عباراتهم على خصوص الثلاث الأُول.

٣٢٢. يعني: و من جعل المنجّم بمنزلة الكافر لا الكافر يظهر أنّ ما رتّبه عليه السلام على تصديق المنجّم في تلك الرواية من كونه تكذيباً للقرآن...، إنّما أراد به إبطال قول المنجّم بالعلم و الهداية إلى الساعتين المذكورتين، التي هي من جملة أفراد العلم بالغيب و الاطّلاع عليه الذي خصّه الله سبحانه بنفسه في كتابه العزيز، باستلزام القول المذكور لما هو مخالف للواقع من كذب القرآن و الاستغناء عن الله، لا التكذيب الحقيقي المتوقّف على القصد و الالتفات، فإنّ فاعله كافر لا أنّه بمنزلته، فلايصحّ ترتيبه على تنزيل المنجّم منزلة الكافر. و من المعلوم أنّ هذا المقدار من الملازمة الواقعيّة لايوجب الكفر، و إنّما يلزم ممّن التفت إلى الملازمة بين تصديق المنجّم و تكذيب القرآن، و اعترف و التزم باللازم، أي: كذب القرآن.

و من هنا ظهر حال ما قاله عليه السلام لمنجّمٍ آخر من المقالة المذكورة، فإنّه و إن لم يشمل على

من كونه تكذيباً للقرآن وكونه موجباً للاستغناء عن الاستعانة بالله في جلب الخير و دفع الشرّ، يراد منه إبطال قوله، بكونه مستلزماً لما هو في الواقع مخالف للضرورة من كذب القرآن و الاستغناء عن الله، كما هو طريقة كلّ مستدلّ: من إلهاء بطلان التالي إلى ما هو بديهيّ البطلان عقلاً أو شرعاً أو حسّاً أو عادةً، و لايلزم من مجرّد ذلك الكفر، و إنّما يلزم ممن التفت إلى الملازمة و اعترف باللازم، و إلاّ فكلّ من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعاً إمّا لعدم تفطّنه(٣٢٣) لقول الله، أو لدلالته يكون مكذّبا للقرآن.

و أمّا قوله ﷺ: "فمن صدق منجّماً أوكاهناً فقد كفر بما أنزل على محمّد ﷺ"، فلايدلّ أيضاً على كفر المنجّم و إنّما يدلّ عليه كذبه، فيكون تصديقه تكذيباً للشارع المكذّب له؛ و يدلّ عليه(٣٢٤) عطف "أو كاهناً" عليه.

و بالجملة، فلم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الذي تقدّم للتنجيم- في صدر عنوان المسألة(٣٢٥) - كفراً حقيقياً؛ فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجّم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع، أو غيره ممّا علم من الدين(٣٢٦) بديهة. و لعلّه لذا اقتصر الشهيد فيما تقدّم من القواعد في تكفير المنجّم على من يعتقد في

.....

فقرة تنزيل المنجّم بمنزلة الكافر، حتّى تكون قرينة على إرادة المعنى المذكور منها أيضاً، إلاّ أنّ مساقها مساق واحد، فيكون مؤدّاهما شيئاً واحداً، و لذا لم يتعرّض لبيان دلالتها. و هذا بخلاف ما روي عن النبيّ ﷺ من أنّه: «من صدّق منجّماً أوكاهناً فقد كفر» فإنّ لسانه غير لسانهما، و لذا أفرده بالذكر.

٣٢٣. هذا علّة للإفتاء بخلاف قول اللّه. و قوله: «أولدلالته» عطف على قول اللّه، و الضمير المجرور راجع إلى القول. و قوله: «يكون مكذّباً للقرآن» خبر «كلّ» في قوله: «و إلاّ فكلّ من أفتى...».

٣٢٤. على عدم دلالته على كفر المنجّم.

٣٢٥. الذي قلنا في السابق أنّ المراد منه ما ذكره في المقام الثالث.

٣٢٦. عطف على إنكار الصانع. يعني بالغير ما مرّ من القول بالتعطيل، إمّا مع القول بقدم الأفلاك، و إمّا مع القول بحدوثها، و لكن مع القول بتفويض الأمر إلى الأفلاك و النجوم.

الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم و موجدة له، و لم يكفّر غير هذا الصنف كما سيجئ تتمّة كلامه(٣٢٧) السابق و لاشكّ أنّ هذا الاعتقاد إنكار إمّا للصانع و إمّا لما هو ضروري الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تدبيره.

بل الظاهر من كلام بعضٍ اصطلاح لفظ "التنجيم" في الأوّل(٣٢٨)، قال السيّد شارح النخبة(٣٢٩): إنّ المنجّم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم و لايقولون بمفلّكٍ و لاخالقٍ؛ و هم فرقة من الطبيعيّين يستمطرون بالأنواء(٣٣٠)

.....

٣٢٧. يجيء بعد خمسة عشر سطراً.

٣٢٨. يعني: إنكار الصانع.

٣٢٩. يعني بالسيّد السيّد عبدالله حفيد السيّد نعمة الله الجزائري. و النخبة للفيض الكاشاني. و الغرض من نقل كلام السيّد هو الاستشهاد على اختصاص لفظ التنجيم في إنكار الصانع، و انحصار المنجّم في منكر الصانع.

٣٣٠. روى الصدوق في معاني الأخبار بسند متّصل عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: «ثلاثة من عمل الجاهليّة: الفخر بالأنساب، و الطعن في الأحساب، و الاستسقاء بالأنواء». و نقل الصدوق رحمه الله عن أبي‌عبيدة قال: «كانت العرب في الجاهليّة إذا سقط نجم و طلع آخر قالوا لابدّ أن يكون رياح و مطر، فينسبون كلّ غيث يكون عند ذلك إلى النجم الذي سقط، و يقولون: مُطرنا بنوء الثريّا و الدبران و نحو ذلك».

و ذكر بعض أهل اللغة على ما حكي: أنّ الأنواء ثمان و عشرون منزلة، ينزل القمر في كلّ ليلته في منزلة منها. و منه قوله تعالى: ﴿وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ﴾ يسقط في الغرب كلّ ثلاث عشر ليلة منزلة مع طلوع الفجر، و تطلع أُخرى مقابلتها في ذلك الوقت في الشرق، فتنقضي جميعها مع انقضاء السنة. وكانت العرب تزعم أنّ مع سقوط المنزلة و طلوع رقيبتها يكون مطر و ينسبونه إليها، فيقولون: مطرنا بنوء كذا. و إنّما سمّي نوءً لأنّه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق ينوء نوءً، أي: نهض و طلع. و قيل: أراد بالنوء الغروب، و هو من الأضداد. قال أبوعبيدة: لم نسمع في النوء أنّه السقوط في هذا الموضع. و إنّما غلّط النبيّ صلى الله عليه و آله في أمر الأنواء لأنّ العرب كانت تنسب المطر إليها. فأمّا من جعل المطر من فعل الله تعالى، و أراد

معدودون من فِرَق الكفر في مسفورات الخاصّة و العامّة، يعتقدون في الإنسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح مادام حياً، فإذا مات بطل و اضمحلّ(٣٣١) و ينكرون جميع الأُصول الخمسة، انتهى.

ثمّ قال﵀: و أمّا هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيّارات، و ربّما يتخرّصون عليها بأحكام مبهمة متشابهة(٣٣٢) ينقلونها تقليداً لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين – مع صحّة عقائدهم الإسلامية – فغير معلومٍ دخولهم في المنجّمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد، انتهى.

أقول: فيه* مضافاً إلى عدم انحصار الكفّار من المنجّمين فيمن ذكر بل هم على فِرَق ثلاث– كما أشرنا إليه، و سيجئ التصريح به من البحار في مسألة السحر –: أنّ النزاع المشهور بين المسلمين في صحّة التنجيم و بطلانه، هو المعنى الذي ذكره أخيراً كما عرفت من جامع المقاصد(٣٣٣)، و المطاعن الواردة في الأخبار المتقدّمة و غيرها – كلُّها أو جلُّها – على هؤلاء، دون المنجّم بالمعنى الذي ذكره أوّلاً.

.....

بقوله: مطرنا بنوء كذا، أي: في وقت هذا النوء الفلاني، فإنّ ذلك جائز، أي: أنّ اللّهﷻ أجرى العادة أن يأتي المطر في هذه الأوقات. انتهى كلام بعض أهل اللغة.

٣٣١. و إيّاهم عنى أميرالمؤمنين﵇ بقوله:

قال المنجّم و الطبيب كلاهما ... لن يحشر الأموات قلت إليكما

إن صحّ قولكما فلست بخاسر ... إن صحّ قولي فالخسار عليكما

و المراد بالطبيب –كما قيل– هو الطبيعي الذي يسند إلى الطبيعة ما يسنده المنجّم إلى النجوم.

٣٣٢. يعني: يثبتون عليها لوازمَ و آثاراً، و يجعلونها مؤثّرات فيها، و لكن بأحد النحوين الأخيرين من الأنحاء الخمسة المذكورة، لأنّه الذي يجامع القول به مع الظاهر صحّة العقائد الإسلاميّة. و حينئذٍ يتّجه عليه إشكال المصنّف.

٣٣٣. يعني: في عبارته المحكيّة في عنوان المسألة.

---

* في بعض النسخ: لكن فيه.

و ملخّص الكلام(٣٣٤): أنّ ما ورد فيهم من المطاعن لاصراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه، و يؤيّده ما رواه في البحار(٣٣٥) عن محمّد و هارون - ابني سهل النوبختي - أنّهما كتبا إلى أبي‌عبدالله عليه السلام: "نحن ولد نوبخت المنجّم و قد كنّا كتبنا إليك هل يحلّ النظر فيها؟ فكتبت: نعم، و المنجّمون يختلفون في صفة الفَلَك، فبعضهم يقولون: إنّ الفَلَك فيه النجوم و الشمس و القمر(٣٣٦) إلى أن قال: فكتب عليه السلام: نعم ما لم يخرج من التوحيد"[٢١].

.....

٣٣٤. إنّ هذا إعادة لما ذكره قبل ذلك بقوله: «و بالجملة -إلى قوله-: كفراً حقيقيّاً». و إنّما أعاده تحصيلاً للربط بينه و بين قوله: «بل ظاهر ما عرفت خلافه» الذي قد فات من جهة طول الفصل بينهما. و المراد من الموصول في «ما عرفت» قوله عليه السلام: «المنجّم كالكاهن». و قد تقدّم وجه ظهوره في الخلاف. و من هنا يظهر أنّ ضمير «يؤيّده» راجع إلى الخلاف المراد به عدم الكفر. و لعلّ وجه التأييد أنّ قوله: «نعم، ما لم يخرج عن التوحيد» يدلّ بعمومه أو إطلاقه على الإذن في النظر في النجوم و حلّيته و لو مع اعتقاد الربط و التأثير مع الإقرار بالصانع و وحدانيّته، غاية الأمر إنّما يقيّد بالأدلّة القطعيّة العقليّة و النقليّة بالثاني و الثالث من الثلاث الأُول أيضاً من الأقسام الخمسة المذكورة، فيبقى الأخيران منها تحت الإطلاق، و لايكون الإذن في ذلك إلاّ مع عدم تحقّق الكفر به، و إلاّ فهو محال.

و التعبير بالتأييد من جهة منافاته الأخبار المتقدّمة المانعة. و لايخفى أنّه حينئذٍ لايصلح للتأييد، إمّا لسقوط المؤيّد -بالكسر- من جهة ترجيح الأخبار المانعة عليه، و إمّا لسقوط المؤيّد -بالفتح- من جهة تقديمه عليها، لموافقته لعمومات حلّية الأشياء، و إمّا لسقوطهما معاً لأجل المعارضة. اللّهمّ إلاّ أن يختار الشقّ الأوّل و يقال: إنّ تقديمها عليه في مورد التعارض -و هو الجواز و عدمه- لايوجب لسقوطه في غيره، و هو عدم الكفر، فتأمّل.

٣٣٥. لعلّ وجه التأييد هو دعوى ظهور جواز النظر في جواز الاعتقاد، و لكنّه كما ترى.

٣٣٦. قوله: «فيه...» صفة للفلك الذي هو اسم «إنّ». و خبرها هو قوله: «معلّق» فيما بعد هذا من تتمّة الخبر، ترك نقلها و أشار إليها بقوله: «إلى أن قال». و التتمّة المتروك نقلها هكذا: معلّق بالسماء، و هو دون السماء، و هو الذي يدور بالنجوم و الشمس و القمر،

**الثاني: أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها، و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم(٣٣٧) كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلاّمة وغيره.**

**قال العلاّمة في محكي شرح فُصّ الياقوت(٣٣٨): اختلف قول المنجّمين على قولين، أحدهما قول من يقول إنّها حيّة مختارة، الثاني: قول من يقول إنّها موجبة. والقولان باطلان٢٢.**

**و قد تقدّم عن المجلسي: أنّ القول بكونها فاعلة بالإرادة و الاختيار و إن توقّف تأثيرها على شرائط أُخر، كفر و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدّمة. و لعلّ وجهه أنّ نسبة الأفعال التي دلّت ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين.**

.....

و أمّا السماء فإنّها لاتتحرّك و لاتدور، و يقولون دوران الفلك تحت الأرض، و إنّ الشمس تدور تحت الأرض، تغيب في المغرب تحت الأرض و تطلع بالغداة من المشرق. فكتب عليه السلام: «نعم ما لم يخرج عن التوحيد» انتهى. يعني: يجوز النظر فيها مطلقاً ما لم يؤدّ النظر فيها إلى الخروج عن التوحيد.

ثمّ إنّ ظاهر هذا الحديث أنّ الأفلاك غير السماوات، و أنّه مذهب بعض المنجّمين، كما ذهب إليه الكراجكي حيث قال في فصل عقده في ذكر هيئة العالم: «اعلم أنّ الأرض على هيئة الكرة، و الهواء يحيط بها من كلّ جهة، و الأفلاك تحيط بالجميع إحاطة استدارة، و هي طبقات يحيط بعضها ببعض». ثمّ عدّ أفلاك السيّارات ثمّ قال: «و يحيط بهذه الأفلاك السبعة فلك الكواكب الثابتة، و هي جميع ما يرى في السماء غير ما ذكرنا، ثمّ الفلك المحيط الأعظم المحرّك جميع هذه الأفلاك، ثمّ السماوات السبع يحيط بالأفلاك، و هي مساكن الأملاك و من رفعه الله سبحانه إلى سمائه من أنبيائه و حججهم عليهم السلام، و للجميع نهاية» انتهى موضع الحاجة.

**٣٣٧.** ضمير «أنّها» راجع إلى الأجرام العلويّة. و هذا هو القسم الأخير من الأقسام الخمسة المذكورة كما يظهر بالتأمّل في العبارة، كما أنّ المراد من الوجه الثالث هو القسم الرابع منها، فلاتغفل.

**٣٣٨.** هو لأحد ولد نوبخت من أصحابنا في الكلام اسمه إبراهيم. و الظاهر أنّ الدليل أضيف إلى قوله: «إنّ هذا العالم...». يعني: إلى دليل على أنّ هذا العالم. ثمّ غرض المصنّف رحمه الله من قوله: «والظاهر أن قوله: بمنزلة العبيد» بيان عدم المنافاة بين الصدر الصريح في عدم الدليل

لكن ظاهر شيخنا الشهيد في القواعد: العدم، فإنّه بعد ما ذكر الكلام الذي نقلناه منه سابقاً، قال: و إن اعتقد أنّها تفعل الآثار المنسوبة إليها و الله سبحانه هو المؤثّر الأعظم فهو مخطئ؛ إذ لاحياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي و لا نقلي[۲۳]، انتهى.

و ظاهره أنّ عدم القول بذلك لعدم المقتضي له وهو الدليل، لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع. و لعل وجهه: أنّ الضروري عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقلّ مغاير لاختيار الله – كما هو ظاهر قول المفوّضة – أمّا استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيّته و اختياره حتّى يكون كالآلة بزيادة الشعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق أنّه فِعلُه و فِعلُ الله فلا؛ إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة، لاإثباته لغيره أيضاً بحيث يصدق أنّه فعله.

نعم، ما ذكره الشهيدﷺ من عدم الدليل عليه حقّ؛ فالقول به تخرّصٌ، و نسبة فعل الله إلى غيره بلادليل و هو قبيح.

و ما ذكرهﷺ كأنّ مأخذه ما في الاحتجاج(۳۳۹) عن هشام بن الحكم، قال: "سأل الزنديق أباعبدالله عليه السلام، فقال: ما تقول فيمن يزعم أنّ هذا التدبير الذي يظهر في هذا العالم تدبير النجوم السبعة؟ قال عليه السلام: يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التي تسبح في الفلك وتدور حيث دارت متعبةً* لاتُفتر و سائرةً لاتقف، ثمّ قال: و إنّ لكلّ** نجم منها مُوكلّ مُدبّر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين؛ فلوكانت قديمة أزلية لم تتغيّر من حال إلى حال... الخبر"[۲۴]. و الظاهر أنّ قوله: "بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين" يعني في حركاتهم لا أنّهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم،

.....

و بين ذيله، إذ لوكان المراد من الذيل أنّهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم لكان دليلاً على كون التدبير الظاهر في العالم للنجوم السبعة.

**۳۳۹**. مورد الأخذ قوله عليه السلام: «يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم...».

---

* في بعض النسخ: منقبة أو سبعة. ** في بعض النسخ: و إنّ كلّ نجم منها مُوكّل مُدبّر.

فهي مُدبّرة باختيارها(٣٤٠) المنبعث عن أمر الله تعالى.

نعم، ذكر المحدّث الكاشاني في الوافي في توجيه البداء كلاماً ربّما يظهر منه مخالفة المشهور، حيث قال: فاعلم أنّ القُوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأُمور دفعة واحدة؛ لعدم تناهي تلك الأُمور، بل إنّما تنقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، فإنّ ما يحدث في عالم الكون و الفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّرة لله و نتائج بركاتها، فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجة. و ظاهره أنّها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجملة، فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار و مخالفته* لضرورة الدين لم يثبت أيضاً؛ إذ ليس المراد العليّة التامّة، كيف! و قد حاول المحدّث الكاشاني بهذه المقدّمات إثبات البداء.

الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار، و ظاهر كلمات كثير – ممّن تقدّم – كون هذا الاعتقاد كفراً إلاّ أنّه قال شيخنا المتقدّم في القواعد بعد الوجهين الأولين: و أمّا ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات– بمعنى أنّ الله تعالى أجرى عادته أنّها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها، و يكون ربط المسبّبات بها كربط مسبّبات الأدوية و الأغذية بها مجازاً باعتبار الربط العادي، لا الربط العقلي الحقيقي – فهذا لايكفر معتقده** لكنّه مخطئ، و إن كان أقلّ خطأ من الأوّل؛ لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائمٍ و لاأكثري، انتهى[٢٥].

و غرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادّي؛ لعدم ثبوته بالحسّ – كالحرارة الحاصلة بسبب النار و الشمس، و برودة القمر – و لا بالعادة الدائمة، و لا الغالبة؛ لعدم العلم بتكرّر الدفعات كثيراً حتّى يحصل العلم أو الظنّ، ثمّ على تقديره، فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث، فلعلّ الأمر بالعكس،

---

٣٤٠. هذا عطف على المنفي دون النفي، من قبيل عطف الفرع على الأصل و الغاية على ذيها.

---

* في بعض النسخ: مخالفتها.

** في بعض النسخ: بمعتقده.

أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثّرٍ ثالث، فتكونان من المتلازمين في الوجود.

و بالجملة، فمقتضى ما ورد من أنّه "أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسبابها"[۲۶] كون كلّ حادث مسبّباً. و أمّا أنّ السبب هي الحركة الفلكيّة أو غيرها، فلم يثبت و لم يثبت أيضاً كونه مخالفاً لضرورة الدين.

بل في بعض الأخبار ما يدلّ بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب، مثل ما في الاحتجاج عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الذي دخل على أبي‌عبدالله عليه السلام و سمّاه باسمه الذي لم يعلمه أحد، و هو سعد، فقال له: "يا سعد و ما صناعتك؟ قال: إنّا من أهل بيت ننظر في النجوم إلى أن قال عليه السلام: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل؟ و قال: ما أدري قال: صدقت، فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر؟ قال: ما أدري، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: ما أدري، فقال: صدقت. فقال: ما زحل عندكم؟ فقال سعد: نجم نحس! فقال له أبو عبد الله عليه السلام: لاتقل هذا، فإنّه نجم أميرالمؤمنين عليه السلام و هو نجم الأوصياء، و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى: ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾"[۲۷].

و في رواية المدائني المروية عن الكافي عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "إنّ الله خلق نجماً في الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، و خلق سائر النجوم الجاريات من ماءٍ حارّ و هو نجم الأوصياء و الأنبياء، و هو نجم أميرالمؤمنين عليه السلام، يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب، و توسّد اللبن و لباس الخشن و أكل الجَشِب؛ و ما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه... الخبر". و الظاهر أنّ أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف، و الظاهر أنّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفراً.

قال شيخنا البهائي رحمه الله بعد كلامه المتقدّم الظاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليّتها، ما هذا لفظه: و إن قالوا: إنّ اتّصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم، ممّا يوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته، كما أنّ حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدلّ بها الطبيب على ما يعرض للبدن من

قرب الصحّة و اشتداد المرض و نحوه، وكما يستدلّ باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة، فهذا لامانع منه و لاحرج في اعتقاده، و ما روي في صحّة علم النجوم و جواز تعلّمه محمول على هذا المعنى[٢٨]، انتهى.

و ممّا* يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجّمين ما تقدّم من قول العلاّمة﵀(٣٤١) إنّ المنجّمين بين قائلٍ بحياة الكواكب وكونها فاعلة مختارة و بين من قال إنّها موجبة و يظهر ذلك من السيّد﵀(٣٤٢) حيث قال بعد إطالة الكلام في التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكيّ: و ما فيهم أحد يذهب إلى أنّ الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بُعده أفعالاً من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير في ذلك. قال: و من ادّعى منهم هذا المذهب الآن، فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و متجمّل** بهذا المذهب عند أهل الإسلام[٢٩]، انتهى.

لكن ظاهر المحكيّ عن ابن طاووس: إنكار السيّد﵀ لذلك، حيث إنّه بعد ما ذكر أنّ للنجوم*** علامات و دلالات على الحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيّرها بالبِرّ و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الأسباب و جوّز تعلّم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنّها مؤثّرة، و حمل أخبار النهي على ما إذا اعتقد أنّها كذلك ثمّ أنكر على عَلَم الهدى تحريم ذلك، ثمّ ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به، انتهى.

و ما ذكره﵀ حقّ(٣٤٣) إلاّ أنّ مجرّد كون النجوم دلالات و علامات لايجدي مع

.....

٣٤١. وجه الظهور أنّ ظاهره حصر المنجّمين الذين كانوا موردَ الطعن في القسمين المذكورين، بأن كان اللام للعهد، و من الظاهر أنّ المذكور خارج عنهما فيكون خارجاً عن مورد الطعن.

٣٤٢. ذكره في غرر الدرر على ما في الأنوار الجليّة.

٣٤٣. الضمير المرفوع المستتر راجع إلى ابن طاوس. و المراد من الموصول كون النجوم

---

* في بعض النسخ: ممّن. ** في بعض النسخ: متحمّل أو منتحل. *** في بعض النسخ: النجوم.

عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها، و الحكم مع عدم الإحاطة لايكون قطعيّاً بل و لاظنّياً.

و السيّد علم الهدى إنّما أنكر من المنجّم أمرين: أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاووس. و الثاني غلبة الإصابة في أحكامهم كما تقدّم منه ذلك في صدر المسألة و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات و معارضاتها.

و لقد أجاد شيخنا البهائي أيضاً حيث أنكر الأمرين، و قال بعد كلامه المتقدّم في إنكار التأثير و الاعتراف بالأمارة و العلاّمة: إعلم أنّ الأُمور التي يحكم بها المنجّمون من الحوادث الاستقباليّة لها أُصول، بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي عليهم السلام، و بعضها يدّعون لها التجربة، و بعضها مبتنٍ على أُمور متشعّبة* لاتفي القوّة البشريّة بضبطها و الإحاطة بها كما يومئ إليه قول الصادق عليه السلام: "كثيره لايدرك و قليله لايُنتج"[٣٠]، و لذلك وُجد الاختلاف في كلامهم و تَطَرّق الخطأ إلى بعض أحكامهم، و من اتّفق له الجري على الأُصول الصحيحة صحّ كلامه و صدقت أحكامه لامحالة كما نطق به الامام الصادق عليه السلام، و لكن هذا أمر عزيز المنال لايظفر به إلاّ القليل، و الله الهادي إلى سواء السبيل[٣١]، انتهى.

.....

علامات و دلالات على الحوادث. و الغرض من الاستثناء هو الإشكال على ما أفتى به من جواز النظر في النجوم و العمل بها بمعنى الحكم بها بما حاصله: أنّ جوازه مبني على الإحاطة بها و معارضاتها، و هي مفقودة. هذا بناءً على كون النسخة«إلاّ أنّ» بكلمة الاستثناء. و أمّا لوكانت النسخة «لأنّ» -كما قد يحتمل، بل لعلّها الظاهر- فالضمير راجع إلى السيّد المرتضى، و المراد من الموصول ما أنكر هو عليه من التحريم، و العلّة علّة لحقيقة التحريم، و مؤدّى التعبيرين واحد.

وكيف كان، فقد ظهر من ذلك حال الحكم بالرمل، لأنّه يضيق وسع الأكثر عن الإحاطة بما يتوقّف عليه من خواصّ البيوت و الأشكال الستّة عشر و منسوباتها من كلّ نوع نوع من أجناس الموجودات و أوضاعها و غير ذلك، و لذا يقع الغلط فيه كثيراً. و الأمر في الجفر أصعب من ذلك جدّاً، و لذا قيّد الرمل و الجفر بالبعض في جواز الإخبار عن الغائبات مستندة إليهما في الذي استثناه في ذيل مسألة الكهانة عن حرمة الإخبار عن الغائبات مطلقاً، فراجع.

---

* في بعض النسخ: منشعبة.

و ما أفادهﷺ أوّلاً من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات و علامات، و آخراً من عدم النفع في علم النجوم إلاّ مع الإحاطة التامّة هو الذي صرّح به الإمام الصادقﷺ في رواية هشام الآتية بقوله: "إنّ أصل الحساب حقّ، و لكن لايعلم ذلك إلاّ من علم مواليد الخلق"(٣٤٤).

و يدلّ أيضاً على كلّ من الأمرين(٣٤٥) الأخبار المتكثّرة، فما يدلّ على الأوّل و هو ثبوت الدلالة و العلامة* في الجملة – مضافاً إلى ما تقدّم من رواية سعد المنجّم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدالّ على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب: على كونه أمارة و علامة عليه – المرويّ في الاحتجاج عن رواية الدهقان المنجّم الذي استقبل أميرالمؤمنين حين خروجه إلى نهروان، فقال لهﷺ: "يومك هذا يوم صعب، قد انقلب منه كوكب، و انقدح من بُرْجِك النيران، و ليس لك الحرب بمكان"، فقالﷺ له: "أيها الدهقان المُنبئ عن الآثار، المحذّر عن الأقدار"، ثمّ سأله عن مسائل كثيرة من النجوم، فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قالﷺ له: أمّا قولك: "انقدح من بُرْجِك النيران، فكان الواجب أن تحكم به لي، لا عَلَيَّ، أمّا نوره و ضيائه فعندي، و أمّا حريقه و لَهَبه فذهب عنّي، فهذه مسألة عميقة، فاحسبها إن كنت حاسباً"٣٢.

و في رواية أُخرى: أنهﷺ قال له: "احسبها إن كنت عالماً بالأكوار و الأدوار، قال: لو علمتَ هذا لعلمتُ(٣٤٦) أنك تُحصي عقود القصب في هذه الأجَمَة"، و في الرواية الآتية لعبدالرحمن بن سيابة: "هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبة التي في وسط الأجَمَة و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها، حتّى لايخفى عليه شئ من قصب الأجَمَة واحدة".

.....

٣٤٤. مواليد جمع مولود. و لعلّهﷺ أشار بذلك إلى قولهﷻ: ﴿وَ يَعْلَمُ ما فِي الأَرْحامِ﴾.

٣٤٥. يعني: على كونها علاماتٍ و عدم النفع فيها بدون الإحاطة التامّة الموجبة لكثرة الخطاء.

٣٤٦. الأوّل بصيغة الخطاب، و الثاني بصيغة التكلّم. و هذا إشارة إلى الأكوار و الأدوار. و الأكوار جمع كور. و العطف للتقيّة. يقال: أكار العمامة أي: أدار على رأسها.

---

* في بعض النسخ: العلامية.

و في البحار: وجد في كتاب عتيق عن عطاء(٣٤٧)، قال: "قيل لعليّ ابن أبي‌طالب عليه السلام: هل كان للنجوم أصل؟ قال: نعم، نبيّ من الأنبياء(٣٤٨) قال له قومه: إنّا لانؤمن بك حتّى تعلّمنا بدء الخلق و آجالهم. فأوحى الله عزّ و جلّ إلى غمامة، فأمطرتهم[و استنقع حول الجبل] ماء صافٍ*، ثمّ أوحى الله عزّ و جلّ إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجري في[ذلك] الماء. ثمّ أوحى الله عزّ و جلّ إلى ذلك النبيّ أن يرتقي هو و قومه على الجبل(٣٤٩) فقاموا على الماء، حتّى عرفوا بدء الخلق وآجاله بمجاري الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، وكان أحدهم يعرف متى يموت، و متى يمرض، و من ذا الذي يولد له و من ذا الذي لايولد له، فبقوا كذلك برهة من دهرهم.

.....

٣٤٧. رأيت في بعض أسفاري إلى كربلاء على مشرّفها آلاف التحيّة و الثناء في كتاب سقط أوّله و آخره ما هذا لفظه: «رَوى ابن طاوس بإسناده إلى عطاء قال: قيل لعليّ بن أبي طالب عليه السلام: هل كان...» إلى آخر ما في المتن، إلاّ أنّ الموجود فيه «بمجاري الشمس» بدل «و بجاري الشمس». و لعلّه الصحيح. و يرشد إليه قوله في الذيل: «على بجاري الشمس...». و «فزاد في النهار» مكان: فزاد في الليل و النهار. و الظاهر صحّته أيضاً، لأنّ حبس الشمس لايوجب الزيادةَ فيهما، و إنّما يوجبها في أحدهما، أمّا النهار لوكان حبسها فوق الأفق، و أمّا الليل لوكان تحته. و في المسائل الجبليّة هكذا: «روى ابن‌طاوس في كتاب النجوم عن عطاء قال: قيل...» إلى آخر ما في المتن. و الموجود فيها أيضاً «بمجاري الشمس» و «فزاد في النهار».

٣٤٨. حكي عن الدرّ المنثور أنّ النبيّ المذكور كان يوشع بن نون.

٣٤٩. في المسائل الجبليّة بعد هذا هكذا: «و استنقع حول الجبل». في البحار بعد نقل الرواية ما لفظه: «بيان: «إذ تجري في ذلك الماء» يمكن أن يكون المراد جريان عكس الكواكب فيه، فيكون الماء كالزيج لهم لاستعلام مقدار الحركات، أو خلق الله سبحانه للكواكب أمثالاً فأجراها في الماء على قدر حركة أصلها في السماء أو صغّرها و أنزلها فيه. و في القاموس: «البرهة -و يضمّ- الزمان الطويل أو أعمّ» انتهى. «فمن ثمّ كره» أي: من أجل أنّ الحساب

---

* في بعض النسخ: ماءً صافياً.

ثمّ إنّ داودعليه السلام قاتلهم على الكفر، فأخرجوا إلى داودعليه السلام في القتال من لم يحضر أجله ومن حضر أجله خلّفوه في بيوتهم، فكان يُقتل من أصحاب داود و لايُقتل من هؤلاء أحد، فقال داود: ربّ أُقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك، يُقتل أصحابي و لايُقتل من هؤلاء أحد! فأوحى اللهعزوجل إليه: أني علّمتهم بدء الخلق وآجالهم و إنّما أخرجوا إليك من لم يحضره* أجله، و من حضر أجله خلّفوه في بيوتهم، فمن ثَمَّ يُقتل من أصحابك و لايُقتل منهم أحد، قال داودعليه السلام: ربّ على ماذا علّمتهم؟ قال: على مجاري الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، قال: فدعا اللهعزوجل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و اختلطت الزيادة بالليل و النهار** فلم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم، قال عليّعليه السلام: فمن ثَمَّ كره النظر في علم النجوم"[٣٣].

و في البحار أيضاً عن الكافي بالإسناد عن أبيعبدالله عليه السلام قال: "سُئل عن النجوم، فقال: لايعلمها إلاّ أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند"(٣٥٠).

و بالإسناد عن محمّد بن سالم، قال: "قال أبو عبد اللهعليه السلام: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا وكان ذلك صحيحاً*** حين لم يردّ الشمس على يوشع بن نون و أميرالمؤمنينعليه السلام، فلمّا ردّ الله الشمس عليهما ضلّ فيها**** علماء***** النجوم"[٣٤]. و خبر يونس، قال: "قلت لأبي عبداللهعليه السلام: جعلت فداك! أخبرني عن علم النجوم ما

.....

اختلط فلا يمكنهم الحكم الواقعي على الكواكب و حركاتها فيكذّبون، أو من جهة أنّه يصير سبباً لترك الأُمور الضروريّة بسبب علمهم بما يترتّب عليه. و الخبر ضعيف عاميّ. و فيه إشكال آخر، و هو أنّهم لوكانوا بحسب تقدير اللّهعزوجل و أحكام النجوم من الخارجين فلِمَ لم يخرجوا؟ و لو لم يكونوا منهم فلم يكن ترك خروجهم بسبب ذلك. و هذا من المسائل الغامضة من فروع مسألة القضاء و القدر، و العقلُ قاصر عن فهمها». انتهى ما في البحار.

٣٥٠. المراد من الأوّل لعلّه الأئمّةعليهم السلام، و من الثاني أهل بيت رجل علّمه المشتري علمَ

---

* في بعض النسخ: لم يحضر.

** في بعض النسخ: «فزاد في النهار، و اختلطت الزيادة في الليل و النهار و لم يعرفوا...».

*** في البحار: و ذلك كانت صحيحة.

**** لم ترد «فيها» في «فَرَج المهموم»، و الظاهر أنّها زائدة.

***** في البحار: علوم علماء النجوم.

هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء، قال: فقلت: كان عليّ بن أبي‌طالب عليه السلام يعلمه؟ قال: كان أعلم الناس به... الخبر"[٣٥].

و خبر الريّان بن الصلت، قال: "حضر عند أبي‌الحسن الرضا عليه السلام الصباح بن نصر الهندي و سأله عن النجوم، فقال: هو علم في أصله حقّ و ذكروا أنّ أوّل من تكلّم به* إدريس عليه السلام(٣٥١) وكان ذوالقرنين بها ماهراً؛ و أصل هذا العلم من الله** عزّ و جلّ".

و عن معلّى بن خنيس، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن النجوم أحقّ هي؟ فقال: نعم، إنّ الله عزّ و جلّ بعث المشتري إلى الأرض في صورة رجل، فأتى رجلاً من العجم فعلّمه فلم يستكملوا ذلك، فأتى بلد الهند فعلّم رجلاً منهم، فمن هناك صار علم النجوم[بها]، و قد قال قوم: هو علم من علوم الأنبياء، خُصّوا به لأسباب شتّى، فلم يستدرك المنجّمون الدقيق منها، فشاب الحقّ بالكذب". إلى غير ذلك ممّا يدلّ على صحّة علم النجوم في نفسه.

و أمّا ما دلّ على كثرة الخطأ(٣٥٢) و الغلط في حساب المنجّمين فهي كثيرة منها: ما تقدّم في الروايات السابقة، مثل قوله عليه السلام في الرواية الأخيرة: "فشاب الحقّ بالكذب"، و قوله عليه السلام: "ضلّ فيها علماء النجوم"، و قوله عليه السلام - في تخطئة ما ادّعاه المنجّم من أنّ زحل عندنا كوكب نحس -:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

.....

النجوم كما سيأتي. و قيل: إنّهم أوصياء إدريس عليه السلام، فتأمّل.

**٣٥١**. قد قيل: إنّ هذا هو المشهور بين علماء التاريخ، وكذلك علم الحساب، و نسبوا إليه أيضاً علمَ الأعداد. و قد حكى القائل ذلك عن جملة من العلماء منهم السيّد المرتضى في كتاب ديوان النسب.

وكيف كان، يمكن الاستدلال لذلك بما حكي عن كتاب المنتخب في دعاء كلّ يوم من رجب: و معلّم إدريس عليه السلام عدد النجوم و الحساب و السنين و الشهور و الأزمان. تنبيه: حكي عن المؤرّخين و غيرهم أنّ إدريس عليه السلام هو هرمس. و حكي عن بعضهم أنّ فيثاغورس و هرمس و إدريس واحد.

**٣٥٢**. هذا ثاني الأمرين اللذين تقدّم ذكرهما في قوله: «و يدلّ أيضاً على كلّ من الأمرين

---

* في البحار و مصدره: تكلم في النجوم.

** في البحار: من عند الله.

"إنّه كوكب أميرالمؤمنين و الأوصياء عليهم السلام". و تخطئة أميرالمؤمنين عليه السلام للدهقان الذي حكم بالنجوم بنحوسة اليوم الذي خرج فيه أميرالمؤمنين عليه السلام.

و منها: خبر عبدالرحمن بن سيابة، قال: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: جعلت فداك! إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لايحلّ النظر فيها و هي تعجبني؛ فإن كانت تضرّ بديني، فلا حاجة لي في شئ يضرّ بديني، و إن كانت لاتضرّ بديني فوالله إنّي لأشتهيها و أشتهي النظر فيها*؟ فقال: ليس كما يقولون، لاتضرّ بدينك، ثمّ قال: إنّكم تنظرون في شئ كثيره لايدرك و قليله لاينتفع به... الخبر"[٣٦].

و منها: خبر هشام، قال: "قال لي أبوعبدالله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم؟ قلت: ما خلّفت بالعراق أبصر بالنجوم منّي"، ثمّ سأله عن أشياء لم يعرفها، ثمّ قال: "فما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب و في ذاك حاسب، فيحسب هذا لصاحبه بالظفر و يحسب هذا لصاحبه بالظفر، فيلتقيان فيهزم أحدُهما الآخر، فأين كانت النجوم؟ قال: فقلت: لا و الله لا أعلم ذلك. قال: فقال عليه السلام: صدقت، إنّ أصل الحساب حقّ، و لكن لايعلم ذلك إلاّ من علم مواليد الخلق كلّهم"[٣٧].

و منها: المروي في الاحتجاج، عن أبي‌عبدالله عليه السلام في حديث أنّ زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم؟ قال عليه السلام: "هو علم قلّت منافعه وكثرت مضارّه لأنّه لايدفع به المقدور و لايتّقى به المحذور، إن خبّر المنجّم بالبلاء لم ينجه التحرّز عن القضاء، و إن خبّر هو بخير لم يستطع تعجيله، و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه، و المنجّم يضاد الله في علمه بزعمه أنّه يرد قضاء الله عن خلقه... الخبر"[٣٨]، إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على أنّ ما وصل إليه المنجّمون أقلّ قليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظنّ بالأحكام المستخرجة عنها فضلاً عن القطع.

.....

الأخبار المتكثّرة». و المراد بهذا الثاني عدم الإحاطة. و ذكر أوّلهما قبل ستّة و عشرين سطراً بقوله: «فما دلّ على الأوّل...». و المناسب أن يقول هناك: أمّا ما يدلّ على الأوّل...، أو يقول هنا: و ما يدلّ على الثاني، أي: كثرة الخطاء... .

---

* في بعض النسخ: النظر إليها.

نعم، قد يحصل من التجربة المنقولة خلفاً عن سلف الظنّ بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيّة، فالأولى، التجنّب عن الحكم بها، و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب و أنّه لايبعد أن يقع كذا عند كذا. و الله المسدّد.

## المَسْأَلَةُ السَّابِعَة

حفظ كتب الضلال حرام في الجملة (٣٥٣) بلا خلاف كما في التذكرة و عن المنتهى[٣٩]، و يدلّ عليه – مضافاً إلى حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد و الذمّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَري لَهْوَ الحَديثِ(٣٥٤) لِيُضِلَّ عَنْ سَبيلِ اللهِ﴾[٤٠]

.....

٣٥٣. صريح المصنفﷺ -كما سيأتي في آخر المبحث- أنّ الحفظ المحرّم أعمّ من الحفظ الخارجي أعني: الإمساك و من الحفظ عن ظهر القلب و النسخ و المذاكرة و الكتابة و نحوها ممّا يوجب بقاءَ الكتب و عدمَ تَلَفها. و أمّا الضلال فالذي استظهره المصنّفﷺ كونه مقابل الهداية، يعني: كتب الإضلال عن سبيل الحقّ و إن كانت مطالبُه حقّةً في الواقع موجبة للضلال، لا الأعمّ منه و من الفاسد في نفسه و إن لم يوجب الإضلال. و لايخفى أنّ أدلّة المسألة مختلفة من حيث العموم لجميع أقسام الحفظ، كآية ﴿وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ الآية كما سيأتي الإشارة إليه، و الاختصاص ببعضها كما في غيرها.

٣٥٤. هذا عطف على حكم العقل. و الاستدلال بذلك على حرمة حفظ كتب الضلال مبني على كون المراد من الاشتراء مطلقَ الأخذ و التسلّط و لو بغير الشراء، كما يدلّ عليه ما ورد في شأن نزول الآية من أنّ بعض الكفّار كان يرتحل إلى بعض بلاد العجم فيتعلّم منه القصصَ و الحكايات، ثمّ يرجع إلى أهله و يحكي تلك القصصَ لأصحابه و يقول: هذه في قبال القصص و الحكايات المحكيّة في القرآن.

و يدلّ عليه أيضاً تفسير لهو الحديث بالغناء في بعض الأخبار، فإنّ اشتراء الغناء لأجل الإضلال ليس إلاّ عبارة عن تعلّمه، كما أنّ الذي صدر من هذا البعض الكافر هو التعلّم. و إنّما عبّر عن التسلّط و الأخذ بالاشتراء بنحو من العناية و التشبيه، فيشمل الحفظَ، بل المقصود من التعلّم فيما ذكرنا هو الحفظ عن ظهر القلب الذي هو أحد معاني الحفظ.

و بعد ذلك فغاية ما تدلّ عليه الآية هو حرمة الحفظ بجميع أقسامه إذا كان لأجل ترتّب الضلال عن سبيل اللّه عليه، كما هو مقتضى قراءة «يَضِلّ» بفتح الياء من باب المجرّد، أو

**و الأمر بالاجتناب عن قول الزور(٣٥٥)-: قوله عليه السلام فيما تقدّم من رواية تحف العقول: "إنّما حرّم الله تعالى الصناعة التي يجئ منها الفساد محضاً..."(٣٥٦)، بل قوله عليه السلام قبل ذلك: "أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحقّ...(٣٥٧)".**

.....

ضلال الغير بإضلال الحافظ و دعوته له إلى غير سبيل الحقّ، كما هو قضيّة قرائة «يُضِلّ» بضمّ الياء من باب الإفعال، من دون فرق في ذلك بين أن يترتّب عليه ضلال في زمان علماً أم لا أصلاً. و أمّا إذا كان الحفظ لا لأجل ذلك فلا دلالة لها على حرمته، إذ المدار في حرمة الحفظ و عدمه -بناءً على مفاد هذه الآية- هو كون الداعي إلى الحفظ ترتّب الضلال عليه فيحرم، وكون الداعي إليه شيئاً آخر غيره فلايحرم.

و بالجملة، مفاد الآية حرمة حفظ الكتب التي من شأنها ترتّب الإضلال عليه و إن كانت مطالبه حقّة إذا كان الحفظ لأجل الإضلال، و هذا أعمّ من العنوان، و لذا قيّده بقوله: «في الجملة».

**٣٥٥**. هذا عطف على حكم العقل. و الاستدلال بذلك مبني على كون إضافة القول إلى الزور-المراد به الباطل- من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، لا من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله، وكون متعلّق الاجتناب جميع ما يتعلّق بالقول الزور من أفعال المكلّف من القول و الكتابة و النظر و الحفظ، وكلاهما ممّا يمكن فيه النظر بل المنع.

**٣٥٦**. هذا فاعل «يدلّ». ثمّ إنّ مورد الاستدلال إن كان نفسَ هذه الفقرة -كما هو قضيّة ظاهر العبارة- فيدلّ على حرمة الحفظ ببعض معانيه و هو النسخ و الكتابة، إذ بين الحفظ بالمعاني الأُخر و بين الصناعة بَوْنٌ بعيدٌ لاربطَ لأحدهما بالآخر. و إن كان ما هو مذكور في ذيله من قوله: «فحرام تعليمه و تعلّمه» إلى قوله: «و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات» بتقريب أنّ الصناعة في الموضوع يشمل كتابةَ الكتب -كما هو قضيّة تمثيله لها بالكتابة أيضاً قبل ذلك- و إن شئت قلت: إنّ المراد من الصناعة هو المصنوع، فيشمل كتبَ الضلال، لكونها مصنوعاً بصناعة الكتابة، فيدلّ على حرمة الحفظ بجميع معانيه. لكن يمكن منعُ صدقَ التقلّب على الحفظ أوّلاً، و إمكان انصرافه عنه ثانياً، و منع كونها ممّا يجيء منها الفسادُ المحض ثالثاً، فتأمّل. هذا كلّه مع ضعف سنده.

**٣٥٧**. مورد الاستدلال ما ذكره بعد ذلك بقوله: «أو إمساكه». و لايخفى أنّ الإمساك

و قوله عليه السلام في رواية عبدالملك المتقدّمة حيث شكا إلى الإمام الصادق عليه السلام: "أنّي ابتليت بالنظر في النجوم، فقال عليه السلام: أتقضي؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك"[٤١] بناءً على أنّ الأمر للوجوب دون الإرشاد(٣٥٨) للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم و مقتضى الاستفصال في هذه الرواية: أنّه إذا لم يترتّب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم. و هذا أيضاً مقتضى ما تقدّم من إناطة التحريم(٣٥٩) بما يجيء منه الفساد محضاً. نعم المصلحة الموهومة(٣٦٠) أو المحقّقة النادرة لااعتبار بها، فلايجوز الإبقاء بمجرّد احتمال ترتّب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتّب المفسدة، وكذلك المصلحة النادرة(٣٦١) الغير المعتدّ بها.

و قد تحصّل من ذلك أنّ حفظ كتب الضلال لايحرم إلاّ من حيث ترتّب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك(٣٦٢)

.....

لايعمّ من أقسام الحفظ الحفظَ عن ظهر القلب و الاستنساخَ و نحوهما، بل هو مختصّ بالإمساك الخارجي في البيت و الجيب و نحوهما المعبّر عنه بالاقتناء، إلاّ أن يكون المراد من الإمساك هو الإبقاء و الحفظ عن التلف مقابل الإزالة و الإعدام فيعمّهما، لأنّ حرمة الإمساك بذاك المعنى لايمكن امتثالها إلاّ بترك الحفظ بجميع معانيه.

٣٥٨. يمكن منع المبنى و إلاّ لوجب الالتزام بخصوص الإحراق و عدم كفاية الإتلاف بنحوٍ آخر، و هو كما ترى، فتأمّل.

٣٥٩. لايخفى عليك التدافعُ بين هذا الكلام الصريح في اعتبار العلم بترتّب الفساد في الحرمة، و بين ما تقدّم منه من الاستدلال بتلك الفقرة على حرمة التكسّب بالصنم و الصليب و غيرهما من هياكل العبادة، ضرورةَ عدم اعتبار ترتّب العبادة على صناعة الصنم و معاملته كما هو واضح.

٣٦٠. يعني: المصلحة التي يتوهّم حدوثها في المستقبل مطلقاً و لوكانت غيرَ نادرة، أو المصلحة التي حصل العلم و القطع بحدوثها و لكنّها نادرة.

٣٦١. يعني بها المصلحة الفعليّة الموجودة النادرة الغير المعتدّ بها.

٣٦٢. يعني: و إن لم يقطع بترتّب مفسدة عليه، و لم يحتمل ترتّبها عليه احتمالاً قريباً، أو قطع ترتّبها عليه و لكن كانت المفسدة المعلومة العقليّة معارضةً لمصلحة فعليّة معلومة أقوى من

أوكانت المفسدة المحقّقة معارضة بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقّعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعاً منها فلادليل على الحرمة إلاّ أن يثبت إجماع، أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفي الخلاف(٣٦٣) الذي لايقصر عن نقل الإجماع. و حينئذ فلابدّ من تنقيح هذا العنوان و أنّ المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه(٣٦٤)، فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة أو أنّ المراد به مقابل الهداية(٣٦٥)، فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كانت مطالبها حقّة كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدّعون أنّ المراد غير ظاهرها، فهذه أيضاً كتب ضلال على تقدير حقيّتها.

ثمّ الكتب السماويّة المنسوخة غير المحرّفة لاتدخل في كتب الضلال. و أمّا المحرّفة كالتوراة و الانجيل على ما صرّح به جماعة[٤٢] فهي داخلة في كتب الضلال بالمعنى الأوّل بالنسبة إلينا، حيث إنّها لاتوجب للمسلمين(٣٦٦) بعد بداهة نسخها ضلالة، نعم، توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما*، فالأدلّة المتقدّمة لاتدلّ(٣٦٧)

---

المفسدة، أو احتمال ترتّب المفسدة عليه احتمالاً قريباً، و لكن عارضت هذه المفسدة المحتملة المتوقّعة مصلحة أقوى و إن كان احتمالها بعيداً، أو مصلحة محتملة أقرب وقوعاً من المفسدة المحتملة، و إن كانت أضعف من المفسدة المحتملة بالاحتمال القريب، فلا دليل على الحرمة... .

٣٦٣. و سيصرّح فيما بعد بأنّه لم يظهر منه إلاّ حرمة ما يوجب الضلال.

٣٦٤. في صدق الضلال على الباطل في نفسه مجرّداً عن كونه مضلاً للغير عن الحقّ و الطاعة منع.

٣٦٥. لعلّ هذا هو الظاهر بالمعنى الذي ذكر في الاحتمال الثاني.

٣٦٦. فيخرج عن كتب الضلال بالمعنى الثاني.

٣٦٧. يعني: فإذا لم تكن داخلة في كتب الضلال بالمعنى الثاني فلاتدلّ الأدلّة المتقدّمة على حرمة حفظهما، لأنّ مفادها حرمة ما يجيء منه الفساد و وجوب قطع مادّة الفساد و

---

* في بعض النسخ: دينها.

على حرمة حفظها.

قال﵀ في المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد: فإن كان في المغنم كتبٌ، نُظِر فيها، فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات، فجميع ذلك غنيمة وكذلك المصاحف و علوم الشريعة، الفقه و الحديث؛ لأنّ هذا مال يباع و يشترى كالثياب، و إن كانت كتباً لايحلّ إمساكها كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك فكلّ ذلك لايجوز بيعه و ينظر فيه، فإن كان ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنّها غنيمة، و إن كان ممّا لاينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنّه يمزّق و لايحرق إذ ما من كاغذ إلاّ و له قيمة، و حكم التوراة و الإنجيل هكذا كالكاغذ، فإنّه يمزّق؛ لأنّه كتاب مُغيَّر مُبدلّ[٤٣]، انتهى.

وكيف كان، فلم يظهر من معقد نفي الخلاف إلاّ حرمة ما كان موجباً للضلال، و هو الذي دلّ عليه الأدلّة المتقدّمة. نعم، ما كان من الكتب جامعاً للباطل في نفسه من دون أن يترتّب عليه ضلالة لايدخل تحت الأموال، فلايقابل بالمال؛ لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه. مضافاً إلى آيتي "لهو الحديث"[٤٤] و "قول الزور"[٤٥]، أمّا وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

و ممّا ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأُصول و الفروع و الحديث و التفسير و أُصول الفقه و ما دونها من العلوم؛ فإنّ المناط في وجوب الإتلاف جريان الأدلّة المتقدّمة؛ فإنّ الظاهر عدم جريانها في حفظ شئ من تلك الكتب إلاّ القليل ممّا ألّف في خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك.

و ممّا ذكرنا أيضاً يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها، أو الإطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيّة أو غير ذلك. و لقد أحسن جامع

---

الضلال مقابل الهداية و الإرشاد، و المفروض عدم ترتّب الفساد عليهما بالنسبة إلينا، فيجوز حفظهما، لكنّه خلاف ظاهر الشيخ﵁، قال﵀ في المبسوط... . فالغرض من نقل عبارة المبسوط بيان أنّه مخالف فيما أفاده من جواز حفظهما، حيث انّه﵁ حكم في آخر العبارة بوجوب التمزيق فيهما. و نظره في ذلك إلى البناء في أنّ المراد من الضلال مايكون باطلاً في نفسه، و لادليل علي حرمة حفظ كتب الضلال بهذا المعنى إلاّ إطلاق معقد نفي الخلاف على هذا، و سيأتي عدم ظهوره إلاّ في كتب الضلال بالمعنى الثاني.

المقاصد، حيث قال: إنّ فوائد الحفظ كثيرة[٤٦].

و ممّا ذكرنا أيضاً يعرف حكم ما لوكان بعض الكتاب موجباً للضلال؛ فإنّ الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب، إلاّ أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال. و لوكان باطلاً في نفسه كان خارجاً عن الماليّة، فلو قوبل بجزء من العوض المبذول، يبطل المعاوضة بالنسبة إليه.

ثمّ إنّ الحفظ المحرّم يراد به الأعمّ من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكرة و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## المصادر:


١) القواعد ج١:ص١٢١.
٢) جامع المقاصد ج٤:ص٣١.
٣) رسائل الشريف المرتضى ج٢:ص٣١١.
٤) جامع المقاصد ج٤:ص٣٢.
٥) الكافي في ج٨:ص٢٧٥، الحديث٤١٦.
٦) المعتبر ج٢:ص٦٨٨.
٧) الوسائل ج١٢:ص١٠٣، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٧.
٨) نهج البلاغة صبحي صالح: ص١٠٥، الخطبة ٧٩.
٩) الوسائل ج٨:ص٢٦٩، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحج و غيره، الحديث ٤.
١٠) الفقيه ج٢:ص٣٦٧، الحديث٢٤٠٢.
١١) معاني الأخبار: ص١٢٥-١٢٦.
١٢) المحاسن ج٢: ص٣٤٩، الحديث٢٦.
١٣) الوسائل ج٨:ص٢٧٢، الباب ١٥ من أبواب آداب السفر.
١٤) الدروس ج٣:ص١٦٥.
١٥) رسائل الشريف المرتضى ج٢: ص٣١٠.
١٦) القواعد و الفوائد ج٢:ص٣٥.
١٧) جامع المقاصد ج٤:ص٣٢.
١٨) البحار ج٥٩:ص٢٩٩-٣٠٠.
١٩) الوسائل ج١٢:ص١٠١، في هامش عنوان الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به.
٢٠) شرح نهج البلاغة ج٦:ص٢١٢.
٢١) البحار ج٥٨:ص٢٥٠، الحديث٣٦.
٢٢) أنوار الملكوت في شرح الياقوت(المسألة١٦): ص١٩٩.
٢٣) القواعد و الفوائد: ج٢:ص٣٥.
٢٤) الاحتجاج ج٢:ص٩٣-٩٤.
٢٥) القواعد و الفوائد ج٢:ص٣٥.
٢٦) الكافي ج١:ص١٨٣، الحديث ٧.
٢٧) الاحتجاج ج٢:ص١٠٠، و الآية من سورة الطارق(٨٦): ٣.
٢٨) الحديقة الهلالية: ص١٣٩.
٢٩) رسائل الشريف المرتضى ج٢: ص٣٠٢.
٣٠) الوسائل ج١٢:ص١٠١، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.
٣١) الحديقة الهلالية: ص١٤١.
٣٢) الاحتجاج ج١:ص٣٥٦-٣٥٧.
٣٣) البحار ج٥٨:ص٢٣٦، الحديث١٧.

٣٤) البحار ج٥٨:ص٢٤٢، الحديث٢٢.
٣٥) البحار ج٥٨:ص٢٣٥ الحديث١٥.
٣٦) الوسائل ج١٢:ص١٠١، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.
٣٧) الوسائل ج١٢:ص١٠٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٢.
٣٨) الاحتجاج ج٢:ص٩٥.
٣٩) التذكرة ج١:ص٥٨٢، المنتهى ج٢:ص١٠١٣.
٤٠) لقمان(٣١): ٦.
٤١) الوسائل ج٨:ص٢٦٨، الباب ١٤ من أبواب آداب السفر إلى الحجّ، الحديث ١.
٤٢) التذكرة ج١:ص٥٨٢.
٤٣) المبسوط ج٢:ص٣٠.
٤٤) لقمان(٣١): ٦.
٤٥) الحجّ(٢٢): ٣٠.
٤٦) جامع المقاصد ج٤:ص٢٦.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ الثامنَة

الرشوة حرام(٣٦٨) و في جامع المقاصد و المسالك: أنّ على تحريمها إجماع المسلمين[١]، و يدلّ عليه الكتاب[٢] و السنّة. و في المستفيضة: "أنه كفر بالله العظيم أو شرك"، ففي رواية الأصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: "أيما والٍ احتجب عن حوائج الناس، احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه، و إن أخذ هديّة كان غلولاً، و إن أخذ رشوة فهو مشرك*"[٣]. و عن الخصال في الصحيح عن عمّار بن مروان، قال: "كلّ شيء غُلّ من الإمام فهو سُحت(٣٦٩)، و السُحت أنواع كثيرة، منها: ما أُصيب من أعمال الولاة الظلمة، و منها: أُجور القضاة، و أُجور الفواجر، و ثمن الخمر، و النبيذ المسكر، و الربا بعد البيّنة، و أمّا الرشا في الأحكام يا عمّار فهو الكفر بالله العظيم و برسوله"[٤]. و مثلها رواية سماعة عن أبي‌عبدالله عليه السلام.

و في رواية يوسف بن جابر: "لعن رسول الله صلى الله عليه و آله مَن نظر إلى فرج امرأة لاتحلّ له، و رجلاً خان أخاه في امرأته، و رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة"[٥]. و ظاهر هذه الرواية سؤال الرشوة لبذل فقهه، فيكون ظاهرةً في حرمة أخذ الرشوة للحكم بالحقّ(٣٧٠)

---

٣٦٨. لافرق في حرمتها بين الراشي و المرتشي، و إن كان وصول حقّه موقوفاً عليها، لما روي عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه لعن الراشي و المرتشي. فما يجيء حكايته عن الحلّي من استثنائه عن حرمتها على الراشي ما إذا كانت الرشوة على إجراء حكم صحيح فلاتحرم عليه، فهو في غير محلّه، إلاّ بناءً على مذهبه من عدم العمل بمثل هذا الخبر. نعم، قد يجوز على المعطي فيما إذا كان الإعطاء ممّا يتوقّف عليه الواجب. و قد يستدلّ على عدم الفرق بظاهر سائر الروايات و إطلاقها. و فيه: منع عمومها للإعطاء، و أنّها مختصّة بالأخذ.

٣٦٩. غُلّ - بضمّ الأوّل - فعل ماضٍ مبني للمفعول، من الغلول - بضمّ الأوّل - كالقعود، بمعنى الخيانة في المغنم. يعني: كلّ شيء أخذ من مال الغنيمة خفيةً الذي كان المرجع فيه الإمام عليه السلام فهو من السحت. و التعبير بالغلول و الخيانة لتأكيد الحرمة.

٣٧٠. سواء كان للراشي أو لخصمه مثلاً. و وجه الظهور: أنّ الظاهر من الفقه هو

---

* في بعض النسخ: فهو شرك.

**أو للنظر في أمر المترافعين، ليحكم بعد ذلك بينهما بالحق من غير أُجرة.**

**و هذا المعنى(٣٧١) هو ظاهر تفسير الرشوة في القاموس بالجُعل[٦]، و إليه نظر المحقّق**

.....

الفقه الصحيح. ثمّ إنّ في الرواية دلالةً على حرمة أخذ الرشوة على الفتوى و تعليم الفقه.

**٣٧١.** لمّا كان لازم ما استظهره من الرواية -بضميمة أصالة الحقيقة في الاستعمال- من كون المال المبذول في مقابل الحكم بالحقّ و لو لغير الراشي رشوة أيضاً، توهّم الخدشة فيه بأنّ الرشوة لاتصدق على ما ذكر بحسب الوضع، لاختصاصها بكونها في مقابل الباطل و لو بإبطال الحقّ أوكون الحكم لنفع الراشي و لوكان حقّاً، و يكون هذا قرينةً على كون المراد من الحكم المسؤل فيه الرشوة هو الحكم بالباطل، و إلاّ لما صحّ استعمالها إلاّ بنحو التجوّز، و هو خلاف الأصل، فأراد بهذا الكلام أنّ كون المال المبذول في قبال الحكم بالحقّ مطلقاً رشوة بطور الحقيقة يظهر من القاموس و جامع المقاصد، حيث إنّ «يجعل» ما كان في مقابل عمل، فيعمّ ما إذا كان العمل المقابل له هو النظر في أمر المترافعين أو الحكم، و على الثاني كان الحكم بالباطل أو بالحقّ، وكان الباذل هو من له الحكم أو خصمه. وكذا ما يبذله أحدُ المتحاكمين مطلق يعمّ ما إذا كان ما بإزائه من العمل هو النظر في أمرهما أو خصوص الحكم مطلقاً، حقّاً كان أو باطلاً، وكان الحكم للراشي أو خصمه، لم يقيّدا الحكم في كلامهما بالباطل وكونه لنفع الراشي، بل هو صريح الحلّيﷺ من جهة قوله: «إلاّ إذا كانت على إجراء حكم صحيح» حيث إنّه صريح في كون المأخوذ في قبال الحكم بالحقّ داخل في الرشوة موضوعاً خارجٌ عنها حكماً، فلايكون إطلاقها في المقام مانعاً عمّا استظهره من العبارة.

و بعبارة أُخرى: لمّا كان قد يتوهّم منع الظهور المذكور، بتقريب أنّه مبني على كون المبذول في قبال الحكم بالحقّ مطلقاً رشوة حقيقةً، و هو ممنوع، إذ الظاهر أنّه مجاز فيه، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور لفظ الرشوة، و العمل بظهور كون المسؤل فيه الرشوة الحكم بالحقّ المستند إلى تفريع سؤال الرشوة على فقاهته الذي لايكون إلاّ حقّاً، و بين العكس، فيكون الحديث مُجملاً فيما ذكره لاظاهراً، تصدّى لدفعه بما مرّ. و من هنا ظهر أنّ الضمائر الثلاثة راجعة إلى المعنى الذي استظهره من الرواية و أشار إليه بكلمة «هذا» بنحو الاستخدام. و المراد لازم المعنى المذكور، و هو كون الرشوة حقيقةً في المبذول للحكم بالحقّ مطلقاً. هذا، و لكن ينبغي القطع بعدم كون الرشوة هو مطلق الجعل، و إلاّ يلزم كون أُجرة الأجير في مقابل

الثاني، حيث فسّر في حاشية الإرشاد الرشوة بما يبذله المتحاكمان*. و ذكر في جامع المقاصد: أنّ الجُعل من المتحاكمين للحاكم رشوة[٧]، و هو صريح الحلّي أيضاً في مسألة تحريم أخذ الرشوة مطلقاً و إعطائها إلاّ إذا كان على إجراء حكم صحيح، فلايحرم على المعطي[٨]. هذا و لكن عن مجمع البحرين(٣٧٢): قلّما تستعمل الرشوة إلاّ فيما يتوصل به إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل[٩]. و عن المصباح: هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد[١٠]. و عن النهاية: أنّها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة و الراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل، و المرتشي: الآخذ، والرائش هو الذي يسعى بينهما، يستزيد** لهذا و [يستنقص]*** لهذا.

و ممّا يدلّ على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم(٣٧٣)

.....

عمله رشوةً. و بالجملة، لاينبغي الإشكال في كون الرشوة أخصّ من الجعل، فتفسيرها به في القاموس من باب شرحَ الاسم و من قبيل: سعدانة نبت. و من هنا قال في أوقيانوس بعد ذكر تفسيرها بالجعل ما لفظه: «شارح دير كه يوراده جعل مخصّص عرفيدر كه حاكمه يا غيريه كندي مقصودينه إيصال ضمننده و يرلان يرطيلدن عبارت در» انتهى مقدار الحاجة.

**٣٧٢**. هذا استدراك عمّا ذكره سابقاً بقوله: «و هذا المعنى» من كون المبذول للحقّ رشوةً أيضاً حقيقة، فإنّ مقتضى عبارة الطريحي عدم شمولها لذلك، كذلك و مقتضى عبارة المصباح عدم شمولها لما يبذل في مقابل الحكم بالحقّ لو لم يكن لنفع الباذل. و مقتضى عبارة النهاية بعد ضمّ صدرها -أعني قوله: «إنّها الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة»- الظاهر بإطلاقه في كون الحاجة و ما يوافق غرضه حقّاً أو باطلاً، بذيلها -أعني قوله: «و الراشي الذي يعطي ما يعينه على الباطل»- الظاهر في الاختصاص بالباطل، لبعد تخالف المشتقّ و المشتقّ منه في العموم و الخصوص، هو أنّه يعتبر في الرشوة أن يكون ما يبذل بإزائه المال باطلاً و لنفع الراشي حكماً كان أو غيره.

**٣٧٣**. يعني: و ممّا يدلّ على عدم عموم الرشا على الحكم لمطلق الجعل على الحكم حتّى إذا كان الحكم بالحقّ و لغير الباذل -مضافاً إلى ما يظهر من الكتب الثلاثة- هو ما تقدّم... . و فيه نظر، إذ غاية ما تدلّ عليه مقابلة أجور القضاة للرشا في الحكم في رواية

---

* في بعض النسخ: أحد المتحاكمين. ** في بعض النسخ: ليزيد. *** في بعض النسخ: يُنقص.

.....

عمّار هو وجود أصل الفرق في الجملة بين الأمرين، و أمّا أنّ خصوصيّة الفرق بينهما كون الأوّل أعمّ مطلقاً من الثاني، لاختصاصه بما إذا كان الجعل بإزاء الحكم للباذل و لو كان حقّاً، و عموم الأوّل له و لما يكون بإزاء الحكم بالحقّ و لو لغير الباذل أو بإزاء أصل النظر في أمر المترافعين، فلا دلالة لها عليها، إذ كما يمكن أن يكون وجه الفرق بينهما ما ذكره المصنّف، كذلك يمكن أن يكون وجهه أنّ المراد من الأوّل هو أن يجعل المال المبذول للقاضي -و لو من بيت المال- في مقابل تصدّيه للقضاوة و جعله معدّاً لذاك الأمر لو اتّفق، و إن لم يتّفق التخاصم عنده فضلاً عن تحقّق الحكم حقّاً أو باطلاً. و المراد من الثاني أن يكون هو في مقابل نفس الحكم الشخصي الخارجي، و ذلك لأنّ المال المبذول يكون تارةً في مقابل عنوان القاضويّة و إن لم يتّفق القضاء بعد هذه المعاملة، و اُخرى في مقابل القضاء الخارجي، نظير بذل المال لشخص خاصّ في مقابل حفظ الدار أو البستان عن السارق لو اتّفق، و اُخرى في مقابل أخذ السارق الموجود فيهما. و الفرق بين المعنيين واضح، إلاّ أن يقال: إنّ المعنى الأوّل خلاف ظاهر إضافة الأجور إلى القضاة، إذ الظاهر من أمثال ذلك كون الأجر بإزاء القضاء نظير أجور الفواحش.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّ النسبة بين الرشوة على الحكم و بين الجعل عليه -وكذا الاُجرة عليه- هو التساوي، و ذلك لأنّ الرشوة -كما في بعض الحواشي- عبارة عمّا يعطيه أحد لآخر في مقابل أن يعمل و لو لغير الباذل عملاً ليس من شأنه المقابلة بالمال عند أهل العقول، بمعنى أنّ ذاك العمل -مع كونه ممّا يرغب إليه العقلاء- ممّا لايقابلونه بالعوض، بل يطلبونه مجّاناً، و يفعلونه من باب التعاضد و التعاون بين أبناء النوع، كإحقاق الحقّ و إبطال الباطل و ترك الظلم و الإيذاء و تسليم المال و الحقّ إلى ذيهما و نحو ذلك. و أمّا الجعل و الاُجرة فإنّهما إمّا عبارة عن المال المبذول في مقابل عمل يرغب إليه العقلاء و يقابلونه بالمال، فيكون النسبة بينهما و بين الرشوة هو التباين، و يكون المال المبذول في مقابل الحكم الذي لايقابلونه بالمال مع رغبتهم فيه غاية الرغبة رشوة، و لايعقل كونه جعلاً و اُجرة حقيقة كما هو واضح. أو عبارة عن الأعمّ منه و ممّا مرّ في تفسير الرشوة، فتكون النسبة بينهما هو العموم المطلق، و يكون المال المبذول في مقابل الحكم من مورد الاجتماع، فيحكم بالحرمة، لتخصيص أدلّة الجعل و الاُجرة بأدلّة حرمة الرشوة. فظهر ممّن ذكرنا أنّه لاوجه لرفع اليد عن رواية يوسف الظاهرة في كون المال المبذول في مقابل الحكم بالحقّ و إن كان لغير الباذل رشوة أيضاً.

ما تقدّم في رواية عمّار بن مروان من جعل الرشاء في الحكم مقابلاً لأُجور القضاة خصوصاً بكلمة "أمّا". نعم لايختصّ بما يبذل على خصوص الباطل(٣٧٤)، بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقاً كان أو باطلاً، و هو ظاهر ما تقدّم عن المصباح و النهاية(٣٧٥). و يمكن حمل رواية يوسف(٣٧٦) بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقّاً أو باطلاً. أو يقال: إنّ المراد الجُعل، فأُطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة.

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجُعل(٣٧٧) من المتحاكمين مع تعيّن الحكومة عليه، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: "احتاج الناس إليه لفقهه".

.....

٣٧٤. كما هو ظاهر ما مرّ عن مجمع البحرين.

٣٧٥. نسبته إلى ظاهر النهاية غفلةٌ عن ذيل كلامه.

٣٧٦. لمّا كانت رواية يوسف من جهة ظهورها في كون المال المبذول في مقابل الحكم بالحقّ مطلقاً و لو لغير الباذل رشوة أيضاً، تنافي لما ادّعاه من عدم عموم الرشوة لما كان في مقابل الحكم بالحقّ لغير الباذل، تعرّض لتوجيهها تارةً برفع اليد عن الظهور المذكور و حملها على ما ترى، و أُخرى بالتزام التجوّز في لفظ الرشوة، باستعمالها في الرواية في الجعل على الحكم بالحقّ و لو لغير الجاعل، المخالف لمعنى الرشوة بالمعاكسة لمجرّد الاشتراك في الحرمة حينئذٍ. و من هنا يعلم المراد من الجعل في العبارة.

٣٧٧. يعني: و من التوجيه الثاني لرواية يوسف الذي ذكره بقوله: «أو يقال...». و لكن لاقرينة عليه، فلايصحّ الاستناد إليه. الوجه في حرمته -بناءً على ما تقدّم من اتّحاده مع الرشوة على الحكم- هو أدلّة حرمة الرشوة في الحكم. و قضيّة إطلاقها عدم الفرق بين صورتي تعيّن الحكومة و عدمه. و لاينافي ذلك رواية يوسف. أمّا بناءً على كون المراد من الاحتياج فيها هو الاحتياج إلى نوعه -كما لايبعد- فواضحٌ. و أمّا بناءً على إرادة الاحتياج إلى شخصه فلعدم دلالتها على نفي اللعن عن غيره. و منه من لم تتعيّن الحكومة عليه إلاّ بمفهوم الوصف و لاحجّية فيه، فتأمّل. فيرجع إلى سائر الأدلّة، و مقتضى إطلاقها الحرمة مطلقاً، كما أنّ مقتضاه الحرمة مع عدم حاجة القاضي إلى ذاك المال المبذول. و دعوى ظهورها في خصوص صورة عدم الحاجة -كما عليه المصنّف في بيان وجه ما حكاه عن المختلف من التفصيل- ممنوعةٌ بما سيأتي هناك إن شاء الله.

**و المشهور المنع مطلقاً(٣٧٨) بل في جامع المقاصد دعوى النصّ و الإجماع، و لعلّه لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدّم(٣٧٩) في رواية عمّار بن مروان: من جعل أُجور القضاة من السُحت، بناءً على أنّ الأجر في العرف يشمل الْجُعل أيضاً(٣٨٠) و إن كان بينهما فرق عند المتشرّعة.**

.....

و قد يستدلّ بأُمور أُخر غير ما ذكرنا. منها: الإجماعات المحكيّة عن الخلاف و المبسوط والسرائر و جامع المقاصد. و فيه ما لايخفى.

و منها: أنّ القضاء من مناصب السلطان الذي أمره اللّهﷻ بأن يقول: ﴿قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إلاّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى﴾ و أوجب التأسّي. فهو في الحقيقة ممّا استعبد اللّه به القضاء، فهم أعوان اللّه و أعوان أوليائهعليهم‌السلام. فكما لايجوز في نظر أهل العرف أن يأخذ أعوان السلطان الأجر من الرعيّة على قيامهم بخدمات السلطان، بل إنّما يستحقّون الأجر من السلطان ليس إلاّ، فكذلك حال حزب اللّه و أعوانه. و لذا قصّر الأنبياء أُجور رسالاتهم على اللّه بقولهم: ﴿إِنْ أَجْرِيَ إلاّ عَلَى اللّهِ﴾.

و فيه: أنّه كما ترى راجعٌ إلى عدم جواز أخذ الأُجرة على ما هو واجب من قبل اللّهﷻ و هو مستحقٌّ عليه، و سيجيء أنّه غير مانعٍ من أخذ الأُجرة. و لذا لاريب في جواز أخذها على الجهاد، و الحال أنّ المجاهد في سبيل اللّه من أعوان السلطان و حزب اللّه.

و منها: أنّ المستفاد من أخبار الباب أنّ المقصود من القضاء تبيّن الحقوق الجزئيّة الثابتة للأشخاص الخاصّة، فهو على حدّ بيان الأحكام و مسائل الحلال و الحرام، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ الغرض ثمّة بيان الحقّ الكلّي و إعلام حكم اللّه الأعلى، و هنا بيان الحقوق الواقعيّة بخصوصيّات الوقايع الجزئيّة. فكما أنّ الغرض من بيان الأحكام هو البيان المجّاني و الإرشاد التبرّعي، فكذلك في المقام حرفاً بحرف. و فيه: منع إرادة المجّانيّة في المقيس عليه في غير الأنبياء، فتأمّل.

٣٧٨. سواءٌ تعيّن عليه الحكومة أم لا. و ضمير «لعلّه» فيما بعد راجعٌ إلى المنع المطلق.

٣٧٩. هذا عطف على «لحمل الاحتياج». و المراد من الإطلاق إطلاقه من حيث تعيّن القضاء و عدمه.

٣٨٠. نعم، و لكن مع ذلك في الاستدلال بإطلاقه تأمّلٌ، لقوّة انصراف القضاة فيه إلى

**و ربّما يستدلّ على المنع بصحيحة(٣٨١) ابن سنان، قال: "سُئل أبوعبدالله عليه السلام عن قاضٍ بين قريتين* يأخذ على القضاء الرزق من السلطان، قال عليه السلام: ذلك السُحت"[١١]. و فيه: أنّ ظاهر الرواية كون القاضي منصوباً من قِبَل السلطان، الظاهر بل الصريح في سلطان الجور(٣٨٢)؛ إذ ما يؤخذ من العادل لايكون سُحتاً قطعاً، و لاشكّ أنّ هذا المنصوب(٣٨٣) غير قابل للقضاء، فما يأخذه سُحت من هذا الوجه.**

.....

قضاة الجور، و ذلك لأنّ الراوي لأحاديثهم و إن كان قاضياً و حاكماً من قبلهم عليهم السلام إلاّ أنّه من المعلوم عدم كونه معنوناً بهذا العنوان في تلك الأزمنة، و لاأقلّ من الشكّ الموجب لسقوط الاستدلال.

**٣٨١.** وجه الاستدلال بها -مع كون موردها الرزق المباين للجعل، حيث إنّه عوض بعمل و هو بإزائه، و الرزق إنفاق للعامل لأجل عمله- إنّما هو بالأولويّة، أو بتعميم الرزق على القضاء للجعل عليه، فتأمّل.

**٣٨٢.** و ذلك من جهة الحكم بسحتيّة المال المأخوذ من السلطان، و لايكون ذلك إلاّ في الجائر، إذ المأخوذ من العادل من الرزق و إن كان من غير بيت المال لايكون سحتاً قطعاً.

**٣٨٣.** يعني: لاشكّ أنّ المنصوب من قبل الجائر غير قابل للقضاء، لفسقه لأجل ذلك، الموجب لكونه من أعوانه و أصحابه، بل لمخالفته للحقّ أيضاً لوكان الجائر الناصب له للقضاوة من المخالفين للحقّ كما هو الغالب في زمان الأئمّة عليهم السلام، بحيث يوجب صحّة إرادة ذلك من لفظ القضاة الدائر في ألسنتهم عليهم السلام، لأنّهم لاينصبون إلاّ من كان من أهل مذهبهم، خصوصاً في زمان صدور الأخبار، حيث إنّ بناء سلاطين ذاك الزمان على التعرّض لأهل الحقّ بالحبس و النفي و القتل، فكيف ينصبونهم للقضاء؟! و لاريب أنّ ما يأخذه القاضي الكذائي سحت من جهة عدم قابليّته للقضاء لأجل فسقه، فيكون صرف بيت المال فيه في غير محلّه، و هو حرامٌ. وكذا غير بيت المال من أموال شخص السلطان، لأنّ صرفه فيه صرفٌ في مقابل الحرام، أعني: الانتصاب من قبل الجائر، و لاشبهة في حرمة التكسّب بالعمل المحرّم. و على هذا لايكون للرواية مساسٌ بمحلّ الكلام، و هو حرمة مطلق الجعل على الحكم بما هو هو.

---

* في بعض النسخ: فريقين.

**و لو فرض كونه قابلاً للقضاء(٣٨٤) لم يكن رزقه**

.....

٣٨٤. الضمير المضاف إليه راجع إلى القاضي المنصوب من قبل الجائر بما هو معنون بذاك العنوان. و المراد من كونه بذاك العنوان قابلاً للقضاء أن يكون مكرهاً مثلاً. و لامجال لاحتمال رجوعه إليه مجرّداً عن العنوان المذكور، و يكون المراد من القابليّة كونه غير منصوبٍ من قبله، بل يتصدّى لها بنفسه مع جامعيّته لشرائط التصدّي للقضاء، لأنّه و إن كان صحيحاً في نفسه إلاّ أنّه يمنع عن إرادته ما ذكره أوّلاً من ظهور الرواية في الانتصاب من قبل الجائر، مضافاً إلى أنّه لايصحّ حينئذٍ قوله: «فيجب إخراجه عن العموم» بل يلزم لغويّة الرواية و خلوّها عن الفرد*، ضرورة أنّها حينئذٍ تختصّ بغير المنصوب، و المفروض عدم أخذه الرزق من السلطان -من بيت المال، أو من غيره فيما إذا لم يكن- بعنوان المقابلة و العوضيّة بل بعنوان الجائزة منه، و وصول ما في بيت المال من يد الجائر إلى أهله لايوجب حرمته عليه كما نطق به الأخبار وكلمات الأصحاب، على ما سيأتي في باب الخراج و المقاسمة، فلايبقى موردٌ للرواية الصريحة في سحتيّة المال المأخوذ، فضلاً عن العموم كي يجبَ تخصيصه بإرادة خصوص غير القابل منه.

ثمّ لايخفى عليك أنّ بيت المال عندهم -على ما قيل- عبارةٌ عن الأموال التي تجمع عند وليّ المسلمين من الأموال التي مصرفها الجهات العامّة، كخراج الأراضي المفتوحة عنوةً و مقاسمتها، و الجزية، و سهم في سبيل الله من الزكاة، و الأوقاف العامّة التي وقفت لمصالح المسلمين عموماً، و المال الموصى به كذلك، و الأموال التي مصرفها وجوه البرّ، و أمثال ذلك. و تسميتها به من باب تسمية الحالّ باسم المحلّ.

و أمّا أنّ مصرفها المصالح العامّة فيدلّ عليه قبل الإجماع -الظاهر من كلمات جماعة- الأخبار المعتضدة بالعمل. منها: قوله في مرسلة حمّاد الطويلة المشتملة على حكم الخراج: «و يأخذ الباقي فيكون ذلك أرزاق أعوانهم على دين اللّه ﷻ، و في مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام و تقوية الدين في وجوه الجهاد و غير ذلك ممّا فيه مصلحة العامّة» الخبر. و قوله عليه السلام في مرسلة أُخرى في تفسير في سبيل اللّه: «إنّهم قومٌ يخرجون إلى الجهاد و ليس عندهم ما ينفقون به، أو قوم مؤمنون ليس عندهم ما يحجّون به، أو في جميع سبيل الخير» الخبر. و قوله عليه السلام: «إنّما الجزية عطاء المهاجرين و الصدقات لأهلها الذي سمّى اللّه ﷻ في كتابه،

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. والظاهر أنّه تصحيف: الفائدة.

من بيت المال أو من جائزة السلطان محرّماً قطعاً، فيجب إخراجه عن العموم إلاّ أن يقال(٣٨٥): إنّ المراد الرزق من غير بيت المال، و جعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض.

وكيف كان، فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه(٣٨٦)، خلافاً لظاهر المقنعة[١٢] و المحكيّ عن القاضي[١٣] من الجواز؛ و لعلّه للأصل(٣٨٧)، و ظاهر رواية حمزة بن حمران(٣٨٨)،

.....

ليس لهم من الجزية شيء». إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها أنّ مصرفها المصالح العامّة. و التعرّض لها غير مناسب للمقام. و حصره في الأموال المذكورات استقرائي.

**٣٨٥**. الغرض من ذلك توجيه الرواية على نحو تبقى على عمومها للقاضي القابل أيضاً -على فرض تحقّقه- مع كونه منصوباً من قبل الجائر. و حاصل التوجيه: أنّ المراد من الرزق هو الرزق من مال السلطان، بأن يكون السلطان المعطي للرزق من جملة أحد الفريقين المترافعين. و هو بعيدٌ. أو بأن يكون أجنبيّاً عنهما، و لكنّه يطيعه لأجل منفعة قطع النزاع بين رعيّته، مع أنّ جعل السلطان الرزق على القضاء بمعنى المقابلة بينهما، بأن كانت «على» للمقابلة قرينة على إرادة العوض على القضاء و الأجرة عليه. و حينئذ تعمّ الرواية للقابل أيضاً، و تدلّ على المطلوب من حرمة مطلق الجعل على الحكم. إلاّ أنّه يمكن أن يقال: إنّ الرزق إمّا مختصٌّ ببيت المال أو أعمّ منه و من غيره. و «على» للتعليل لا المقابلة، نظيرها في حديث: «من حفظ على أمّتي...». ثمّ إنّ ظاهر المصنّف بمقتضى تقييده الرزق في قوله: «إلاّ أن يقال بكونه من غير بيت المال» عدم حرمة الرزق على القضاء من بيت المال و لو على وجه المقابلة و العوضيّة، و فيه تأمّل.

**٣٨٦**. يعني: المنع مطلقاً عن جواز أخذ الجعل فيما لايصدق عليه الرشوة في نظره، و هو الأجرة على الحكم بالحقّ لغير الباذل. و لعلّ بما ذكرنا رواية يوسف بناءً على حمل الاحتياج فيها على الاحتياج إلى النوع، و إطلاق أجور القضاء في رواية مروان بناءً على شمول الأجر للجعل. و قد علم من إيراد ما على المصنّف أنّ الأولى في الاستدلال عليه ما ذكرنا لا ما ذكره.

**٣٨٧**. لامجال له بعد كون الجعل على الحكم عين الرشوة الموجب لانطباق أدلّتها عليه.

**٣٨٨**. على تقدير ظهورها في جواز الجعل على الحكم بالحقّ نقول: إنّه -كما مرّ-

**قال: "سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إنّ في شيعتك قوماً يتحمّلون علومكم و يبثونها في شيعتكم فلايُعدَمون منهم البرّ و الصلة و الإكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أُولئك بمستأكلين، إنّما ذاك الذي يفتي بغير علم و لاهدىً من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا... الخبر"[١٤]. و اللام في قوله: "ليبطل به الحقوق" إمّا للغاية أو للعاقبة، و على الأوّل فيدلّ على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل، و على الثاني فيدلّ على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علمٍ طمعاً في الدنيا.**

.....

رشوةً أيضاً. و أدلّة حرمتها آبية عن التخصيص. فلا محيص عن تأويل هذه الرواية، إمّا بحمل الحصر فيها على الحصر الإضافي بالقياس إلى الفرد الذي ذكره السائل. و إمّا بحمل الاستيكال في الذيل على مثله الذي أُريد منه في الصدر، من استيكال حملة علوم الأئمّة الناشرين لها في شيعتهم، و هو تقديم المال إلى العالم بعنوان البرّ و الصلة و الإكرام لا بعنوان الجعل.

و يؤيّده ظهور صدر الرواية في الكراهة، نظراً إلى ما رتّب عليه من الفقر في الدنيا، إذ لابأس بالالتزام بالكراهة في الطائفة الثانية، و إن كان نفس عملهم -و هو الحكم بالباطل، إمّا عمداً كما هو قضيّة كون اللام للغاية كما هو الظاهر، أو جهلاً كما هو قضيّة كونها للعاقبة- محرّماً. و بهذا الوجه الأخير تقدر على منع ظهور الرواية في المنع عن أخذ الجعل على الحكم بالحقّ و إن كان لغير الباذل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في الجواب عن الرواية من إباء أدلّة حرمة الرشوة على الحكم عن التخصيص، لافرق فيه بين المختار من عموم الرشوة لمطلق الجعل عليه، و بين مختاره قدس سره من اختصاصها بما كان الحكم للجاعل مطلقاً، غاية الأمر أنّ النسبة على هذا بين تلك الرواية و أدلّة الحرمة عموم من وجه، لتصادقهما في أخذ المال في مقابل الحكم بالحقّ للباذل، و صدق الأوّل فقط في أخذه في مقابله لغيره، و العكس في أخذه في مقابل الباطل. فيقع التعارض بينهما في مادّة التصادق، و هو الصورة الأُولى، و أدلّة الحرمة تأبى عن إخراجها عن تحتها و الرجوع إلى الأصل.

ثمّ إنّ رواية حمران ذكرها في الوسائل في باب وجوب الرجوع في القضاء و الفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة من كتاب القضاء، فراجع ترى وقوع الغلط في نسخة المتن.

و على كلّ تقديرٍ، فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل و مع عدم معرفة الحقّ، فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحقّ. و دعوى كون الحصر إضافيّاً بالنسبة إلى الفرد الذي ذكره السائل – فلايدلّ إلاّ على عدم الذمّ على هذا الفرد، دون كلّ من كان غير المحصور فيه – خلاف الظاهر.

و فصلّ في المختلف، فجوّز أخذ الجعُل و الأُجرة مع حاجة القاضي و عدم تعيّن القضاء عليه، و منعه مع غناه أو عدم الغنا عنه[١٥](٣٨٩). و لعلّ اعتبار عدم تعيّن القضاء لما تقرر عندهم من حرمة الأُجرة على الواجبات العينيّة(٣٩٠)، و حاجته لاتسوّغ أخذ الأُجرة عليها، و إنّما يجب على القاضي و غيره رفع حاجته من وجوهٍ أُخر. و أمّا اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص أدلّة المنع بصورة الاستغناء كما يظهر بالتأمّل في روايتي يوسف و عمّار(٣٩١) المتقدّمتين. و لامانع من التكسب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي كما هو أحد الأقوال في المسألة الآتية في محلّها إن شاء الله.

و أمّا الارتزاق(٣٩٢) من بيت المال، فلا إشكال في جوازه للقاضي مع حاجته(٣٩٣)،

.....

٣٨٩. يعني به تعيّن القضاء عليه.

٣٩٠. سيأتي إن شاء الله عدم المنافاة بين الوجوب و لو عيناً و أخذ الأُجرة عليه.

٣٩١. لعلّ نظره في ذلك إلى ذكره في سياق الأُمور المذكورة في رواية عمّار التي لاحاجة للفاعل فيها. فتأمّل، فإنّه كما ترى. و أمّا رواية يوسف فلعلّ نظره في وجه ظهورها فيما ذكره إلى تفريع سؤال الرشوة على احتياج الناس إلى فقهه، بدعوى ظهوره في أنّ تمام المناط في سؤال الرشوة هو احتياج الناس إليه، و لازم ذلك عدم احتياجه إلى الناس و استغنائه منهم. و هو أيضاً كما ترى.

٣٩٢. الارتزاق غير أخذ الأُجرة، و لذا يجتمع مع قصد المجّانيّة، بخلاف الأُجرة، فإنّها لاتجتمع مع قصد التبرّع و المجّانيّة.

٣٩٣. ظاهر العبارة أنّه مع الحاجة و الفقر لاحاجة في الارتزاق من بيت المال إلى كونه من المصالح للمسلمين، بل يجوز مطلقاً. و فيه منع، بل لابدّ فيه من كونه منها، و إلاّ فلايجوز الارتزاق منه بعنوان القضاء و إن كان يجوز بعنوان الفقر. إلاّ أن يقال: إنّ قوله: «إذا رأى

بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحة فيه، لما سيجئ من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجيّة. و يدلّ عليه ما كتبه(٣٩٤) أميرالمؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر من قوله عليه السلام: "و افسح له أي للقاضي في البذل ما يزيح علّته و تقلّ معه حاجته إلى الناس"[١٦]. و لافرق بين أن يأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر، لما سيجئ من حلّية بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر. و أمّا ما تقدّم في صحيحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فيه.

و أمّا الهديّة(٣٩٥)، و هي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبة للحكم له حقّاً كان أو باطلاً و إن لم يقصد المبذول له الحكم إلاّ بالحقّ إذا عرف و لو من القرائن أنّ الباذل* قصد الحكم له على كلّ تقدير، فيكون الفرق بينها وبين الرشوة: أنّ الرشوة تبذل لأجل الحكم و الهديّة تبذل لإيراث الحبّ المحرّك له على الحكم على وفق مطلبه فالظاهر حرمتها؛

---

الإمام عليه السلام فيه المصلحة» قيدٌ له أيضاً، و لكنّه خلاف الظاهر. فبعد كون مناط الجواز كونه من المصالح لافرق في الجواز - مع كونه منها - بين صورة الانحصار و عدمه، كما لافرق بين وجود الكفاية و عدمه. فما يظهر من بعض من عدم الجواز في صورة الانحصار مع وجود الكفاية له -لأنّه يؤدّي فرضاً عينيّاً، فلايجوز أخذ العوض عليه- في حيّز المنع، لأنّ الارتزاق غير الأُجرة، مع أنّه بناءً على حرمة أخذ الأُجرة على الواجبات لايتفاوت الحال بين وجود الكفاية و عدمها.

٣٩٤. فإنّه بإطلاقه -بعد معلوميّة أنّ ما كان يفسح مالك رحمه الله إنّما كان من بيت المال- يدلّ على جواز ارتزاقه منه على سبيل السعة و الفسحة و إن كان غنيّاً، بناءً على أنّ المراد من قلّة الحاجة إلى الناس قلّة الطمع فيما أيديهم، فتأمّل.

٣٩٥. هذا مبتدأ، و جملة «فالظاهر حرمتها» خبره. و «إذا عرف» ظرف مقدّم للحرمة في قوله: «فالظاهر حرمتها». و قوله: «و هي ما يبذله...» إلى قوله: «إلاّ بالحقّ» جملة معترضة بين المبتدإ و الخبر. و قوله: «فيكون» تفريع على تفسير الهديّة بما ذكر. و من هنا ظهر أنّ الأولى ذكر قوله: «فيكون» قبل قوله: «إذا عرف».

---

* في بعض النسخ: الأوّل.

كلّ منهما ما وصل إليه بعوضه الذي دفعه، فيكون مع الفساد مضموناً بعوضه الواقعي، و هو المثل أو القيمة. و ليس في المعاوضات ما لايضمن بالعوض بصحيحه حتّى لايضمن بفاسده.

نعم، قد يتحقّق عدم الضمان في بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض كما أنّ العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالإجارة؛ فربّما يدّعى أنّها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة. لكن هذا كلام آخر و الكلام في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة.

و التحقيق أنّ كونها معاوضة(٤٠٦) أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها، لا لعدم الضمان.

**"فروع في اختلاف الدافع و القابض"**: لو ادّعى الدافع أنّها هديّة ملحقة بالرشوة في الفساد و الحرمة و ادّعى القابض أنّها هبة صحيحة لداعي القربة أو غيرها، احتمل تقديم الأوّل؛ لأنّ الدافع أعرف بنيّته، و لأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف(٤٠٧)، و الأقوى تقديم الثاني، لأنّه يدّعي الصحّة.

---

و ليس في شبيه المعاوضات ما يوجب الضمان.

٤٠٦. نعم، كونها معاوضةً وجه للضمان إلاّ أنّه لم يدّع ذلك، و إنّما ادّعى كونها شبيهةً بالمعاوضة، وكونه وجهاً للضمان لا لعدمه ممنوعٌ كما عرفت.

٤٠٧. قد يقال: إنّ هذا قيدٌ للاحتمال. يعني: أنّ احتمال تقدم الأوّل في الصورة المفروضة إنّما هو فيما إذا كانت الدعوى بعد التلف، إذ لوكانت قبله فلا إشكال في تقدم الأوّل، إذ لانزاع بينهما في الحقيقة، إذ القابض لاينكر حينئذٍ استحقاق الدافع لردّ العين، ضرورة جواز ردّ العين الموهوبة بالهبة الغير المعوّضة قبل التلف، و لاشبهة في أنّ الواقع في المقام – من جهة عدم قابليّة الحكم للعوضيّة شرعاً – هو الهبة الغير المعوّضة، و استحقاق الرّد فيها مع وجود العين من ضروريّات الفقه.

و لايخفى أنّه لايتمّ فيما إذا كانت دعوى القابض هي الهبة الصحيحة بداعي قصد القربة، لعدم جواز الرجوع فيها نصّاً و فتوىً. و هذا هو الوجه فيما في بعض الحواشي من أنّه قيد لأصالة الضمان.

**و لو ادّعى الدافع أنّها رشوة أو أُجرة على المحرّم و ادّعى القابض كونها هبة صحيحة، احتمل أنه كذلك؛ لأنّ الأمر يدور بين الهبة الصحيحة و الإجارة الفاسدة. و يحتمل العدم(٤٠٨)؛**

.....

و لكن لايخفى ما فيه، لأنّه مبني على كونه عبارة عن لزوم تدارك المال بالمثل أو القيمة الموقوف فعليّته على التلف، و سيجيء فساد هذا المبنى، و أنّ الضمان عبارة عن كون المضمون على عهدة الضامن، و هو أمر فعلي منجّز قبل التلف و بعده، و الاختلاف إنّما هو في أثر هذا المعنى، و أنّه قبل التلف عبارة عن الردّ، و بعده عن لزوم ردّ العوض. بل يأتي إن شاء الله أنّه لااختلاف في الأثر أيضاً، لأنّ الأثر عبارة عن ردّ المال المضمون في كلا الحالين، و إنّما الاختلاف في مصداق الردّ.

هذا، و لكن يشكل ذلك بأنّه خلاف مذاق المصنّف، و أنّ الضمان عنده عبارة عمّا تقدّم سابقاً. و حينئذٍ نقول: إنّ تقييد الأصل بذلك ممّا لامعنى له أيضاً، لأنّ الموقوف على التلف الخارجي هو الضمان الفعلي التنجيزي لا الضمان التعليقي، فلامانع من أصالة الضمان في اليد بالنحو الثاني، و هي كافيةٌ في كونها وجهاً لاحتمال تقديم قول الدافع.

وكيف كان، يتّجه على المصنّف‌ﷺ أنّه لاوجه للتمسّك بأصالة الضمان، للعلم بعدم الضمان على مذاقه من جواز التمسّك بقاعدة ما لايضمن... ، لأنّ الموجود هنا إمّا هبة صحيحة و إمّا هبة فاسدة، و على التقديرين لاضمان هنا لأجل القاعدة.

هذا، مع أنّ التمسّك بقاعدة اليد في المقام من قبيل التمسّك بالكبرى مع الشكّ في الصغرى، حيث إنّ موضوع اليد هو وقوع اليد على مال الغير، و هو – من جهة الشكّ في كون يد القابض يد المالك أو غيره– غير معلومٍ كما هو ظاهرٌ.

٤٠٨. يعني: عدم كون هذه الصورة مثل الصورة السابقة في احتمال تقديم القابض المدّعي للصحّة، بل يتعيّن هنا تقديم قول الدافع، لأنّه مبني على كون الصحّة التي يدّعيها القابض عين ما أنكره الدافع، و هو مبني على تسالمهما على وقوع العقد الخاصّ في البين و اختلافهما في صحّته و فساده، و هو مفقودٌ هنا، ضرورة أنّ الذي ينكره الدافع هو أصل العقد الخاصّ الذي يدّعيه القابض، لاوصفه بعد اعترافه بوقوع أصله. و هذا بخلاف الصورة السابقة، لأنّهما اتّفقا هناك على وقوع الهبة، و إنّما اختلفا في صحّته و فساده من جهة الاختلاف فيما دعا الدافع إليهما، و ذلك لأنّ ما يدّعيه الدافع –و هو الهديّة– ليس أمراً آخر وراء الهبة.

و أمّا بذل المال على وجه الهديّة الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلاحظر فيه كما يدلّ عليه ما ورد في أنّ الرجل يبذل الرشوة ليتحرّك من منزله ليسكنه؟ قال: "لابأس"[٢٠]. و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها.

و ممّا يدلّ على التفصيل في الرشوة بين الحاجة المحرَّمة و غيرها رواية الصيرفي، قال: "سمعت أباالحسن عليه السلام و سأله حفص الأعور، فقال: "إنّ عمّال السلطان يشترون منّا القِرَب و الإداوة فيوكّلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا، فنرشوه حتّى لايظلمنا؟ فقال: لابأس بما تصلح به مالك. ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقلّ من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك".

و ممّا يُعدُّ من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة كبيعة من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلاّ المحاباة التي في ضمنها، أو قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له – بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط غير المصرّح بها في العقد – فهي الرشوة. و إن قصد أصل المعاملة وحابى فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهديّة ملحقة بالرشوة. و في فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي.

ثمّ إنّ كلّ ما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ ردّه و ردّ بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحكم كالجعُل و الأُجرة، حيث حكم بتحريمهما وكذا الرشوة؛ لأنّها حقيقة جُعل على الباطل؛ و لذا فسّره في القاموس بالجعُل[٢١]. و لو لم يقصد بها المقابلة، بل أعطى مجاناً ليكون داعياً على الحكم و هو المسمّى بالهديّة، فالظاهر عدم ضمانه(٤٠٢)؛ لأنّ مرجعه إلى هبة مجّانية فاسدة، إذ الداعي لايعدّ عوضاً، و "ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده"، وكونها من "السُحت" إنّما يدلّ على حرمة الأخذ لا على الضمان. و عموم "على اليد"

.....

المقابلة حراماً، فأخذه له على وجه المقابلة أولى بالحرمة. هذا، و لكن قد مرّ الإشكال في دلالتها على حرمة الهديّة من المهدي، فراجع.

٤٠٢. بل ضمانه، لوجود المقتضي و هو اليد، و عدم المانع، لما سيجيء في المقبوض بالعقد الفاسد من عدم المدرك لقاعدة ما لايضمن، و أنّ المانع من تأثير اليد مشروط بما كان رضا المالك بالتصرّف واقعيّاً لاظاهريّاً ناشئاً من البناء على حصول شيء غير واقع جهلاً أو تجاهلاً، و هو منتفٍ في المقام. و سيتّضح ذلك في تلك المسألة إن شاء الله.

مختصّ بغير اليد المتفرعة على التسليط المجّاني؛ و لذا لايضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام.

و في كلام بعض المعاصرين أنّ احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً(٤٠٣) غير بعيد، معلّلاً بتسليط المالك عليها مجاناً، قال: و لأنّها تشبه المعاوضة(٤٠٤)، و "ما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده". و لايخفى ما بين تعليليه من التنافي؛ لأنّ تشبيهها بالمعاوضة يستلزم الضمان؛ لأنّ المعاوضة الصحيحة توجب ضمان(٤٠٥)

.....

٤٠٣. يعني: حتّى في الرشوة الحقيقيّة، و هو ما جعل بإزاء الحكم و عوضاً له، فضلاً عن الرشوة الحكميّة المنزّلة منزلتها في الحرمة، و هو الهديّة المبذولة لأجل جلب الفاعل.

٤٠٤. الظاهر أنّها بدل «لأنّها» و هو عطف تفسير للتسليط المجّاني. يعني: أنّ الرشوة ليست معاوضةً حقيقيّةً، إذ لابدّ فيها من المقابلة بين الطرفين، و لامقابلة بين الرشوة و الحكم بحيث يصحّ دخول باء المقابلة على الحكم أو على الرشوة و يقال: إنّه في مقابلها أو هي في مقابله، كما في مثل البيع و الإجارة من المعاوضات الحقيقيّة، و إنّما هي شبيهة بالمعاوضة في بذل شيء لأجل الوصول إلى شيءٍ آخر. و ذلك لأنّ الحكم بالقياس إلى الرشوة من قبيل الداعي، و هو شبيه بالعوض و ليس بعوض حقيقةً، نظير الهبة المعوّضة المشروط فيها التعويض. و حينئذٍ يكون التسليط بحسب الحقيقة و الواقع مجّاناً، فيدخل فيما لايضمن بصحيحه لايضمن بفاسده، فلايضمن الرشوة مطلقاً حتّى فيما إذا كانت لأجل الحكم و لو بالحقّ. و على هذا، لايبقى مجال لإيراد المصنّف، إذ ليس هنا في كلامه تعليلان مختلفا المفاد، بل التعليل الثاني عطف تفسير للتعليل الأوّل، و دفع لتوهّم كون الرشوة معاوضةً حقيقيّةً، و بيان لكونها غيرها، و أنّها شبيهةٌ بالمعاوضة الحقيقيّة في صرف كونها لغرض التوصّل إلى الحكم، و أمّا بحسب الحقيقة فليست بمعاوضة، إذ ليس الحكم عوضاً عنها و بإزائها، كما في البيع و الإجارة، و الموجب للضمان هو المعاوضة الحقيقيّة، و أمّا الشبيه بالمعاوضة -كما في الهبة المعوّضة- فلا. فالشبه بالمعاوضة يستلزم عدم الضمان كما ذكره، لا الضمان كما ذكره المصنّف، فتدبّر.

٤٠٥. ينبغي أن يقول: لأنّ شبيه المعاوضة الصحيحة... . فيتّجه عليه منع هذه الكبرى، و أنّه لايوجب الضمان كما في الهبة المعوّضة. و من هنا ظهر الحال في قوله: «و ليس في المعاوضات ما لايضمن...»، لأنّه لم يدّع كونها معاوضةً حقيقيّةً، و إنّما ادّعى كونها شبيهة بها،

**لأنّها رشوة أو بحكمها(٣٩٦) بتنقيح المناط. و عليه يحمل ما تقدّم من قول أمير المؤمنين عليه السلام(٣٩٧): "و إن أخذ - يعني الوالي - هديّة كان غلولاً" و ما ورد من "أنّ هدايا العمّال غلول"[١٧]، و في آخر: "سحت".**

.....

**٣٩٦**. لعلّ الترديد بملاحظة الاختلاف بين تفسيري النهاية و المصباح للرشوة، إذ مقتضى صدر الأوّل هو الأوّل، لأنّ الهديّة على الوجه المذكور لاشبهة في أنّها ممّا يقصد به التوصّل إلى الحاجة -و هو الحكم- للمهدي. و مقتضى الثاني هو الثاني، ضرورة أنّ المبذول للحاكم ليس في مقابل الحكم، فيخرج عن الرشوة موضوعاً، و يدخل حكماً، لاتّحاد المناط.

هذا، و لكن لايخفى أنّ الترديد لايناسب قوله في السابق: «فيكون الفرق بينها و بين الرشوة...»، إذ هو صريح في المغايرة. فاللازم هو الاكتفاء بالشقّ الثاني من طرفي الترديد، كما صنعه فيما يأتي في حكم المعاملة المحاباتيّة، حيث قال في بعض صورها إنّه كالهديّة ملحقةٌ بالرشوة، إلاّ أن يكون نظره في التفريع المذكور إلى خصوص تفسير المصباح. و على أيّ حال صدق الرشوة مشكل، و المناط ليس بقطعي، فلاوجه لحرمتها استناداً إلى أدلّة حرمة الرشوة.

**٣٩٧**. و يمكن حمله و حمل ما بعده من أنّ هدايا العمّال غلول أو سحت -بعد تسليم كون إضافة الهدايا إلى العمّال من الإضافة إلى المفعول لا إلى الفاعل، كي يكون مسوقاً لبيان حكم جوائز السلطان و عمّاله الذي يأتي الكلام فيه- على أنّ هدايا الولاة و العمّال راجعة إلى بيت المال، لأنّها من توابع عمل المسلمين، و التصدّي لما يصلحهم الذي يأخذ على فعله الرزق، فتكون للمسلمين و تصرف في مصالحهم، فلايجوز للعمّال و الولاة التصرّف فيها، و هي حرام عليهم، لكونها للمسلمين. و يدلّ على ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما بال العامل نبعثه على أعمالنا يقول: هذا لكم و هذا أهدي إليّ، فهلاّ جلس في قعر بيته أو بيت أبيه أو بيت أمّه ينظر أيهدى إليه أم لا؟! و الذي نفسي بيده لايأخذ أحدٌ منها شيئاً إلاّ جاء يوم القيامة يحمله على رقبته» الحديث. بدعوى أنّ جهة جواز أخذ أحد من هدّية العمّال دخولها في ملك المسلمين - بمعنى صرفها في مصالحهم العامّة- كما هو قضيّة إطلاق الأخذ لنفس المهدى، لابقائها في ملك المهدي، لمنافاته إطلاق الأخذ، فتدبّر. و مع هذا الاحتمال نظره* عليها الإجمال الموجب لعدم

---

* كذا في الطبعة الحجرية. و لعلّه تصحيف: يطرؤ.

و عن عيون الأخبار، عن مولانا أبي‌الحسن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[١٨] قال: "هو الرجل يقضي لأخيه حاجته، ثمّ يقبل هديّته"[١٩]. و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم، و على بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التجنّب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه لئلاّ يقع في الرشوة يوماً.

و هل تحرم الرشوة في غير الحكم؟؛ بناءً على صدقها(٣٩٨) – كما يظهر ممّن تقدّم عن المصباح و النهاية – كأن يبذل له مالاً على أن يصلح أمره عند الأمير. فإن كان أمره منحصراً في المحرّم أو مشتركاً بينه و بين المحلّل لكن بذل على إصلاحه حراماً أو حلالاً، فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليه عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا في الحكم بل لأنّه أكلٌ للمال بالباطل(٣٩٩)، فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد، فلايحرم القبض(٤٠٠) في نفسه، و إنّما يحرم التصرّف لأنّه باق على ملك الغير. نعم، يمكن أن يستدلّ على حرمته بفحوى إطلاق ما تقدّم(٤٠١) في هديّة الولاة و العمّال.

.....

صحّة الاستدلال. فممّا ذكرنا هنا و في الحاشية السابقة ظهر عدم دليل على الحرمة كي يقيّد به إطلاق استحباب الهديّة. هذا، و لكنّ الأحوط معاملة الحرمة.

٣٩٨. الأظهر صدقها لو كان مقابل المال –مع مرغوبيّته عند العقلاء– ممّا لايقابلونه بالمال و يتوقّعون المجّانيّة فيه. و أمّا الحكم فيمكن أن يقال بعدم الحرمة للأصل، بعد انصراف أدلّة الحرمة إلى الرشوة في الحكم، إلاّ أن يمنع انصراف مثل رواية أصبغ، و ليس ببعيد. نعم، لو كان ذاك الأمر حراماً لحرم المبذول في مقابله من جهة أُخرى كما ذكره المصنّف رحمه الله.

٣٩٩. أمّا إذا كان أمره منحصراً في الحرام فواضح. و أمّا في صورة الاشتراك بينه و بين الحلال فلأنّ الأعمّ من الحرام و الحلال و القدر المشترك بينهما أيضاً باطلٌ، فافهم.

٤٠٠. الظاهر «العقد» بدل «القبض» إلاّ أن يريد منه العقد الفعلي قبال القولي، و لكنّه بعيد.

٤٠١. يعني به روايتي أصبغ و عمّار و ما دلّ على أنّ هدايا العمّال غلول. أمّا إطلاقها فلشمولها لكون مقصود مهدي الهديّة إلى الوالي و العامل –الذي صار إنجاحه داعياً له إليها– غير الحكم. و أمّا الفحوى فلأنّه إذا كان أخذ المال لقضاء حاجة غير الحكم لا على وجه

إذ لاعقد مشترك هنا(٤٠٩) اختلفا في صحّته و فساده، فالدافع منكر لأصل العقد الذي يدّعيه القابض، لا لصحّته، فيحلف على عدم وقوعه، و ليس هذا من مورد التداعي كما لايخفى(٤١٠).

و لو ادّعى الدافع أنّها رشوة، و القابض أنّها هديّة فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناءً على ماسبق من أنّ الهديّة المحرّمة لاتوجب الضمان ففي تقديم الأوّل لأصالة الضمان في اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان وجهان: أقواهما الأوّل؛ لأنّ عموم خبر "على اليد" يقضي بالضمان إلاّ مع تسليط المالك مجّاناً، و الأصل عدم تحقّقه، و هذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان، فافهم.

## المَسْأَلَةُ التاسعَة

سبّ المؤمنين حرام في الجملة بالأدلّة الأربعة[٢٢]؛ لأنّه ظلم و إيذاء و إذلال، ففي رواية أبي‌بصير عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "سباب المؤمن فسوق(٤١١)

---

٤٠٩. يعني: العقد الخاصّ الذي اشترك المتخاصمان و اتّفقا على وقوعه.

٤١٠. و ذلك لأنّ مورده عبارة عمّا كان كلّ منهما مثبتاً لأمر إثباتي ذي أثر شرعيّ بعد تسالمهما على وجود متعلّق صالح لكلّ منهما، و الإجارة الفاسدة التي يدّعيها الدافع و إن كان أمراً إثباتيّاً إلاّ أنّه ليس* أثر في الشرع، لأنّ الضمان إنّما هو من آثار عدم الهبة الصحيحة، لا من آثار الإجارة الفاسدة الملازمة لذاك العدم في المقام. بل الضمان — كما سيأتي في قاعدة الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد – من آثار القبض، و إنّما الهبة — أي: المجّانيّة – من قبيل المانع عن تأثيره. و العقود المعاوضيّة الغير المجّانيّة – التي منها الإجارة الفاسدة – لادخل لها في الضمان أصلاً إلاّ بطور أنّها ملازمة لارتفاع المانع عن تأثير المقتضي عقلاً، و هذا المقدار لايكفي في إسناد الضمان إليها شرعاً، كما هو واضح جدّاً.

٤١١. هذه الفقرة جملة ممّا رواه في كنز الفوائد للكراجكي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ما يبلغ خمسين جملة. قال في الصفحة السابعة و التسعين: «فصل من كلام سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله: أمّا بعد فإنّ أصدق الحديث كتاب الله، و أوثق العرى كلمة التقوى... إلى أن قال: و النياحة

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ في الكلام سقطاً كذا: ليس ذا أثر... .

**و قتاله كفر و أكل لحمه معصية و حرمة ماله كحرمة دمه"[٢٣]. و في رواية السكوني(٤١٢) عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "سبّاب المؤمن كالمشرف على الهلكة"[٢٤]. و في رواية أبي‌بصير عن أبي‌جعفر عليه السلام، قال: "جاء رجل من تميم إلى رسول‌الله صلى الله عليه وآله فقال له: أوصني، فكان فيما أوصاه: لاتسبّوا فتكتسبوا العداوة". و في رواية ابن الحجّاج عن أبي‌الحسن عليه السلام في رجلين يتسابّان، قال: "البادي منهما أظلم، و وزره وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم"[٢٥]. و في مرجع الضمائر اغتشاش(٤١٣)، و يمكن الخطأ من الراوي. و المراد – و الله أعلم – أنّ مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إيّاه في السبّ من غير أن يخفّف عن صاحبه شئ، فإذا اعتذر إلى المظلوم عن سبّه و إيقاعه إيّاه في السبّ برأ من الوزرين.**

.....

من عمل الجاهليّة، و الغلول من جمر جهنّم، و السكر من النار، و الشعر من إبليس، و الخمر جماعة الإثم، و النساء حبائل الشيطان، و الشباب شعبة من الجنون... إلى أن قال: و السعيد من وعظ بغيره، و الشقي من شقي في بطن أمّه... إلى أن قال: و سباب المؤمن فسوق...».

السباب مصدر إمّا من المجرّد، و إمّا من باب المفاعلة، و لكنّه و القتال قد استعملا مجرّدين عن معنى المفاعلة. و وجهه ظاهر. و المراد من كفر القتال كونه بمنزلته في شدّة العقاب.

٤١٢. في دلالتها على حرمة السبّ تأمّل، لاسيّما بناءً على ما هو الظاهر من كون السبّاب مثلَ ضرّاب صيغة المبالغة. وكذا رواية أبي‌بصير عن أبي‌جعفر عليه السلام قال: «جاء رجل من تميم...»، إذ الظاهر أنّ النهي فيها للإرشاد.

٤١٣. نعم، لوكان المراد من الصاحب المصاحب المراد منه البادي بالسبّ، و رجع الضميران المجروران إلى السابّ الثاني. و المراد من الاغتشاش هو من حيث المعنى، إذ لازمه عدم الوزر على الثاني منهما. و لكن يمكن أن يكون المراد من الصاحب هو فاعل السبّ، و يرجع الضمير إلى أنّ السبّ المستفاد من الكلام – يعني: وزر كلّ سبّ – على فاعله. و عليه فلا اغتشاش. هذا بناءً على كون نسخة الرواية كما في المتن. و لكن في الوسائل في أواخر الجهاد في باب تحريم السفه وكون الإنسان ممّن يتّقى من شرّه، و في الكافي أيضاً في باب السفه، ذكر الرواية هكذا: «و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يتعدّ المظلوم». و عليه لامجال لهذا التوجيه، بل لابدّ ممّا ذكره المصنّف بقوله: «و المراد...». وكيف كان، فمقتضى الرواية على

وجهه[٣٦]. و عن ثالث: أنّه الخَدْع[٣٧]. و عن رابع: "أنّه إخراج الباطل في صورة الحقّ".

و قد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه(٤٢١): فقال العلاّمة في القواعد و التحرير: إنّه كلام يتكلّم به أو يكتبه، أو رُقْيَةٌ(٤٢٢)،

.....

٤٢١. قال السيّد الجزائري في مقدّمات شرح التهذيب - في تعداد العلوم التي يجب على المجتهد العلم بها - ما هذا لفظه: «و لمّا جهلت أسباب السحر و تزاحمت بها الظنون اختلف الطرق إليه، فطريق أهل الهند تصفية النفس و تجريدها عن الشواغل البدنيّة بقدر الطاقة البشريّة، لأنّهم يرون أنّ تلك الآثار إنّما تصدر عن النفس البشريّة. و متأخّروا الفلاسفة يرون رأي الهند. و طائفة من الأتراك تعمل بعملهم أيضاً. و طريق النبط* عمل أشياء مناسبة للغرض المطلوب، مضافة إلى رقية و دخنة بعزيمة في وقت مختار. و تلك الأشياء تارةً تكون تماثيل و نقوشاً. و تارةً عقداً بعقد و النفث عليها، و تارةً كتباً تكتب و تدفن في الأرض أو تطرح في الماء أو تعلّق في الهواء أو تحرق بالنار. و تلك الرقية تضرّع إلى الكوكب الفاعل للغرض المطلوب. و تلك الدخنة عقاقير منسوب إلى الكواكب، لاعتقادهم أنّ تلك الآثار إنّما تصدر عن الكواكب. و طريق اليونان تسخير روحانيّات الأفلاك و الكواكب و استنزال قواها، بالوقوف لديها و التضرّع إليها، لاعتقادهم أنّ هذه الآثار إنّما تصدر عن روحانيّات الأفلاك و الكواكب لا عن أجرامها. و هذا الفرق بينهم و بين الصابئة و قدماء الفلاسفة تميل إلى هذا الرأي. و طريق العبرانيّين و القبط و العرب الاعتماد على ذكر أسماء مجهولة المعاني -كأنّها أقسام و عزائم- بترتيب خاصّ يخاطبون بها حاضراً، لاعتقادهم أنّ هذه الآثار إنّما تصدر عن الجنّ. و زعموا أنّ تلك الأقسام تسخّر ملائكة قاهرة للجنّ» انتهى كلامه رفع مقامه. و لعلّ هذا هو المنشأ لبعض اختلاف عبارات الأصحاب، فتأمّل تعرف.

٤٢٢. هي بضمّ الراء - المدية** - العوذة التي يرقى بها صاحب الآفة، كالجنّي و الصرع و غير ذلك من الآفات. و في الدعاء: اللّهمّ هب لي رقية من ضمّة القبر. و رقيته - من باب: رمى - عوّذته. كذا في مجمع البحرين. و قضيّة ذلك الترادف بين الرقية و العوذة.

---

* في بعض النسخ: القبط.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ المقصود أنّ الرُّقْيَة على زنة المُدْيَة، بمعنى السكّين.

**أو يعمل(٤٢٣) شيئاً يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة[٣٨].**

**و زاد في المنتهى: أو عقد[٣٩]. و زاد في المسالك: أو أقسام أو عزائم(٤٢٤) يحدث بسببها ضرر على الغير[٤٠]. و زاد في الدروس: الدُّخْنة و التصوير(٤٢٥)**

.....

هذا، و لكن ظاهر الطبرسي في مجمع البيان هو الفرق بينهما، بأنّ الرقية من قبيل الرفع، و العوذة من قبيل الدفع. قالﷺ في بيان اللغة لقوله‌ﷺ في سورة القيامة: ﴿وَ قِيلَ مَنْ راقٍ﴾ ما لفظه: «و الراقي طالب الشفاء. رقاه يرقيه: إذا طلب له شفاء بأسماء اللّه الشريفة و آيات كتابه العظيمة. و أمّا العوذة فهي دفع البليّة بكلمات اللّه» انتهى. و لكن يشكل هذا الفرق بالدعاء المزبور، إذ الظاهر أنّه دعاء لطلب دفع الضمّة و الضغطة لارفعها. و على أيّ حال، فلعلّ المراد منها الكلام الخاصّ و لو بأن لايفهم معناه، مثل: لااسده وال الك قال صلهاك و المريد غاج. فيكون عطفها على الكلام من قبيل عطف الخاصّ على العامّ.

**٤٢٣**. عطف على الكلام بتقدير «أن» الناصبة. يعني: أنّه أن يعمل... .

**٤٢٤**. وكذلك في الدروس. و لعلّ العطف للتفسير، فيكون الأقسام جمع قسم بمعنى الحلف. و التسمية بهما - كما سيأتي - إنّما هو لاشتمال ما يستعان به على كلمة الحلف باللّه أو الأنبياء أو الملائكة و نحو ذلك، مثل قوله: أقسمت أو عزمت عليكم.

**٤٢٥**. قال في الدروس في تعداد المحرّمات ما لفظه: «و السحر بالكلام، و الكتابة، و الرقية، و الدخنة بعقاقير الكواكب، و تصفية النفس، و التصوير، و العقد، و النفث، و الأقسام و العزائم بما لايفهم معناه و يضرّ بالغير فعله. و من السحر الاستخدام للملائكة و الجنّ...» إلى قوله: «عن لسانه» كما في المتن. ثمّ قال بلا فصل: «و منه النيرنجات...» إلى قوله: «و أسرار النيّرين». ثمّ قال: «و يلحق به الطلسمات. و هي تمزيج القوى العالية الفاعلة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب. فعمل هذا كلّه حرام، و التكسّب به حرام. أمّا عمله ليتوقّى أو لئلاّيضرّ به فلا، و ربّما وجب على الكفاية لدفع المتنبّي بالسحر. و يقتل مستحلّه. و يجوز حلّه بالقرآن و الذكر و الأقسام لا به. و عليه تحمل رواية العلاء بحلّه» انتهى.

و المراد من الدخنة هو البخور بالعقاقير المنسوبة إلى الكواكب، فتأمّل. و المراد من التصوير أن تصوّر صورة المسحور، و يغرز لسان هذه الصورة أو شيئاً من أعضائها بالإبرة أو يقطعه بالسكّين مثلاً، فيوثّر الضرر في ذلك العضو من المسحور. و المراد من تصفية النفس

## المَسْأَلَةُ العَاشِرَة

### السحر حرام في الجملة(٤١٨) بلا خلاف بل هو

.....

٤١٨. لا إشكال في حكم المسألة، و إنّما الإشكال في موضوعها من حيث اعتبار الإضرار في مفهومه، كما هو محكيّ الشهيدين في الدروس و المسالك على تأمّل في استفادته من الأوّل كما سنشير إليه، و عدم اعتباره، كما هو مقتضى ظاهر غيرهما مثل القواعد و المنتهى و البحار و الإيضاح. ثمّ على الثاني، هل الحرام هو مطلق السحر، أو خصوص المضرّ؟ و على كلّ تقدير، هل الحرمة مختصّة بإعمال السحر و استعماله، أو يعمّ تعليمه و تعلّمه أيضاً؟ فهنا أُمور ثلاثة يعلم حال المسألة من الجهات المهمّة من التكلّم فيها:

الأوّل: في اعتبار الإضرار في مفهوم السحر و عدمه. فنقول: الأقوى هو الثاني، و ذلك للأخبار الآتية في جواز دفع السحر بالسحر، حيث إنّ الظاهر منها أنّ السحر على قسمين مضرّ و نافع. بل في رواية محمّد بن الجهم ما هو صريح في سحريّة ما يدفع به عن السحر و يرتفع به ضرره.

الثاني: في أنّ الحرام كلا قسميه أو خصوص المضرّ. الأقوى هو الثاني، لعدم الإطلاق في أخبار الحرمة، و لاأقلّ من الشكّ، لقوّة احتمال كونها في مقام التشريع خاصّة. و لو سلّم فهي منصرفة إلى المضرّ أو غير النافع. و لو سلّم عدم الانصراف فنقول: إنّها مقيّدة بما أشرنا إليه من الأخبار، فإنّها صريحة في جواز إعمال السحر في إبطال السحر. بل المستفاد منها أنّ الكفر هو السحر المضرّ، مثل قوله فيما روي عن العسكري عليه السلام: «فلاتكفروا باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار». و قوله «فيتعلّمون ما يضرّهم و لاينفعهم، لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا و يضرّوا به فقد تعلّموا ما يضرّ بدينهم و لاينفعهم». حيث خصّ السحر المضرّ بالدين بالسحر المضرّ، يعني: المضرّ بالمسحور، فلوكان غيره أيضاً حراماً لما خصّه به. و من هنا ظهر ما يمكن أن يوفّق به كلمات الأصحاب المختلفين في اعتبار الضرر في مفهوم السحر و عدمه، بأن يحمل كلام من اعتبره على اعتباره من حيث الحكم، و يحمل كلام من لم يعتبره على عدم اعتباره في أصل المفهوم مع قطع النظر عن مرحلة الحكم، فتأمّل.

الثالث: في حرمة التعليم و التعلّم. لايخفى أنّه إن كانا بقصد الإعمال في مقام دفع السحر و دفع ضرره فلاينبغي الإشكال في جوازه، بل هو أولى من جواز السحر لدفع السحر.

ضروري كما سيجئ و الأخبار بالحرمة مستفيضة، منها ما تقدّم من أنّ الساحر كالكافر، و منها قوله عليه السلام: "من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أوكثيراً فقد كَفَر، وكان آخر عهده بربّه و حدّه أن يقتل إلاّ أن يتوب"[٣٢]. و في رواية السكوني عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لايقتل. قيل: يا رسول الله لِمَ لايقتل ساحر الكفّار؟ قال: لأنّ الشرك أعظم من السحر(٤١٩)؛ و لأنّ السحر و الشرك مقرونان". و في نبويّ آخر: "ثلاثة لايدخلون الجنّة: مُدْمِنُ خَمْرٍ، و مُدْمِنُ سحرٍ و قاطع رحمٍ"[٣٣]. إلى غير ذلك من الأخبار[٣٤].

ثمّ إنّ الكلام هنا يقع في مقامين: الأوّل: في المراد بالسحر و هو لغة على ما عن بعض أهل اللغة هو: ما لَطُفَ مأخَذُهُ و دَقّ[٣٥](٤٢٠) و عن بعضهم: أنّه صرف الشئ عن

.....

وكذلك فيما إذا كان الغرض إبطالَ سحر مدّعي النبوّة المحتمل ظهوره، بل ذهب بعض العلماء إلى وجوبه كفايةً على ما في مقدّمات شرح التهذيب للجزائري في تعداد العلوم التي يجب على المجتهد العلم بها. و إن كانا بقصد الإضرار فلا إشكال في حرمته، لأنّه القدر المتيقّن من قوله: «من تعلّم من السحر قليلاً أوكثيراً فقد كفر». و حمله على التعلّم مع إعمال السحر في الخارج لادليل عليه. و من هنا ظهر جوازه أيضاً لو لم يقصد لاهذا و لاذاك، بل كان القصد إلى صرف الاطّلاع و رفع صفة الجهل عن نفسه، لعدم إحراز إطلاق «من تعلّم» بالنسبة إليه، فيرجع إلى أصالة الإباحة، فتأمّل.

٤١٩. لعلّ مراده صلى الله عليه وآله أنّ السحر إنّما يوجب القتل لكونه موجباً للكفر، فلايمكن تحقّقه مع وجود الشرك الذي هو أعظم منه، لأنّ الكفر الحاصل من السحر إنّما هو من جهة مخالفة المولى من حيث العمل بالأركان، و هو أدنى منها من حيث التصديق بالجنان، فمع عدم تأثير سحر الكافر في الكفر لايقتل من جهة سحره، و إنّما يقتل لأجل شركه، و هذا بخلاف سحر المسلم. و من هنا يظهر المراد من قوله صلى الله عليه وآله: «و لأنّ السحر و الشرك مقرونان» يعني: أنّ السحر لمّا قارن الشرك في الساحر الكافر لايؤثّر في الكفر الموجب للقتل، فلايكون سبباً له، و هذا بخلاف سحر المسلم، فتأمّل.

٤٢٠. تفسيره بهذا و بالخدع تفسير بالأعمّ، و إلاّ لدخل في السحر ما ليس منه قطعاً.

ثمّ إنّ المرجع في السبّ إلى العرف، و فسّره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضي نقصه إليه مثل الوضيع و الناقص[٢٦]. و في كلام بعض آخر: أنّ السبّ و الشتم بمعنى واحد. و في كلام ثالث: أنّ السبّ أن تصف الشخص بما هو ازراءٌ و نقص، فيدخل في النقص كلُّ مايوجب الاذي، كالقذف و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتدّ، و التعبير بشئ من بلاء الله تعالى كالأجذم و الأبرص[٢٧].

ثمّ الظاهر أنّه لايعتبر في صدق السبّ مواجهة المسبوب، نعم، يعتبر فيه قصد الإهانة و النقص، فالنسبة بينه و بين الغيبة عموم و خصوص من وجه. و الظاهر تعدّد العقاب في مادّة الاجتماع؛ لأنّ مجرّد ذكر الشخص بما يكرهه لو سمعه و لو لالقصد الإهانة غيبة محرّمة، و الإهانة محرّم آخر. ثمّ إنّه يستثنى من "المؤمن" المظاهر بالفسق، لما سيجئ في الغيبة من أنّه لاحرمة له.

و هل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا؟ ظاهر النصوص و الفتاوى – كما في الروضة[٢٨] – الثاني، و الأحوط الأوّل. و يستثنى منه المبتدع أيضاً؛ لقوله ﷺ: "إذا رأيتم أهل البدع من بعدي فأظهروا البرائة منهم، و أكثروا من سبّهم والوقيعة فيهم"[٢٩](٤١٤).

.....

النسختين كون السبّ من غير البادي أيضاً ظلماً و حراماً.

و قد حكي عن الأردبيلي ﷺ جواز المقاصّة في السبّ و الغيبة، مستنداً في ذلك إلى قوله ﷻ: ﴿وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ نظراً إلى أنّ المراد من الانتصار هو الانتقام. و فيه: أنّ الرواية أخصّ من الآية فتقدّم عليها. و لازمه الحكم بالحرمة و عدم جواز المقاصّة به. فلو ارتكب السبّ فلابدّ في رفع العقوبة –مضافاً إلى التوبة– من اعتذار كلّ منهما من حيث إنّه ظالم إلى الآخر من حيث إنّه مظلوم، كما هو قضيّة ذيل الرواية بناءً على نسخة المتن. و المراد من الاعتذار في الرواية هو لازمه الذي يترتّب عليه غالباً، و هو قبول العذر و التجاوز عن المعتذر، لوضوح عدم كفاية صرف الاعتذار كما لايخفى.

٤١٤. «من» زائدة، فيدلّ على مذهب الأخفش من جوازها في الإثبات. و الوقيعة بمعنى التعييب.

و يمكن أن يستثنى من ذلك، ما إذا لم يتأثّر المسبوب عرفاً(٤١٥)، بأن لايوجب قول هذا القائل في حقّه مذلّة و لانقصاً كقول الوالد لولده أو السيّد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه "يا حمار" و عند غيظه: "يا خبيث" و نحو ذلك، سواء لم يتأثّر المقول فيه بذلك – بأن لم يكرهه أصلاً – أم تأثّر به؛ بناءً على أنّ العبرة بحصول الذلّ و النقص فيه عرفاً. و يشكل الثاني بعموم أدلّة حرمة الإيذاء[٣٠]. نعم، لو قال السيّد ذلك في مقام التأديب جاز؛ لفحوى جواز الضرب. و أمّا الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقّه ممّا ورد من مثل قولهم عليهم السلام: "أنت و مالك لأبيك"[٣١]، فتأمّل(٤١٦). مضافاً إلى استمرار السيرة بذلك، إلاّ أن يقال: إنّ استمرار السيرة إنّما هو مع عدم تأثر السامع و تأذّيه بذلك.

و من هنا يوهن التمسّك بالسيرة في جواز سبّ المعلّم للمتعلّم؛ فإنّ السيرة إنّما نشأت في الأزمنة السابقة: من عدم تألّم المتعلّم بشتم المعلّم لعدّ نفسه أدون من عبده، بل ربّما كان يفتخر بالسب؛ لدلالته على كمال لطفه(٤١٧)، و أمّا زماننا هذا الذي يتألّم المتعلّم فيه من المعلّم ممّا لم يتألّم به من شركائه في البحث من القول و الفعل، فحِلُّ إيذائه يحتاج إلى الدليل، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

---

٤١٥. يعني: ما إذا لم يحصل ذلّ و نقص في المسبوب عرفاً. و يشهد على هذا قوله فيما بعد: «سواء لم يتأثّر» إلى قوله: «أو تأثّر».

٤١٦. لعلّه إشارة إلى منع استفادته منه، إذ غاية ما يستفاد منه أنّ وجود الولد و ماله لأجل وجود الأب و من بركته، فلا دلالة فيه على المرام أصلاً و أبداً. و توهّم أنّ الرواية حينئذٍ تكون من توضيح الواضح – مضافاً إلى أنّه ليس حكماً شرعيّاً، فيخرج عن وظيفة المعصوم– مدفوع بما سيأتي إن شاء الله في مسألة بيع الولي لمال الصغير من أنّه يلزم ذلك لوكان الكلام المذكور صادراً عن الإمام عليه السلام ابتداءً، و ليس كذلك، بل كلّ ما ورد فقد ورد في ذيل مطلب آخر، و لاضير فيه حينئذٍ. و تفصيل الكلام هناك إن شاء الله.

و يمكن أن يكون إشارة إلى أن قضيّة كون الولد للوالد جواز التصرّف فيه من حيث كونه له، لاجواز إيذائه و ضربه فوق ما يحصل به التأديب، كما لايجوز له ذلك فيما له من الحيوانات.

٤١٧. لانفهم ذلك.

و النفْث و تصفية النفْس. و يمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: "أو يعمل شيئاً(٤٢٦)". نعم، ظاهر المسالك و محكيّ الدروس: أنّ المعتبر في السحر الإضرار. فإن أُريد من "التأثير" في عبارة القواعد و غيرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو، و إلاّ كان أعمّ(٤٢٧).

ثمّ إنّ الشهيدين عدّا من السحر: استخدام الملائكة و استنزال الشياطين في كشف الغائبات و علاج المصاب(٤٢٨) و استحضارهم و تلبيسهم ببدن صبيّ أو امرأة(٤٢٩)، وكشف الغائبات على* لسانه، و الظاهر أنّ المسحور فيما ذكراه(٤٣٠)

.....

تصفيتها بالرياضات غير الشرعيّة، لأنّ تصفيتها بالوجه الشرعيّ كرامة أو شبيهة بها.

٤٢٦. جميع ما زاده في الدروس. و أقول: يعني: استبعد ذلك بعض الأعلام بالنسبة إلى التصفية، و هو كذلك.

٤٢٧. المراد من الغير في قوله: «و غيرها» - أي: غير القواعد - هو التحرير و المنتهى. و على أيّ حال، فعلى الأوّل يكون تعريف العلاّمة أخصّ مطلقاً من تعريف الشهيدين، من جهة اعتباره عدم المباشرة دونهما. و أمّا بناءً على الثاني فالنسبة عموم من وجه، لاعتبار العلاّمة عدم المباشرة دون الإضرار عكس الشهيدين، فيجتمعان في الكلام المضرّ للمسحور بغير المباشرة، و يصدق الأوّل دون الثاني في المؤثّر بغير الإضرار من دون مباشرة، و ينعكس في المضرّ بالمباشرة. فعلم أنّ الخبر المحذوف لقوله: «فهو» قوله: أخصّ مطلقاً من تعريف الشهيدين، و المراد من الأعمّ هو الأعمّ من وجه.

٤٢٨. يعني: المصاب في عقله، و هو المجنون.

٤٢٩. ليس المراد تشكيلهم بشكلهما كما هو ظاهر العبارة، بل المراد تسليطهم و ربطهم ببدن الصبيّ الذي أجلسه الساحر لكشف الغائبات، فيتسلّط الشياطين على بدنه، و يجرون الغائبات على لسانه، و يكلّمونه بحسب ما يريدون، وكذلك في المرأة. و إن شئت فعبّر بأنّ المراد منه جعلهم مسلّطين على قلبه بحيث كأنّهم في جوفه و قلبه ملبوسون ببدنه.

٤٣٠. لعلّ نظره في ذلك إلى دفع ما نقله يورد على عدّهما الاستخدامات من السحر،

---

* في بعض النسخ: عن لسانه.

**هي الملائكة و الجنّ و الشياطين، و الاضرار بهم يحصل بتسخيرهم و تعجيزهم من المخالفة له و الجائهم الى الخدمة.**

**و قال في الايضاح: إنّه استحداث(٤٣١) الخوارق إمّا بمجرّد التأثيرات النفسانيّة و هو السحر أو بالاستعانة باللفلكيّات فقط(٤٣٢)، و هو دعوة الكواكب،**

.....

تارةً من جهة أنّ المعتبر فيه وجود مسحور و لامسحور هنا، و أُخرى من جهة أنّ المعتبر فيه عندهما الإضرار على المسحور و لاإضرار عليه فيها. و وجه الدفع واضح ممّا ذكره المصنّف.

**٤٣١**. قد يتوهّم أنّ عدّ الأقسام الأربعة المذكورة من السحر منافٍ لقوله: «و هو السحر» إذ المستفاد منه أنّ السحر مختصّ بالقسم الأوّل. و لكنّه يندفع بأنّ المراد منه تخصيصه به بحسب التسمية، و أنّ هذا القسم لايسمّى إلاّ بالسحر، بخلاف الباقي، فإنّ لكلّ واحد اسماً آخر غير السحر، فلاينافي عموم السحر مفهوماً لجميعها. و إن شئت قلت: إنّ المقسم عبارة عن السحر بمعناه اللغوي، و القسم عبارة عنه بمعناه الاصطلاحي عند الفلاسفة. قال ابن خلدون في تاريخه في بيان مراتب النفوس الساحرة: «إنّ أوّلها المؤثّرة بالهمّة فقط من غير آلة و لامعين، و هذا هو الذي يسمّيه الفلاسفة بالسحر» انتهى. يعني بالفلاسفة متأخّريهم، لما مرّ في عبارة الجزائري﵀، فراجع. فمراد الفخر﵀ من مجرّد التأثيرات النفسانيّة هي النفوس المؤثّرة مجرّدة عن الآلة و المعين.

**٤٣٢**. التقييد بقوله: «فقط» للاحتراز عن القسم المذكور بعده، فإنّ الاستعانة فيه بالمركّب من القوى الفلكيّة و القوى الأرضيّة. و المراد من الفلكيّات أعمّ من الكواكب السيّارة و الثابتة. و كيفيّة الاستعانة بها أن يخاطب الساحر كوكباً من الكواكب و يمدحه بما ذكره علماء هذا الفنّ ثمّ يسأل حاجته، كأن يقول في الاستعانة بزحل على ما في شرح سرّ المكتوم: «يا كثير الويل، و أصيل الزحل، و ذخيرة سوء المكان، و يا أيّها السيّد العظيم الأجلّ، القاهر العزيز القادر، العظيم الشأن، العالي المكان، الكبير الرفيع، منيع الفضل، و العقل الصافي، و الفهم الوافي، شامخ النظر، كبير الخطر، الملك المبين، و السلطان المعين - إلى أن قال -: أسألك أيّها الأب الأوّل بحقّ آبائك العظام، و أصحابك الكرام، و بحقّ مالك بدر الكلّ، و منشإ العلويّات و السفليّات و مالكها، أن تفعل لي كذا وكذا - يعني: يذكر المطلب - و يسجد بالخشوع و التذلّل و الرفق» انتهى. و من كيفيّة الاستعانة بما ذكرناه تعرف وجه التسمية

**او بتمزيج(٤٣٣) القوى المساويه بالقوى الارضيّه و هي الطلسمات،**

.....

بدعوة الكواكب. و هذه الطريقة طريقة اليونانيّين و قدماء الفلاسفة على ما مرّ في عبارة الجزائري﵀.

فضيحة: قال السيّد حسين اليزدي﵀ في الرقّ المنشور في تفسير آية النور ما لفظه: «وجدت في بعض كتبهم المعمولة لدعوة الكواكب شروطاً من أعمال المعاصي لتحصيل هذا المقام، أيسرها الزنا بالليل و اللواط بالنهار، و من جملتها ترك الطهارات و الصلوات و التزام النجاسات، و غير ذلك ممّا يخرج الإنسان بارتكاب أقلّه من الإيمان، و إنّما هذا من حبال الشيطان يعدهم لتسخير الكواكب و يمنّيهم الوصول إلى مأربهم في الدنيا حتّى يدخلهم في أشدّ الكفر: ﴿وَ ما يَعِدُهُمُ الشَّيْطانُ إِلاّ غُرُوراً﴾ انتهى كلامه رفع مقامه.

**٤٣٣**. هذا عطف على «مجرّد التأثيرات...». و المراد من القوى السماويّة خواصّ الكواكب و اتّصالاتها و أوضاعها الخاصّة، و كونها في برج كذا و درجة كذا، و تسمّى بالقوى الفعّالة*، لتأثيرها في القوى الأرضيّة. و المراد من القوى الأرضيّة - و تسمّى القوى المنفعلة، لتأثّرها بالقوى السماويّة - خواصّ اجتماع الأجسام العنصريّة بعضها مع بعض على هيئة خاصّة و وضع مخصوص و إفناء بعضها ببعض آخر، كإحراق الشعر بالنار، و حكّ الحديد بالقلم الصفر مثلاً، و تصوير صورة إنسان من ذهب على رأسه تاجٌ من ياقوت، و هكذا.

و المراد من التمزيج فعل الساحر ما يرتبط بالقوى الأرضيّة المنفعلة عند تحقّق القوى السماويّة، كأن يحرق شعر العدوّ مثلاً بالنار عند هبوط الشمس في البرج الفلاني في الدرجة الفلانيّة مع التسديس بالقمر و التربيع بالمشتري، لأجل أن يصير الشخص الفلاني مريضاً.

قال في شرح السرّ المكتوم في كيفيّة الطلسمات - بعد أن عرّفه في أوائل الكتاب بما عرّفه به في الإيضاح و البحار الثالث عشر - لأجل الولادة: «إن كان القمر في الأفق الشرقي في واحد من هذه الدرجات الأربع التي كانت من السنبلة و القوس و الحوت، وكان الناظر هو المشتري أو الزهرة، فلابدّ أن يأخذ صفحة من الفضّة و يصوّر فيها صورة امرأة حاملة و صورة جارية على كتفها طفل، و يصوّر صورة مهد فيه طفل صغير، و يلاحظ المماثلة في هذه التماثيل بمقدار القدرة، و ينجّم ذلك في جبال برج سرطان سبعة ليال، و يبخّره في كلّ ليلة

---

* في الهامش نسخة بدلها: الفاعلة.

**أو على سبيل الاستعانة بالارواح الساذجة(٤٣٤) و هي العزائم،**

.....

بالبان و المسك و حبّ النار، و لمّا فرغ من التنجيم و البخور تتأمّل المرأة في هذه التماثيل قبل المجامعة تأمّلاً تامّاً، و تنظر فيها نظراً دائمياً، و تجعلها عند المجامعة تحت رأسها تحمل في الحال» انتهى. نقلت ذلك لمجرّد التقريب إلى الأذهان، و أقسام الطلسمات كثيرة.

**٤٣٤**. يعني بها الأرواح المجرّدة عن العناصر، كالملك و الجنّ و الشياطين، فإن كان بالأوّل فعزائم، و إن كان بالثاني نيرنج في الاصطلاح. فقوله: «و يدخل فيه النيرنجات» يعني: يدخل في هذا القسم الأخير المسمّى بالعزائم ما يسمّى في الاصطلاح الخاصّ النيرنجات. و قيل: إنّ «النيرنج» معرّب «نيرنگ»، و فسّر بـ«چشم بندي». و هو بهذا المعنى غير مراد للإيضاح، إلاّ أنّ مرجع ضمير «فيه» إلى السحر في أوّل العبارة.

هذا بناءً على اشتمال عبارة الإيضاح على قوله: «و يدخل فيه النيرنجات» لكنّها خاليةٌ عنه، و قد وقع من المصنّف تغيير فيها، فإنّه قال في الإيضاح على ما حكي عنه: «المراد من السحر استحداث الخوارق بمجرّد التأثيرات النفسانيّة، أو الاستعانة بالفلكيّات فقط، أو على سبيل تمزيج القوى السماويّة بالقوى الأرضيّة، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة. و قد حقّق أهل المعقول الأوّل باسم السحر، و الثاني بدعوة الكواكب، و الثالث بالطلسمات، و الرابع بالعزائم. و كلّ ذلك حرام في شرع الإسلام، و مستحلّه كافر. أمّا على سبيل الاستعانة بخواصّ الأجسام السفليّة أو الاستعانة بالنسب الرياضيّة، و هو علم الحيل و جرّ الأثقال، و هذان النوعان الأخيران ليسا من السحر» انتهى. و هي كما ترى خالية عن التعرّض بالنيرنجات، فلا مجال لأن يقال: إنّ معنى هذه الكلمة في عبارة الإيضاح غير ما فسّره به في الدروس.

و تسمية ذلك بالعزائم و الأقسام لعلّها من جهة اشتمال ما يستعان بها منها من الكلمات على قول الساحر المستعين: عزمت عليكم أو أقسمت عليكم. قال في الكتاب المذكور - في فصل إعمال الحبّ و جلب قلب المرأة إلى الرجل، في الواحد و الثلاثين من عزائم عمل الحبّ - ما هذا لفظه: «عزمت عليكم يا أبا الليث، و يا أبا المعتصم، و يا أبا فروة، و يا أبا مالك، و يا أبا نوس، بالذي لا إله إلاّ هو و عنت له الوجوه - إلى أن قال -: لامرجع و لاملجأ و لامنجى لكم ما تهيّجوا به فلانة بنت فلانة على حبّ فلان بن فلان، هيّا هيّا، عجّلوا عجّلوا، هيّجوها هيّجوها، زلزلوها قلقلوها تلتلوها، حتّى تأتيه من ساعة ذليلاً مسخّراً» انتهى.

و يدخل فيه النَيْرَنْجات؛ و الكلّ حرام في شريعة الإسلام و مستحلّه كافر، انتهى . و تبعه على هذا التفسير في محكيّ التنقيح[٤١] و فسّر " النَيْرَنْجات " في الدروس بإظهار غرائب خواصّ الامتزاجات و أسرار النَيِّرَيْن[٤٢]، و في الإيضاح : أمّا ما كان على سبيل الاستعانة بخواصّ الأجسام(٤٣٥) السفلية فهو علم الخواصّ، أو الاستعانة بالنسب الرياضيّة فهو علم الحِيَل و جرّ الأثقال(٤٣٦)، و هذان ليسا من السحر[٤٣]، انتهى. و ما جعله خارجاً(٤٣٧) قد أدخله غيره، و في بعض الروايات دلالة عليه، و سيجئ المحكيّ و المرويّ(٤٣٨).

و لايخفى أنّ هذا التعريف(٤٣٩) أعمّ من الأوّل؛ لعدم اعتبار مسحور فيه فضلاً عن الإضرار ببدنه أو عقله.

و عن الفاضل المقداد في التنقيح: أنّه عمل* يستفاد منه ملكة نفسانيّة يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفيّة. و هذا يشمل علمي الخواصّ و الحِيَل.

و قال في البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة "أنّه ما لَطُف و خَفِيَ سببه": إنّه في

.....

ثمّ إنّ ابن خلدون صرّح بأنّ مطلق استحداث الخوارق بالمعين و الاستعانة بأيّ شيء كان يسمّى عند الفلاسفة بالطلسمات. و عليه، يكون تسمية القسم الثاني بدعوة الكواكب و الثالث و الرابع بالعزائم اصطلاحاً في اصطلاح.

٤٣٥. يعني: أمّا استحداث الخوارق بالاستعانة بخواصّ الأجسام، مثل التلغراف و التوب و التفنك، و هكذا، و هو علم الخواصّ .

٤٣٦. عطف على الحيل عطف الخاصّ على العامّ.

٤٣٧. ما جعله في الإيضاح خارجاً عن السحر من علم الحيل و جرّ الأثقال قد أدخله فيه غيره.

٤٣٨. الظاهر أنّ مراده من المحكيّ ما ينقله عن الفاضل المقداد بعد سطر، و من المرويّ قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج: «و لكلّ معنى حيلة» يعني: احتالوا لكلّ معنى حيلة.

٤٣٩. يعني: تعريف الإيضاح أعمّ من التعريف الأوّل الذي تقدّم نقله عن القواعد و غيره.

---

* في بعض النسخ: علم يستفاد منه حصول ملكة... .

عرف الشرع مختصّ بكلّ أمر يخفى سببه* و يُتخيَّل على غير حقيقته، و يجري مجرى التمويه و الخداع٤٤، انتهى. و هذا أعمّ من الكلّ؛ لأنّه ذكر(٤٤٠) بعد ذلك ما حاصله: أنّ السحر على أقسام: الأوّل – سحر الكدانيين** الكذابيّن (٤٤١) الذين كانوا في قديم الدهر، و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب، و يزعمون أنّها المدبّرة لهذا العالم، و منها تصدير*** الخيرات و الشرور و السعادات و النحوسات. ثمّ ذكر أنّهم على ثلاثة مذاهب: فمنهم: من يزعم أنّها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم، و منهم: من يزعم أنّها قديمة؛ لقدم العلّة المؤثّرة فيها، و منهم: من يزعم أنّها حادثة مخلوقة فعّالة مختارة فوّض خالقُها أمر العالم إليها.

و الساحر عند هذه الفِرَق(٤٤٢) مَن يعرف القوى العالية الفعّالة بسائطها و مركّباتها و يعرف ما يليق بالعالم السفلي و يعرف معدّاتها ليعدّها و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية،

---

٤٤٠. لأنّه قد عدّ من السحر ما لايعمّه التعاريف المتقدّمة من الأقسام الخمسة الأخيرة.

٤٤١. هذا القسم من السحر على ما يعلم من قوله بعد ذلك: «و الساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالية...» منطبق على القسم الثالث ممّا ذكره في الإيضاح. هذا بناءً على صحّة النسخة. و أمّا بناءً على كون الأصل الكلدانيّين بدل الكذّابين، كما في تفسير الفخر الرازي في ذيل الكلام في قوله﷽: ﴿وَ ما كَفَرَ سُلَيْمانُ وَ لكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ فلا إشكال. و قد بسط هو الكلام فيه و في حقيقة السحر و أقسامه غاية البسط. و ما ذكره﷽ في البحار فإنّما هو مقدار منه، فراجع و لاحظ. وكيف كان، فذكر في ذيل هذا القسم، و هم الذين بعث اللّه تعالى إبراهيم﷽ مبطلاً لمقالتهم و رادّاً عليهم في مذاهبهم.

٤٤٢. ذكر ذلك في ذيل الكلام في شرح المذهب و الفرق الثاني قبل الكلام في بيان المذهب و الفرق الثالث. و عبارته﷽ هكذا: «إذا عرفت هذا فالساحر هو الذي يعرف...» إلى آخر ما في المتن بأدنى تفاوت.

---

* في بعض النسخ: سببها. ** في بعض النسخ: الكلدانيّين. *** في بعض النسخ: تصدر أو تقدير.

فيكون متمكّناً من استحداث* ما يخرق العادة.

الثاني: سحر(٤٤٣) أصحاب الأوهام و النفوس القويّة. الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضيّة(٤٤٤)، و قد أنكرها بعض الفلاسفة و قال بها الأكابر منهم. و هي في أنفسها مختلفة، فمنهم كتاب خيّرة، و هم مؤمنوالجنّ و شريرة و هم كفّار الجنّ و شياطينهم. الرابع: التخيّلات و الأخذ بالعيون(٤٤٥) مثل راكب السفينة يتخيل نفسه ساكناً و الشطّ متحرّكاً. الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات

.....

٤٤٣. هذا منطبق على القسم الأوّل ممّا ذكره في الإيضاح. وكيف كان، فقد بيّنﷺ في ذيل الكلام في هذا النوع الاختلاف فيما يراد بكلمة «أنا» هل هو هذه البنية، أو أنّه جسم سارٍ في هذه البنية، أو أنّه موجود ليس بجسم و لاجسماني؟ إلى أن احتمل أنّه النفس، و أنّ النفوس مختلفة، فبعضها يتّفق أنّها تقدر على هذه الحوادث الغريبة، و تطّلع على الأسرار الغائبة. ثمّ أكّد هذا الاحتمال بوجوه سبعة تدلّ على إمكان تأثير الأوهام و النفوس في حدوث الحادثة. أوّلها: أنّ الجذع الذي يتمكّن الإنسان من المشي عليه لوكان على الأرض، لايمكنه المشي عليه لوكان جسراً على هاوية تحته، و ما ذاك إلاّ لأنّ تخيّل السقوط مع قوي أوجبه. ثانيها: أجمعت الأطبّاء على نهي المرعوف عن النظر إلى الأشياء الحمر، و المصروع عن النظر إلى الأشياء القويّة اللمعان و الدوران، و ما ذلك إلاّ لأنّ النفوس خلقت مطيعة للأوهام.

٤٤٤. هذا من أفراد القسم الرابع ممّا ذكره في الإيضاح، لأنّ الأرواح الأرضيّة -المراد بها الجنّ- فرد من الأرواح الساذجة، لعمومها من الأرواح السماويّة أيضاً كالملك .

٤٤٥. المراد من الأخذ بالعيون إشغال الساحر و المشعبذ عيون الناس بشيءٍ و صرف تمام حواسهم إليه، حتّى إذا استغرقهم النظر إليه و التخيّل فيه ينتقل الساحر إلى شيءٍ آخر بسرعة تامّة لايلتفت إليه الناظرون، فيتخيّلون أنّه ألقى أمراً عجباً، لامعناه الحقيقي. و هذا هو علم السيميا على ما عرّفه في تحفة الحكيم المؤمن. و إلى هذا القسم أشار في رواية الاحتجاج الآتية بقوله: «و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفّة». و الظاهرأنّ المراد من الأمور الأربعة فيها شيءٌ واحد، والعطف للتفسير، فتأمّل جيّداً.

---

* في بعض النسخ: استحذاب.

**المركّبة على نسب الهندسة(٤٤٦) كرقّاصٍ يرقص، و فارسان يقتتلان. السادس: الاستعانة بخواص الأدوية، مثل أن يجعل في الطعام بعض الأدوية المبلّدة أو المزيلة للعقل، أو الدخن(٤٤٧) المسكر، أو عصارة البَنْج المجعول في المُلَبَّس(٤٤٨). و هذا ممّا لاسبيل إلى إنكاره، و أثر المغناطيس شاهد(٤٤٩). السابع: تعليق القلب و هو أن يدعي الساحر أنّه يعرف علم الكيميا و علم السيميا(٤٥٠)**

.....

٤٤٦. الظاهر اتّحاد المراد منها و المراد من النسب الرياضيّة في عبارة الإيضاح، الذي صرّح فيه بأنّه علم الحيل و جرّ الأثقال، و صرّح بخروجهما من السحر. وجه الخروج -على ما في تفسير الفخر-: أنّ لها أسباباً معلومةً نفيسةً من اطّلع عليها قدر عليها، إلاّ أنّ الاطّلاع عليها لمّا كان عسراً شديداً لايصل إليها إلاّ الفرد بعد الفرد، لاجرم عدّ أهل الظاهر ذلك من باب السحر. انتهى موضع الحاجة.

٤٤٧. أظنّ أنّ هذا عطف على قوله: «أن يجعل...».

٤٤٨. يعني: المجعول هو، أي: الدخن و العصارة. و أظنّ أنّ الملبّس بصيغة المفعول من باب التفعيل يراد منه هنا ما يقال له: نُقْل في لغة الفرس و الترك، و هو قسم من أقسام الحلويّات.

٤٤٩. و قد يضبط بالغين بدل القاف كما في تحفة الحكيم، وكذا في البرهان القاطع في لغة الفرس. قال فيه ما لفظه: «مغناطيس بلغة يوناني سنگ آهن‌ربا باشد. و گويند هر كه قدرى مغناطيس در گردن آويزد ذهن أو زياد شود و هيچ فراموش نكند. و درد پشت را نيز نافع است، و همچنين درد پاى و نقرس را چون بر دست گيرند. و گويند معدن أو در قعر دريا است. و اگر او را با آب سير يا آب دهن روزه‌دار بيندازند خاصيّتش زائل گردد. و بحذف ألف هم بنظر آمده است كه مغنطيس باشد. و بجاى حرف دوّم قاف درست است» انتهى كلامه هذا الذي ذكره في باب الميم. و هذا أبسط ممّا ذكره في باب الألف. و قد تعرّض له في القاموس في مادّة الغطوس. قال ما هذا لفظه: «و المغنطيس و المغنيطيس و المغناطيس حجر يجذب الحديد، معرّب». و تعرّض له في المجمع في مادّة غطس، و فسّره بما في القاموس.

٤٥٠. قد عرّف الكيمياء في تحفة الحكيم المؤمن بأنّه علم بتبديل قوى الأجرام المعدنيّة

و الاسم الأعظم حتّى يميل إليه العوام، و ليس له أصل. الثامن: النميمة[٤٥](٤٥١)، انتهى الملخّص منه.

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدّم(٤٥٢) عن الإيضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج من حديث الزنديق الذي سأل أباعبدالله عليه السلام عن مسائل كثيرة، منها: ما ذكره بقوله أخبرني عن السحر ما أصله؟ وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل؟ قال أبوعبدالله عليه السلام: "إنّ السحر على وجوه شتّى، منها: بمنزلة الطب، كما أنّ الأطباء وضعوا لكلّ داء دواء فكذلك علم السحر، احتالوا لكلّ صحّة آفة، و لكلّ عافية عاهة، و لكلّ معنى حيلة، و نوع آخر منه خَطفة و سُرعة و مخاريق و خِفّة، و نوع منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم(٤٥٣). قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟ قال: من حيث علم الأطبّاء الطب، بعضه بتجربة و بعضه بعلاج. قال: فما تقول في المَلكين هاروت و ماروت، و ما يقول الناس: إنّهما يعلّمان الناس السحر؟ قال: إنّما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة،

.....

بعضها ببعض ليظهر الذهب و الفضّة من سائر الفلزّات. و عرّف علم الليمياء بالطلسمات. و قد مرّ تفسيره في المتن عن الدروس، و قال: إنّ الليمياء علم التسخير. و عرّفه بما جعله في الإيضاح دعوة الكواكب و العزائم، و زاد عليه غير ذلك. و عرّف الريمياء بعلم الشعبدة. و عرّفه بما جعله في الإيضاح علم الخواصّ.

٤٥١. الظاهر أنّها ملحق بالسحر حكماً لاموضوعاً.

٤٥٢. يعني بالبعض المتقدّم عن الإيضاح الأوّل و الثاني و الثالث. و قد عرفت كيفيّة انطباق ما هنا على ما هناك. و أمّا البعض الذي ذكره في رواية الاحتجاج فالمراد منه الثامن كما هو واضح، و السادس لدخوله في قوله عليه السلام: «احتالوا لكلّ صحّة آفةً»، و الرابع لدخوله في قوله عليه السلام: «و نوع آخر منه خطفة...»، و الخامس لدخوله تحت قوله عليه السلام: «و لكلّ معنى حيلة».

٤٥٣. يعني: ما يأخذه جمع من بني نوع الإنسان الذين هم أولياء الشياطين منهم، أي: من الشياطين. فالجارّ متعلّق بـ«يأخذه». و ضمير الجمع راجع إلى الشياطين.

و تسبيحهما: اليوم(٤٥٤) لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا، و لو تعالج بكذا وكذا لصار كذا، فيتعلّمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إنّما نحن فتنة، فلاتأخذوا عنّا ما يضرّكم و لاينفعكم. قال: أفيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلبٍ أو حمار أو غير ذلك؟ قال: هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغيّر خلق الله! إنّ من أبطل ما ركّبه الله تعالى و صوّر غيره* فهو شريك لله في خلقه، تعالى الله عن ذلك عُلوّاً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهَرَم و الآفة و الأمراض و لنفى البياضَ عن رأسه و الفقرَ عن ساحته. و إنّ من أكبر السحر النميمة، يفرّق بها بين المتحابين و يجلب العداوة على المتصافين، و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور، و النمّام شرّ من وطأ الأرض بِقَدَمه، فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنّه بمنزلة الطب، إنّ الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه... الحديث"٤٦.

ثمّ لايخفى أنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الإشكال لكنّ المهمّ بيان حكمه لاموضوعه.

المقام الثاني: في حكم الاقسام المذكوره، فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمة من الإيضاح فيكفي في حرمتها مضافاً إلى شهادة المحدّث المجلسي﵀(٤٥٥)

.....

٤٥٤. يعني: يوم نزولهما. و المراد بالتسبيح العمل. و التعبير عنه بالتسبيح بلحاظ كونه مأموراً به من جانبه﷿. و قوله﵇ فيها أيضاً: «يفرق بين المتحابّين...» في مقام العلّة لكون النميمة من أكبر السحر. و المراد كونها منه حكماً لاموضوعاً.

٤٥٥. لاشهادة في عبارته﵀ بدخول ثاني الأقسام المذكورة في الإيضاح في السحر. و دعوى شمول القسم الأوّل ممّا في البحار له مع الثالث ممّا في الإيضاح ممّا لاشاهد عليها، بل لعلّ الظاهر منه خلافه؛ إذ الظاهر من اعتبار معرفة القوى العالية الفعّالة و القوى السفليّة المنفعلة في تحقّق موضوع الساحر توقّف سحره على معرفة الأمرين جميعاً، فيكون سحره مرتبطاً بهما جميعاً، فلايشمل القسم الثاني المذكور في الإيضاح؛ فإنّ مقتضاه الارتباط بالفلكيّات و القوى العلويّة فقط في مقابل القسم الثالث المسمّى بالطلسمات الحاصل من تمزيجها مع القوى

---

* في بعض النسخ: و صوّره و غيّره.

**في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فيشملها الإطلاقات: دعوى فخرالمحقّقين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين(٤٥٦) و أنّ مستحلّها كافر وهو ظاهر الدروس أيضاً فحكم بقتل مستحلّها[٤٧]، فإنّا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقولة إلاّ أنّ دعوى ضرورة الدين ممّا يوجب الاطمئنان بالحكم و اتّفاق العلماء(٤٥٧) عليه في جميع الأعصار.**

**نعم، ذكر شارح النخبة(٤٥٨) أنّ ما كان من الطلسمات مشتملاً على إضرار أو**

.....

السفليّة، و مجرّد الاحتمال ما لم يبلغ حدّ الظهور لايكفي في الشهادة. وكيف كان فلاريب في شهادته على دخول القسم الثالث من الأربعة المتقدّمة في عبارة الإيضاح المسمّى بالطلسمات في السحر، و لكن لاحجّية في شهادته؛ لاستناده فيها إلى اجتهاده، كما سيصرّح به بعد هذا.

٤٥٦. لاإشكال في أنّ حرمتها و جواز قتل مستحلّها إنّما هي من جهة كون الأقسام الأربعة المذكورة من السحر لا بنفسها و بما هي هي و لو لم تكن من أفراد السحر، ضرورة أنّها بعناوينها لم ترد في آية أو رواية. و حينئذ لايكفي في دعوى الضرورة المذكورة في حرمتها مطلقاً حتّى مع عدم الإضرار إلاّ بعد إثبات أنّها من أفراد السحر مطلقاً و لو لم تضرّ أيضاً. و قد تقدّم اختلاف العلماء من جهة اعتبار الإضرار في السحر -و لو حكماً- و عدمه.

و بالجملة، لاشبهة في أنّ مرجع الدعوى المذكورة إلى دعوى الضرورة على حرمة السحر، و معلوم أنّ الدليل على الكبرى لاينطبق على شيء إلاّ بعد إصرار صغرويّته لها، و هي في الأُمور المذكورة محلّ الخلاف فيما إذا لم تضرّ بالمسحور.

و الحاصل: أنّ دعوى الفخر ضرورة الدين على حرمتها مبنيّة على اجتهاده في أنّها من أفراد السحر المحرَّم حتّى في الصورة المذكورة. فمرجع الاستدلال بذلك بالأخرة إلى الاستدلال بفتوى الفخر و اجتهاده، فلم يبق في البين إلاّ الأخبار، و ظاهرها -كما سيأتي التصريح به من المصنّف في أواخر مسألة جواز دفع السحر بالسحر- إرادة من يخشى ضرره. و من هنا ظهر أنّ دعواه الضرورة لاتوجب الاطمئنانَ بالحكم و اتّفاق العلماء على الحكم، أي: حرمة الأقسام الأربعة المذكورة في الإيضاح في جميع الأعصار. و ظهر أنّ الحقّ مع شارح النخبة.

٤٥٧. هو بالجرّ عطف على الحكم في قوله: «بالحكم».

٤٥٨. هذا إظهار لوجود المخالف بالنسبة إلى الطلسمات إذا كانت لأغراض صحيحة.

تمويه على المسلمين، أو استهانة بشئ من حرمات الله – كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك – فهو حرام بلاريب، سواء عُدّ من السحر أم لا، و ما كان للأغراض كحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمين و نحوه فمقتضى الأصل جوازه، و يُحكى عن بعض الأصحاب و ربّما يستندون في بعضها إلى أميرالمؤمنين عليه السلام، و السند غير واضح. و ألحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر، و وجهه غير واضح، انتهى. و لاوجه أوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين و الشهيد رحمهما الله(٤٥٩).

و أمّا غير تلك الأربعة، فإن كان ممّا يضرّ بالنفس المحترمة فلا إشكال أيضاً في حرمته، و يكفي في الضرر صَرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته، فمثل إحداث حبٍّ مُفرطٍ في الشخص يُعدّ سحراً. روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألته: أنّ لي زوجاً و به غلظة عليّ و أنّي صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: اُفٍّ لك! كدّرت البحار و كدّرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار، و ملائكة السماوات و الأرض. قال: فصامت المرأة نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح، فبلغ ذلك النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: إنّ ذلك لايقبل منها"[٤٨]. بناءً على أنّ الظاهر من قولها: "صنعت شيئاً" المعالجة بشئ غير الأدعية و الصلوات و نحوها؛ و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

و أمّا ما لايضرّ، فإن قصد* به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيويّة أو الأُخرويّة، فالظاهر جوازه مع الشكّ في صدق اسم السحر عليه(٤٦٠)؛

.....

٤٥٩. نسبة دعوى الضرورة إليهم** مع خلوّ كلامهم عنها إنّما هي بلحاظ حكمهم بقتل مستحلّه، حيث إنّه لايكون إلاّ إذا كانت حرمته من المسلّمات و الضروريّات. و كيف كان، قد عرفتَ ما فيه و أنّه لايكفي في إثبات حرمة ما ذكره شارح النخبة.

٤٦٠. منشأ الشكّ في ذلك هو الاختلاف في اعتبار الإضرار في مفهوم السحر و عدمه،

---

* في بعض النسخ: رفع.

** المتن الذي علّق عليه المحشّي دام ظله هكذا: من فخرالدين و الشهيدين، ولذا أتى بضمير الجمع: إليهم... كلامهم... حكمهم. والموجود في متن المكاسب هنا: فخرالدين و الشهيد رحمهما الله.

للأصل، بل فحوى ما سيجئ من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحراً(٤٦١) و إلاّ فلادليل(٤٦٢) على تحريمه، إلاّ أن يدخل في "اللهو" أو "الشَعْبَذَة".

نعم، لو صحّ سند رواية الاحتجاج صحّ الحكم بحرمة جميع ما تضمّنته، وكذا لو عمل بشهادة من تقدّم كالفاضل المقداد و المحدّث المجلسي﵀ بكون جميع ما تقدّم من الأقسام داخلاً في السحر اتّجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر(٤٦٣). لكنّ الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد(٤٦٤) مع معارضته بما تقدّم من الفخر من إخراج علمي الخواصّ و الحِيَل من السحر و ما تقدّم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضرراً، بل عرفت تخصيص العلاّمة له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله.

.....

و قد مرّ الكلام فيه. ثمّ إنّ الأولى تأخير ذلك عن قوله: «للأصل» كما لايخفى وجهه.

٤٦١. بناءً على اعتبار الضرر في السحر، كما لايُعقَل دفعُ الضرر بالسحر، إذ مرجعه دفع الضرر بالضرر، إلاّ أن يراد أنّه إضرار من جهة و دفع من جهة أُخرى، و حينئذٍ يرد عليه أنّ هذا النحو من السحر حرام أيضاً. نعم، لو كان دفع الضرر واجباً لأمكن الحكم بجوازه فيما إذا كان مصلحة الدفع أهمّ من مفسدة الإضرار، لامطلقاً كما عليه المصنّف.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ السحر لم يؤخذ في مفهومه إلاّ التأثير في المسحور أعمّ من النفع و الإضرار. إلاّ أنّ هذا الاحتمال ينافيه قوله: «مع الشكّ في صدق اسم السحر عليه» إلاّ أن يكون منشأ الشكّ غير ما ذكرناه في الحاشية السابقة. بل لابدّ و أن يكون كذلك، حيث إنّ غرضه ممّا علم كونه سحراً -بقرينة الاستدلال بالروايات الآتية كما ذكرنا سابقاً- ما أطلق عليه السحر في الأخبار مع فرضه نافعاً و دفعاً لكيد السحرة، و لايكون ذلك إلاّ مع عدم اعتبار الإضرار في صدق اسم السحر، فلابدّ أن يكون منشأ الشكّ شيئاً آخر و لانعلمه.

٤٦٢. يعني: و إن لم يقصد به دفع ضرر السحر... .

٤٦٣. قد تقدّم الإشكال في الإطلاقات. و سيصرّح المصنّفُ بعد ذلك بقوله: «هذا كلّه مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار الساحر إرادة من يخشى ضرره...».

٤٦٤. ليته﵀ ذكر ذلك في دعوى الفخر﵀ ضرورة الدين على حرمة ما ذكره من الأقسام الأربعة مطلقاً.

فهذه شهادةٌ من هؤلاء على عدم عموم لفظ "السحر" لجميع ما تقدّم من الأقسام، و تقديم شهادة الإثبات لايجري في هذا الموضع؛ لأنّ الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال، و النافين إلى الاطّلاع على كون الاستعمال مجازاً للمناسبة. و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار، بل لعلّه لايخلو عن قوة؛ لقوة الظنّ من خبر الاحتجاج و غيره(٤٦٥).

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر، و يمكن أن يستدلّ له مضافاً إلى الأصل – بعد دعوى انصراف الأدلّة إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً – بالأخبار: منها: ما تقدّم في خبر الاحتجاج(٤٦٦). و منها: ما في الكافي عن القمّي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين، "قال: دخل عيسى بن شفقي على أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: جعلت فداك! أنا رجل كانت صناعتي السحر، وكنت آخذ عليه الأجر وكان معاشي و قد حججت منه، و قد منّ الله عليّ بلقائك و قد تبت إلى الله عزّ وجلّ من ذلك، فهل لي في شئ من ذلك مخرج؟ فقال له أبوعبدالله عليه السلام: حلّ و لاتعقد"[٤٩].

.....

٤٦٥. لم يذكر في خبر الاحتجاج جميع ما ذكره في البحار من الأقسام. و استفادة جميعها ممّا ذكر في الاحتجاج من الأنواع الثلاثة المذكورة في الأوّل و النميمة المذكورة أخيراً في غاية الصعوبة، فلايفيد في وجوب الاجتناب عن جميعها لو سلّمنا اعتبار الظنّ الحاصل من الخبر الضعيف السند إن لم يبلغ مرتبة الاطمئنان. مع أنّه غير مسلّم سواء أُريد الظنّ بالموضوع أو الحكم، مضافاً في الأوّل إلى منع الكبرى أيضاً، و هو حرمة كلّ سحر. وكيف كان، فالظاهر أنّ المراد من الغير شهادة الفاضل المقداد و المجلسي رحمهما الله بدخول ما تقدّم من الأقسام في السحر.

٤٦٦. نظره في ذلك إلى قول الملكين: فلاتأخذوا ما يضرّكم و لاينفعكم، حيث إنّه من جهة تخصيص النهي عن الأخذ بالمضرّ يدلّ على جواز أخذ النافع، بل غير المضرّ مطلقاً و لو لم ينفع.

و قد يقال إنّ نظره فيه إلى قوله: «فأقرب أقاويل السحر إلى الصواب...». و فيه: منع دلالته على جواز السحر النافع، لإمكان إرادة الأقربيّة إلى الصواب من الغير مع حرمته أيضاً. فلابدّ في دلالته على الجواز من ملاحظة الفقرة المذكورة، و معها لاحاجة إلى ذلك.

وكأنّ الصدوق﵀ في العلل أشار إلى هذه الرواية(٤٦٧)، حيث قال: "روي أنّ توبة الساحر أن يحلّ و لايعقد"٥٠. و ظاهر المقابلة بين الحلّ و العقد في الجواز و العدم كون كلّ منهما بالسحر، فحمل "الحلّ" على ما كان بغير السحر من الدعاء و الآيات و نحوهما كما عن بعض لايخلو عن بعد.

و منها: ما عن العسكري عن آبائه﵈ في قوله تعالى: ﴿وَما أُنْزِلَ عَلى المَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَماروُتَ﴾ قال: "كان بعد نوح قد كثرت السحرة و المموّهون، فبعث الله ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة، و ذكر ما يبطل به سحرهم و يردّ به كيدهم، فتلقّاه النبيّ عن الملكين و أدّاه إلى عباد الله بأمر الله، و أمرهم أن يقضوا به على السحر و أن يبطلوه، و نهاهم عن أن يسحروا به الناس. و هذا كما يقال: إنّ السم ما هو؟ و إنّ ما يدفع به غائلة السم ما هو، ثمّ يقال للمتعلّم: هذا السم فمن رأيته سُمّ فادفع غائلته بهذا، و لاتقتل بالسم – إلى أن قال –: و ما يعلّمان من أحد، ذلك السحر و إبطاله حتّى يقولا للمتعلّم: إنّما نحن فتنة و امتحان للعباد، ليطيعوا الله فيما يتعلّمون من هذا و يبطلوا به كيد السحرة و لايسحروهم، فلاتكفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك تحيي و تميت و تفعل ما لايقدر عليه إلاّ اللهﷻ؛ فإنّ ذلك كفر – إلى أن قال –: ﴿وَيَتَعَلَّمونَ ما يَضُرُّهُمْ وَلايَنْفَعُهُم﴾، لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به و يضرّوا به، فقد تعلّموا ما يضرّ بدينهم و لاينفعهم... الحديث"٥١.

.....

٤٦٧. هذا مبني على أن يكون معنى الرواية: فهل لي في شيء مخرج من ذلك؟ أي: طريق الخروج و النجاة من عقاب ذلك العمل، أي: السحر الذي كنت أعمله و آخذ الأجر عليه. فأجابه﵇: «حلّ و لاتعقد». يعني: أنّ حلّك بالسحر شيء فيه المخرج منه، و أنّه ينجيك من العذاب. و فيه تأمّل أو منع، إذ يمكن أن يكون المعنى أنّه: هل لي في شيء من السحر الذي تركته فعلاً مخرج عن الحرام حتّى أعمل السحر بذلك النحو أم لا، بل جميع أقسامه حرام؟ فأجابه﵇: بأنّ ما يحلّ به حلال و ما يعقد به حرام. و بعد ملاحظة أنّ الظاهر من الحلّ و العقد هو المثال للنفع و الضرر، يكون الجواب أنّ السحر على قسمين: قسمٌ حلالٌ و هو السحر النافع، و قسمٌ حرامٌ و هو السحر المضرّ. و على هذا، لاربط بما أرسله الصدوق حتّى يكون نظره هو الإشارة إليه.

و في رواية علي بن محمّد بن الجهم عن مولانا الرضاﷺ في حديث، قال: "و أمّا هاروت و ماروت فكانا مَلَكين عَلّما الناس السحر ليحترّزوا به عن سحر السحرة و يُبطلوا به كيدهم، و ما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتّى قالا: إنّما نحن فتنة فلاتكفر؛ فكفر قوم باستعمالهم لما أُمروا [بالاحتراز منه] و جعلوا يفرّقون بما تعلّموه بين المرء و زوجه؛ قال الله تعالى: ﴿وَ ما هُمْ بِضارّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاّ بِإذنِ اللهِ﴾ يعني بعلمه"[٥٢].

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ ظاهر أخبار "الساحر" إرادة مَن يُخشى ضرره(٤٦٨) كما اعترف به بعض الأساطين، و استقرب لذلك جواز الحَلّ به بعد أن نسبه إلى كثير من أصحابنا.

لكنّه مع ذلك كلّه، قد منع العلاّمة(٤٦٩) في غير واحد من كتبه[٥٣] و الشهيدﷺ في الدروس[٥٤] و الفاضل الميسي و الشهيد الثانيﷺ[٥٥] من حلّ السحر به، و لعلّهم حملوا ما دلّ على الجواز – مع اعتبار سنده – على حالة الضرورة(٤٧٠) و انحصار سبب الحلّ فيه، لامجرّد دفع الضرر(٤٧١) مع إمكانه بغيره من الأدعية و التعويذات؛ و لذا ذهب جماعة منهم الشهيدان و الميسي و غيرهم إلى جواز تعلّمه ليُتوقّى به من السحر،

---

٤٦٨. مرجع ذلك إلى ما ذكره أوّلاً عند الاستدلال بالأصل، من دعوى انصراف أدلّة المنع إلى غير ما قصد به غرض راجح شرعاً، فيكون تكراراً، حيث إنّه بدون ضمّ الأصل لايجدي.

٤٦٩. بعد اعتبار الشهيدين الإضرار في مفهوم السحر أو حرمته، وكذا العلاّمة بناءً على كون المراد من التأثير في كلامه في القواعد خصوص الإضرار، لامجال لهم لمنع جواز حلّ السحر بالسحر، بداهة أنّ سبب الحلّ من جهة النفع و عدم الضرر فيه إمّا ليس بسحر و إمّا ليس بحرام، فتأمّل.

٤٧٠. يعني: لعلّهم بعد منع الانصراف المذكور في أدلّة المنع حملوا... . و لايخفى أنّ هذا – بعد تسليم عدم الانصراف في دليل المنع – تقييد لإطلاق الأدلّة المجوّزة لحلّ السحر به من غير دليل، فلايصغى إليه.

٤٧١. الظاهر أنّه عطف على الضرورة. يعني: حملوا دليل الجواز على صورة الاضطرار و قيّدوه به، و لم يحملوه على إطلاقه من مجرّد دفع الضرر مطلقاً و لو أمكن دفعه بغير السحر أيضاً.

و يُدفع به دعوى المتنبيّ. و ربّما حمل أخبار الجواز الحاكية لقصّة هاروت وماروت على جواز ذلك في الشريعة السابقة، وفيه نظر.

ثمّ الظاهر أنّ التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر على جميع تعاريفه، و قد عرفت أنّ الشهيدين مع أخذ الإضرار في تعريف السحر ذكرا أنّ استخدام الملائكة و الجنّ من السحر، و لعلّ وجه دخوله تضرّر المسخَّر بتسخيره. و أمّا سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها، و ظاهر عبارة الإيضاح أيضاً دخول هذه في معقد دعواه الضرورة على التحريم؛ لأنّ الظاهر دخولها في الأقسام و العزائم و النفث. و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوام و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصاً الإنسان.

و عمل السيميا ملحق بالسحر اسماً أو حكماً، و قد صرّح بحرمته الشهيد في الدروس[٥٦] (٤٧٢). و المراد به على ما قيل: إحداث خيالات لاوجود لها في الحسّ يوجب تأثيراً في شئ آخر.

## المَسْأَلَةُ الحَادِيَةَ عَشَرَة

الشَعْبَذَة حرام بلا خلاف، و هي الحركة السريعة بحيث يوجب على الحسّ الانتقال من الشئ إلى شبهه، كما ترى النار المتحرّكة على الاستدارة دائرة متّصلة؛ لعدم إدراك السكونات المتخلّلة بين الحركات. و يدلّ على الحرمة – بعد الإجماع، مضافاً إلى أنّه من الباطل و اللهو(٤٧٣)– دخوله في السحر في الرواية المتقدّمة عن الاحتجاج(٤٧٤) المنجبر وهنها بالإجماع المحكيّ[٥٧].

.....

٤٧٢. قال في الدروس – بعد التكلّم في السحر و بيان أقسامه، و شرح ما جعله من السحر و بيان حرمته، و أنّ مستحلّه يقتل – ما لفظه: «و الأكثر على أنّه لاحقيقة له، بل هو تخييل. و قيل: أكثره تخييل و بعضه حقيقي، لأنّه تعالى وصفه بالعظمة في سَحَرَةِ فرعون. و من التخييل السيميا. و هي إحداث خيالات لاوجود لها في الحسّ توجب تأثيراً في شيءٍ آخر، و ربّما ظهر إلى الحسّ» انتهى. و هذا كما ترى لاظهور لها في حرمته فضلاً عن الصراحة فيها.

٤٧٣. بعد تسليم كونها منهما ما يأتي من عدم الدليل على حرمة مطلقهما.

٤٧٤. يعني بها قوله عليه السلام: « و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفّة».

و في بعض التعاريف المتقدّمة للسحر ما يشملها(٤٧٥).

## المَسْأَلَةُ الثَّانِيَةَ عَشَرَة

**الغشّ حرام(٤٧٦) بلا خلاف، و الأخبار به متواترة نذكر بعضها تيمّناً: فعن النبيّ ﷺ بأسانيد متعدّدة "ليس مِن المسلمين مَن غَشَّهم"[٥٨].**

.....

٤٧٥. يعني تعريف الفاضل المقداد و المجلسي رحمهما الله.

٤٧٦. هو بالفتح مصدر، و بالكسر اسمه، كما في المصباح و القاموس و المجمع. و المناسب هنا- كما حكي عن بعض الأساطين- هو الأوّل، لأنّ متعلّق الحرمة لابدّ أن يكون فعلاً للمكلّف، و ليس هو هنا إلاّ هو بالمعنى المصدري. و يؤيّده التعبير عن أخواته في المسائل السابقة بالمصادر، مثل التدليس و التزيين و التصوير. فما عن الروضة و الرياض من ضبطه بالكسر ليس في محلّه. وكيف كان، فالغشّ بالكسر عبارة عن عدم الخلوص عمّا يرغب عنه. و بالفتح عبارة عن عدم إخلاصه عنه. يقال: كلامٌ مغشوشٌ و لبنٌ مغشوشٌ، أي: غير خالص عمّا ليس من سنخه و جنسه، و غير محّض للنصح. و لايعتبر في مفهومه لغةً و عرفاً مجهوليّة الواقع، لعدم تفاوت صدقه في حالتي الخفاء و الجلاء. و لذا يتوارد عليه العلم و الجهل، و يقال: علمت بالغشّ و جهلت به. و دعوى تجريده عن قيد الخفاء حينئذٍ كما ترى، و يعلم ذلك بمراجعة العرف. فلايصغى إلى ما في بعض الحواشي من اعتبار مجهوليّة الواقع في أصل حقيقته. نعم، يعتبر ذلك في الحرمة كما سيأتي.

و لاينبغي الارتياب في أنّ موضوع الحرمة ليس الغشّ بهذا المعنى الذي ذكرناه، لأنّ خلط اللبن بالماء مثلاً لغرضٍ من غير أن يدفعه إلى آخر غشّ، و لذا يقال: لبنٌ مغشوشٌ، مع أنّه ليس بحرام. وكذلك لو خلطه به لأن يشربَ ثمّ بدا له أن يبيعه فباعه من دون الإعلام بالخلط، حيث إنّه ما لم يرد البيع عليه ما فعل حراماً، وكان الخلط و المزج مباحاً، فلابدّ أن يكون هذا الفعل السابق على البيع بعده أيضاً كذلك و إلاّ يلزم انقلاب الواقع عمّا هو عليه. و إنّما الموضوع للحرمة هو إيقاع الغير في خطر مخالفة الواقع المقصود، و يعبّر عنه في الفارسيّة بـ«گول زدن و فريب دادن». و هذا المعنى و إن لم يوضع له اللفظ لغة، إلاّ أنّه لمّا كان المعنى اللغوي من جملة مقدّماته بالنسبة إلى من أخذ المغشوش جاهلاً بعدم خلوصه، صحّ استعمال الغشّ فيه بطور الكناية. و هذا المعنى هو المراد منه كلّما نسب إلى مفعول عاقل شاعر، مثل: غشّ فلان زيداً.

.....

و من هذا القبيل الأخبار الواردة في المسألة لامعناه اللغوي. ألا ترى أنّ أهل العرف ينفون الغشّ في غير المغرور، و لايطلقونه بمجرّد عدم الخلوص بدون المغروريّة. و تراهم أيضاً ينفونه عمّا لوكان المزج بما لايخفى، أو أخبره بمزج ما يخفى. و هذا يدلّ على أنّ المراد منه في الموارد التي ذكرنا الضابط فيها ما يصحّ نفيه في الصورة المذكورة، و هو منحصر في إيقاع الغير في خطر مخالفة الواقع. و هذا هو موضوع الحرمة و الذمّ و العقوبة.

و قد اعتبر في هذا المعنى من حيث المفهوم جهل المغشوش عليه بواقع الأمر. و إلى هذا الشرط يرجع اعتبار كون المزج بما يخفى، بدعوى أنّ من اعتبر ذلك إنّما أراد ما ذكرناه من الجهل بطور الكناية، لأجل الملازمة بينه و بين الجهل غالباً، و إلاّ فلاوجه لاعتباره في صورة المزج بما لايخفى شأناً فيما إذا اتّفق الجهل به. و من هنا ظهر الوجه في تقييد بعضهم له بقوله: بما لايخفى، و أنّ مراده من ذلك الجهل بالواقع، فيكون قرينة على كون المراد من الغشّ — الذي هو موضوع الحرمة- هو الإيقاع في الخطر، إذ الجهل بالواقع من مقوّمات الغشّ بهذا المعنى، فتأمّل.

ثمّ إنّه قد أخذ في مفهومه أيضاً استناد وقوع الغير في الضرر و الخطر إلى الغاشّ. بمعنى أنّه لابدّ في تحقّقه بالمعنى المصدري استناده إليه و نشوؤه منه. و يكفي في ذلك مجرّد عدم بيان الواقع مع دفع المغشوش إلى الغير، و إن صدر المزج مثلاً من غير البايع الدافع، أو حصل من دون مباشرة أحد بل اتّفق قهراً.

و بالجمله، لمّا كان الغشّ بالمعنى الذي هو موضوع الحرمة من الأُمور التوليديّة يكفي في إسناده إلى شخص استنادُ الجزء الأخير من العلّة التامّة إليه، أعني: عدمَ البيان. فما يستفاد من بعض الحواشي من عدم صدق الغشّ فيما لو اتّفق المزجُ مثلاً بفعل الغير، أو بسببٍ من جانب اللّه ﷻ، و باعه شخصٌ بدون البيان، ليس في محلّه. و من هنا يعلم أن بيعَ المعيب بدون البيان فيما لم يحصل العلم بالعيب نوعاً غشّ، و لو لم يكن العيبُ بفعله، و لم يتعرّض لإظهار الكمال أو إخفاء العيب.

فتلخّص أنّ موضوع الحرمة هو إيقاع الغير في خطر مخالفة الواقع. و قد اعتبر فيه جهل الغير بمغشوشيّة ما دفع إليه و استناده إلى الغاشّ. و لعلّه يمكن أن يقال إنّ الجهلَ معتبر في تحقّق ذاك الاستناد.

و في رواية العيون بأسانيد، قال رسول الله ﷺ: "ليس منّا مَن غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره"[٥٩]. و في عقاب الأعمال(٤٧٧) عن النبيّ ﷺ:

.....

ثمّ إنّ المصنّف احتمل في عروض الحرمة لذاك الموضوع اعتبار كون الغاشّ قاصداً لوقوع الغير في خلاف الواقع، فلايحرم بدونه. و حكي القول به عن صاحب الرياض. و المستند في ذلك – مضافاً إلى الأصل، مع دعوى اختصاص النصوص بحكم التبادر بصورة القصد – هو رواية الحلبي قال:« سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن و أنفق أن يبلّه من غير أن يلتمس فيه زيادته. فقال عليه السلام: إن كان بيعاً لايصلحه إلاّ ذلك و لاينفقه غيره من غير أن يلتمس زيادة فلابأس، و إن كان إنّما يغشّ به المسلمين فلايصلح». وجه الدلالة: أنّ المراد من الفقرة الأخيرة بمقتضى المقابلة أنّه إن كان يلتمس و يقصد ببلّ الطعام ما ينطبق عليه عنوان الغشّ – و هو زيادة الطعام به في مورد الرواية – فلايحلّ، فتكون الحرمة معلّقة على قصد الغشّ.

هذا، و لكنّ الأقوى عدم اعتباره في حرمته. أمّا لغةً و عرفاً فواضح، و لذا لم يدّعه أحد. و أمّا شرعاً فلإطلاق الأدلّة. و دعوى انصرافها إلى صورة القصد في حيّز المنع. و مع ذلك لامجال للأصل.

و أمّا رواية الحلبي فهي أجنبيّة عن الدلالة على اعتبار القصد في المقام، و إنّما الغرض منها بيان ما هو مقدّمة الحرام. و ذلك لأنّه لاشبهة في أنّ بلّ الطعام و لو لالتماس الزيادة ليس بغشّ، و إنّما الغشّ هنا بيع الزائد مع نقصه في الواقع بدون الإعلام، و إلاّ يلزم كونه غشّاً و لو بدا له و لم يبع، و هو كما ترى. و حينئذٍ يكون البلّ مقدّمةً للغشّ، كما أنّه مقدّمة للحسن و الإنفاق، فيكون السؤال عن حال المقدّمة، و أنّ بلّ الطعام لغرض الإنفاق لا لغرض تحقّق الغشّ – و إن كان يترتّب عليه الغشّ ببيع المبلول – هل هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن بيع المبلول جائز أم لا؟ فأجاب عليه السلام أنّ بلّ الطعام جائز فيما لو لم يقصد به التوصّل إلى الحرام، و إلاّ فيكون البلّ حراماً و لو اتّفق بعد ذلك عدم وجود الحرام. و اعتبار القصد في حرمة مقدّمة الحرام لاربط له باعتباره في نفس الحرام.

٤٧٧. وجه الاستدلال بذلك على حرمة الغشّ، أمّا بالفقرة الأُولى فلأنّ موضع الدلالة منها قوله عليه السلام: «فليس منّا». بتقريب أنّ المراد منها نفي كون الغاشّ من المسلمين، و لايكون

"من غشّ مسلماً في بيع أو شراء فليس منّا، و يحشر مع اليهود يوم القيامة؛ لأنّه من غشّ الناس فليس بمسلم – إلى أن قال –: و من غشّنا فليس منّا قالها ثلاثاً، و من غشّ أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه، و أفسد عليه معيشته، و وكّله إلى نفسه"[٦٠].

و في مرسلة هشام(٤٧٨) عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "أنّه قال لرجل يبيع الدقيق: إيّاك و الغش! فإنّه من غَشّ غُشّ في ماله، فإن لم يكن له مال غُشّ في أهله".

و في رواية سعد الإسكاف(٤٧٩) عن أبي‌جعفر عليه السلام، "قال: مرّ النبيّ صلى الله عليه وآله في سوق المدينة بطعام، فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلاّ طيّباً فأوحى الله عزّ و جلّ إليه: أن يدسّ يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديّاً*، فقال لصاحبه: ما أراك إلاّ و قد جمعت خيانة و غشّاً

.....

ذلك إلاّ لشدّة مبغوضيّته و حرمته. و أمّا بالفقرة الثانية فلأنّها و إن كان يتوهّم عدم دلالتها على المطلب، بملاحظة أنّ ما يستفاد منه إنّما هو ترتّب الأُمور الثلاثة، و هي من جهة كونها من الأُمور الدنيويّة لاتدلّ على أزيد من الكراهة، نظير ما ورد في الادّخار في يوم العاشور من قوله عليه السلام: «و لايدّخرنّ أحدكم لمنزله شيئاً، فإنّه من فعل ذلك لم يبارك فيه».

و لكنّ الأظهر في النظر دلالتها من جهة ترتّب الأمر الثالث عليه من الموكول إلى النفس، لأنّه لايكون إلاّ بسقوط الإنسان عن نظره جلّ شأنه العزيز، و هو مرتبة الخذلان الذي هو أشدّ من مراتب العقوبة عند ذوي العقول الكاملة.

٤٧٨. لاوجه للاستدلال بها على الحرمة ،لأنّ الظاهر أنّ الأمر المستفاد من قوله عليه السلام:«إيّاك...» للإرشاد، فتأمّل.

٤٧٩. وجه دلالتها: أنّ المراد من الجمع فيها هو العزم. و قوله:«ما أراك» ذمّ لصاحب الطعام على عزم الخيانة و الغشّ ببيع هذا النحو من الطعام. و لايصحّ الذمّ على العزم إلاّ إذا كان المقصود و المعزوم عليه ممنوعاً عند الذامّ، فيدلّ على حرمة ذاك الفعل الخارجي بقصد التوصّل به إلى البيع المذكور، فتدلّ بالملازمة على حرمة البيع. و من هنا ظهر فساد توهّم الاستناد في اعتبار القصد في حرمة الغشّ إلى تلك الرواية، باعتبار أنّ الذمّ إنّما وقع على العزم على الغشّ لا على نفسه. وجه الفساد قد علم ممّا تقدّم سابقاً.

---

* في بعض النسخ: رديئاً.

للمسلمين"[٦١]. و رواية موسى بن بكر عن أبي‌الحسن عليه السلام: "أنّه أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه ثمّ قطّعه بنصفين ثمّ قال لي: ألقه في البالوعة حتّى لايباع بشئ فيه غِشّ... الخبر"[٦٢]، و قوله: "فيه غِشّ" جملة ابتدائيّة(٤٨٠)، و الضمير في "لايباع" راجع إلى الدينار.

.....

٤٨٠. يعني بها الاستئنافيّة في اصطلاح علماء البيان، فكأنّه قيل: لِمَ لايباع بشيء؟ فقال عليه السلام: لأنّ فيه غشّاً، أي: خلطاً و فساداً. هذا بناءً على كون الشيء في الرواية مصدّرة بالباء الجارّة، كما في محكيّ بعض نسخ التهذيب. و أمّا بناءً على عدم وجودها - كما في محكيّ البعض الآخر و الكافي و الوسائل - فهي جملة توصيفيّة. و المعنى على هذا واضح. بل يمكن أن يكون وصفاً على النسخة الأُولى، بأن يقال: إنّ المراد من البيع هو الشراء- على ما سيجيء في ألفاظ البيع من أنّ البيع من الأضداد - و نائب الفاعل محذوف، و الشيء عبارةٌ عن الدينار المذكور. أو يقال: إنّ المراد بقوله: «لايباع» أنّه لايتحقّق البيع. يعني: لايباع شيء بدينار، أو لايتحقّق بيعٌ بشيء فيه غشٌّ. لكن كلا الاحتمالين خلاف الظاهر. مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ «حتّى لايباع» غايةٌ للأمر بالإلقاء في البالوعة لا للقطيع، و لازم ذلك أنّه لولا الإلقاء لأمكن تحقّق بيع في هذا الدينار الشخصيّ المقطوع نصفين، و الظاهر أنّ الدينار الكذائي لايجعلونه ثمناً بل يجعلونه مثمناً، فتعيّن كون الجملة ابتدائيّة على هذه النسخة. فيكون مؤدّاها على النسختين شيئاً واحداً، و هو عدم جواز بيع الدينار المغشوش المنصّف بنصفين.

وكيف كان، فهذه الرواية المتضمّنة للجملة المذكورة، و رواية الجعفي قال: «كنت عند أبي‌عبدالله عليه السلام فألقي بين يديه دراهم، فألقى إليّ درهماً منها فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق. فقال: و ما الستوق؟ فقلت: طبقة من نحاس و طبقة من فضّة. فقال: اكسرها، فإنّه لايحلّ بيع هذا و لاإنفاقه» تعارضهما جملة من الأخبار الدالّة على إنفاق الدنانير و الدراهم المغشوشة، إمّا مطلقاً كرواية محمّد بن مسلم قال: «سألته عن الدراهم المحمول عليها. فقال: لابأس بإنفاقها». و إمّا مقيّداً بالبيان، كرواية ابن مسلم أيضاً قال: «قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: الرجل يعمل الدراهم و يحمل عليها النحاس أو غيره ثمّ يبيعها. قال: إذا بيّن ذلك لابأس». أو مقيّداً بالجواز و الرواج بين الناس، كما في جملة من الروايات. أو مقيّداً بتجاوز الفضّة على الثلثين، كما في رواية عمر بن يزيد. أو بغلبتها، كما في رواية معمّر بن يزيد. و مرجع هذه إلى سابقتها.

و مفاد الجميع بعد رفع المعارضة بينها بعضها مع بعضٍ - بتقييد إطلاق الأوّل بالباقي،

و في رواية هشام بن الحكم، قال: "كنت أبيع السابري(٤٨١) في الظلال، فمرّ بي أبوالحسن عليه السلام، فقال: يا هشام إنّ البيع في الظلال غشّ، و الغشّ لايحل".

و في رواية الحلبي(٤٨٢)، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له(٤٨٣) و أنفق له أن يبلّه من غير أن يلتمس زيادته. فقال: إن كان بيعاً لايصلحه إلاّ ذلك و لاينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة، فلابأس، و إن كان إنّما يغش به المسلمين فلايصلح"[٦٣].

و روايته الأُخرى، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سعّرهما شتّى و أحدهما أجود من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثمّ يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لايصلح له أن يغش المسلمين حتّى يبيّنه"[٦٤]. و رواية داود بن سرحان، قال: "كان

.....

و الأخذ باعتبار البيان، و رفع اليد عن مفهوم الشرط، بحمل الشرط على كونه في مقام بيان أصل الإنفاق من دون نظر إلى كيفيّة الإنفاق، أعني: لزوم البيان - هو جواز الإنفاق إذا كان جائزاً بين الناس. فقيّد بما إطلاق الأولين، فتحملان على ما لايجوز بين الناس بعد الالتفات إلى حاله، أي: بما ليس بدينارٍ و درهمٍ، بل شيء جعل بصورتهما لأجل غشّ الناس، و الظاهر أنّ الستوق في الرواية من هذا القبيل. و هذا النحو من الدراهم و الدنانير لايجيء منه بصورته الفعليّة إلاّ الفساد المحض، فلابدّ من إعدامه و إزالة الصورة عنه. أمّا الإلقاء في البالوعة بعد الكسر فلعلّه من جهة عدم الماليّة لمادّته حتّى يصدق عليه التضييع و نحوه ممّا لايجوز شرعاً.

٤٨١. السابري معرّب شاپوري ثوب رقيق جيّد ينسب إلى شاپور الذي هو ملك من ملوك العجم، من جهة كونه منسوجاً باسمه، أو من كونه من جهة جودته و نفاسته لائقاً به، كما يقال لبعض الألبسة و المنسوجات: ناصري.

٤٨٢. قد علم وجه دلالتها على الحرمة ممّا مرّ في رواية سعد الإسكاف، فلاتغفل. و لايضرّ في الاستدلال التعبير بـ«لايصلح» فإنّه بنفسه و إن لم يكن له ظهور في الفساد، إلاّ أنّ المراد منه بقرينة الأخبار الأُخر و الإجماع نفي الجواز، فتأمّل، لأنّ المقصود دلالتها في نفسه. و منه يعلم وجه دلالة روايته الأُخرى و رواية ابن سرحان.

٤٨٣. «أحسن له» خبر «يكون». و اسمه «أن يبلّه». و البيع في قوله عليه السلام: «إن كان بيعاً» مصدرٌ بمعنى المفعول. و ضمير «كان» راجع إلى الطعام.

معي جرابان من مسك، أحدهما رطب و الآخر يابس، فبدأت بالرطب فبعته ثمّ أخذت اليابس أبيعه، فإذاً أنا لاأعطى باليابس الثمن الذي يسوى و لايزيدوني على ثمن الرطب، فسألت أباعبدالله عليه السلام عن ذلك: أيصلح لي أن أندّيه؟ قال: لا، إلاّ أن تعلمهم، قال: فنديّته ثمّ أعلمتهم، قال: لابأس"[٦٥]. ثمّ إنّ ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى كمزج اللبن بالماء و خلط الجيّد بالردئ في مثل الدهن، و منه وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلاً و نحو ذلك.

و أمّا المزج و الخلط بما لايخفى فلايحرم؛ لعدم انصراف "الغشّ" إليه(٤٨٤)، و يدلّ عليه(٤٨٥) مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدّمة: صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: "أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض، قال: إذا رُؤيا جميعاً فلابأس ما لم يغطّ الجيّد الردئ"[٦٦]. و مقتضى هذه الرواية(٤٨٦) بل رواية الحلبي الثانية و رواية سعد

.....

٤٨٤. يعني به ما لايخفى فعلاً. و حينئذ فإن أراد عدم حرمة المزج من حيث هو مجرّداً عن بيع الممزوج من شخص آخر، فهو لما مرّ من أنّ الغشّ بهذا المعنى ليس موضوع الحرمة. و إن أراد عدم حرمة بيع الممزوج فهو من حيث انتفاع* الموضوع. و هذا هو المراد من صحيحة ابن مسلم. و ذلك لما تقدّم أنّ الغشّ بالمعنى الذي هو موضوع الحرمة قد أخذ فيه استناد وقوع المغشوش عليه في خطر خلاف الواقع إلى الغاشّ، و هو منتفٍ في صورة المزج بما لايخفى بل يظهر فعلاً، لا من جهة عدم انصراف المغشوش إليه.

٤٨٥. و يعني: يدلّ على عدم حرمة الخلط بما يظهر بالفعل و لايخفى - بعد عدم الدليل على حرمته، لقصور الأخبار المحرّمة عن الدلالة على حرمته، لأجل انصراف الغشّ - أمران: أحدهما: قوله عليه السلام في صحيحة ابن مسلم «إذا رؤيا جميعاً فلابأس». و الآخر: بعض الأخبار المتقدّمة، و هو خبر داود بن سرحان، لاشتماله على قوله: «إلاّ أن تعلمهم» و خبر الحلبي، لاشتماله على قوله «حتّى تبيّنه» فإنّ مفادهما عدم الحرمة مع العلم و التبيّن و الظهور.

٤٨٦. مورد الاقتضاء من هذه الرواية قوله: «ما لم يغطّ الجيّد الرديء» فإنّه بمفهومه يدلّ على أنّه إذا غطّى الجيّد الرديء ففيه بأس، و المراد منه هنا الحرمة. و معلوم أنّ تغطية الجيّد

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و الظاهر أنّها تصحيف: انتفاء.

**الإسكاف: أنّه لايشترط في حرمة الغشّ كونه ممّا لايعرف إلاّ من قِبَل البايع، فيجب الإعلام بالعيب غير الخفيّ(٤٨٧) إلاّ أن تُنزّل الحرمة في موارد الروايات الثلاث: على ما إذا تعمّد(٤٨٨) الغشّ برجاء التلبّس* على المشتري و عدم التفطّن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطّن له؛ فلاتدلّ الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطّن له، فقصّر المشتري و سامح في الملاحظة.**

.....

الرديء ممّا يعرفها المشتري من دون مراجعة إلى البايع و استعلامه، بل يدسّ يده فيه و يعلم بالحال. و منه يعلم وجه الاقتضاء في رواية الحلبي و رواية الإسكاف، ضرورة أنّ اختلاط أحد لوني الطعام بالآخر كما هو مورد الأُولى، و تغطية الطعام الجيّد بالرديء كما في مورد الثانية، ممّا يعرفه المشتري بالنظر و الملاحظة من دون أن يراجع إلى البايع.

٤٨٧. يعني: غير الخفي شأناً و إن كان قد خفي فعلاً. يعني: العيب الذي ليس من شأنه الخفاء، و إنّما اتّفق الخفاء للمشتري فعلاً من جهة تقصيره و مسامحته في ملاحظته، من دون فرق في تحقّق هذا النحو من العيب بين حصوله بفعل البايع - لغرض تلبيس الأمر عليه أو لغرض آخر - و بين حصوله بفعل الغير.

٤٨٨. يعني: إلاّ إن يحمل على صورة كون الغشّ من فعل البايع بقصد التلبيس على المشتري و رجاء خفائه عليه و عدم تفطّنه له مطلقاً، و إن كان ذاك الغشّ و العيب ممّا من شأنه التفطّن به. فلاتدلّ الروايات على وجوب إعلام المشتري. للغشّ في غير هذه الصورة، و هو ما إذا لم يكن الغشّ من فعل البايع بقصد المذكور، بل كان من فعل غيره أو من فعله لغرض آخر، لكن لامطلقاً بل في خصوص ما كان العيب من شأنه التفطّن و قد خفي على المشتري لمسامحته في الاختبار. فعلم أنّ المراد من العيب في قوله: «إذا كان العيب...» هو الأعمّ من العيب الحاصل لا بفعل البايع و الحاصل بفعله لا لغرض التلبيس على المشتري. فعلى هذا تدلّ الروايات - التي قلنا إنّ مواردها صورة كون العيب ممّا من شأنه التفطّن له - على وجوب الإعلام في صورة واحدة من صور كون العيب كذلك، و هي صورة كونه بفعل البايع لغرض التلبيس. هذا، و لكنّ التنزيل المذكور مع وجود الإطلاق المقتضي للتعميم ممّا لاوجه له.

---

* في بعض النسخ: التلبيس.

**ثمّ إنّ غشّ المسلم إنّما هو ببيع المغشوش(٤٨٩) عليه مع جهله، فلافرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره؛ فلو حصل اتّفاقاً أو لغرض فيجب الإعلام بالعيب الخفي. و يمكن أن يمنع صدق الأخبار(٤٩٠) المذكورة إلاّ على ما إذا قصد التلبيس. و أمّا ما هو ملتبس في نفسه فلايجب عليه الإعلام.**

**نعم، يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك؛ فالعبرة في الحرمة بقصد(٤٩١) تلبيس الأمر على المشتري، سواء كان العيب خفيّاً أم جليّاً كما تقدّم لا بكتمان العيب(٤٩٢) مطلقاً، أو خصوص الخفيّ و إن لم يقصد التلبيس.**

.....

٤٨٩. هذا تعرّضٌ لبيان حكم صوركون العيب خفيّاً ليس من شأنه التفطّن، بقرينة قوله في مقام التفريع: «فيجب الإعلام بالعيب الخفي». و هي ثلاث، لأنّه إمّا أن يحصل لا بفعل البايع، أو يحصل بفعله لغرض التلبيس، أو لغرض آخر. فاختار أوّلاً التحريمَ مطلقاً، ثمّ احتمل قصر الحكم على صورة قصد التلبيس. لكنّ الأقوى هو الأوّل، لصدق الغشّ و صدق الأخبار عليها. وكيف كان، فقد علم أنّ المراد من بيع المغشوش عليه بيع ما حصل فيه العيب الخفي لامطلقاً كما يدلّ عليه التفريع في ذيل الكلام.

٤٩٠. قد علم ممّا مرّ أنّه لاوجه لذلك المنع، حيث إنّ رواية الحلبي ناظرة إلى بيان حكم المقدّمة بقصد التوصّل إلى الغشّ، و لاربط له بالغشّ من تلك الجهة.

٤٩١. يعني: بعد منع صدق الأخبار - المنصرفة إلى صورة كون الغشّ بما يخفى فعلاً - إلاّ على صورة قصد التلبيس، و تنزيل الروايات الثلاث - و هي صحيحة ابن مسلم، و رواية الحلبي الثانية، و رواية سعد الدالّة على حرمة الغشّ بما لايخفى شأناً و إن خفي فعلاً - على صورة قصد التلبيس، تكون العبرة في الحرمة بقصد التلبيس مطلقاً في الخفيّ شأناً و فعلاً و الجليّ شأناً لافعلاً. فهذا الكلام تفريع على مجموع ما ذكره في العيب الغير الخفيّ شأناً بقوله: «إلاّ أن تنزّل الحرمة...»، و ما ذكره في بيع المعيب بالعيب الخفيّ مطلقاً فعلاً و شأناً بقوله: «و يمكن أن يمنع...».

٤٩٢. هذا عطف على «بقصد التلبيس». و المراد من الكتمان ترك الإعلام، لا الإخفاء بعد السؤال عن حال المبيع، حيث إنّه لاينفكّ عن قصد التلبيس. و يشهد لذلك تفريع منع العلاّمة من تحقّق الغشّ في بيع المعيب مع عدم الإعلام.

و من هنا منع في التذكرة(٤٩٣): من كون بيع المعيب مطلقاً مع عدم الإعلام بالعيب غشّاً[٦٧].

و في التفصيل المذكور في رواية الحلبي إشارة إلى هذا المعنى(٤٩٤) حيث إنّه عليه السلام جوّز بلّ الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة و إن حصلت به، و حرّمه مع قصد الغشّ. نعم، يمكن أن يقال في صورة تعيُّب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصليّة بعيب خفيّ أو جليّ: إنّ التزام البايع بسلامته عن العيب مع علمه به غشّ للمشتري، كما لو صرّح باشتراط السلامة؛ فإنّ العرف يحكمون على البايع بهذا الشرط - مع علمه بالعيب - أنّه غاشٌّ.

ثمّ إنّ الغشّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيّد بالردئ، أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن، و بإظهار الصفة الجيّدة المفقودة واقعاً و هو التدليس أو بإظهار الشئ على خلاف جنسه كبيع المموّه على أنّه ذهب أو فضة.

ثمّ إنّ في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى - بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء - وجهين في صحّة المعاملة و فسادها(٤٩٥) من حيث إنّ المحرّم هو الغش و المبيع عين مملوكة ينتفع بها، و من أنّ المقصود بالبيع هو اللبن و الجاري عليه العقد هو المشوب، ثمّ قال: و في الذكرى(٤٩٦) في باب الجماعة ما حاصله: أنّه لو نوى الاقتداء بإمامٍ معيّن على أنّه زيد فبان عمرواً: أنّ في الحكم نظراً، و مثله ما لو قال: بعتك هذا الفرس، فإذا هو حمار و جعل منشأ التردّد تغليب الإشارة أو الوصف[٦٨]، انتهى. و ما ذكره من وجهي الصحّة و الفساد(٤٩٧)

.....

٤٩٣. في العبارة مناقشة، حيث إنّ ظاهرها اعتبار القصد في مفهوم الغشّ. و ليس كذلك، و إنّما هو معتبر في حرمته، إلاّ أن يراد من الغشّ خصوص الحرام منه.

٤٩٤. يعني: روايته الأُولى. و المشار إليه بـ«هذا» هو كون العبرة في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري.

٤٩٥. سيأتي الكلام في هذه الجهة عند البحث في مسائل خيار العيب إن شاء الله تعالى.

٤٩٦. غرض المحقّق من كلام الشهيد هو الإشارة إلى منشأ آخر لوجهي الصحّة و الفساد، و هو الاندراج في مسألة تعارض الإشارة و الوصف.

٤٩٧. يعني بهما ما ذكره المحقّق الثاني. أمّا وجه الصحّة بعد قوله: «من حيث إنّ المحرّم

جارٍ في مطلق العيب(٤٩٨)، لأنّ المقصود(٤٩٩) هو الصحيح، و الجاري عليه العقد هو المعيب، و جعله من باب تعارض الإشارة(٥٠٠) و الوصف مبني على إرادة الصحيح من عنوان المبيع، فيكون قوله: "بعتك هذا العبد" بعد تبيّن كونه أعمى بمنزلة قوله: "بعتك هذا البصير".

و أنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجئ في باب العيب، بل وصف الصحّة ملحوظ على وجه الشرطيّة و عدم كونه مقوّماً للمبيع كما يشهد به العرف و الشرع.

.....

هو الغشّ، و المبيع عين مملوكة ينتفع بها». يعني: أنّه لامانع من الصحّة - مع وجود المقتضي - إلاّ النهي عن الغشّ، و هو من جهة كونه نهياً عن عنوان خارج عن المعاملة منطبق عليها لايدلّ على الفساد، و لايمنع عن الصحّة. أمّا وجه الفساد فبقوله: «و من أنّ المقصود...». و حاصله: أنّ ما قُصِد لم يقع، و ما وقع لم يقصد.

٤٩٨. يعني: و لو لم يكن ممّا يخفى شأناً.

٤٩٩. تعليل لجريان وجه الفساد خاصّة. و أمّا وجه جريان وجه الصحّة - و هو ما ذكر المحقّق بقوله: «من حيث إنّ المحرّم هو الغشّ...» - فواضح، و لذا لم يتعرّض به.

٥٠٠. يعني: جعل جامع المقاصد بيع اللبن الممزوج بالماء و نحوه ممّا كان الغشّ بما يخفى من باب تعارض... - على ما يظهر من نقل عبارة الذكرى - مبني على إرادة المشتري الصحيح من عنوان المبيع المغشوش فيه و المعيوب بالعيب الخفيّ - كاللبن في المثال - على وجه يكون وصف الصحّة مقوّماً للمَبيع، و إلاّ فلايكون وصف و عنوان للمبيع كي يعارض الإشارة، ضرورة أنّ عنوان المبيع هو اللبن، و هو مع المزج بالماء صادق على المشار إليه. فعلى هذا يكون قوله: بعتك هذا العبد مع كونه أعمى، بمنزلة قوله: بعتك هذا العبد البصير. و أنت خبير بأنّ الصحيح ليس عنواناً للمبيع في لبّ الإرادة، فلاوجه لجعله من باب تعارض الإشارة و الوصف. وكيف كان، فلايخفى أنّ تعارض الوصف و الإشارة فيما إذا لم يكن مفادُ أحدهما قيداً للآخر قد تعلّق القصد بالقيد و المقيّد معاً، بل كان متعلّق القصد مفاد أحدهما و إن انفرد عن الآخر أيضاً، و إنّما كان إحضار الآخر في الذهن و التلفّظ بلفظه لمجرّد تعرّف ما هو المقصود به وكونه عبرةً عليه، و إلاّ فلوكان المقصود مفادهما على وجه التقييد فلا مورد للتعارض أصلاً، فإن اجتمعا فيصحّ و إلاّ فيبطل مطلقاً.

ثمّ لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه(٥٠١) هو الصحيح، لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض أنّ المقصود بالبيع هواللبن و الجاري عليه العقد هو المشوب؛ لأنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد؛ و لذا اتّفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبيّن أحد العوضين معيباً من غير الجنس.

و أمّا التردّد في مسألة تعارض الإشارة و العنوان، فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظيّة، فإنّها مردّدة بين كون متعلّق العقد* أوّلاً و بالذات هو العين الحاضرة و يكون اتّصافه بالعنوان مبنيّاً على الاعتقاد وكون متعلّقه هو العنوان و الإشارة إليه باعتبار حضوره. أمّا على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات(٥٠٢) و مغايرته للموجود الخارجي كما فيما نحن فيه فلايتردّد أحد في البطلان(٥٠٣).

و أمّا وجه تشبيه مسألة الاقتداء في الذكرى بتعارض الإشارة و الوصف في الكلام مع عدم الإجمال في النيّة، فباعتبار عروض الاشتباه للناوي بعد ذلك فيما نواه؛ إذ كثيراً ما يشتبه على الناوي أنّه حضر في ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقداً لحضوره المعتبر في إمام الجماعة، فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنّما أشار إليه معتقداً لحضوره، أو** أنّه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة(٥٠٤) أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

.....

٥٠١. مثل عنوان اللبن و العبد في المثالين.

٥٠٢. المراد من المقصود بالذات هو الصحيح. و «مغايرته» عطف على الموصول، و ضميره راجع إليه.

٥٠٣. فلابدّ في الحكم بالصحّة في مثله من إرجاع وصف الصحّة إلى الاشتراط.

٥٠٤. إضافة المعرفة إلى الضمير من إضافة المصدر إلى المفعول. يعني: لإحراز معروفيّته بالعدالة التي هي على التحقيق من جملة طُرق إحراز العدالة. و هي المراد من قوله عليه السلام في مقام الجواب عن السؤال عمّا يعرف به العدالة في صحيحة ابن أبييعفور: «أن تعرفوه بالستر و العفاف...».

---

* في بعض النسخ: القصد.

** في بعض النسخ: و أنّه.

ثمّ إنّه قد يستدلّ على الفساد – كما نسب إلى المحقّق الأردبيلي﵀[٦٩] – بورود النهي عن هذا البيع، فيكون المغشوش منهيّاً عن بيعه كما أُشير إليه في رواية قطع الدينار و الأمر بإلقائه في البالوعة، معلّلاً بقوله: "حتّى لايباع بشئ" و لأنّ نفس البيع غشّ منهي عنه.

و فيه نظر، فإنّ النهي عن البيع لكونه مصداقاً لمحرّمٍ هو الغشّ لايوجب فساده، كما تقدّم في بيع العنب(٥٠٥) على من يعمله خمراً. و أمّا النهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

و أمّا خبر الدينار، فلو عمل به خرجت المسألة عن مسألة الغش؛ لأنّه إذا وجب إتلاف الدينار و إلقائه في البالوعة كان داخلاً فيما يكون المقصود منه حراماً نظير آلات اللهو و القمار، و قد ذكرنا ذلك فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرّماً، فيحمل على"الدينار" المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما(٥٠٦) لأجل التلبيس على الناس، و معلوم أنّ مثله بهيئته لايقصد منه إلاّ التلبيس، فهو آلة الفساد لكلّ من دفع إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه؟

فالأقوى حينئذٍ في المسألة: صحّة البيع في غير القسم الرابع(٥٠٧) ثمّ العمل(٥٠٨) على ما تقتضيه القاعدة عند تبيّن الغشّ. فإن كان قد غُشّ في إظهار وصفٍ مفقودٍ كان فيه خيار التدليس، و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خيار العيب؛ لعدم خروجه بالمزج عن مسمّى اللبن، فهو لبن معيوب.

.....

٥٠٥. حيث كان مصداقاً للإعانة المحرّمة.

٥٠٦. على الأوّل يندفع إشكال كون الإبقاء في البالوعة تضييعاً للمال فلايجوز، لعدم الماليّة في مقدار الدينار حجماً إذا كان من غيرهما، بخلافه على الثاني، لكون الموجود منهما فيه و لو قليلاً مالاً أيضاً، فتدبّر.

٥٠٧. يعني: القسم الأخير من الأقسام الأربعة التي ذكرها قبل ذلك بقوله: «ثمّ إنّ الغشّ يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى...». و هو أن يكون الغشّ بإظهار الشيء على خلاف جنسه، كبيع المموّه على أنّه ذهب أو فضّة.

٥٠٨. يعني: في الأقسام الثلاثة الباقية منها.

**و إن كان من قبيل التراب الكثير(٥٠٩) في الحنطة، كان له حكم تبعّض الصفقة و نَقَص* الثمنُ بمقدار التراب الزائد(٥١٠)؛ لأنه غير متموَّل، و لوكان شيئاً متموَّلاً بطل البيـــع في مقابله(٥١١).**

.....

**٥٠٩.** يعني: الخارج عن المتعارف بحيث تخرج الحنطة بذلك عن مسمّاها، و لايصدق عليه الحنطة على الإطلاق، بل يقال: حنطة و تراب، و إلاّ فهو حنطة معيوبة مثل اللبن المشوب بالماء كما في بعض الصور، ففيه خيار العيب لاتبعّض الصفقة، أو حنطة صحيحة فلاخيار فيه أصلاً.

**٥١٠.** لا بمقدار تمام التراب حتّى المقدار الغير الزائد عن المتعارف.

**٥١١.** في مقابل تمام الخليط إذا كان الخليط المتموّل ممّا لم يتعارف أصل وجـــوده في المبيع. و مثاله واضح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* في بعض النسخ: ينقص.

# المصادر:


١) جامع المقاصد ج٤:ص٣٥؛ المسالك ج٣:ص١٣٦.

٢) قوله تعالى: ﴿وَلا تَأكُلوا أمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ وَ تُدْلوا بِها إلى الحُكّامِ لِتَأكُلوا فَريقاً مِنْ أمْوالِ النّاسِ بِالإثْمِ وَ أنْتُمْ تَعْلَمون﴾ البقرة(٢):١٨٨.

٣) الوسائل ج١٢:ص٦٣، الباب٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١٠.

٤) الخصال ج١:ص٣٢٩، باب الستة، الحديث ٢٦.

٥) الوسائل ج١٨:ص١٦٣، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث٥.

٦) القاموس المحيط ج٤:ص٣٣٤.

٧) جامع المقاصد ج٤:ص٣٧.

٨) السرائر ج٢:ص١٦٦.

٩) مجمع البحرين ج١:ص١٨٤.

١٠) المصباح المنير ج١:ص٢٢٨.

١١) الوسائل ج١٨:ص١٦١، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث١.

١٢) المقنعة: ص٥٨٨.

١٣) المهذب ج١:ص٣٤٦.

١٤) معاني الأخبار: ص١٨١.

١٥) المختلف: ص٣٤٢.

١٦) نهج البلاغة صبحي الصالح: ص٤٣٥.

١٧) مجمع الزوائد ج٤:ص٢٠٠.

١٨) المائدة(٥):٤٢.

١٩) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢:ص٢٨، الباب٣١، الحديث ١٦.

٢٠) الوسائل ج١٢:ص٢٠٧، الباب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٢.

٢١) القاموس المحيط ج٤:ص٣٣٤، «الرشوة».

٢٢) الحجرات(٤٩):١١.

٢٣) الوسائل ج٨:ص٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٣.

٢٤) الوسائل ج٨:ص٦١١، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٤.

٢٥) الوسائل ج٨:ص٦١٠، الباب ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة، الحديث١.

٢٦) جامع المقاصد ج٤:ص٢٧.

٢٧) مفتاح الكرامة ج٤:ص٦٨.

٢٨) الروضه البهية ج٩:ص١٧٥.

٢٩) الوسائل ج١١:ص٥٠٨، الباب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي و ما يناسبها، الحديث١.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٣٠) مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا...﴾ الأحزاب(٣٣):٥٨.

٣١) الوسائل ج١٢:ص١٩٧، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٨.

٣٢) الوسائل ج١٢:ص١٠٧، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٧.

٣٣) الوسائل ج٢:ص١٠٧، الباب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٦.

٣٤) الوسائل ج١٢:ص١٠٣، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٧.

٣٥) الصحاح ج٢:ص٦٧٩، لسان العرب ج٤:ص٣٤٨، مادة «سحر».

٣٦) النهاية لابن الأثير ج٢:ص٣٤٦؛ لسان العرب ج٤:ص٣٤٦ مادّة«سحر».

٣٧) الصحاح ج٢:ص٦٧٩.

٣٨) القواعد ج١:ص١٢١؛ التحرير ج١:ص١٦١.

٣٩) المنتهى ج٢:ص١٠١٤.

٤٠) المسالك ج٣:ص١٢٨.

٤١) التنقيح ج٢:ص١٢.

٤٢) الدروس ج٣:ص١٦٤.

٤٣) إيضاح الفوائد ج١:ص٤٠٥.

٤٤) البحار ج٥٩:ص٢٧٧.

٤٥) البحار ج٥٩:ص٢٧٨-٢٩٧.

٤٦) الاحتجاج ج٢:ص٨١.

٤٧) الدروس ج٣:ص١٦٤.

٤٨) الفقيه ج٣:ص٤٤٥، الحديث٤٥٤٤.

٤٩) الكافي ج٥:ص١١٥، الحديث٧.

٥٠) علل الشرايع ج٢:ص٥٤٦، الباب ٣٣٨، الحديث١.

٥١) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ص٤٧٢-٤٧٣.

٥٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج١:ص٣٧١، الحديث٢.

٥٣) القواعد ج١:ص١٢١؛ والتذكرة ج١:ص٥٨٢.

٥٤) الدروس ج٣:ص١٦٤.

٥٥) المسالك ج٣:ص١٢٨.

٥٦) الدروس ج٣:ص١٦٤.

٥٧) المنتهى ج٢:ص١٠١٤.

٥٨) الوسائل ج١٢:ص٢٠٨، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٢.

٥٩) عيون أخبار الرضا ج٢:ص٢٩، الحديث ٢٦.

٦٠) عقاب الأعمال: ص٣٣٤-٣٣٧، باب يجمع عقوبات الأعمال، الحديث ١.

٦١) التهذيب ج٧:ص١٣، الحديث٥٥.

٦٢) الوسائل ج١٢:ص٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٥.

٦٣) الفقيه ج٣:ص٢٠٨، الحديث٣٧٧٨.

٦٤) الوسائل ج١٢:ص٤٢٠، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث٢.

٦٥) التهذيب ج٧:ص١٣٩، الحديث٦١٥.

٦٦) الوسائل ج١٢:ص٤٢٠، الباب ٩ من أبواب أحكام العيوب، الحديث١.

٦٧) التذكرة ج١:ص٥٣٨.

٦٨) جامع المقاصد ج٤:ص٢٥.

٦٩) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٣.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ الثالِثَةَ عَشَرَ

**الغناء لاخلاف في حرمته في الجملة(٥١٢) و الأخبار بها مستفيضة، و ادّعي في الإيضاح تواترها[1]. منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير "قول الزور"(٥١٣)**

.....

٥١٢. هذا إشارة إلى خلاف الكاشاني و السبزواري، و إلى الخلاف في استثناء الحداء لسير الإبل و الغناء في الأعراس.

٥١٣. وجه تقريب الدلالة أن يقال: إنّ من المعلوم أنّ الغناء من كيفيّات الصوت فلاينطبق على قول الزور، ضرورة أنّ الغناء ليس بقول و لاكلام، و إنّما هو من كيفيّات جنس القول، و هو مجرّد اللفظ الذي هو الصوت المعتمد على مقطع الفم، فلايصحّ تفسيره به. فلابدّ من أن يكون قول الزور في الآية من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، يعني: القول المتّصف بالبطلان. و يراد من زوريّة القول أعمّ من زوريّته من حيث المدلول و المعنى كالكذب و الهجاء و نحوهما، أو بحسب كيفيّة الأداء، كالقول الذي يتغنّى به و إن كان مضمونه حقّاً، على سبيل منع الخلوّ. فيكون المراد من الآية: اجتنبوا عن قول وكلام كان باطلاً إمّا مضموناً أوكيفيّة أو معاً. فيشمل الغناء القائم بالكلام المفيد للمعنى على ما هو ظاهر القول، فإنّ الظاهر اختصاصه بما يفيد المعنى، فيدلّ على حرمة هذا القسم، و يتمّم في الغناء القائم بالمفرد بل الحرف الواحد و تكراره بعدم القول بالفصل. و من هنا ظهر وجه دلالة ما ورد في تفسير لهو الحديث بلاتفاوت بينهما في تقريب الدلالة أصلاً، إلاّ في إمكان جعل الإضافة فيه عكسها في قول الزور جعلها و إمكان مثلها، على ما لعلّه يأتي الإشارة إليه.

و لاينافي تعميم اللهو في الآية للهو من حيث المدلول أو الكيفيّة - على ما هو مبنى الاستدلال - نسبة الاشتراء إلى اللهو في الآية، بملاحظة أنّ الكيفيّة غير قابلة للشراء، و إنّما القابل له الأحاديث المُضلّة - أي: كتب الضلال - فيكون ذلك دالاً على كون المراد من الغناء في الأخبار المفسّرة للهو الحديث به هو الحديث اللهوي من حيث المدلول مطلقاً، فلايشمل اللهوي من حيث الكيفيّة خاصّةً، فلايتمّ الاستدلال. و ذلك لأنّ المراد من الاشتراء في الآية هو الأخذ و التحصيل بأيّ طريق كان و لو بغير الاشتراء، و إنّما عبّر بالاشتراء إمّا بطورٍ من الكناية و التشبيه، و إمّا لدليل كون التحصيل و الأخذ في مورد نزول الآية بنحو الاشتراء،

في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبوا قَوْلَ الزُّور﴾[٢] ففي صحيحة الشحّام[٣] و مرسلة ابن أبي‌عمير[٤] و موثقة أبي‌بصير المرويّات عن الكافي، و رواية عبد الأعلى المحكيّة عن معاني الأخبار[٥] و حسنة هشام المحكيّة عن تفسير القمّي[٦]: تفسير "قول الزور" بالغناء. و منها: ما ورد مستفيضاً في تفسير "لهو الحديث"، كما في صحيحة ابن مسلم[٧] و رواية مهران بن محمّد[٨]

.....

كما ذكره الشيخ الطبرسي. قال: نزلت هذه الآية في النضر بن حارث بن علقمة، كان يتّجر فيخرج إلى فارس فيشتري أخبار الأعاجم فيحدّث بها قريشاً، يقول لهم: إنّ محمّداً صلى الله عليه وآله يحدّثكم بحديث عاد و ثمود، و أنا أحدّثكم بحديث رستم و إسفنديار و أخبار الأكاسرة، فيستحلّون حديثكم و يتركون استماع القرآن. و قيل: نزلت في رجل اشترى مغنية تغنّيه ليلاً و نهاراً. و هذا مرويّ عن ابن‌عبّاس عن النبيّ صلى الله عليه وآله. و يشهد لذلك ما حكي في شأن نزول الآية من أنّ بعض الكفّار كان يرتحل إلى بعض بلاد العجم فيتعلّم منه القصصَ و الحكاياتِ المحكيّةَ في القرآن، حيث إنّ الصادر من البعض المذكور هو التعلّم، و إنّما عبّر عنه في الآية بالاشتراء.

لايقال: إنّ التعميم ينافيه قوله: «ليضلّ عن سبيل الله» لأنّ الظاهر منه الإضلال عن الدين بإيجاب الخلل في واحد من المعارف الخمسة، و من الواضح أنّ الغناء بمعنى الكيفيّة ليس من شأنه ذلك كما لايخفى، فلايصحّ الاستدلال أيضاً.

لأنّا نقول: نعم، و لكنّ المراد منه هنا الإضلال و الإخراج عن مطلق طاعة الله و الإقدام على الفسق و معصيته تعالى، كما يشهد به رواية أبي‌بصير الآتية قال: «سألت عن كسب المغنّيات. فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، و التي تُدعى إلى الأعراس لابأس به، و هو قول الله عزّ و جلّ: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾...» ضرورةَ أنّ الإضلال الحاصل فيما يدخل عليهنّ الرجل هو صرف المعصية البدنيّة المنبعثة عن القوى الشهويّة الحيوانيّة.

لايقال: لايشمل الإضلال و الخروج عن الطاعة بالنسبة إلى نفس المغنّي و اللاهي فيما لم يسمعه الغير. لأنّا نقول: لافرق جزماً بين ذلك و بين إضلال الغير و إخراجه عن طاعة الله فتأمّل و افهم. أمّا وجه الاستدلال بما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى في سورة الفرقان ﴿لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ فهو أنّ الظاهر من الآية و إن كان هو الشهادة المصطلحة على الوجه الباطل، إلاّ أنّه لابدّ من أن يرفع اليد عن ظهورها فيها بعد ورود تفسير الزور بالغناء، لعدم المناسبة بينه و بين الشهادة المصطلحة، و يراد من الشهادة مجرّد الحضور في مكان و مجلس، و من الزور مطلق

و رواية الوشاء[٩] و رواية الحسن ابن هارون و رواية عبد الأعلى السابقة. و منها: ما ورد في تفسير "الزور" في قوله تعالى: ﴿وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدونَ الزُّور﴾[١٠] كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام تارة بلا واسطة و أُخرى بواسطة أبي الصباح الكناني[١١].

و قد يخدش في الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأُولى بل الثانية في أنّ الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزور به(٥١٤) و يؤيّده ما في بعض الأخبار:

.....

الباطل و لو من جهة الكيفيّة. فيكون المعنى: و لايحضرون – يعني: عباد الرحمن – مجلساً يقع فيه باطل من جهة من الجهات و لوكانت جهة الكيفيّة، أعمّ من أن يقع و يصدر منهم أو من غيرهم، على ما هو مقتضى الإطلاق من حيث غاية الحضور المناسب لمقام المدح.

٥١٤. قوله: «لتفسير قول الزور به» تعليل لظهور الطائفة الأُولى في كون الغناء من مقولة الكلام، و إشارة إلى تقريب الخدشة.

و توضيحه أن يقال أوّلاً: إنّ الإضافة في قول الزور من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله لاإضافة الموصوف إلى الصفة، بأن يكون المراد من القول هو الكلام، أي: المقول. و على هذا لايصحّ تفسيره بالغناء و حمله عليه، لأنّه تلفُّظ و تصوُّت خاصّ هو بنفسه زور و باطل، لا أنّه تلفّظ و تكلّم بما هو زور و باطل. فلابدّ أن يراد من الغناء في تفسيره ما كان أمراً باطلاً في نفسه – و لو شرعاً – قابلاً لأن يتكلّم و يقال به، مثل الكذب و البهتان و القذف و الغيبة و نحوها.

و ثانياً: أنّه و لو سلّمنا كون الإضافة من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، إلاّ أنّ تعميم الزور له من حيث الكيفيّة أيضاً. نعم، إنّ الظاهر من قول الزور كونه كذلك من حيث المدلول، فيكون المراد من الغناء في تفسيره هو الكلام المتغنّى به المشتمل على المعاني الباطلة، مثل هجاء المؤمنين و مدح الظالمين و نحوهما.

و فيه: أنّ ظهور الغناء في الأخبار المفسّرة في معناه اللغوي و العرفي من كيفيّة الصوت المخصوصة، أقوى من ظهور قول الزور في الزوريّة من حيث المضمون، فيجعل ذلك قرينةً على التعميم فيه، وكون الإضافة من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة. و عليه يتمّ الاستدلال كما تقدّم.

هذا، و لكن لايخفى أنّ مرجع مفاد الآية حينئذٍ إلى حرمة الغناء بما هو غناء، فلايدلّ

**من أنّ من قول الزُّور(٥١٥) أن تقول للذي يغنّي: أحسنت[١٢]. و يشهد له قول عليّ بن الحسين عليهما السلام(٥١٦)**

.....

- بل لايُشعِر أيضاً - على ما سيصرّح به المصنّف مقرّاً عليه و جازماً به إلى آخر المبحث من كون حرمة الغناء من جهة كونه باطلاً و لهواً، و ذلك لأنّ المراد من الزور في الآية ليس ما كان باطلاً واقعاً عرفاً قبال الحقّ – أي: غير الثابت في الواقع - ضرورة أنّ العرف لايدرك بطلان الغناء كما كان يدرك بطلان الكذب و الغيبة و نحوهما، فلابدّ أن يكون المراد منه ما كان باطلاً شرعاً – أي: حراماً - سواء كان كذلك عرفاً أيضاً كما مرّ من المثال أولا كالغناء، فيكون الأمر بالاجتناب حينئذٍ لصرف الإرشاد مثل أوامر الإطاعة، أو الأعمّ منه و من الباطل العرفي، فيكون الأمر حينئذٍ أعمّ من الإرشادي و المولوي. و لاضير في ذلك، لأنّهما من قبيل الدواعي إلى الأمر، لا من قبيل المعاني له حتّى يلزم الاستعمال في أزيد من معنى واحد، و لامحذور في تعدّد الداعي و اختلافه بالنسبة إلى أفراد الموضوع الواحد.

و على هذا الذي ذكرناه يكون معنى الآية بالنسبة إلى الغناء الذي هو فرد من أفراد قول الزور: اجتنبوا عن الحرام الشرعيّ. و أين هذا من الدلالة على حرمته من حيث بطلانه من حيث هو مع قطع النظر عن الحرمة الشرعيّة؟ و على هذا، لابدّ من تشخيص الغناء من الخارج بالعرف و اللغة إن أمكن، و إلاّ يؤخذ بالقدر المتيقّن، و يرجع في غيره إلى أصالة الإباحة، فتأمّل جيّداً.

**٥١٥**. يعني: ما رواه في معاني الأخبار عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن يحيى الخزّاز، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «معنى قول الزور أن يقول للذي يغنّي: أحسنت». لعلّ نظره قدس سره في وجه التأييد إلى ظهور الأخبار المفسّرة لقول الزور بالغناء في حصره فيه، و مع ذلك جعل في هذا الخبر قوله «أحسنت» للمغنّي فرداً من أفراد قول الزور، كما هو قضيّة «من» التبعيضيّة، مع أنّه ليس من قبيل كيفيّة الصوت، بل هو كلام باطل شرعاً، أي: غير جائز. فلابدّ من إدراج هذا القول في الغناء - حفظاً للحصر - بأن يراد من الغناء في الأخبار المفسّرة ذات الكلام الباطل الذي يتغنّى به. و فيه: أنّ هذا الخبر يدلّ على التعميم، فنرفع اليد عن الظهور في الحصر، و يصير قرينةً على حمل الغناء في الأخبار عليه باعتبار الصدق خاصّة. و لعلّه لذا جعله مؤيّداً، فتأمّل.

**٥١٦**. شهادته على المطلب مبنيّة على كون قوله: «التي ليست بغناء» صفة لمّا أضيف

في مرسلة الفقيه الآتية في الجارية التي لها صوت: "لابأس* لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة"، يعني بقرائة القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء[١٣]، و لو جعل التفسير من الصدوق دلّ على الاستعمال أيضاً.

وكذا "لهو الحديث"(٥١٧)

.....

إليه القرائة بأقسامه الثلاثة تماماً أو خصوص الأخير منها. و في تعيّنه تأمّل، لإمكان كونها صفة للقرائة كما يظهر من صاحب الوسائل، بل هو الظاهر، إذ على الأوّل لابدّ و أن يكون الصفة توضيحيّة. أمّا بالنسبة إلى القرآن و الزهد فواضح. و أمّا بالنسبة إلى الفضائل فلأنّ الفضيلة التي هي عبارة عن صفة الكمال لاتكون باطلةً، و إلاّ فهو مَنقصةٌ لافضيلة، و هو خلاف الظاهر. و على هذا لاشهادة فيه على مرامه.

**٥١٧**. هذا عطف على قوله: «لتفسير قول الزور به». و هو بمنزلة التعليل لظهور الطائفة الثانية فيما ادّعاه من كون الغناء من مقولة الكلام و الحديث. يعني: و مثل تفسير قول الزور بالغناء تفسير لهو الحديث به في كونه قرينة على ظهور الطائفة الثانية فيما ذكر، و لكن بناءً على أنّه من إضافة الصفة إلى الموصوف كما في «جرد قطيفة» بأن يكون المصدر بمعنى الفاعل، على ما هو أحد وجهي الاستدلال بما ورد في تفسيره من الأخبار كما تقدّم، بالتقريب الذي مرّ في الوجه الثاني من وجهي ظهور الطائفة الأُولى فيما ادّعاه، مع جوابه الجاري هنا أيضاً، من كون ظهور الغناء في معناه العرفي أقوى من ظهور لهو الحديث في لهويّته من حيث المعنى فقط، على ما هو شأن المفسِّر بالكسر بالنسبة إلى المفسَّر بالفتح، فيقدّم عليه، فيصير قرينةً على عمومه للهويّته و لو من حيث الكيفيّة أيضاً.

و أمّا بناءً على الوجه الآخر من كون الإضافة من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة، بأن تكون الاضافة بمعنى اللام، يعني: لهواً كائناً للحديث و منسوباً إليه، فلا ظهور له في المدّعى، إذ إضافة اللهو إلى الحديث و انتسابه إليه و قيامه به لاتفاوت فيه بين قيام اللهو بمدلوله و معناه أو بكيفيّته، و لأجل هذا الاحتمال الثاني يكون الظهور في الطائفة الثانية فيما ادّعاه أدون منه في الطائفة الأُولى، و لذا عطفها عليها فيما سبق بكلمة «بل».

---

* في المصدر: ما عليك.

بناءً على أنّه من إضافة الصفة إلى الموصوف، فيختصّ الغناء المحرّم بما كان مشتملاً على الكلام الباطل، فلاتدلّ على حرمة نفس الكيفيّة و لو لم يكن في كلامٍ باطل. و منه تظهر الخدشة في الطائفة الثالثة، حيث إنّ مشاهد الزور التي مدح الله تعالى من لايشهدها: هي مجالس التغنّي بالأباطيل من الكلام(٥١٨).

فالإنصاف، أنّها لاتدلّ على حرمة نفس الكيفيّة إلاّ من حيث إشعار "لهو الحديث" بكون

.....

هذا، و لكن لايخفى أنّ هذا أيضاً لايدلّ - و لايشعر - على ما اختاره و أصرّ عليه - كما سيجيء - من كون الغناء حراماً لأجل كونه لهواً و انطباقه عليه حتّى يترتّب عليه حرمة مطلق الصوت اللهوي، و ذلك لأنّ المراد من اللهو في الآية بقرينة قوله: «ليضلّ الناس عن سبيل اللّه» هو اللهو المضلّ المخرج للإنسان عن طاعة اللّه الموجب لمعصيته و لو شأناً، و لو كان ذلك الخروج بنفس الاشتغال بذلك اللهو بأن يكون حراماً شرعاً، وكون مطلق الصوت اللهوي كذلك أوّل الكلام. و لو أُريد إثبات حرمته بتلك الآية بضميمة الأخبار المفسّرة له لدار، كما هو واضح جدّاً.

و بالجملة، غاية ما يستفاد من ذلك أنّ الغناء لهو مضلّ، و مشتريه لأجل الإضلال مذموم، و أين هذا من الدلالة أو الإشعار بحرمة مطلق الصوت اللهوي، فتأمّل جيّداً.

٥١٨. دعوى حصر المشاهد بذلك ممّا لادليل عليه، لا من نفس عنوان الزور المفسّر بالغناء كما في لهو الحديث و قول الزور، فإنّهما - على ما تقدّم في بيان وجه الخدشة فيهما - يصلح كلّ منهما لأن يكون قرينة على التصرّف و التأويل في الغناء في الأخبار المفسّرة بخلاف الزور، و لا من الخارج و إن ادّعاه بعض المحشّين.

نعم، يمكن الخدشة في أصل دلالته على الحرمة، لإمكان كونه مكروهاً، بل هو أبلغ في المدح، كما أنّ مدحهم فيما قبل تلك الآية على عدم إسرافهم و عدم إقتارهم في الإنفاق لايدلّ على وجوب التوسّط في الإنفاق و حرمة الإقتار، و مدحهم على قول السلام إذا خاطبهم الجاهلون لايدلّ على وجوب قول السلام.

وكيف كان، فذكر المشاهد - مع أنّه لم يذكر في الآية منه اسم و لارسم - إنّما هو من أجل استفادتها من «يشهدون» بمعنى: يحضرون، لأنّ الحضور لابدّ من محضر.

اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى. وكذا الزور بمعنى الباطل و إن تحقّقا في كيفية الكلام، لا في نفسه كما إذا تغنّي في كلام حقّ من قرآن أو دعاء أو مرثية. و بالجملة، فكلّ صوت(٥١٩) يُعدّ في نفسه - مع قطع النظر عن الكلام المتصوّت به - لهواً و باطلاً فهو حرام.

و ممّا يدلّ على حرمة الغناء من حيث كونه لهواً و باطلاً و لغواً، رزاية عبدالأعلى - و فيها ابن فضّال - قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الغناء، و قلت: إنّهم يزعمون(٥٢٠): أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا نحيّكم، فقال: كذبوا، إن الله تعالى يقول: ﴿وَما خَلَقْنا السَّماء والأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعبين﴾، ﴿لَوْ اَرَدْنا اَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاَتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا(٥٢١) إنْ كُنّا فاعلين﴾﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالحَقِّ عَلى الباطِلِ فَيَدْمَغُهُ(٥٢٢) فإذا هُوَ زاهِقٌ وَلَكُمُ الوَيْلُ ممّا تَصِفون﴾١٤، ثمّ قال: ويل لفلان ممّا يصف! - رجل لم يحضر المجلس - ... الخبر"١٥. فإنّ الكلام المذكور المرخّص فيه بزعمهم، ليس بالباطل واللهو اللذين يكذّب الإمام عليه السلام الرخصة النبيّ صلى الله عليه وآله فيه،فليس الإنكار الشديد

---

٥١٩. هذا إجمال لما استثناه بقوله: «إلاّ من حيث إشعار لهو الحديث...». يعني: أنّ كلّ صوت يُعَدُّ في نفسه لهواً و باطلاً فهو حرام بمقتضى ما ذكرنا من الإشعار. و فيه: أنّ مجرّد الإشعار لايصحّ أن يستند إليه في الإفتاء.

٥٢٠. يعني: العامّة يزعمون أنّ رسول الله رخّص في أن يقال ... ، و ذلك لما رواه في المصابيح - و هو من كتب حديث المخالفين - عن عايشة: كانت عندي جارية من الأنصار زوّجتها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ألا تغنّين؟ فإنّ هذا الحيّ من الأنصار يحبّون الغناء. و عنها: «أنّ جارية من الأنصار تزوّجت، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: ألا أرسلتم معها من يقول: أتيناكم أتيناكم فحيّانا كم فحيّاكم»، انتهى. آخر الرواية وجدته في نسخة كشف الغطاء عن حال الغناء كما ذكرته، و الظاهر أنّه غلط، و الصواب، فحيّونا كما حيّيناكم.

٥٢١. قال في الصافي: قيل: أي: من جهة قدرتنا، أو من عندنا ممّا يليق بحضرتنا من الروحانيّات لا من الأجسام.

٥٢٢. أي: يهلكه و يذهب به.

المذكور و جعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو و الباطل إلاّ من جهة التغنّي به(٥٢٣).

و رواية يونس، قال: "سألت الخراسانيعليه السلام عن الغناء و قلت: إنّ العباسي زعم أنّك ترخّص في الغناء، فقال: كذب الزنديق! ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء، فقلت له: إنّ

.....

٥٢٣. في الحصر المذكور إشكال، لإمكان كون الإنكار من جهة اقتران القول حين تكلّمهم به بضرب الأكفّ و الرقص و ضرب الأوتار أو قرائته في القصب و المزمار، لا من جهة كونه ممّا يتغنّى به قبيلة - تحيّةً - إذا وردت على اُخرى كما حكي في بعض الحواشي، و ذلك لأنّ الظاهر أنّهم كانوا يقرؤن؟ الكلام المذكور بكيفيّة ما يقرؤه الصبيان في أواسط شهر رمضان، من قولهم: لولا فلان ما جئنا ما جئنا، حلّوا الكيس أعطونا أعطونا... . و نظير ما هو المرسوم في العرب من الخوسة ببعض الكلمات المجعولة في أيّام عيشهم و حرثهم، فتأمّل، لا بكيفيّة ما يصدر من المغنّين كما لايخفى، فإنّه استهزاء و سخريّة لاتحيّة، و من المعلوم أنّ تلك الكيفيّة المذكورة ليست بغناء ظاهراً، لعدم اشتماله على مدّ الصوت فضلاً عن ترجيعه و تحسينه. نعم، هو بنفسه لهوٌ موجب للطرب بمعنى الخفّة، و من الواضح أنّه ليس كلّ لهو كذلك بغناء و إن كان كلّ غناء لهواً، فتأمّل جيّداً.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان أن يقال: بأنّه لادلالة في الرواية على حرمة التغنّي فضلاً عن كونها من حيث اللهو و الباطل، لأنّ مجرّد تكذيب نسبة الرخصة إلى النبيّصلى الله عليه وآله - الملازم لعدم رخصته فيه واقعاً - أعمّ من النهي عنه، لاحتمال كونه ممّا سكت عنه رسول اللّهصلى الله عليه وآله. و كون اللعب و اللهو و الباطل ممّا لايناسب عزّ الربوبيّة و ساحة الألوهيّة بل يضادّه لايقتضي حرمته في حقّ العباد، و إلاّ لما جاز لأحد أخذ الصاحبة و الولد أيضاً.

هذا كلّه إذا كان غرض الإمامعليه السلام من ذكر الآية هو الاستدلال على كذبهم و عدم رخصتهصلى الله عليه وآله في قول الكلام المذكور، و الاستشهاد عليه بكلّ واحدة من فقراتها. و أمّا لوكان الغرض منه هو الاستدلال عليه بخصوص قولهتعالى: ﴿وَ لَكُمُ الوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ﴾ كما يشهد له قوله ثمّ قال: «ويل لفلان ممّا يصف رجل لم يحضر المجلس» يعني: هو رجل من صفته أنّه لم يحضر مجلس النبيّصلى الله عليه وآله فكيف ينسب إليه الرخصة في المقالة المذكورة؟ كي يكون جملة المبتدأ و الخبر في مقام التعليل للدعاء على الفلان بالويل، فعدم الدلالة على الحرمة من حيث اللهو و الباطل أوضح من السابق.

**رجلاً أتى أباجعفر عليه السلام فسأله عنْ الغناء. فقال له: إذا ميّز الله(٥٢٤) بين الحقّ و الباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: حَسبُكَ قد حكمت". و رواية محمّد بن أبي عباد(٥٢٥)**

.....

**٥٢٤.** هذه الرواية صريحة في كون الغناء باطلاً، و أمّا دلالتها على حرمة الغناء فهي مبنيّة على كون المراد من الحقّ هو ما يجوز في الشرع، فيكون مقابله ما لايجوز فيه. فهذا النحو من الجواب منه عليه السلام تنبيه للمخاطب على كون حكم الغناء - و أنّ المناسب له من الأحكام هو الحرمة - من ارتكازيّات الإنسان لاينبغي أن يسأل عنه. و لكن يمكن منع المبنى، باحتمال أنّ المراد من الباطل هو الفاني و الزائلُ، كما في قول الشاعر: ألا كُلُّ شيءٍ ما خَلاَ اللّهَ باطِلٌ، أي: فانٍ و زائلٌ، فيكون المراد من الحقّ ما لايفنى و لايزول. و عليه لايدلّ على حرمة الغناء، لعموم الباطل للمكروه بل لما لاأجر له، فلعلّه مكروه. و لاينافي ذلك تكذيبهُ عليه السلام رخصته فيه، حيث إنّه لم يصدر منه عليه السلام في جوابه إلاّ ذكر ما صدر عن أبي‌جعفر عليه السلام في جواب السائل عنه عليه السلام عن الغناء، و لادلالة له على الرخصة حتّى يكون نقله دليلاً على الرخصة منه فيه، و ذلك لإجمال الباطل و تردّده بين أن يكون المراد منه الحرام أو الفاني و لو من جهة عدم الأجر له، فتدبّر.

ثمّ إنّ المراد من الخراساني هو الرضا عليه السلام، و من العباسي هو هشام بن إبراهيم العبّاسي بالسين صاحب يونس على ما حكي عن الغضائري. و يشهد له ما رواه ريّان بن الصلت قال: «قلت لأبي‌الحسن عليه السلام: إنّ هشام بن إبراهيم العبّاسي يزعم أنّك أحللت له الغناء. فقال عليه السلام: كذب الزنديق» إلى آخر ما في رواية يونس المنقولة في المتن.

و هشام هذا على ما حكي عن العيون راشدي، كان من أخصّ الناس عند الرضا عليه السلام قبل أن يحمل، يعني إلى مرو، وكان عالماً لَسِناً... إلى أن قال: «فلمّا حمل أبوالحسن عليه السلام اتّصل هشام بن إبراهيم بذي الرئاستين و المأمون فحظي بذلك عندهما، وكان لايخفي عليهما من أخباره شيئاً، فولاّه المأمون حجابة الرضا عليه السلام، و جعل المأمون ابنه في حجره و قال: أدّبه، فسمّي هشام العبّاسي لذلك» انتهى. و ورد فيه من الطعن و اللعن ما ورد كما هو غير خفيّ على من راجع كتب الرجال. ثمّ قيل: إنّ في الرواية دلالة على قبول خبر الواحد، حيث إنّ الإمام عليه السلام نسب الكذب إلى الرجل المرويّ عنه لمجرّد إخبار ريّان بن الصلت، فتأمّل.

**٥٢٥.** قال السيّد في كشف الغطاء: إنّ رجال السند كلّهم مجهولون. لم يذكروا في بحث

وكان مستهتراً* بالسماع و بشرب النبيذ، قال: "سألت الرضاعليه السلام عن السماع، قال: لأهل الحجاز** فيه رأي، و هو في حيّز الباطل و اللهو، أمّا سمعت الله عزّ وجل يقول: ﴿وَإِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً﴾"١٦.

و الغناء من السماع كما نصّ عليه(٥٢٦) في الصحاح١٧، و قال أيضاً: جارية مُسمعة أي مغنّية١٨. و في رواية الأعمش(٥٢٧) الواردة في تعداد الكبائر قوله: "و الملاهي

.....

الرجال بمدح و لاقدح.

ثمّ إنّه قد علم ممّا تقدّم عند الإشكال في الاستدلال بالأخبار المفسّرة للزور في قوله: ﴿وَ الَّذينَ لايَشْهَدُونَ الزُّور﴾ بالغناء، من أنّ المدح على أمر لايدلّ على وجوبه، الإشكال في دلالة هذه الرواية على الحرمة، بل لاتدلّ على أزيد من التنزّه عن السماع و رجحان تركه. فيكون المراد من قوله: «لأهل الحجاز فيه رأي» هو الرأي برجحانه لا بأصل جوازه. وكيف كان، المستهتر من (هتر) من باب الاستفعال: المولع و الحريص. و في بعض النسخ: مشتهراً بدله.

٥٢٦. حيث قال في مادّة (غ ن ي): و الغناء بالكسر من السماع. و قال في مادّة (س م ع): و المسمّعة المغنّية. و في تاريخ المعجم المؤلّف في بيان أحوال ملوك العجم - في الكلام في أحوال جمشيد - ما هذا لفظه: «السماع حقيقته نغماتٌ روحانيّةٌ أنيقةٌ ملائمةٌ بالطباع. وكما أنّ جوهر النار مخفيّةٌ في الزند، و الزندة تلوح بالقدح، فكذلك للّهﷻ سرّ مخفيّ في جوهر القلب يلوح بالسماع» انتهى.

وكيف كان، و لمّا كان الاستدلال بالرواية على ما ادّعاه مبنيّاً على شمول السماع فيها للغناء ذكر هذا الكلام تتميماً للاستدلال. و السماع الذي جعله في الصحاح في تفسير الغناء و أخذه فيه إنّما هو في عرف المترفين و أرباب مجالس الطرب عبارة عن اللهو، يعني: أنّ الغناء من أفراد ما يسمّى في العرف سماعاً. و لأجل الأصالة إلى العرف جعل المصنّف فيما سيجيء تعريف إيضاح من التعاريف دليل جعله من السماع إنّما هو بنحو من التجوّز***، من قبيل تسمية المقتضي للشيء باسمه.

٥٢٧. لعلّ المراد من ذكر اللّه إطاعته الحاصلة بترك ما نهى عنه و فعل ما أمر به. و

---

* في العيون: مشتهراً. ** في الوسائل زيادة: العراق.

*** كذا في الطبعه الحجريّة. ولكنّ الجملة بأسرها مشوّشة كما ترى لايعلم المراد منها.

التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار"[١٩]. و قوله عليه السلام و قد سئل عن الجارية المغنّية: "قد يكون للرجل جارية تُلهيه، و ما ثمنها إلاّ كثمن الكلب"[٢٠].

و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو و الباطل(٥٢٨)

.....

المراد من الصدّ عنه معصيته تعالى بارتكاب الأوّل و ترك الثاني، لامطلق تذكّره تعالى أعمّ من اللساني و القلبي حتّى يشكل بجميع المكروهات و المباحات. يعني: و الملاهي التي يصدّ الاشتغال بها عن طاعته، لكونها معصية للّه تعالى، كالغناء و ضرب الأوتار. و هذه الرواية و إن كانت تدلّ على حرمة الغناء لأجل كونه لهواً، إلاّ أنّ مقتضى توصيف الملاهي بالصدّ عن ذكره تعالى أنّه لهو خاصّ، فلاتدلّ على حرمة مطلق الصوت اللهوي. و إثبات أنّ كلّ ما يوجد في الخارج من أفراد الصوت اللهوي بحسب العرف من هذا النحو الخاصّ دونه خرط القتاد.

**٥٢٨**. قد تقدّم الإشكال في ذلك عند التكلّم في الأخبار المذكورة، بأنّ مفاد بعضها حرمته من حيث اللهو الخاصّ، و هو اللهو المضلّ و الصادّ عن ذكر اللّه، لا اللهو المطلق. و أنّ المراد من بطلان الغناء في بعضها الآخر بطلانه و عدم ثبوته شرعاً، و مرجعه إلى حرمته و عدم جوازه في الشريعة. و بعبارة اُخرى: إنّ الغناء قبل حرمته الشرعيّة لايصدق عليه عنوان الباطل و غير الثابت حتّى يكون موضوعاً للحرمة بهذا العنوان، و إنّما يطرأ عليه ذاك العنوان من قبل الحكم، فكيف يمكن أن يكون علّةً و مناطاً فيها؟ فتأمّل و افهم.

و لعلّ ما استفدناه من الأدلّة المتقدّمة، من كون الغناء المحرّم هو خصوص الصوت اللهوي المضلّ و الصادّ عن الذكر، هو المراد من قوله عليه السلام في رواية عليّ بن جعفر الآتية المسئول فيها عن حكم الغناء: «لابأس ما لم يعص به» أي: ما لم يضلّ و يصدّ عن الذكر؛ و من قوله عليه السلام: «و إيّاكم و لحون أهل الفسوق و المعاصي» في رواية ابن سنان الآتية، كما تؤمي إليه الإضافة، بل و من قوله فيها أيضاً: «و يجيء أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء» بأن يكون المراد من الغناء فيها بقرينة سابقه خصوص غناء أهل الفسوق و المعاصي، فإنّ الظاهر أنّه إعادة لما أمر بالتحذير عنه بقوله: «و إيّاكم و لحون أهل الفسوق و المعاصي».

فإن قلت: إنّ مقتضى الأخبار المتقدّمة ينافي الأخبار التي أشرت إليها أخيراً، فإنّ مقتضى إطلاق الاُولى أنّ الغناء بجميع أفراده لهو مضلّ و صادٌّ عن الذكر، و مقتضى الأخير أنّ ما هو كذلك إنّما هو بعضها.

فالغناء – و هي من مقولة الكيفيّة للأصوات، كما سيجئ – إن كان مساوياً للصوت اللهوي(٥٢٩) و الباطل كما هو الأقوى، و سيجئ، فهو و إن كان أعمّ وجب(٥٣٠) تقييده بما كان من هذا العنوان، كما أنّه لوكان أخصّ وجب التعدي عنه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

و بالجملة، فالمحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصي التي ورد النهي عن قرائة القرآن بها[٢١] سواء كان مساوياً للغناء أو أعمّ أو أخصّ، مع أنّ الظاهر أنّه ليس الغناء إلاّ هو و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويّين، فعن المصباح: أنّ الغناء الصوت[٢٢].

.....

قلت: نعم و لكنّ الأخيرة من قبيل المقيَّد أو الخاصّ، و الأُولى من قبيل المطلق أو العامّ، على الوجهين في المفرد المعرّف، فتخصّص بها. فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الغناء المحرّم هو الصوت اللهوي المضلّ عن سبيل اللّه و الصادّ عن ذكره. فإن حصل العلم بانطباق هذا العنوان على صوت في مورد فيجب الاجتناب عنه قرائةً و استماعاً، و إلاّ فمقتضى الأصل هو الإباحة كذلك.

٥٢٩. لابأس بدعوى التساوي، إلاّ أنّ المحرّم من أفراده خصوص اللهوي المضلّ الصادّ لاجميعها كما مرّ. و أمّا بناءً على عموم الحرمة لجميعها – كما هو مختارهﷺ – فلا مجال لدعوى التساوي بينه و بين الغناء، فإنّه و إن قوّاه هنا إلاّ أنّه بعد ملاحظة التعميم المذكور مستلزم لحرمة جميع أفراد الغناء، و هو منافٍ لرواية عليّ بن جعفر الآتية في ذكر الأخبار التي استند إليها الكاشاني و السبزواري فيما ذهبا إليه من عدم حرمة الغناء إلاّ فيما اشتمل على محرّم، قال: «سألته عن الغناء في الفطر و الأضحى و الفرح قالعليه السلام: لابأس ما لم يعص به». فإنّها ظاهرة – بل صريحة عنده – في كونه أعمّ من الصوت اللهوي، بناءً على ما صرّح به في مقام الإشكال على دلالتها، من أنّ معنى «ما لم يعص به» ما لم يبلغ إلى حدّ اللهو الذي هو عصيان، فافهم.

٥٣٠. بناءً على أعميّته منه وجب تقييده بخصوص اللهوي المضلّ الصادّ لامطلق اللهوي، كما أنّه لوكان أخصّ منه – بأن كان الغناء عبارة عن خصوص الصوت الصادّ– لوجب الاقتصار عليه.

وعن آخر: أنّه مَدُّ الصوت، وعن النهاية عن الشافعي: أنّه تحسين الصوت* و ترقيقه.

و عنها أيضاً: أنّ كلّ من رفع صوتاً و والاه فصوته عند العرب غناء[٢٣]. وكلّ هذه المفاهيم ممّا يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها، فكلّها إشارة إلى المفهوم المعيّن عرفاً. و الأحسن من الكلّ ما تقدّم من الصحاح(٥٣١) و يقرب منه المحكيّ عن المشهور بين الفقهاء[٢٤] من أنّه مدُّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

و الطَرَب على ما في الصحاح: خفّة تعتري الإنسان لشدّة حزنٍ أو سرورٍ[٢٥] و عن الأساس للزمخشري: خفّة لسرورٍ أو همٍّ[٢٦]. و هذا القيد(٥٣٢) هو المدخل للصوت في أفراد اللهو، و هو الذي أراده الشاعر بقوله: "أطَرَباً و أنت قنسرّي " أي شيخ كبير، و إلاّ فمجرّد السرور أو الحزن(٥٣٣) لايبعد عن الشيخ الكبير. و بالجملة، فمجرّد مدّ الصوت لا مع الترجيع(٥٣٤) المطرب، أو و لو مع الترجيع لايوجب كونه لهواً(٥٣٥).

.....

٥٣١. وجه الأحسنيّة إرجاعه إلى العرف، كما سيصرّح به المصنّف بقوله بعد ذلك: «و لقد أجاد في الصحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، و هو المعروف عند العرف». و نحن أيضاً أشرنا إلى ذلك سابقاً.

٥٣٢. في التعبير مسامحة. و المراد من القيد الخفّة الناشئة من السرور أو الحزن.

٥٣٣. يعني: السرور و الحزن المجرّدين عن الخفّة.

٥٣٤. يعني: المطرب منه و لو اقتضاءً.

٥٣٥. بين هذا و بين ما أفاده أوّلاً - من أنّ المدخل للصوت في أفراد اللهو كونه موجباً للخفّة - تناقضٌ ظاهرٌ، حيث إنّ هذا من جهة بيان التجرّد بقوله: «لا مع الترجيع» صريح في أنّ تحقّق اللهو يتوقّف على الترجيع، و الأوّل من جهة إتيانه بضمير الفصل المفيد للحصر يدلّ على أنّ المدخل للصوت في اللهو منحصر في إيجابه للخفّة، و لامدخليّة لغيره فيه، و منه المدّ و الترجيع. و لامجال لأن يقال بأنّ المراد من الترجيع هو الطرب - أعني: الخفّة - للملازمة بينهما، إذ فيه - مضافاً إلى منع الملازمة، وكون النسبة بينهما عموماً من وجه، إذ الطرب و الخفّة قد يحصل بالصوت الخالي عن الترجيع، كما يحصل بكثير من الأمور غير

---

* في المصدر: تحسين القرائة.

و من اكتفى* بذكر الترجيع – كالقواعد[٢٧](٥٣٦) – أراد به المقتضي للإطراب. قال في جامع المقاصد – في الشرح –: ليس مجرّد مدّ الصوت محرّماً و إن مالت إليه النفوس ما لم ينته إلى حدّ يكون مطرباً بالترجيع المقتضي للإطراب[٢٨]، انتهى.

ثمّ إنّ المراد بالمُطرب(٥٣٧) ما كان مُطرباً في الجملة بالنسبة إلى المغنّي أو المستمع، أو ما كان من شأنه الإطراب و مقتضياً له لو لم يمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غيره. و أمّا لو اعتبر الإطراب فعلاً – خصوصاً بالنسبة إلى كلّ أحد(٥٣٨)،

.....

الصوت، ألا ترى أنّ أكثر التصانيف التي هي أمّ الملهيات – بل لايطرب غيرها من الأصوات إلاّ قليلاً– خالٍ عن الترجيعات، بل لو اشتملت عليها تبدّلت الحسنات بالسيّئات و الطيّبات بالخبيثات و المطربات الملذّذات بالمنافرات المؤذيات، و هكذا الحال في الامتداد – أنّه مستلزم للغويّة الترجيع في تعريف الفقهاء، فتأمّل.

**٥٣٦**. يعني: في الشهادات، إذ لم يفسّره في المتاجر أصلاً.

**٥٣٧**. يعني: أنّ المراد منه في تعريف الفقهاء إمّا الصوت الذي كان مطرباً فعلاً و لكن في الجملة بالنسبة إلى خصوص المغنّي أو المستمع، أو ما كان مطرباً لكلّ أحد و لكن لافعلاً بل شأناً و اقتضاءً، بحيث لو فقد الموانع لأثّر و أوجب الخفّة فعلاً بالنسبة إلى كلّ أحد. و الثاني مختار المصنّفﷺ في توجيه مرادهم على ما سيأتي بيان وجهه في الحاشية اللاحقة.

**٥٣٨**. التقييد بالخصوصيّتين حتّى الأُولى منهما يقتضي ورود إشكال خلوّ أكثر أفراد الغناء عن الإطراب، المستلزم لمحذور خروج أكثر المعرّف عن التعريف على تقدير إرادة الإطراب الفعلي بدون الخصوصيّتين معاً حتّى الأُولى أيضاً. و من هنا يعلم أنّ الذي لايلزم منه ذلك إرادة الإطراب الشأني الاقتضائي، فيكون هذا قرينة على أنّ مختار المصنّف هو الشقّ الثاني كما ذكرنا في الحاشية السابقة. و أصرح من ذلك في القرينيّة عليه ما يذكره فيما بعد بقوله: «فتبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ المتعيّن حمل المطرب في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفّة، و توجيه كلامهم بإرادة ما يقتضي الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، و إن لم يطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت و مجّ الأسماع».

---

* في بعض النسخ: اكتفى في التعريف.

و خصوصاً بمعنى الخفّة(٥٣٩) لشدّة السرور أو الحزن - فيشكل بخلوّ أكثر ما هو غناء عرفاً عنه.

وكأنّ هذا هو(٥٤٠) الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في الروضة و المسالك - بعد تعريف المشهور - قوله: "أو ما يسمّى في العرف غناء"[٢٩] و تبعه في مجمع الفائدة[٣٠] و غيره. ولعلّ هذا أيضاً دعا صاحب مفتاح الكرامة إلى زعم أنّ "الإطراب" في تعريف الغناء غير "الطرب"(٥٤١) المفسّر في الصحاح بخفّة لشدّة سرور أو حزن و إن توهّمه صاحب مجمع البحرين[٣١](٥٤٢) و غيره من أصحابنا.

.....

٥٣٩. يعني: و خصوصاً إذا كان مبدأ اشتقاق المطرب في تعريفهم هو الطرب بمعنى الخفّة، في مقابل ما زعمه في مفتاح الكرامة من أنّه الطرب بمعنى الحسن و المدّ و الرجوع، على ما هو لازم كلامه.

٥٤٠. أي: لزوم الإشكال الناشي من اعتبار الإطراب الفعلي إلى أن زاد قوله... ، حتّى لايلزم الإشكال المزبور. و يمكن أن يكون الداعي له إلى تلك الزيادة إدخال الصوت المطرب الخالي عن الترجيع، كما فيما يسمّى في العرف بالتصنيف. و الفرق بين هذا و ما ذكره المصنّف التعاكس، إذ على ما ذكر المصنّف يكون ورود الإشكال بلحاظ اشتمال التعريف على لفظ المطرب دون اشتماله على لفظ الترجيع، و يكون الخارج عن التعريف هو الأصوات المشتملة على الترجيع الخالية عن الإطراب. و أمّا على هذا فورود الإشكال إنّما هو بلحاظ اشتمال التعريف على لفظ الترجيع دون اشتماله على المطرب، و يكون الخارج عن التعريف الأصوات المشتملة على الإطراب الخالية عن الترجيع.

٥٤١. يعني: زعم أنّ الطرب المشتقّ منه الإطراب - المأخوذ في تعريف الغناء عند مشهور الفقهاء لاشتماله على المطرب - إنّما هو بحسب المعنى غير الطرب الذي فسّره في الصحاح بخفّة لشدّة سرور أو حزن، و إلاّ فلا إشكال في أنّ الإطراب غير الطرب.

٥٤٢. قضيّة الإتيان بـ«أنّ» الوصليّة و التعبير بالتوهّم مخالفة الطريحي فيما ذكره من المغايرة، حيث إنّ هذا التعبير لايكون إلاّ في مقام ذكر المخالف. و عليه، يكون مرجع ضمير المفعول في «توهّمه» هو الاتّحاد المدلول عليه بالكلام السابق.

و لكن لايخفى عليك أنّه ليس في المجمع ما يدلّ على الاتّحاد و عدم المغايرة، حيث قال

و استشهد على ذلك(٥٤٣) بما في الصحاح من أنّ التطريب في الصوت: مدّه و تحسينه[٣٢] و ما عن المصباح من أنّ طرَّب في صوته: مدّه و رجّعه[٣٣]. و في القاموس: الغِناء ككِساء(٥٤٤) من الصوت ما طُرِّب به، و أنّ التطريب: الإطراب، كالتطرُّب و التغنّي. قال﵀: فتحصّل من ذلك(٥٤٥) أنّ المراد بالتطريب و الإطراب غير الطرب بمعنى الخفّة لشدّة حزنٍ أو سرورٍ - كما توهّمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا - فكأنّه قال في القاموس: الغناء من الصوت ما مُدّ و حُسّن و رُجّع، فانطبق على المشهور؛

.....

في مادّة (ط رب): «الطرب بالتحريك خفّة تعتري الإنسان لشدّة سرور أو حزن. و العامّة تخصّه بالسرور. يقال: طرب طرباً - من باب: تعب - فهو طرب، أي: مسرور. و إبل طراب، وهي تتسرّع إلى أوطانها. و التطريب في الصوت مدّه و تحسينه». و هو مثل ما في الصحاح الذي استشهد به على المغايرة، كما يرشد إليه التعبير بكلمة «كما» بدل «و إن» فيما بعد ذلك من كلامه. و عليه، كان اللازم تبديل ذلك إلى قوله: كما فهمه و اعتقده. و لاأقلّ من تبديل «و إن» إلى «كما» بأن كان مراده من التوهّم مجرّد الاعتقاد لا الفاسد منه.

٥٤٣. يعني: استشهد صاحب مفتاح الكرامة على التغاير.

٥٤٤. ذكره في مادّة الغناء، كما أنّ قوله: «و أنّ التطريب و الإطراب...» ذكره في مادّة (ط رب). ثمّ إنّ التطريب و الإطراب اسم «أنّ» و خبره: التغنّي. ثمّ إنّ تشبيههما بالتطرّب - من باب التفعّل - يقتضي كونهما لازماً أوكون التطرّب متعدّياً، و صريح أوقيانوس هو الثاني. و لازم تعديتها كون التغنّي أيضاً متعدّياً. فعلم من بياننا أنّ الواو قبل التغنّي في بعض النسخ من غلط النسخة.

٥٤٥. يعني: قال صاحب مفتاح الكرامة في تقريب الاستشهاد: فيحصل و يستنتج من تفسير القاموس الغناء بالتطريب في قوله: «ما طرب به» مع جعله التطريب و الإطراب و التطرّب بمعنى واحد و هو التغنّي، بضميمة تفسير صاحب الصحاح و المصباح التطريب في الصوت بالمدّ و التحسين كما في الأوّل منهما، و المدّ و الترجيع كما في الثاني منهما، أنّ المراد من التطريب في تعريف الغناء - كما في القاموس- و من الإطراب فيه أيضاً - كما في تعريف مشهور الفقهاء - هو المدّ و التحسين و الترجيع، و ذلك غير الطرب بمعنى الخفّة لشدّة حزن أو سرور. فصاحب القاموس كأنّه قال في تعريف الغناء: إنّه من الصوت ما مدّ و حسّن و رجّع.

**إذ الترجيع تقارب ضروب(٥٤٦) حركات الصوت و النَفَس فكان لازماً للإطراب و التطريب، انتهى كلامه﵀٣٤.**

**و فيه: أنّ الطرب إذا كان معناه – على ما تقدّم(٥٤٧)**

.....

فانطبق حينئذٍ تعريف القاموس للغناء على تعريف المشهور و الأكثر من الفقهاء له بمدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

**٥٤٦.** لمّا كان يشكل على ما ذكره من الانطباق باشتمال تعريف القاموس على التحسين دون الإطراب، عكس تعريف المشهور، لاشتماله على الإطراب دون التحسين، علّله﵀ بذاك التعليل.

و حاصل ما ذكره: أنّ الترجيع من جهة كونه عبارة عن تقارب ضروب حركات الصوت و النفس و تناسب أقسامها ملازم للإطراب و التطريب، أي: التحسين. فالمراد من الترجيع في تعريف القاموس من جهة ذكر قوله: «و حسّن» هو بحرّداً عن لازمه، أعني: الإطراب. و المراد من الإطراب في تعريف المشهور من جهة ذكر الترجيع فيه هو التحسين بحرّداً عن الترجيع الموجب له. فعلى هذا يكون مرجع تعريف المشهور إلى أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع الموجب لحسنه. و هو عين ما ذكره في القاموس من حيث القيود المأخوذة في التعريف. و من بياننا يظهر أنّ الصواب «فكان ملازماً» بدل «لازماً»، لأنّ التطريب و الإطراب بمعنى التحسين لازم للترجيع بالمعنى المذكور، و هو ملزوم لهما لا بالعكس. هذا غاية توجيه التعليل. و مع ذلك ففي النفس من صحّته شيء، فتأمّل جيّداً لعلّك تظفر بتوجيه آخر أحسن منه.

**٥٤٧.** لاإشكال في أنّ الإطراب و التطريب بهيئتهما بمعنى إيجاد المادّة و هو الطرب، إنّما الكلام في معنى الطرب. و الذي ينبغي أن يقال: إنّ له معنيين. أحدهما: الامتداد و الحسن و الرجوع. و الآخر: الخفّة لشدّة سرور أو حزن. و القرينة المعيّنة لأحدهما إنّما هي خصوصيّة ما أسند إليه الإطراب و التطريب. فإن أسندا إلى الصوت و جعلا من أوصافه، كما في قول القائل: صوتٌ مطربٌ أو طرّب في صوته، فهو بالمعنى الأوّل، أي: أوجد الامتداد و الحسن و الرجوع في صوته. و إن أسندا إلى الإنسان، كما في قول: أطرب الإنسان و طرّبه، فهو بالمعنى الثاني، أي: أوجد الخفّة فيه. و إلى هذا المعنى الثاني ينظر في الصحاح و الأساس في تفسير الطرب بالخفّة، كما يشهد له ذكر الإنسان في الأوّل في قوله: يعتري الإنسان. و إلى المعنى

.....

الأوّل ينظر في الصحاح و المصباح في تفسير التطريب بالمدّ و التحسين، بقرينة قول الأوّل: في الصوت، و قول الثاني: في صوته. وكذا في القاموس، بقرينة قوله: من الصوت ما طرّب بـه، حيث إنّ الظاهر أنّ «طُرّب به» بصيغة المجهول، و الباء بمعنى «في» لا للسببيّة، و أنّ الضمير راجع إلى الصوت. و بما ذكرنا من تعدّد المعنى يجمع بين كلمات أهل اللغة، فيرفع اليد عن ظهور كلّ تفسير في انحصار معنى الطرب في الواحد بنصوصيّة الآخر في وجود معنى آخر له.

و حينئذٍ نقول: مراده من قوله: «إنّ الطرب إذا كان...» أنّ الطرب ليس له إلاّ معنى واحد، و هذا الواحد هو الخفّة، و أنّ استعماله في الحسن و الرجوع و الامتداد مجاز، من استعمال اللفظ الموضوع للمسبّب - أعني: الخفّة - في السبب أعني: الحسن و الرجوع في الصوت.

و فيه أوّلاً: منع وحدة المعنى، إذ لاشاهد له إلاّ اقتضاء الجوهري و الزمخشري في ذكر معنى الطرب بذكر الخفّة، بدعوى أنّ السكوت في مقام البيان ظاهرٌ في انحصاره فيه. و هو كما ترى، لمنع ظهوره إلاّ في انحصار ما اطّلع عليه فيه، لا في انحصار المعنى الواقعي فيه. و لو سلّم فلعلّ المفسَّر - بالفتح - في كلامهما هو الطرب القائم بالإنسان، فلاينافي أن يكون للطرب القائم بالصوت معنى آخر. و لو سلّم أنّه مطلق الطرب فهو معارض بما في الصحاح و المصباح و القاموس، و أنّه مجاز في معنى الخفّة، من باب استعمال اللفظ الموضوع للسبب في المسبّب.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ في كلامه مواقع:

منها: قوله: «إذ لو كان معناه على ما تقدّم...». وجه النظر: ما مرّ بيانه من منع انحصار المعنى فيما تقدّم منهما، و أنّ له معنى آخر.

و منها: الاستدلال على ما ذكره باستلزام تعدّد المعنى للاشتراك في الطرب، إذ فيه أنّه لامحيص عنه بعد قيام الدليل على وجود معنى آخر كما عرفت. و دعوى التجوّز في المعنى الآخر، كما أشار إليه بقوله: «و يمكن...»، ليس بأولى من العكس على ما تقدّم.

و منها: قوله: «مع أنّهم لم يذكروا للطرب معنى آخر...»، إذ فيه أنّه ذكره في المصباح و الصحاح و القاموس.

و منها: قوله: «مضافاً إلى أنّ ما ذكر في معنى التطريب...»، إذ لاريب أنّ الإطراب و التطريب بهيئتهما ليس معناهما إلاّ إيجاد معناهما المادّي و هو الطرب، و أمّا قيام هذا الإيجاد

**من الجوهري و الزمخشري هو ما يحصل للإنسان من الخفّة، لاجرم يكون المراد بالإطراب والتطريب إيجاد هذه الحالة، و إلاّ لزم الاشتراك اللفظي(٥٤٨)،**

.....

بذي الصوت أو بالصوت فهو مبنيّ على تعيّن معناهما المادّي و هو الطرب، فإن كان هو بمعنى الحسن فهو قائم بالصوت لاغير، و إن كان بمعنى الخفّة لسرور أو حزن فلايقوم بالصوت، و إنّما يقوم بالإنسان الذي يكون ذا الصوت تارةً و غيره – أي: المستمع – اُخرى.

و منها: قوله: «و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور». إذ فيه: أنّه مبني على كون المطرب في تعريفهم صفة لمدّ الصوت. و هو ممكن المنع، لاحتمال كونه صفة للترجيع، يعني: الترجيع الموجب للحسن في الصوت.

و منها: قوله: «فيمكن أن يكون معنى تطريب الشخص...»، لأنّ الحاجة إلى هذا التوجيه مبنيّة على وحدة المعنى و أنّه الخفّة، و قد دلّلنا على تعدّد المعنى أوّلاً، و على معارضة كون هذا المعنى الواحد هو الخفّة و المعنى الآخر معنى مجازيّ له باحتمال العكس ثانياً.

و منها: قوله: «كما أنّ تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح...»، إذ الظاهر صحّة كونه بمعنى إيجاد نفس الفرح في الشخص، و معه لامعنى لتأويله إلى ما ذكره.

و منها: قوله: «مع أنّه لامجال لتوهّم» إلى قوله: «إذ لم يتوهّم...»، إذ قد تقدّم تصريح المصباح والصحاح و القاموس بذلك. ثمّ لايخفى أنّه ينبغي أن يبدّل «بمعنى التحسين و الترجيع» بعد قوله: «بمادّته» إلى معنى الحسن و الرجوع.

و منها: قوله: «يعني ما أوجد به الطرب...»، لأنّه مبني على كون الباء في قوله «به» للسببيّة، و قد مرّ أنّها بمعنى «فيه». و منها: قوله: «إلاّ أسباباً للطرب...»، إذ فيه أنّه كذلك لوكان الطرب بمعنى الخفّة، و أمّا لوكان بمعنى الحسن و الرجوع و الامتداد على ما دلّلنا عليه، فهذه الاُمور بموادّها عين الطرب لا أسبابها. و منها: قوله: «مضافاً إلى عدم إمكان...»، لأنّه مبني على كون الطرب من صفات مدّ الصوت، و قد مرّ احتمال كونه من صفات الترجيع. و عليه لايلزم اتّحاد الصفة و الموصوف، وكونهما شيئاً واحداً، و هو مدّ الصوت.

و منها: قوله: «مع أنّ مجرّد التحسين...»، لأنّه لايوجب كون المأخوذ في تعريف الغناء هو الطرب بمعنى الخفّة، و إنّما يوجب تخصيص الحرمة ببعض أفراد الغناء.

٥٤٨. يعني: في لفظ الطرب. و هو مع مخالفته للأصل غير ممكن، لأنّهم لم يذكروا له

مع أنّهم لم يذكروا للطرب معنىً آخر ليشتقّ منه لفظ "التطريب" و "الاطراب". مضافاً الى أنّ ما ذكر في معنى التطريب من الصحاح و المصباح إنّما هو للفعل القائم(٥٤٩) بـذي الصوت، لا الإطراب القائم بالصوت، و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور(٥٥٠)، دون فعل الشخص، فيمكن أن يكون معنى"تطريب الشخص(٥٥١) في صوته": إيجاد سبب الطرب بمعنى الخفّة بمدّ الصوت و تحسينه و ترجيعه كما أنّ تفريح الشخص إيجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه، فلاينافي ذلك(٥٥٢) ما ذكر في معنى الطرب. وكذا ما في القاموس من قوله: "ما طُرِّب به" يعني ما أُوجد به الطرب.

مع أنّه لامجال(٥٥٣) لتوهّم كون التطريب بمادّته بمعنى التحسين و الترجيع؛ إذ لم يتوهّم أحد كون الطرب بمعنى الحسن و الرجوع(٥٥٤)، أوكون التطريب(٥٥٥)

.....

معنىً آخر غير هذا.

٥٤٩. يعني: إنّما هو تفسير و بيان لمعنى الإطراب الذي هو قائم بذي الصوت و من أوصافه، لا لمعنى الإطراب الذي هو قائم بنفس الصوت و من أوصافه.

٥٥٠. يعني: الإطراب القائم بالصوت هو المأخوذ في تعريف الغناء عندهم، دون الإطراب الذي هو فعل الشخص. هذا، و لايخفى أنّه إنّما يتمّ فيما لوكان المشتمل على الترجيع في تعريفهم صفة للصوت و المطرب صفة للترجيع. لكنّه ممكن المنع، لقوّة احتمال كونه صفة للمدّ. و أمّا المطرب فهو إمّا صفة أُخرى له، أو صفة للترجيع. و المراد من المطرب هنا حينئذٍ هو المحسّن للصوت. و على هذا يكون المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور هو الإطراب القائم بذي الصوت، لأنّه حينئذٍ من أوصاف المدّ الذي هو فعل ذي الصوت و قائم به.

٥٥١. يعني: معناه في عبارة المصباح و الصحاح.

٥٥٢. أي: ما في الصحاح و المصباح.

٥٥٣. هذا ترقٍّ من إمكان كون معنى التطريب هو إيجاد سبب الطرب - بمعنى الخفّة - من المدّ و الترجيع الذي ذكره بقوله: «فيمكن...» إلى لزومه و وجوبه. و لايخفى أنّ هذا راجع إلى ما ذكره في السابق بقوله: «مع أنّهم لم يذكروا...»، فيلزم التكرار.

٥٥٤. حتّى يشتقّ منه التطريب بمعنى التحسين و الترجيع.

٥٥٥. هذا عطف على الكون الأوّل. يعني: لامجال لتوهّم كون التطريب بما له من الهيئة

هو نفس المدّ، فليست هذه الأُمور إلاّ أسباباً للطرب يراد إيجاده من فعل* هذه الأسباب.

هذا كلّه، مضافاً إلى عدم إمكان إرادة(٥٥٦) ما ذكر من المدّ و التحسين و الترجيع من "المطرب"** في قول الأكثر: "إنّ الغناء مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب "كما لايخفى، مع أنّ مجرّد المدّ و الترجيع و التحسين لايوجب الحرمة قطعاً لما مرّ و سيجئ.

فتبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ المتعيّن حمل "المطرب" في تعريف الأكثر للغناء على الطرب بمعنى الخفّة، و توجيه كلامهم: بإرادة(٥٥٧) ما يقتضي الطرب و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك الترجيع، و إن لم يطرب شخصه لمانعٍ من غلظة الصوت و مَجّ*** الأسماع(٥٥٨) له. و لقد أجاد في الصحاح حيث فسّر الغناء بالسماع، و هو المعروف عند أهل العرف، و قد تقدّم في رواية محمّد بن أبي‌عباد المستهتِر بالسماع.

.....

بمعنى مدّ الصوت و تحسينه.

٥٥٦. هذا من جهة قيام القرينة القطعيّة على تجريد الإطراب عن المدّ و الترجيع و استعماله في خصوص التحسين، أعني: التصريح كما في متن التعريف. و هذا لايصير دليلاً على بطلان ما ذكره في مفتاح الكرامة، فإنّه ﷺ ليس إلاّ بصدد بيان أنّ الطرب المأخوذ في تعريف مشهور الفقهاء ليس بمعنى الخفّة لسرور أو حزن، و أمّا أنّ معناه في تعريفهم هو الصوت المشتمل على المدّ و الترجيع و التحسين جميعاً، كما هو قضيّة استشهاده بكلمات الصحاح و المصباح، أم خصوص التحسين مجرّداً عن المدّ و الترجيع، فهو موكول على ملاحظة اشتمال التعريف على ما يكون قرينة على التجريد و عدمه. نعم، لوكان هو ﷺ بصدد إثبات الاتّحاد بينه و بين ما فسّره به في الصحاح لورد عليه ما ذكر.

٥٥٧. لئلاّيخرج عن التعريف أكثر ما هو غناء عرفاً.

٥٥٨. رمي الشيء من الفم إن كان مايعاً - كالماء و نحوه - فهو مجّ و إلاّ فهو لفظ. و أمّا نسبة المجّ إلى الأسماع فهي مبنيّة على الاستفادة**** و تشبيه الكلام و الصوت بالمايعات و تشبيه السمع بالفم. ففي الأقيانوس ما مضمونه: أنّ قول بعض الأدباء «هذا كلام تمجّه الأسماع» مبني على الاستفادة*****.

---

* في بعض النسخ: يراد من إيجاده فعل.
** في بعض النسخ: الطرب.
*** في بعض النسخ: بحة.
**** و ***** كذا في الطبعةالحجريّة. و لعلّها تصحيف: الاستعارة.

وكيف كان، فالمحصّل من الأدلّة المتقدّمة حرمة الصوت المُرَجِّع فيه(٥٥٩) على سبيل اللهو؛ فإنّ اللهو كما يكون بآلة من غير صوت(٥٦٠) كضرب الأوتار و نحوه و بالصوت في الآلة كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرّد. فكلّ صوت يكون لهواً(٥٦١) بكيفيته و معدوداً من ألحان أهل الفسوق و المعاصي فهو حرام، و إن فرض أنّه ليس بغناء. وكلّ ما لايُعدّ لهواً فليس بحرام، و إن فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقّق؛ لعدم الدليل على حرمة الغناء إلاّ من حيث كونه باطلاً و لهواً و لغواً و زوراً.

.....

٥٥٩. كان الأولى ترك المرجّع فيه، إذ لم يتقدّم في واحد منها اعتبار الترجيع في حرمة الغناء. هذا مع أنّه﵀ أيضاً لاتخصيص* بحرمة المرجّع فيه، بل يعمّها لمطلق الصوت اللهوي و لو لم يكن فيه ترجيع.

٥٦٠. يعني: من غير صوت صادر من الإنسان.

٥٦١. إن أراد بكونه لهواً كونه غناءً فإجمال الموضوع على حاله. و إن أراد كونه شاغلاً عن العبادات مطلقاً أو خصوص الواجبات بالاقتضاء أو العلّية التامّة فيخرج الموضوع عن الإجمال، إلاّ أنّه حينئذٍ لايكون حراماً بالذات، و إنّما يحرم من باب المقدّمة في الجملة. و عليه، لاخصوصيّة للصوت، بل جميع الشواغل كذلك. و بالجملة، إن أُريد من اللهو مطلق اللعب فعدم حرمته على الإطلاق - كما سيصرّح به في باب اللهو - ممّا لاكلام فيه. نعم، له أفراد محرّمة مثل اللعب بآلات القمار. و إن أُريد به الشغل فحرمته من حيث هو إلاّ ما أخرجه الدليل ضروري الفساد. وكذلك أيضاً لو أُريد منه خصوص الشغل عن اللّه بغير اللّه. نعم، قد يكون الاشتغال باللّه واجباً، كالنظر في معجزة مدّعي النبوّة مع احتمال صدقه، بناءً على ما عليه العدليّة من الحسن و القبح العقليّين. وكذلك امتثال أوامره الواجبة. فالشاغل عنه﵀ حينئذٍ يكون حراماً من باب المقدّمة لوكان علّة تامّة للمخالفة، و لكن لااختصاص له بالصوت. و إن أُريد منه خصوص ما يقتضي السرور الموجب للخفّة و الخروج عن الحالة الطبيعيّة - كما هو الظاهر من مجموع كلماته - فهو و إن قوّى المصنّف﵀ حرمته في باب اللهو إلاّ أنّه محلّ تأمّل، لما سيأتي هناك من عدم الدليل على حرمته أيضاً، فتدبّر جيّداً.

---

*كذا في الطبعة الحجريّة، ولعلّه تصحيف من الناسخ، و الصحيح هكذا: لا يخصّص الحرمة بالمرجّع فيه، بل يعمّمها المطلق... .

**ثم إنّ "اللهو" يتحقّق بأمرين: أحدهما: قصد التلهّي(٥٦٢) و إن لم يكن لهواً. و الثاني: – كونه لهواً في نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهّي.**

.....

٥٦٢. كان الصواب أن يقول: بأحد أمرين، إذ ظاهر العبارة أنّه لابدّ في تحقّق اللهو في الصوت من اجتماع ما ذكره من الأمرين، و ليس كذلك، ضرورة أنّه على هذا يكون ذكر قوله في تفسير الأمر الأوّل: «و إن لم يكن لهواً» و قوله في تفسير الأمر الثاني: «و إن لم يقصد التلهّي به» مضرّاً بالمقصود كما لايخفى. ثمّ إنّ غرضه‌ﷺ من مجموع القسمين هو الإشارة إلى الاحتمال الأوّل الذي ذكره في بيان المراد من المطرب في تعريف الفقهاء، من أنّه ما يكون مطرباً فعلاً في الجملة بالنسبة إلى المغنّي أو المستمع، لأنّه منحلّ إلى قسمين على سبيل منع الخلوّ: الأوّل: ما كان من الصوت مثلاً مطرباً و لهواً بالنسبة إلى المغنّي و إن لم يكن كذلك بالنسبة إلى الغير، إمّا لعدم المستمع أو لعدم التهائه به، لمرض أو شدّة همّ أو غلظة صوت أو غير ذلك من موانع التلهّي، و ذلك بأن قصد تحقّق التلهّي و الطرب في الخارج بالصوت مثلاً، فإنّه مع هذا القصد يتحقّق التلهّي بالنسبة إلى المغنّي قهراً، فتأمّل. و الثاني: ما كان مطرباً و لهواً بالفعل بالنسبة إلى المستمع و إن لم يكن كذلك بالنسبة إلى المغنّي، لعدم قصده حصول التلهّي به. فأشار إلى الأوّل بالأمر الأوّل، و إلى الثاني بالثاني.

و من هنا علم أنّ المراد من الطرب و اللهو المعتبرين في حرمة الغناء عند المصنّفﷺ هو الطرب و اللهو الفعليّان، و ما مرّ منهﷺ في السابق من اختياره إرادة الثانية إنّما كان هو في مقام بيان مراد الفقهاء و شرح تعريفهم للغناء، لا في مقام بيان مختاره في أصل المسألة.

و علم أيضاً أنّ لفظة «في نفسه» في قوله: «كونه لهواً في نفسه» سهو من قلمه الشريف، لأنّ النسبة بين كونه لهواً في نفسه و بين كونه لهواً عند المستمعين عموم من وجه، فلايصحّ جعل الثاني عطف بيان للأوّل، لأنّ بينهما مباينة جزئيّة. و لايمكن الالتزام بسقوط كلمة «أو» من بينهما، لأنّ المحقّق للهو حينئذٍ يكون ثلاثة اُمور لاأمرين. و لاالتزام بسقوط الواو، ضرورة أنّه مع كون الصوت لهواً في نفسه لامعنى لاعتبار كونه لهواً عند المستمع، لأوّله إلى التناقض، إذ لازمه عدم تحقّقه بدونه، و هو متناقض، لكونه لهواً في نفسه بدونه. و على أيّ حال، فصريح المصنّف هنا أنّ اللهو قد يتحقّق بمجرّد قصد الالتهاء، و هو بعد ضمّه بما قوّاه في صدر المسألة في مقام بيان موضوع الحرمة من قوله: «فالغناء – و هي من مقولة الكيفيّة

ثمّ إنّ المرجع في "اللهو" إلى العرف و الحاكم بتحقّقه هو الوجدان؛ حيث يجد الصوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو و للرقص*، و لحضور ما تستلذّه القوى الشهويّة من كون المغنيّ جارية أو أمرداً و نحو ذلك، و مراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح و الخفاء، فقد يحس** بعض(٥٦٣) الترجيع من مبادئ الغناء و لم يبلغه.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّه لافرق بين استعمال هذه الكيفيّة في كلام حقّ أو باطل، فقرائة القرآن و الدعاء و المراثي بصوت يُرجّع فيه على سبيل اللهو لاإشكال في حرمتها و لا في تضاعف عقابها؛ لكونها معصية في مقام الطاعة و استخفافاً بالمقروّ و المدعوّ و المرثي. و من أوضح تسويلات الشيطان أنّ الرجل المتسترّ قد تدعوه نفسه لأجل التفرّج و التنزّه و التلذّذ إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكسالة عنه من الزمزمة الملهيّة(٥٦٤)، فيجعل ذلك في بيت من الشعر المنظوم في الحِكَم و المراثي ونحوها، فيتغنيّ به،

.....

للأصوات كما سيجيء – إن كان مساوياً للصوت اللهوي و الباطل كما هو الأقوى» و قوله: «مع أنّ الظاهر أن ليس الغناء إلاّ هو» و جعل أعمّيته و أخصّيته منه فرضاً محضاً قبيل ذلك في قوله: «فكلّ صوت...»، ينتج أنّ كون الصوت غناءً أو غيره يمكن أن يكون بالنيّة، و يختلف حاله باختلافها. و هو أمر عجيب إلى النهاية، ألا ترى أنّه لو سئل أهل اللسان و العقلاء عن حال صوت ليس يلهو في نفسه أنّه هل هو من أفراد الغناء أم لا؟ لما أجابوا بأنّه إن قصد الالتهاء به فهو غناء و إلاّ فلا، بل يضحكون على من أجاب بذلك.

٥٦٣. يعني: فقد يحسّ بعض أرباب الوجدان الترجيع الخاصّ من مبادئ الغناء غير بالغ إلى حدّه، و هو مرتبة اللهويّة بالمعنى المذكور، مع أنّه غناء بالغ حدّ الغناء عند البعض الآخر. و بالجملة، العبارة محتاجة إلى تتمّة لم يذكرها لمعلوميّتها، و هو قوله: و يحسّه بعض آخر نفسه، أي: نفس الغناء.

٥٦٤. الزمزمة هي التصوّت في الحلق و الخيشوم بلا استعمال اللسان و الشفة. و المراد منها هنا – بقرينة قوله: «و يجعل ذلك – أي الزمزمة – في بيت من الشعر...» – هو الصوت المجرّد عن قيد عدم استعمال اللسان و الشفة.

---

* في بعض النسخ: والرقص.

** في بعض النسخ: يحسب.

أو يحضر عند من يفعل ذلك. و ربّما يُعدّ مجلساً(٥٦٥) لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسمّيه "مجلس المرثية" فيحصل له بذلك ما لايحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط، و ربّما يبكي في خلال ذلك لأجل الهموم المركوزة في قلبه، الغائبة* عن خاطره من فقد ما تستحضره القوى الشهويّة(٥٦٦)، و يتخيّل أنّه بكى في المرثية و فاز بالمرتبة العالية، و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية؛ فلا ملجأ إلاّ إلى الله من شرّ الشيطان و النفس الغاوية.

و ربّما** يجرّئ***(٥٦٧) على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخّرة في هذه المسألة، فتارة من حيث أصل الحكم(٥٦٨)، و أُخرى من حيث الموضوع، و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع. أمّا الأوّل: فلأنّه حكي عن المحدّث الكاشاني أنّه خصّ الحرام منه بما اشتمل(٥٦٩) على محرّم من خارج مثل اللّعب بآلات اللهو و دخول الرجال و الكلام بالباطل و إلاّ فهو في نفسه غير محرّم.

---

٥٦٥. من الإعداد، أي: يهيّئ.

٥٦٦. الظاهر أنّه من متعلّقات الهموم، يعني: الهموم الناشئة من فقد... .

٥٦٧. من باب التفعيل، مشتقّ من الجرأة.

٥٦٨. يعني: حرمة أصل الغناء بمعنى الصوت اللهوي بكيفيّته المجرّد عن الاقتران بالمحرّمات الخارجة عنه غير القائمة به.

٥٦٩. ضمير «منه» راجع إلى الغناء بمعنى مطلق الصوت الحسن الأعمّ من اللهوي و غيره، المقترن بالمحرّمات الخارجيّة و المجرّد عنه. و تخصيص الحرمة بما اشتمل على محرّم خارجي مستلزم لعدم حرمة ما عداه، و منه الغناء بالمعنى الذي فسّره المصنّف به، و هو الصوت اللهوي من حيث الكيفيّة.

و من هذا البيان يندفع توهّم عدم صحّة جعل الكاشاني ممّن عرض له الشبهة في حرمة أصل الغناء، فإنّ قضيّة جعله «منه» قوله بعدم حرمة الغناء بالمرّة، و الحال أنّ مقتضى قوله: «إنّه خصّ الحرام منه...» من جهة إتيان «من» التبعيضيّة أنّه ممّن عرض له الشبهة في المرتبة الثالثة.

وجه الاندفاع: أنّ هذا إنّما يلزم فيما لو كان المراد من مرجع الضمير - مثل لفظة الغناء

---

* في بعض النسخ: الفائتة. ** في بعض النسخ: ممّا *** في بعض النسخ: يجري أو يجتري.

و المحكيّ من كلامه في الوافي أنّه – بعد حكاية الأخبار التي يأتي بعضها – قال: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلّق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء، كلّها بما* كان على النحو المتعارف** في زمن الخلفاء*** من دخول الرجال عليهنّ و تكلّمهنّ بالباطل و لعبهنّ بالملاهي من العيدان و القصب و غيرهما، دون ما سوى ذلك من أنواعه، كما يشعر به قوله عليه السلام: "ليست بالتي يدخل عليها الرجال" – إلى أن قال –: و على هذا فلابأس بالتغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نِعَم الله الملك الجبار، و ذكر العبادات، و الترغيب في الخيرات، و الزهد في الفانيات و نحو ذلك، كما أُشير إليه في حديث الفقيه بقوله: "فذكّرتك الجنّة" و ذلك لأنّ هذا كلّه ذكر الله****، ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلودُ الذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلين جُلودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إلى ذِكْرِ الله﴾[٣٥]. و بالجملة، فلايخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حقّ الغناء عن باطله، و أنّ أكثر ما يتغنّى به الصوفية***** في محافلهم من قبيل الباطل[٣٦]، انتهى.

أقول: لولا استشهاده بقوله: "ليست بالتي يدخل عليها الرجال" أمكن بلا تكلّف تطبيق كلامه(٥٧٠) على ما ذكرناه من أنّ المحرّم هو الصوت اللهوي الذي يناسبه اللعب بالملاهي، و التكلّم بالأباطيل، و دخول الرجال على النساء، لحظ****** السمع و البصر

---

المحذوف المعوّض عنه باللام في قوله: «أصل الحكم»– هو الغناء بمعنى الصوت اللهوي المجرّد عن المحرّمات الآخر، لا الأعمّ منه و من المقترن به كما ذكرنا، و إلاّ فلا كما هو واضح.

٥٧٠. لايمكن ذلك إلاّ بتكلّف، ضرورة ظهور كلامه في اقتران الصوت بنفس دخول الرجال و اللعب بالملاهي و التكلّم بالأباطيل، و أين هذا من مناسبة الصوت بهذه الأُمور و اقتضائها مجرّداً عن اقترانه بها بالفعل؟ هذا، مضافاً إلى أنّه يتمّ لوكان مراده من الغناء في قوله: «اختصاص حرمة الغناء...» هو مطلق الصوت الحسن. و يمكن منعه، لاحتمال أن يكون مراده منه الصوت اللهوي الذي ذكره المصنّف، و معه كيف يمكن التطبيق بلا تكلّف؟

---

* في بعض النسخ: ممّا.
** في بعض النسخ: المعهود المتعارف.
*** في بعض النسخ: في زمن بني اُمية و بني العباس.
**** في بعض النسخ زيادة: و ربّما.
***** في بعض النسخ: المتصوفة.
****** في بعض النسخ: لحق.

من شهوة الزنا، دون مجرّد الصوت الحسن الذي يذكّر اُمور الآخرة و ينسي شهوات الدنيا، إلاّ أنّ استشهاده بالرواية: "ليست بالتي يدخل عليها الرجال" ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه(٥٧١)، فإنّ صوت المغنيّة التي تزفّ العرائس على سبيل اللهو لامحالة؛ و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتي كنّا قد خصّصناه بالدليل.

ونسب القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضاً، و الموجود فيها – بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازاً و منعاً في القرآن و غيره –: أنّ الجمع بين هذه الأخبار(٥٧٢)

.....

٥٧١. يعني: ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء بمعنى الصوت اللهوي، بالقول بحرمة بعضها و حلّية بعضها الآخر، لكن لا من جهة راجعة إلى حيث نفس الغناء و لهويّة الصوت، بحيث يكون الفرق بين الأفراد في الحرمة و الحلّية بخصوصيّة في لهويّة الصوت وجوداً و عدماً، بل من جهة اقتران الصوت اللهوي بالمحرّمات فيحرم و عدمه فلايحرم. و قوله: «فإنّ صوت المغنّية...» علّة لظهور استشهاده بما ذكر في التفصيل المذكور. و قوله: «علي سبيل اللهو» خبر لـ«إنّ».

٥٧٢. ينبغي نقل عبارة الكفاية بعين ألفاظها كي ترى أنّ المصنّف كيف غيّر في النقل فحصل من جهته ما تراه من الإغلاق و الاضطراب، حتّى لاتغترّ في المنقول بعظم شأن الناقل، بل تراجع إلى الكتاب المنقول منه، كما أوصى بذلك كاشف اللثام في وصاياه، و لعمري إنّه أجاد فيما أوصاه. فنقول: قال﵀ في المبحث الأوّل من مباحث المقصد الثاني من مقاصد كتاب التجارة في تعداد ما يحرم التكسّب به: و منها: ما هو محرّم في نفسه... إلى أن قال ما هذا لفظه: «و من ذلك الغناء، و هو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب على ما قاله بعضهم، و بعضهم اقتصر على الترجيع، و بعضهم على الإطراب من غير ذكر الترجيع. و من العامّة من فسّر بتحسين الصوت. و يظهر ذلك من بعض عبارات أهل اللغة. و الظاهر أنّ في الغالب لاينفكّ التحسين من الوصفين المذكورين، معنى الترجيع و الإطراب. و منهم من فسّر بمدّ الصوت. و منهم من قال: من رفع صوتاً و والاه فهو غناء. و لعلّ الإطراب و الترجيع مجتمعان غالباً. و قيل: ما يسمّى غناء عرفاً و إن لم يشتمل على القيدين.

و لاخلاف عندنا في تحريم الغناء في الجملة. و الأخبار الدالّة عليه متظافرة. و صرّح المحقّق و جماعةٌ ممّن تأخّر عنه بتحريم الغناء و لوكان في القرآن. لكن غير واحد من الأخبار

**يمكن بوجهين: أحدهما – تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن، و حمل ما يدلّ على ذم التغنّي بالقرآن على قرائةٍ تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم و يؤيّده رواية عبدالله بن سنان المذكورة: "اقرأوا القرآن بألحان العرب، و إيّاكم و**

.....

يدلّ على جوازه بل استحبابه في القرآن، بناءً على دلالة الروايات على جواز حسن الصوت و التحزين و الترجيع في القرآن بل استحبابه. و الظاهر أنّ شيئاً منها لايوجد بدون الغناء، على ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم، و فصّلناه في بعض رسائلنا. ففي مرسلة ابن أبي‌عمير عن الصادق عليه السلام: «أنّ القرآن نزل بالحزن فاقرأه بالحزن».

و قال السيّد سبط الجزائري رحمه الله في كشف الغطاء: «لعلّ معنى نزول القرآن بالحزن كون جبرئيل عليه السلام حزيناً عند نزوله». روى عليّ بن إبراهيم عن الصادق عليه السلام قال: «ما أتى جبرئيل إلاّ كئيباً حزيناً، و لم يزل كذلك منذ أهلك اللّه فرعون، فلمّا أمر اللّه عزّ و جلّ بنزول ﴿الآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ...﴾ الآيات نزل عليه السلام و هو ضاحك مستبشر. فقال له رسول‌الله صلى الله عليه و آله: ما أتيتني إلاّ تبيّنت الحزن في وجهك إلاّ هذه الساعة. قال: نعم يا محمّد لمّا غرّق اللّه فرعون قال: آمنت أنّه لا إله إلاّ اللّه الذي آمنت به بنو إسرائيل و أنا من المسلمين، فأخذت حمأة فوضعتها في فمه ثمّ قلت له: الآن و قد عصيت قبل وكنت من المفسدين، و عملت ذلك من غير إذن اللّه، ثمّ خفت أن تلحقه الرحمة من اللّه عزّ و جلّ و يعذّبني اللّه بما فعلت، فلمّا كان الآن و أمرني أن أؤدّي إليك ما قلت أنا لفرعون آمنت و علمت أنّ ذلك كان للّه رضى» انتهى موضع الحاجة.

و فيه: أنّه يعارضه رواية أُخرى لعليّ بن إبراهيم نقلها بعد الرواية السابقة، عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبداللّه عليه السلام قال: «قلت له يا ابن رسول اللّه خوّفني، فإنّ قلبي قد قسا. فقال: يا محمّد استعدّ للحياة الطويلة، فإنّ جبرئيل جاء إلى رسول‌الله صلى الله عليه و آله و هو قاطب، و قد كان قبل ذلك يجيء و هو متبسّم، فقال رسول‌الله صلى الله عليه و آله: يا جبرئيل جئتني اليوم قاطباً. قال: يا محمّد وضعت منافخ النار. فقال: و ما منافخ النار يا جبرئيل؟ فقال: يا محمّد إنّ اللّه أمر بالنار فنفخ عليها ألف عام حتّى ابيضّت» الخبر. فإنّ قوله: «و قد كان يجيء قبل ذلك و هو متبسّم» منافٍ لقوله في الرواية الأُولى: «ما أتى جبرئيل إلاّ كئيباً حزيناً...». فيمكن أن يكون الوجه فيه ما كان يعتريه عليه صلى الله عليه و آله حين نزول الوحي من الحال، فإنّه لايكون إلاّ مع الخوف ممّا كان يشاهده من عظمته جلّ و علا، و هو يوجب الحزن، فتأمّل و تدبّر.

لحون أهل الفسق و الكبائر [و سيجئ من بعدي أقوام]* يرجّعون القرآن ترجيع الغناء"[٣٧].

و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال: حمل الأخبار المانعة على الفرد الشايع في ذلك الزمان، قال: و الشايع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري و غيرهنّ في مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهي و التكلّم بالباطل و إسماعهنّ الرجال، فحمل المفرد المعرَّف – يعني لفظ "الغناء" – على تلك الأفراد الشايعة في ذلك الزمان غير بعيد. ثمّ ذكر رواية عليّ بن جعفر الآتية و رواية "اقرأوا القرآن" المتقدّمة، و قوله : "ليست بالتي يدخل عليها الرجال" مؤيّداً لهذا الحمل.

قال: إنّ فيه إشعاراً بأنّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأُمور المحرّمة المقترنة به كالإلتهاء و غيره إلى أن قال: إنّ في عدّة من أخبار المنع عن الغناء إشعاراً بكونه لهواً باطلاً، و صدق ذلك في القرآن و الدعوات و الأذكار – المقروّة بالأصوات الطيّبة المذكّرة المهيّجة للأشواق إلى العالم الأعلى – محلّ تأمّل، على أنّ التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيرة المتواترة الدالّة على فضل قرائة القرآن و الأدعيّة و الأذكار بالصوت الحسن مع عمومها لغة وكثرتها و موافقتها للأصل، و النسبة بين الموضوعين عموم من وجه، فإذاً لاريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران** بالملاهي و نحوهما. ثمّ إن ثبت إجماع في غيره، و إلاّ بقي حكمه على الإباحة و طريق الاحتياط واضح[٣٨]، انتهى.

أقول: لايخفى أنّ 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 تقدّم التصريح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر فلايحتاج في حرمته إلى أن يقترن بالمحرّمات الأُخر(٥٧٣)، كما هو ظاهر بعض ما تقدّم من المحدّثين(٥٧٤) المذكورَيْن.

.....

٥٧٣. نعم، لايحتاج إليه و لكن تقدّم أنّه مع كونه من الملاهي لايحرم على إطلاقه، بل يحتاج في حرمته إلى كونه مضلاً و صادّاً عن ذكر اللّه‌ﷻ.

٥٧٤. يعني من مرجع الضمير البارز احتياج الحرمة إلى الاقتران بالمحرمات، و من «بعض

---

* في بعض النسخ بدل ما بين المعقوفتين: و قوله.

** في بعض النسخ: الإقران.

**نعم، لو فرض كون الغناء موضوعاً لمطلق الصوت الحَسَن – كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التطريب – توجّه ما ذكراه(٥٧٥)، بل لاأظنّ أحداً يفتي باطلاق حرمة الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت(٥٧٦) الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القرائة و الدعاء به و أنه حلية القرآن و اتصاف الأنبياء و الأئمّة[عليهم السلام][به] في غاية الكثرة و قد جمعها في الكفاية بعد ما* ذكر(٥٧٧): أنّ غير واحد من الأخبار يدلّ على جواز الغناء في القرآن بل استحبابه؛ بناءً على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به، و الظاهر أنّ(٥٧٨) شيئاً منها لايوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم على ما فصّلناه في بعض رسائلنا[٣٩]، انتهى.**

.....

ما تقدّم عنهما» استشهاد الكاشاني على ما ذكره في حكم الغناء بقوله[عليه السلام]: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال»، و تأييد السبزواري له، بحيث إنّ المصنّف[رحمه الله] ذكر أنّه ظاهر في التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه، و أنّه لولا الاستشهاد المذكور يمكن حمل كلام الكاشاني – و مثله كلام السبزواري – على التفصيل بينها من حيث نفسه، يعني: كونه لهويّاً فيحرم و إلاّ فلا. هذا، و لايخفى أنّ ظهور كلام السبزواري فيما ذكره من احتياج الحرمة إلى شيء آخر مبني على اشتمال كلامه على التأييد بالرواية المذكورة، و قد مرّ أنّه خالٍ عنه بالمرّة.

**٥٧٥**. يعني: التفصيل بين أفراد الغناء و القول بحرمة بعضها. و لايخفى أنّه على الفرض المذكور إنّما يتوجّه التفصيل بينها في الحرمة من حيث نفس الغناء، و هو غير ما ذكراه، لأنّهما فصّلا بينها من جهة الاقتران بالمحرّم الخارجي و عدمه، و لامجال لتوجّهه على الفرض المذكور، كما هو واضح.

**٥٧٦**. هذا جملة حاليّة بمنزلة التعليل لما ذكره من عدم الظنّ.

**٥٧٧**. إنّه[رحمه الله] بعد أن ذكر هذا الكلام تعرّض لنقل الأخبار و أنهاها إلى أربعة عشر.

**٥٧٨**. هذا بيان لوجه دلالة الروايات المجوّزة لتحسين الصوت و تحزينه و ترجيعه في القرآن على جواز الغناء فيه. و لايخفى أنّ في دلالة بعض هذه الروايات الأربعة عشر المذكورة في المتن على ما ذكره من جواز تحسين الصوت تأمّلاً بل منعاً.

---

* في بعض النسخ: إنْ.

.....

و عن عبدالله بن سنان عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «إنّ الله أوحى إلى موسى بن عمران: إذا وقفت بين يديّ فقف موقف الذليل الفقير، و إذا قرأت التوراة فأسمعنيها بصوت حزين».

و عن حفص قال: «ما رأيت أحداً أشدّ خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام و لأرجى للناس منه، وكانت قرائته حزناً، فإذا قرأ فكأنّه عليه السلام يخاطب إنساناً».

و في رواية عبدالله بن سنان: «اقرئوا القرآن بألحان العرب و أصواتها».

و في رواية النوفلي عن أبي‌الحسن عليه السلام قال: «ذكرت الصوت الحسن عنده، فقال: إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان يقرأ القرآن فربّما يمرّ به المارّ فصعق عن صوته، إنّ الإمام عليه السلام لو أظهر من ذلك شيئاً لما احتمله الناس من حسنه» الحديث.

و في رواية عبدالله بن سنان عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «لم يؤت أُمّتي أقلّ من ثلاث: الجمال و الصوت الحسن، و الحفظ».

و في رواية أبي‌بصير عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «إنّ من أجمل الجمال الشعر الحسن، و نغمة الصوت الحسن». الشعر هنا بقرينة ذكر الجمال بفتح الشين لا بكسرها، كما في النبوي صلى الله عليه وآله: «إنّ من الشعر لحكمة». وكونه من الجمال أمّا في الرجال فباستواء اللحية، و أمّا في النساء فبطول شعر الرأس و شدّة سواده. قال امرؤ القيس:

و فرع يزين المتن أسود فاحم ... أثيب كقنو النخلة المتعسكل

غدائره مستشزرات إلى العلى ... تظلّ العقاص في مثنّى و مرسل

و في رواية عبدالله بن سنان عن النبي صلى الله عليه وآله: «لكلّ شيء حلية، و حلية القرآن الصوت الحسن».

و في رواية أُخرى عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «ما بعث الله نبيّاً إلاّ حسن الصوت». قال السيّد الماجد قدس سره: «و السرّ في ذلك أنّ حسن الصوت تابع لاعتدال المزاج كما برهن في موضعه، و مزاج الأنبياء من أعدل الأمزجة» انتهى.

و في رواية أُخرى عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقّائون يمرّون ببابه يستمعون قرائته».

و في رواية أُخرى عن أبي‌جعفر عليه السلام، الرواية في الكافي رواها عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن‌محبوب، عن عليّ بن أبي‌حمزة عن أبي‌بصير، قال: «قلت لأبي‌جعفر عليه السلام: إذا قرأت

.....

القرآن فرفعت صوتي جاءني الشيطان فقال: إنّما ترائي بهذا أهلك و الناس. قال: يا أباحمّد اقرأ ما بين القرائتين تسمع أهلك و رجّع...» إلى آخر ما ذكر في المتن. أقول: في قوله: «اقرأ ما بين القرائتين» إيماء إلى قوله تعالى: ﴿وَ لاتَجْهَرْ بِصَلاتِكَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَ ابْتَغِ بَيْنَ ذلِكَ سَبِيلاً﴾. و في قوله: «تسمع أهلك» تحديد لما بين القرائتين. رجّع بالقرآن صوتك، فإنّ اللّه عزّوجلّ يحبّ الصوت الحسن، يرجّع فيه ترجيعاً.

و روى معاوية بن عمّار في الصحيح قال: قلت لأبي‌عبداللّه عليه السلام: «الرجل لايرى أنّه صنع شيئاً في الدعاء و القرآن حتّى يرجّع صوته. فقال: لابأس، إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، فكان يرفع صوته حتّى يسمعه أهل الدار، و إنّ أباجعفر عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن. فقال: إذا قام بالليل و قرأ رفع صوته فيمرّ به مارّ الطريق من السقّائين و غيرهم فيقيمون فيستمعون إلى قرائته».

و في الفقيه: «سأل رجل عليّ بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت. فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة» يعني: بقرائة القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء، فأمّا الغناء فمحظور.

و في رواية عبداللّه بن سنان: «و إيّاكم و لحون أهل الفسوق و أهل الكبائر، و سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء و الرهبانيّة و النوح، و لايجاوز حناجرهم، مقلوبة قلوبهم و قلوب الذين يعجبهم شأنهم».

و في بعض الروايات في ذكر أشراط الساعة: «و يتغنّون بالقرآن». لعلّ نظره في ذلك إلى ما رواه القمّي في تفسيره عن ابن‌عبّاس قال: «حجّجنا مع رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله حجّة الوداع، فأخذ بحلقة باب الكعبة ثمّ أقبل علينا بوجهه فقال: ألا أخبركم بأشراط الساعة، فكان أدنى الناس منه يومئذ سلمان فقال: بلى يا رسول‌اللّه. فقال: إنّ من أشراط القيامة إضاعة الصلاة...» إلى أن قال: «فعندها يكون أقوام يتعلّمون القرآن لغير اللّه، و يتّخذونه مزامير، و يكون أقوام يتفقّهون لغير اللّه، و يكثر أولاد الزنا، و يتغنّون بالقرآن». والرواية طويلة مشتملة على علامات كثيرة، ذكرها في الصافي في ذيل قوله تعالى شأنه في سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ﴿فَقَدْ جاءَ أَشْراطُها﴾.

و ارتكاب التأويل في هذه الأخبار ما عدا الأخيرين بحيث يجتمع مع القول بتحريم الغناء

.....

في القرآن يحتاج إلى تكلّف بيّن.

والشيخ أبوجعفر* الطبرسي قال في كتاب مجمع البيان: الفنّ السابع في ذكر ما يستحبّ للقاري من تحسين اللفظ و تزيين الصوت بقرائة القرآن، و نقل روايات من طريق العامّة. و هي: أحدها: رواية البراء بن عازب قال: «قال رسول‌اللّه‌ﷺ: زيّنوا القرآن بأصواتكم». و ثانيها: رواية حذيفة بن اليمان قال: «قال رسول اللّه‌ﷺ: اقرئوا القرآن بلحون العرب و أصواتها، و إيّاكم و لحون أهل الفسوق و أهل الكتابين، و سيجيء قوم من بعدي يرجّعون القرآن ترجيع الغناء و الرهبانيّة لايجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم و قلوب الذين يعجبهم شأنهم». و هذه الرواية موافقة لما يأتي ممّا رواه ابن‌سنان إلاّ في بعض الألفاظ كما نشير إليه فيما بعد. و ثالثها: رواية علقمة بن قيس قال: «كنت حسن الصوت بالقرآن، وكان عبداللّه بن مسعود يرسل إليّ فأقرأ عليه، فإذا فرغت قال: زدنا من هذا فداك أبي و أُمّي، فإنّي سمعت رسول اللّه‌ﷺ يقول: إنّ حسن الصوت زينة للقرآن. رابعها: رواية أنس بن مالك عن النبيّﷺ: «إنّ لكلّ شيء حلية، و حلية القرآن الصوت الحسن». و خامسها: رواية عبدالرحمن المذكورة في المتن، حتّى نقل رواية عبدالرحمن بن الثابت** قال: «قدم علينا سعد بن أبي وقّاص، فأتيته مسلّماً عليه فقال: مرحباً بابن أخي بلغني أنّك حسن الصوت بالقرآن. قلت: نعم و الحمد للّه. قال: إنّي سمعت رسول‌اللّه‌ﷺ يقول: إنّ القران نزل بالحزن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا و تغنّوا به، فمن لم يتغنّ بالقرآن فليس منّا». و تأوّل بعضهم «تغنّوا به» بمعنى: و استغنوا به. و أكثر العلماء على أنّه تزيين الصوت و تحزينه» انتهى.

و هذا يدلّ على أنّ تحسين الصوت بالقرآن و التغنّي به مستحبّ عنده، و أنّ خلاف ذلك لم يكن معروفاً بين القدماء. و فيه منع واضح، لأنّه إنّما يدلّ عليه لوكان بين تحسين الصوت و تحزينه و بين التغنّي ملازمة، و هي ممنوعة، فغاية ما يدلّ عليه ما نسبه إلى أكثر العلماء في معنى التغنّي – مع عدم التعرّض له الظاهر في ارتضائه له – هو استحباب تحسين الصوت و تحزينه بالقرآن، للخبر المذكور المحمول على الاستحباب، للقطع بعدم وجوب التحسين و التحزين.

---

* هذا سهو من قلمه الشريف‌ﷺ، لأنّ الطبرسيﷺ كنيته أبوعلي، لاحظ الكنى و الألقاب ج ٢:٤٠٣، و لعلّه اشتبه بأبي جعفر الشيخ الطوسيﷺ مؤلّف التبيان في تفسير القرآن.

** في مجمع البيان: عبدالرحمان بن السائب.

.....

وكلام السيّد المرتضىﷺ في الغرر و الدرر لايخلو عن إشعار واضح بذلك. قال السيّد عبدالكريم الجزائري في رسالة صنّفها في المسألة موسومة بكشف الغطاء عن حال الغناء في ضمن الإشكالات على عبارة الكفاية: «إنّ الظاهر في اسم الكتاب تنكير الغرر و إضافته إلى الدرر، و قد رأيته كذلك بخطّ بعض الفحول. و هذا من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف. و هذا أنسب بحسب المعنى.

وكيف كان، لاإشعار في كلام السيّد باستحباب التغنّي بالقرآن بالمعنى المعروف للغناء، بل الظاهر منه عدم ارتضائه له منه، من جهة إعراضه عن التعرّض له في مقام استحسان ما ذكر في معنى التغنّي بالقرآن من الوجوه، حيث إنّهﷺ ذكر فيه وجوهاً أربعة. أحدها: ما نقله عن أبي‌عبيدة، و هو كون التغنّي بمعنى الاستغناء. و الثاني: ما نقله عن غيره، و هو كونه بمعنى تحسين الصوت و ترجيعه. و الثالث: ما نقله عن ابن‌الأنباري، و هو كونه بمعنى التلذّذ و الاستعذاب و الاستحلاء، يعني: من لم يتلذّذ بالقرآن كما يتلذذ المغنّي بالغناء فليس منّا. و الرابع: ما خطر بباله من أنّ التغنّي من غنى الرجل بالمكان إذا طال مقامه به، في قوله تعالى: ﴿كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ﴾ أي: لم تقم. و قال قبل ذكر المعنى الرابع: و جواب أبي‌عبيدة أحسن الأجوبة، و جواب أبي‌بكر أبعدها. و لم يتعرّض لاستحسان الثاني، و هو ظاهر في الإعراض عنه، بل كلامه في آخر العبارة نصّ في بطلانه، حيث قال: لأنّه محال أن يخرج عن دين النبيﷺ و ملّته من لم يحسّن صوته بالقرآن و يرجّع فيه أو لم يتلذّذ بقرائته» انتهى.

أقول: قد أخذﷺ هذا الذي ذكره في وجه بطلان الثاني من كلام أبي‌عبيدة في مقام بيان ما اختاره في معنى التغنّي، حيث قال في ذيل كلامه على ما حكاه السيّد عنه: «و لوكان معناه الترجيع لطمّت المحنة علينا بذلك، إذا كان من لم يرجّع بالقرآن ليس منهﷺ».

قلت: لايخفى عليك أنّ جميع هذه الوجوه مخالفة لظاهر لفظ التغنّي، إلاّ الثاني الذي نسبه الطبرسي في كلامه المنقول في المتن إلى أكثر العلماء، فلابدّ من الحمل عليه، إلاّ إذا كان هناك قرينة على عدم إرادته، و ليس إلاّ الحكم على تاركه بأنّه ليس منّا، و هو لاينافي إرادة المعنى الظاهر من التغنّي، إلاّ إذا كان معناه: أنّه من ديننا و على ملّتنا، و هو ممنوع، بل معناه أنّه ليس مشاركاً معنا في عملنا، و هو التغنّي بالقرآن بمعنى تحسين الصوت به و ترجيعه على نحو يوجب الحزن و الخفّة الناشئ عن الحزن، قبال كونه على نحو يوجب السرور و الخفّة الناشئ منه، كما

.....

يقتضيه عطف «تغنّوا» على «تباكوا» فإنّا نعمله في القرآن و هو لايعمله.

ثمّ لايخفى أنّ ما استظهره في اسم الكتاب اشتباه نشأ من الغفلة عن اسم الكتاب: غررالفوائد و دررالقلائد. و إنّما حذف المضاف إليه في الموضعين و عوّض عنه باللام للاختصار، فقيل: الغرر و الدرر. و في الكافي في باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن أورد أكثر الأخبار المذكورة. و أنت تعلم طريقة القدماء.

و حينئذٍ نقول: يمكن الجمع بين هذه الأخبار و الأخبار الكثيرة الدالّة على تحريم الغناء بوجهين:

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار بما عدا القرآن، و حمل ما يدلّ على ذمّ التغنّي بالقرآن على قرائة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق في غنائهم.

و ثانيهما أن يقال: المذكور في تلك الأخبار الغناء، و المفرد المعرف باللام لايدلّ على العموم لغةً، و عمومه إنّما يستنبط من حيث إنّه لاقرينة على إرادة الخاصّ، و إرادة بعض الأفراد من غير تعيين ينافي غرض الإفادة و سياق البيان و الحكمة، فلابدّ من حمله على الاستغراق. و العموم هاهنا ليس كذلك – أي: من حيث إنّه لاقرينة على إرادة الخاصّ – لوجود ما يصلح أن يكون على إرادة خصوص ما كان متعارفاً في زمان صدور الأخبار، أعني من القرينة شيوع ذلك و علّته، لأنّ الشايع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري المغنّيات و غيرهنّ في مجالس الفجور و الخمور و غيرها، فحمل المفرد على تلك الأفراد الشايعة في ذلك الزمان غير بعيد. و في عدّة من تلك الأخبار إشعار بكونه لهواً باطلاً، و صدق ذلك في القرآن و الدعوات و المقروّة بالأصوات الطيّبة المذكّرة للآخرة و المهيّجة للأشواق إلى عالم القدس محلّ تأمّل. فإذاً إن ثبت إجماع في غير الغناء على سبيل اللهو كان متّبعاً، و إلاّ بقي حكمه على أصل الإباحة. و طريق الاحتياط واضح.

و المشهور بين الأصحاب استثناء الحداء، و هو سوق الإبل بالغناء لها. و لاأعلم حجّة عليه إلاّ أن يقال بعدم شمول أدلّة المنع له. و اختلفوا في فعل المرأة له في الأعراس إذا لم تتكلّم بالباطل، و لم تعمل بالملاهي، و لم تسمع صوتها الأجانب من الرجال. فأباحه جماعة منهم الشيخان، وكرهه القاضي. و ذهب جماعة منهم ابن‌إدريس و العلاّمة إلى التحريم، استناداً إلى أخبار مطلقة. و وجوب الجمع بينها و بين الصحيح الدالّ على الجواز يقتضي المصير إلى الأوّل.

.....

و عن بعضهم استثناء مراثي الحسين عليه السلام. و هو غير بعيد.

هذا تمام ما ذكره* في كتاب التجارة. و قال في كتاب الشهادات عند تعداد المحرّمات و هذا عين ألفاظه: «و منها: الغناء. و لاخلاف بين الأصحاب في تحريمه، وكذا في تحريم استماعه. و الأخبار في هذا الباب من طريقنا يكاد يبلغ حدّ التواتر. و يدلّ عدّة منها على كونه كبيرة أوعد اللّه عليه النار. و اختلف كلام أهل اللغة و الفقهاء في تفسيره. فمنهم من اعتبر فيه مجرّد الإطراب. و منهم من اعتبر مجرّد الترجيع. و منهم من جمع بين الأمرين. و منهم من اعتبر فيه التسمية العرفيّة، فما سمّي في العرف غناءً فهو حرام. و الظاهر أنّ ما اجتمع فيه الإطراب و الترجيع فهو غناء. و الطرب - على ما قاله الجوهري و غيره -: خفّة تصيب الإنسان بسبب حزن أو سرور. و الترجيع ترديد الصوت في الحلق. و الظاهر أنّه يحصل بتكرير الألفاظ و الأصوات بالنغمات. و المشهور بين المتأخّرين أنّه لافرق في كون الغناء في القرآن أو الشعر أو الخطبة أو غيرها. و قد مرّ الكلام فيه في كتاب التجارة. و استثنى الأصحاب من الغناء المحرّم الحداء. و استثنى بعضهم مراثي الحسين عليه السلام. و لعلّ مستنده ما دلّ على جواز النوحة عليه - يعني: على الحسين عليه السلام - أو مطلقا غير مقيّد بكونها عليه عليه السلام أو مطلقا، مع أنّ الغالب اشتمال النوحة على الغناء. و هو غير بعيد» انتهى كلامه رفع في الخلد أعلامه.

و كلامه في كلّ واحد من المقامين خالٍ عن ذكر الأخبار الدالّة على جواز الغناء في غير القرآن. و إنّما هو رحمه الله - بعد أن أشار إلى كثرة الأخبار الدالّة على حرمة الغناء مطلقاً و تظافرها - ذكر الأخبار المتخالفة جوازاً أو منعاً في خصوص القرآن. اللّهمّ إلاّ أن يكون نظر المصنّف رحمه الله في ذلك إلى ما ذكره صاحب الكفاية في ضمن الأخبار من رواية ابن‌سنان عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «لم يؤت أُمّتي أقلّ من ثلاث: الجمال، و الصوت الحسن، و الحفظ». و رواية أبي‌بصير عنه صلى الله عليه وآله: «إنّ من أجمل الجمال الشعر الحسن، و نغمة الصوت الحسن» فإنّهما بإطلاقهما يدلاّن على جواز تحسين الصوت في ما استظهر رحمه الله عدم وجوده بدون الغناء، و عدم الحرمة في غير القرآن أيضاً، فتأمّل. وكيف كان، فهو خالٍ عن قوله: و يؤيّده رواية عبداللّه بن سنان إلى قوله: و ثانيهما. وكذلك أيضاً خالٍ عمّا حكاه عنه بقوله: ثمّ ذكر رواية عليّ بن جعفر إلى قوله: و في عدّة من أخبار المنع. وكذلك خالٍ عن قوله: على أنّ التعارض إلى قوله: ثمّ إنّ ثلث... . مع

---

* أي: المحقّق السبزواري رحمه الله في الكفاية.

.....

كون الموجود في كلامه «فإذاً» بدل «ثمّ».

و على أيّ حال، فحاصل ما ذكره في أوّل وجهي الجمع تعميم الغناء للصوت اللهوي و غيره، و تسليم صدقه في القرآن أيضاً، و تخصيص عمومات المنع عن الغناء على الإطلاق ببعض أفراد التغنّي بالقرآن، و هو التغنّي به لا على سبيل اللهو، بما دلّ من الأخبار على جوازه في القرآن على الإطلاق من حيث كونه على سبيل اللهو أم لا، بعد الجمع بينه و بين ما دلّ على عدم جوازه في القرآن من جهة الذمّ عليه، بحمل إطلاق الأوّل على ما إذا كان لا على سبيل اللهو، و إطلاق الثاني على ما إذا كان على سبيل اللهو.

وفيه: أنّ مقتضى قواعد التعارض في المقام تساقط الخاصّين المتخالفين جوازاً و منعاً في خصوص القرآن، و الرجوع إلى الإطلاقات المانعة عن الغناء في القرآن و غيره. و بالجملة، ما ذكره من الجمع بين دليلي الغناء في القرآن لاشاهد عليه، فلا عبرة.

لايقال: رواية عبدالله بن سنان: «اقرئوا القرآن بألحان العرب و أصواتها، و إيّاكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر» من جهة التفصيل فيها بين نحوي الغناء في القرآن -بالأمر بأحدهما و التحذير عن الآخر - تصلح للشهادة على الجمع المذكور.

لأنّا نقول: إنّ هذه الرواية لم تذكر إلاّ في ضمن العبارة التي حكاها المصنّف عنه بقوله: «و يؤيّده...» إلى آخرها، و قد عرفت خلوّ كلامه عنها بالمرّة. فيبعد أن يكون نظره في الجمع إليها، لأنّ ذكرها حينئذٍ هو الأنسب بل المهمّ. و على تقدير وجود تلك العبارة أيضاً نمنع أن يكون نظره إليها، حيث إنّه جعلها مؤيّدة لاشاهدة. و لعلّ الوجه فيه على تقدير الوجود احتمال أن يكون اللحن فيها بمعنى اللغة - أي: اللهجة - كما حكاه فيما بعد عن صاحب الحدائق، أو احتمال أن يراد منه إظهار محسّنات القرائة من التفخيم و الإدغام و الإظهار و نحو ذلك، كما قال به العلاّمة المجلسي﵀ على ما حكي عنه، و عليهما لايكون لها ربط بمسألة الغناء.

لايقال: كيف يكون نظره في التعبير بالتأييد إلى هذا الاحتمال، و سيجيء من المصنّف﵀ أنّه صرّح في شرح قولهﷺ: «اقرئوا القرآن بألحان العرب» أنّ اللحن هو الغناء.

لأنّا نقول: ليس من هذا الكلام الذي يذكره المصنّف عين و أثر في الكفاية، لا في التجارة و لا في الشهادات.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ اللحن هو الغناء، فتكون الرواية شاهدة على الجمع المذكور بين

.....

دليلي الغناء في القرآن جوازاً و منعاً. و نتيجة ذلك جوازه في القرآن إذا لم يكن على سبيل اللهو. فيرفع اليد به عن عمومات المنع كما ذكره. و لكنّه مبنيّ على تماميّة دلالة ما ذكره دليلاً على جواز الغناء في القرآن، و هي موقوفة على الملازمة بينه و بين الصوت الحسن و تحسين الصوت و تحزينه و مطلق ترجيعه، إلى غير ذلك من العناوين المأخوذة في أخبار الجواز، و هي ممنوعة غايته.

فلايبقى ما يعارض أدلّة المنع عن الغناء في القرآن إلاّ رواية ابن‌سنان، بناءً على كون اللحن هو الغناء، ففي القاموس: لحن في قراءته طرب فيها، لدلالتها على جواز التغنّي بالقرآن بغناء العرب و نغمته، فيخصّص بها أدلّة المنع. و يحتمل على صورة الغناء بنغمة أهل الفسوق و الكبائر، المراد منهم على الظاهر اليهود و النصارى و المجوس. و يحتمل أن يكون المراد منهم المتصوّفة. و يؤيّده رواية العامّة هذا الحديث عن حذيفة اليماني عن رسول‌اللّه صلى الله عليه وآله، فإنّ الموجود فيه في روايتهم «الكتابين» بدل: الكبائر، و «مقتونة» بدل: مقلوبة، فراجع مجمع البيان، فتأمّل. و نتيجة ذلك جواز الغناء في القرآن إلاّ أن يمنع المبنى، و هو كون اللحن في الرواية بمعنى الغناء. و يستند في ذلك إلى قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «ترجيع الغناء» حيث إنّه فيها مفعول مطلق نوعيّ، و لايصحّ ذلك إلاّ إذا كان اللحن بمعنى مطلق الترجيع. فغاية ما تدلّ عليه الرواية هو جواز الترجيع في القرآن، و بعد ملاحظة ذيلها الدالّ على المنع عن ترجيع الغناء فيه يختصّ الجواز بالترجيع الغير البالغ إلى الغناء. لكن فيه: أنّ المراد من الغناء في قوله: «ترجيع الغناء» ليس مطلق الغناء الجامع بين غناء العرب و غناء غيرهم، بل خصوص غناء غير العرب، أي: غناء أهل الفسوق و الكبائر بجميع أنواعه و أقسامه، فلاينافي كونه مفعولاً مطلقاً نوعيّاً مع كون اللحن بمعنى الغناء أو مطلق الترجيع و لو كان غناءً. فيكون المعنى: اقرءوا القرآن بنغمات العرب و أغنيتهم أو بترجيعات العرب مطلقاً و لو كانت غناءً، و إيّاكم بنغمات غيرهم، و سيأتي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع غناء أهل الفسوق و الكبائر عند الفرح و السرور، و ترجيع النوح و الرهبانيّة عند الحزن. و بالجملة، مقتضى الرواية جواز الغناء في القرآن بغناء العرب. أمّا إذا كان اللحن بمعنى الغناء فواضح. و أمّا إذا كان بمعنى الترجيع فلعمومه له بالإطلاق.

ثمّ لايخفى أنّ قوله: «و إيّاكم...» إنّما يدلّ على حرمة الغناء في القرآن إمّا مطلقاً كما هو المشهور أو بخصوص غناء أهل الفسوق قبال غناء أهل العرب كما قوّيناه. و لا دلالة له

و قد صرّح(٥٧٩) في شرح قوله عليه السلام: "اقرؤا القرآن بألحان العرب" أنّ اللحن هو الغناء. و بالجملة، فنسبة الخلاف إليه في معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه(٥٨٠)، بل ظاهر أكثر كلمات المحدّث الكاشاني أيضاً ذلك؛ لأنه في مقام نفي التحريم

.....

على حرمة مطلق الغناء، أو خصوص غنائهم فيما إذا كان في غير القرآن نظماً كان أو نثراً. و لاملازمة بين حرمة فعل إذا تعلّق بالقرآن و ارتبط به و بين حرمته إذا تعلّق بغيره، لإمكان أن يكون ذلك لتنزيه القرآن عن مشابهة سائر الكلمات في كيفيّة القرائة، فتأمّل.

و أمّا ما ذكره من ثاني الوجهين للجمع فحاصله أيضاً تعميم الغناء للصوت اللهوي و غيره، و لكن مع انصراف أدلّة الحرمة من بين أفراده إلى ما هو الشايع منها، من صورة اقترانه ببعض الأُمور المحرّمة، كالالتهاء و التكلّم بالأباطيل و نحوهما من المحرّمات، و لاأقلّ من لهويّة نفس الصوت. و لأجل هذا الوجه الثاني نسب إلى السبزواري ما نسبه إلى الكاشاني رحمه الله من حرمة الغناء — أي: الصوت اللهوي - بلحاظ اقترانه بالأُمور المحرّمة الخارجة عنه، و أمّا بدونه فلا حرمة فيه.

و لكن فيه: أنّ قوله عليه السلام في مقام التمثيل للأمر المحرّم المقترن بالغناء - كالالتهاء المراد به الالتهاء بنفس الصوت، بقرينة قوله في آخر كلامه: فإذاً لاريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهي و نحوهما - ظاهر في أنّ الصوت اللهوي الغير المقترن بشيء خارجي حرام عنده، فيشكل نسبة الموافقة مع الكاشاني إليه. إلاّ أنه ينافي إرادة ذلك من الالتهاء تأمّله في صدق ذلك في القرآن و الدعوات، حيث قال: و صدق ذلك في القرآن إلى قوله: محلّ تأمّل، فإنّه ظاهر في أنّ المراد من الالتهاء في مقام التمثيل هو الالتهاء بغير الصوت، حيث إنّ تحقّقه به في القرآن لاينبغي التأمّل فيه أصلاً. فلا محيص من التأويل فيما جعلناه قرينة على إرادة الالتهاء بنفس الصوت، بجعل قوله: «و الاقتران بالملاهي» عطف تفسير للالتهاء. و هذا بناءً على كون عبارته رحمه الله مشتملة على لفظة «كالالتهاء» كما ذكره المصنّف رحمه الله. و أمّا بناءً على ما نقلناه عن الكفاية من خلوّها عنها فلا إشكال في نسبة الموافقة إليه، فراجع.

٥٧٩. قد مرّ أنه ليس في الكفاية من هذا الكلام عين و لاأثر.

٥٨٠. يعني: القول بأنه يقول بأنّ الغناء موضوع لمطلق الصوت الحسن لا لخصوص اللهوي، أولى من القول بأنه مع ذهابه إلى أنّ الغناء عبارة عن خصوص الصوت اللهوي يفصّل

عن الصوت الحسن(٥٨١) المذكّر لأُمور الآخرة المُنسي لشهوات الدنيا.

نعم، بعض كلماتهما(٥٨٢) ظاهرة فيما نسب إليهما من التفصيل في الصوت اللهوي الذي ليس هو عند التأمّل تفصيلاً، بل قولاً بإطلاق جواز الغناء و أنّه لاحرمة فيه أصلاً و إنّما الحرام ما يقترن به من المحرّمات، فهو على تقدير صدق نسبته إليهما في غاية الضعف لاشاهد له يقيّد الإطلاقات الكثيرة المدّعى تواترها إلاّ بعض الروايات التي ذكراها: منها(٥٨٣): ما عن الحميري – بسند لم يُبعَد في الكفاية إلحاقه بالصحاح – عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: "سألته عن الغناء في الفطر و الأضحى و الفرح، قال: لابأس ما لم يُعص به"[٤٠]. و المراد به ظاهراً ما لم يصر الغناء سبباً للمعصية و لامقدّمة للمعاصي المقارنة له. و ما في كتاب علي بن جعفر عن أخيه، قال: "سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: لابأس ما لم يُزمر به"[٤١](٥٨٤). و الظاهر أنّ المراد بقوله: "ما لم يُزمر به" لم يلعب معه*(٥٨٥)

---

بين أفراده من حيث الحكم.

٥٨١. و قد عرفت أنّه ليس بغناء. و فيه نظر واضح، لعدم وجود الصوت الحسن في عبارة الكاشاني، و إنّما عبّر بالغناء و التغنّي، و الظاهر منهما المعنى المصطلح.

٥٨٢. يعني به ما ذكرنا من الاستشهاد و التأييد بقوله عليه السلام : «ليست بالتي تدخل عليها الرجال».

٥٨٣. ليس في الكفاية من هذه الروايات أثر أصلاً.

٥٨٤. في كشف الغطاء عن حال الغناء «ما لم يؤمر به» بدل «ما لم يزمر به». و قال في مقام ردّ الاستدلال به على جواز الغناء بعد جملة كلام له: «و على نسخة «ما لم يؤمر به» ظاهر في الخوف و عدم التمكّن من النهي لتقيّة، فإنّه لوكان مباحاً لما كان به بأسٌ، سواء أمر به أحد أم لم يؤمر كما لايخفى» انتهى.

أقول: ينبغي القطع بوقوع التصحيف و الاشتباه، لأنّه كثيراً يكتب الواو على نحو يشتبه بالراء. ثمّ إنّه على تقدير كون النسخة كما ذكره لم أفهم وجهَ المناقشة بما ذكره، فتدبّر.

٥٨٥. أو: ما لم يزن به. قال في المجمع: «نهي عن كسب الزمارة، و فسّره فيه

---

* في بعض النسخ: به.

بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغاني. و رواية أبي‌بصير، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام[٤٢] عن كسب المغنّيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، و التي تدعى إلى الأعراس لابأس به، و هو قول الله عزّ و جلّ: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾"[٤٣].

و عن أبي‌بصير عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس ليست بالتي يدخل عليها الرجال". فإنّ ظاهر الثانية(٥٨٦) و صريح الأُولى: أنّ حرمة الغناء منوط بما يقصد منه، فإن كان المقصود إقامة مجلس اللهو حَرُمَ،

---

بالزانية». و يحتمل إرادة أحد هذه المعاني الثلاثة من الزامرة في رواية معمر بن خلاّد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «خرجت و أنا أُريد داود بن عيسى بن عليّ، وكان ينزل بئر ميمون، و عليّ ثوبان غليظان، فلقيت امرأة عجوزة معها جاريتان فقلت: يا عجوز أتباع هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم، و لكن لايشتريها مثلك. قلت: و لم؟ قالت: إحداهما مغنّية، و الأُخرى زامرة».

٥٨٦. يعني: الثانية و الأُولى من الأخيرين. و لعلّ التعبير بالظاهر لاحتمال كون الآخر بالزف دون الغناء، كما يأتي الإشارة إليه في آخر المبحث. وكيف كان، فهذا بيان لوجه الاستدلال بخصوص روايتي أبي‌بصير على اختصاص حرمة الثاني بما إذا اقترن على محرّم آخر.

و حاصل وجه الاستدلال: أنّ مفادهما حصر المحرّم من الغناء في موردهما – من كون الغناء من امرأة – بصورة اقترانه بدخول الرجال على المغنّية، و بعد كون دخول الرجال عليها من باب المثال للمحرّم و اللهو، كما هو قضيّة الاستشهاد [لأنه]* في الرواية الأُولى، و عدم خصوصيّة للمورد – أعني: المغنّية – للقطع بعدم الفرق بينها و بين المغنّي، يكون مفادُهما نفيَ البأس عن [الآخر على]** كلّ غناء لم ينضمّ إليه حرام، و هو المطلوب. و حاصل جواب المصنّف عن ذلك: أنّ الحصر المستفاد منهما إضافي، بمعنى أن انحصار الحرام بصورة دخول الرجال عليها إنّما هو بالإضافة إلى صورة عدم دخول الرجال عليها، يعني: أنّ الحرام من بين القسمين المذكورين في الرواية مخصوصٌ بخصوص صورة دخول الرجال عليها، فلايدلّ إلاّ على حلية القسم الآخر، لاحقيقي، بمعنى أنّ الحرام من بين جميع أقسام الغناء المتصوّرة له منحصر

---

* و** ورد ما بين المعقوفتين في الطبعة الحجريّة، و هي زائدة من إضافات النسّاخ.

و إلاّ فلا. و قوله عليه السلام في الرواية: "و هو قول الله" إشارة إلى ما ذكره من التفصيل، و يظهر منه(٥٨٨) أنّ كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد بأحدهما إدخال الناس في المعاصي و الإخراج عن سبيل الحقّ و طريق الطاعة دون الآخر.

و أنت خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات، لعدم ظهور يعتدّ به في دلالتها، فإنّ الرواية الأُولى لعليّ بن جعفر ظاهرةٌ في تحقّق المعصية(٥٨٩) بنفس الغناء، فيكون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل على الترجيع، و هو قد يكون مطرباً ملهياً فيحرم، و قد لاينتهي إلى ذلك الحد فلايُعصى به. و منه يظهر توجيه الرواية الثانية لعليّ بن جعفر، فإنّ معنى قوله: "لم يزمر به" لم يرجّع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، أو أنّ المراد من "الزَمْر" التغنّي على سبيل اللهو.

.....

بخصوص هذا القسم، حتّى يدلّ على حلية جميع ما عداه و لو لم يكن من القسم المقابل له في الرواية، و هو الغناء في الأعراس مع عدم الرجال في هذا المجلس. و سيأتي الخدشة على المصنّف، و أنّ الحقّ تماميّة الاستدلال.

٥٨٨. يعني: من قوله: «و هو قول الله...».

٥٨٩. لايخفى أنّ لازم ما ذكره قدس سره عدم الجواب لسؤال السائل إلاّ بنحو الإجمال الغير النافع له، إذ محصّل جوابه حينئذ: أنّ الغناء الذي سألت عن حكمه له أفراد أو فردان، و لايحرم منه إلاّ الفرد الواحد، و هو الفرد الذي يعصى به. و من المعلوم أنّه لم يُبيِّن هذا الفرد، فيكون مجملاً مردّداً بين تمام الأفراد، فلاينتفع السائل بالجواب. و دعوى كونه مبيّناً عند العرف، و أنّه عبارة عن الصوت الملهي، لكونه القدرَ المتيقّنَ من بين أفراده، مجازفة، لاحتمال أن يكون لخصوصيّة خاصّة من خصوصيّات الترجيع أو الطرب أو الإلهاء دخل في حرمته، و تحقّق العصيان به دون غيره.

هذا، مع أنّ المراد من المعصية في قوله عليه السلام: «ما لم يعص به» بناءً على ما ذكره المصنّف ليس المعصية المصطلحة، أعني: ارتكاب الحرام مع العلم بحرمته وجداناً أو تنزيلاً، إذ لامعنى حينئذٍ للسؤال و لا للتفصيل في الجواب، فلابدّ و أن يراد منها منشأ المعصية، و هو الحرمة بطور الكناية. فيكون المعنى حينئذٍ: أنّه لابأس ما لم يكن حراماً. و هو كما ترى من قبيل توضيح الواضح. و هذا بخلاف ما فهمه الكاشاني من الرواية، فإنّه لايلزم عليه شيء ممّا ذكرناه كما لايخفى.

**و أمّا رواية أبي‌بصير مع ضعفها سنداً بعليّ بن أبي‌حمزة البطائني(٥٨٩) فلاتدلّ إلاّ على كون غناء المغنّية التي يدخل عليها الرجال داخلاً في لهو الحديث في الآية، و عدم دخول غناء التي تدعى إلى الأعراس فيه، و هذا لايدلّ على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعاً. فإذا فرضنا أنّ المغنّي يغنّي بأشعار باطلة، فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه(٥٩٠).**

.....

و بالجملة، لو لم تكن الرواية ظاهرةً فيما فهمه الكاشاني من حيث هي، لابدّ من حملها عليه حذراً عمّا ذكرنا من لزوم التوالي الفاسدة لولا الحمل عليه.

**٥٨٩.** فيه – مضافاً إلى انجبار ضعفها بعمل المشهور بها في موردها من جواز الغناء للمغنّيات في الأعراس بالشروط التي ذكروها – أنّ رواية أبي‌بصير التي في سندها عليّ بن أبي‌حمزة هي الرواية الأُولى فقط. و له روايتان أخريان متنُهما كما ذكره في الرواية الثانية، و ليس في سندهما هذا. إحداهما: ما رواه ثقة الإسلام عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد، عن حكم الخياط، عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبدالله عليه السلام. و رواه الشيخ مثله. و الثانية: ما رواه المحمّدون الثلاثة بأسانيدهم الصحيحة عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحرّ، عن أبي‌بصير، عن أبي‌عبدالله عليه السلام.

وكيف كان، فلايخفى عليك أنّ مقتضى هذه الروايات جوازُ الغناء على المرأة في زفّ الأعراس بشرط أن لايدخل عليها الرجالُ الأجانبُ، لأنّ لفظ الرجال و إن كان جمعاً مُحلّى باللام إلاّ أنّ إفادته للعموم بحيث لايشذّ فرد من أفراد مدخول اللام موقوفة عند التحقيق على الإطلاق في مدخولها، و هو غير معلوم، فتأمّل. ثمّ إنّ جوازه فيه من حيث الغناء للروايات المذكورة لايوجب جواز ما يقترنه من المحرّمات، فلايجوز لها التكلّم بالكذب و الفحش و الهجو و إسماع صوتها للأجنبي و إعمال بعض الملاهي كالمزمار و البربط و نحوهما.

ثمّ إنّ عليّ بن أبي‌حمزة كان قائد أبي‌بصير. و وجه الضعف فيه أنّه واقفيّ كذّابٌ متّهمٌ للقول. روى أصحابنا أنّ الرضا عليه السلام قال بعد موت ابن أبي‌حمزة: «إنّه أقعد في قبره و سئل عن الأئمّة، عرف و أخبر بأسمائهم حتّى انتهى إليّ فوقف فضرب على رأسه ضربة امتلأ قبره ناراً». و إن شئت زيادة الاطّلاع على أحواله فراجع كتبَ الرجال.

**٥٩٠.** لايخفى أن دخول هذا الفرض في الآية لايجدي للمصنّف رحمه الله في مقام ردّ من

و بالجملة، فالمذكور في الرواية تقسيم غناء المغنّية باعتبار ما هو الغالب من أنّها تطلب للتغنّي، إمّا في المجالس المختصّة بالنساء كما في الأعراس، و إمّا للتغنّي في مجالس الرجال.

نعم، الإنصاف أنّه لايخلو من إشعار بكون المحرّم هو الذي يدخل فيه الرجال على المغنّيات، لكنّ المنصف لايرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصاً مع معارضته بما هو كالصريح في حرمة غناء المغنّية و لو لخصوص مولاها، كما تقدّم من قوله عليه السلام: "قد يكون للرجل الجارية تُلهيه، و ما ثمنها إلاّ ثمن الكلب". فتأمّل(٥٩١).

و بالجملة، فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من أن يحتاج إلى الإظهار. و ما أبعد بين هذا و بين ما سيجئ من فخر الدين من عدم تجويز الغناء بالأعراس، لأنّ الروايتين و إن كانتا نصّين في الجواز، إلاّ أنّهما لاتقاومان الأخبار المانعة، لتواترها(٥٩٢). و أمّا ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة في فضل قرائة القرآن فيظهر فساده عند التكلّم في التفصيل.

و أمّا الثاني و هو الاشتباه في الموضوع فهو ما ظهر من بعض مَن لاخبرة له من طلبة زماننا – تقليداً لمن سبقه من أعياننا – من منع صدق الغناء في المراثي،

---

استدلّ بالرواية على أنّ حرمة الغناء ليست لأجل نفسه، بل لأجل ما يقترن به من الأُمور الخارجة عنه، و منه الكلام الباطل الحرام، فإنّه قائل بدخوله فيها. و إنّما المجدي له عليه السلام فرض صوت لم يكن منهما مع عدم كونه من لهو الحديث، بأن كان في ضمن كلام حقّ أو كان خالياً عن الكلام بالمرّة و إن كان لهواً من حيث الكيفيّة داخلاً في الآية، و لكنّه منتف.

و بالجملة، غاية ما تدلّ عليه الرواية بواسطة الاستشهاد بالآية الشريفة هو حرمة كلّ ما هو من أفراد لهو الحديث المقصود منه الإضلال عن طاعة اللّه أو المترتّب عليه الضلال، على الخلاف في قرائة«يضلّ» بضم الياء من باب الإفعال أو فتحها من المجرّد، و إن لم يكن ذلك بدخول الرجال على النساء، و هذا المقدار لايدلّ على حرمة الصوت المجرّد عن قصد الإضلال أو ترتّب الضلال عليه و لو فُرِضَ لهواً بحسب الكيفيّة، فتأمّل جيّداً.

٥٩١. لعلّه إشارة إلى أنّه يمكن أن يراد منه الإلهاء بما يقارن غناءها من ضرب الأوتار و نحوه، لا الإلهاء بالغناء المجرّد عنه.

٥٩٢. فيه: أنّ تواترها لايمنع من تخصيصها.

و هو عجيب(٥٩٣)! فإنّه إن أراد أنّ الغناء ممّا يكون لمواد الألفاظ دخل فيه، فهو تكذيب للعرف و اللغة. أمّا اللغة فقد عرفت، و أمّا العرف فلأنّه لاريب أنّ مَن سمع من بعيد صوتاً مشتملاً على الإطراب المقتضي للرقص أو ضرب آلات اللهو لايتأمّل في إطلاق الغناء عليه إلى أن يعلم مواد الألفاظ. و إن أراد أنّ الكيفية التي يقرأ بها للمرثية لايصدق عليها تعريف الغناء، فهو تكذيب للحس.

و أمّا الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع: فقد حكي في جامع المقاصد قولاً – لم يسمّ قائله – باستثناء الغناء في المراثي نظير استثنائه في الأعراس و لم يذكر وجهه٤٤، و ربّما وجّهه بعضٌ(٥٩٤) من متأخّري المتأخّرين بعمومات* أدلّة الإبكاء و الرثاء، و قد أخذ ذلك ممّا تقدّم من صاحب الكفاية من الاستدلال

.....

٥٩٣. نعم، لو أراد أحد المعنيين اللذين ذكرهما المصنّف. و أمّا لو أراد أنّ الكيفيّة التي يقرأ بها للمرثيّة لايصدق عليها الغناء، لكن لا بمعناه اللغوي حتّى يكون تكذيباً للحسّ، بل بمعناه الانصرافي العرفي، لاختصاصه بما يكون فيه طربٌ سُروريٌّ، فلايعمّ ما يكون فيه طربٌ حزنيٌّ، كما في الكيفيّة المقرُوّ بها للمَراثي، فلا عجب فيه أصلاً، بل هو أمر حسن.

و بالجملة، مراده أنّ ما في المرثيّة من كيفيّة الصوت الموجبة للحزن، و إن كان يصدق عليه الغناء في أدلّة حرمته بمعناه اللغوي الحقيقي، إلاّ أنّه لايصدق عليه بمعناه الانصرافي المختصّ بما يكون موجباً للسرور، و لاعجب في ذلك. فيكون مرادُه[من]** منع صدق الغناء في المراثي منعه بمعناه الانصرافي، فخروجُه عن أدلّة حرمة الغناء حينئذٍ يكون موضوعيّاً، كما أنّه يكون حُكميّاً و تخصيصيّاً إذا لوحظ الغناء فيهما بمعناه اللغوي. و من هنا تعذّر أن يدّعى أنّ الفرق بين الثاني والثالث إنّما هو باعتبار أنّ المراد من الغناء في موضوع أدلّة الحرمة معناه الانصرافي فالثاني، أو معناه اللغوي الحقيقي فالثالث. و على هذا، يكون الوجه في استثناء المراثي و إخراجها عن أدلّة الحرمة على الثالث، و الوجه في خروجه عنها موضوعاً على الثاني، أعني: الانصراف الموجب للرجوع إلى الأصل.

٥٩٤. وجهه ما ذكرناه من مسألة الانصراف، فتدبّر.

---

* في بعض النسخ: لعمومات. ** سقط ما بين المعقوفتين من الطبعة الحجريّة، و إنّما أضفناه ليستقيم المعنى.

باطلاق أدلّة قرائة القرآن(٥٩٥).

.....

**٥٩٥**. ليس في الكفاية من الاستدلال به أثرٌ في كتابي التجارة و الشهادة. و لو سلّم فيرد عليه أنّ موضوعها مختصّ بقرائة القرآن، و المناط غير منقّح، فلاوجه للتعدّي* بقوله:«و فيه: أنّ أدلّة المستحبّات لاتقاوم أدلّة المحرّمات...»، إذ فيه: أنّ المسلّم منه ما كان المورد من قبيل التزاحم، و إلاّ فلوكان من باب التعارض فلاريب في المقاومة، و أدلّة المقام من الثاني، و لذا لاشبهةَ في تخصيص أدلّة حرمته لو قام دليل بهذا اللسان - مثلاً -:يستحبّ قرائة القرآن بالصوت اللهوي و الغناء.

نعم، استدلّ عليه في شهادة الكفاية بما دلّ على جواز النياحة عليه عليه السلام أو مطلقاً. و لابأس به، لأنّه قضيّة الجمع بين الأخبار الواردة في باب النياحة، فإنّها على طوائف، بعضها قد عبّر فيه بالكراهة. و بعضها ظاهرٌ في الحرمة مطلقاً، و هو عدّةُ أخبار. و بعضها نصٌّ في الجواز كذلك. و هو أيضاً عدّةُ روايات. و بعضها نصٌّ في الجواز مقيّداً بعدم قول الهجر، المرادُ منه الهذيانُ و الباطلُ. و هو روايةٌ واحدةٌ، فيقيّد به إطلاق كلُّ واحدٍ من روايات الحرمة و الجواز. فتحمل روايات الحرمة على النياحة بالباطل، و روايات الجواز على النياحة بغيره.

و لعلّنا نتعرّض الأخبار الواردة في هذا الباب - فيما بعد في مسألة النوح بالباطل - أنّ أخبارَ جوازِ النياحة كلّها - مطلقها و مقيّدها - مخصوصٌ بالنساء، فلايكون دليلاً على جواز نياحة الرجال على الحسين عليه السلام فضلاً عن غيره. و هذا هو المهمّ في باب المراثي.

و فيه أوّلاً: أنّه لاخصوصيّةَ للنساء، حيث إنّها من قبيل المورد، فتأمّل.

و ثانياً: نمنع اختصاص الأخبار بها، لوجود خبرٍ ظاهرٍ في جواز نياحة الرجال على الحسين عليه السلام. و هو ما رواه أبوهارون المكفوف قال: «دخلتُ على أبي‌عبدالله عليه السلام قال: أنشدني. فأنشدته. فقال: لا بل كما تنشدون، وكما ترثيه عند قبره. فأنشدته، فلمّا بكى أمسكته، فقال: مرّ، فمررت فبكى و بكت النساء، فلمّا أمسكن قال: يا أباهارون من أنشد في الحسين عليه السلام فأبكى عشرة إلى أن بلغ الواحد فله الجنّة». فإنّ الظاهر أنّه بلحاظ حضرته عليه السلام و التأدّب عنده أنشده بلا صوت و ترجيع، فنهاه عليه السلام عن ذلك، و أمره بالإنشاد بالترجيع و الصوت مثل الإنشاد في المجالس و المحافل. يعني: فقال: لاتنشد بلا صوت و ترجيع، بل أنشد بصوت و

---

* كذا في الطبعة الجريّة. و لعلّها تصحيف: للتصدّي.

وفيه: أنّ أدلّة المستحبّات لاتقاوم أدلّة المحرّمات خصوصاً التي تكون من مقدّماتها؛ فإنّ مرجع أدلّة الاستحباب إلى استحباب إيجاد الشئ بسببه المباح، لا بسببه المحرّم، ألا ترى أنّه لايجوز إدخال السرور في قلب المؤمن و إجابته بالمحرّمات، كالزنا و اللواط و الغناء. و السرّ في ذلك أنّ دليل الاستحباب إنّما يدلّ على كون الفعل لو خلّي و طبعه خالياً عما يوجب لزوم أحد طرفيه، فلاينافي ذلك طروّ عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله، أو تركه – كما إذا صار مقدّمة لواجب، أو صادفه عنوان محرّم – فإجابة المؤمن و إدخال السرور في قلبه ليس في نفسه شئ ملزم لفعله أو تركه، فإذا تحقّق في ضمن الزنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنّه إذا أمر به الوالد أو السيّد، طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

.....

ترجيع كما تنشدون فيما بينكم في مجالس المرثية. و قد يحتمل – بل يستظهر – عكسُ ما ذكرنا، بأن أنشد بالصوت و الترجيع، فقال: لاتفعل كذلك، بل أنشد بدونهما كما تنشدون بدونهما إذا كان كلٌّ واحدٍ منكم في بيته لا في المحافل و المجالس. و هو خلاف الظاهر.

و يؤيّد ما ذكرنا الرواية الأُخرى، قال: «قال لي أبوعبدالله عليه السلام: أنشدني في الحسين عليه السلام. فأنشدته، فقال: أنشد لي كما تنشدون – يعني بالرقّة – فبكى إلى أن قال: و سمعت البكاء من خلف الستر». فإنّ الظاهر أنّ قوله: «بالرقّة» من كلام أبي‌هارون، فيكون حجّةً لتقرير الإمام عليه السلام، لا من كلام الراوي عن أبي‌هارون كي لايكون حجّةً. هذا بناءً على كون الرقّة بكسر الراء. و أمّا بناءً على ما عن البحار من كونها بفتحها بلدٌ على الفرات فلا تأييد فيه، لأنّها حينئذٍ يكون مثل الرواية الأُولى. هذا، مضافاً إلى أنّ غير واحدٍ من الروايات صريحٌ في نياحة الصادق عليه السلام على ابنه، ذكره في أحكام الأموات من الوسائل.

وبالجملة، لاينبغي الإشكال في جواز نياحة كلّ أحد على الحسين عليه السلام. و قضيّة إطلاق أدلّته جوازها مطلقاً و لوكانت بنحو الغناء. فيقع التعارض بينها و بين أدلّة حرمة الغناء بالعموم من وجه، فبعد التساقط يرجع إلى أصالة البراءة و الإباحة. بل يمكن دعوى أنّ النياحةَ أخصُّ مطلقاً من الغناء و قسم منه، لاختصاصها بالصوت الموجب للخفّة لشدّة الحزن، و عموم الغناء له و للموجب لها لشدّة السرور. و قد يراد منه خصوص ما إذا كان موجباً لها من جهة شدّة السرور فيما إذا ذكر في مقابل النياحة، كما في قوله: «يرجّعون ترجيع الغناء و النوح» فتخصّص بها أدلّةُ حرمة الغناء، فتخصّص بما إذا أوجب شدّة السرور الموجب للخفّة.

و الحاصل: أنّ جهات الأحكام الثلاثة أعني الإباحة و الاستحباب و الكراهة لاتزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث. و يشهد بما ذكرنا – من عدم تأدّي(٥٩٦) المستحبات في ضمن المحرّمات – قولهﷺ: "اقرأوا القرآن بألحان العرب، و إيّاكم ولحون أهل الفسوق و الكبائر، و سيجئ بعدي أقوام يرجّعون ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيّة، لايجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، و قلوب من يعجبه شأنهم"[٤٥].

قال في الصحاح: اللحن واحد الألحان و اللحون، و منه الحديث: "اقرأوا القرآن بلحون العرب"، و قد لحن في قرائته: إذا طرّب بها و غرّد، و هو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قرائة أو غناء، انتهى[٤٦]. و صاحب الحدائق جعل اللحن في هذا الخبر بمعنى اللغة أي بلغة العرب[٤٧] وكأنّه أراد باللغة "اللهجة"، و تخيّل أنّ إبقائه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن.

و فيه: ما تقدّم(٥٩٧) من أنّ مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء، وقولهﷺ: "و إيّاكم و لحون أهل الفسق" نهي عن الغناء في القرآن، ثمّ إنّ في قوله: "لايجوز تراقيهم" إشارة إلى أنّ مقصودهم ليس تدبّر معاني القرآن بل هو مجرّد الصوت المطرب.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّه لاتنافي بين حرمة الغناء في القرآن وما ورد من قولهﷺ: "وَ رَجّعْ بالقرآن صوتك، فإنّ الله يحبّ الصوت الحسن"[٤٨] فإنّ المراد بالترجيع ترديد الصوت في الحلق، و من المعلوم أنّ مجرّد ذلك لايكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو، فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لايقرأ كقرائة عبائر الكتب عند المقابلة، لكن مجرّد الترجيع لايكون

---

٥٩٦. حيث نهى فيه عن قرائة القرآن بلحن أهل الفسوق المراد منه الغناء. و لايخفى أنّ هذا كما ترى من قبيل جعل أحد طرفي المعارضة شاهداً على العمل به و رفع اليد عن الطرف الآخر، لأنّ هاتين الروايتين من جملة أدلّة حرمة الغناء في القرآن. و لعمري إنّ هذا أمرٌ عجيبٌ.

٥٩٧. هذا إنّما يصير ردّاً على صاحب الحدائق فيما إذا لم يكن بين أفراد لحن العرب – المأمور بقرائة القرآن به في الرواية – ما يكون بطور اللهو، و ليس كذلك بالضرورة، فإذاً تدلّ الروايةُ على جواز الغناء في قرائة القرآن إذا كان بلحن العرب.

غناء؛ و لذا جعله نوعاً منه في قوله ﷺ: "يرجّعون القرآن ترجيع الغناء". و في محكي شمس العلوم: أنّ الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان و القرائة و الغناء، انتهى.

و بالجملة، فلاتنافي بين الخبرين و لابينهما و بين ما دلّ على حرمة الغناء حتّى في القرآن، كما تقدّم زعمه من صاحب الكفاية – في بعض ما ذكره من عدم اللهو في قرائة القرآن و غيره – تبعاً لما ذكره المحقّق الأردبيلي، حيث إنّه بعد ما وجّه استثناء المراثي و غيرها من الغناء: بأنّه ما ثبت الإجماع إلاّ في غيرها، و الأخبار ليست بصحيحة صريحة في التحريم مطلقاً، أيّد استثناء المراثي بأنّ البكاء و التفجّع مطلوبٌ مرغوبٌ و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك، و أنّه متعارف دائماً في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير. ثمّ أيّده بجواز النياحة و جواز أخذ الأجر عليها، و الظاهر أنّها لاتكون إلاّ معه، و بأنّ تحريم الغناء للطرب على الظاهر، و ليس في المراثي طرب بل ليس إلاّ الحزن[٤٩]، انتهى.

و أنت خبير بأنّ شيئاً ممّا ذكره لاينفع في جواز الغناء على الوجه الذي ذكرناه: أمّا كون الغناء معيناً على البكاء و التفجّع، فهو ممنوع؛ بناءً على ما عرفت من كون الغناء هو "الصوت اللهوي"، بل و على ظاهر تعريف المشهور من "الترجيع المطرب"؛ لأنّ الطرب الحاصل منه إن كان سروراً فهو منافٍ للتفجّع، لامعين له، و إن كان حزناً فهو على ما هو المركوز في النفس الحيوانيّة من فقد المشتهيات النفسانيّة، لا على ما أصاب سادات الزمان، مع أنّه على تقدير الإعانة لاينفع في جواز الشئ كونه مقدّمة لمستحب أو مباح بل لابدّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فإن كان فهو و إلاّ فيحكم بإباحته للأصل. و على أيّ حال، فلايجوز التمسّك في الإباحة بكونه مقدّمة لغير حرام؛ لما عرفت.

ثمّ إنّه يظهر من هذا و ممّا ذكر أخيراً من أنّ المراثي ليس فيها طرب: أنّ نظره إلى المراثي المتعارفة لأهل الديانة التي لايقصدونها إلاّ للتفجّع، وكأنّه لم يحدث في عصره المراثي التي يكتفي بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء عن حضور مجالس اللهو وضرب العود و الأوتار و التغنّي بالقصب و المزمار كما هو الشايع في زماننا الذي قد أخبر النبيّ ﷺ بنظيره في قوله: "يتّخذون القرآن مزامير"[٥٠]، كما أنّ زيارة سيّدنا و مولانا أبي‌عبدالله عليه السلام صار سفرها من أسفار اللهو و النزهة لكثير من المترفين، و قد أخبر النبيّ ﷺ

بنظيره في سفر الحج، و أنه "يحجّ أغنياء أُمّتي للنزهة، و الأوساط للتجارة، و الفقراء للسمعة" وكانّ كلامهﷺ كالكتاب العزيز وارد في موردٍ و جارٍ في نظيره.

و الذي أظنّ أنّ ما ذكرنا في معنى الغناء المحرّم من أنّه "الصوت اللهوي": أنّ هؤلاء و غيرهم غير مخالفين فيه، و أمّا ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته، فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول "الغناء" له؛ لأنّ مطلقات الغناء منزّلة على ما دلّ على إناطة الحكم فيه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدّمة، خصوصاً مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنّية إلى هذا الفرد.

بقي الكلام فيما استثناه المشهور من الغناء، و هو أمران: أحدهما: الحُداء بالضمّ كدعاء: صوت يرجَّع فيه للسير بالإبل. و في الكفاية: أنّ المشهور استثنائه[٥١](٥٩٨) و قد صرّح بذلك في شهادات الشرايع و القواعد و في الدروس[٥٢]. و على تقدير كونه من الأصوات اللهويّة – كما يشهد به استثنائهم إيّاه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب في تعريفه – فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم، عدا رواية نبويّة(٥٩٩) ذكرها في المسالك من تقرير النبيّﷺ لعبدالله بن رواحة حيث حدا للإبل وكان حسن الصوت[٥٣]. و في دلالته و سنده ما لايخفى.

الثاني: غناء المغنّية في الأعراس إذا لم يكتنف بها محرّم آخر من التكلّم بالأباطيل، و

---

٥٩٨. لعلّ نظره في مقابل المشهور إلى العلاّمة في التحرير، لظهور كلامه فيه في عدم جواز الغناء فيه. قال: «و لابأس بالحداء، و هو الإنشادات التي يساق بها الإبل، لجواز فعله و استماعه. وكذا نشد الأعراب و سائر أنواع الإنشاد ما لم يخرج إلى حدّ الغناء» انتهى.

قيل: و يمكن أن يقال إنّ قوله: «ما لم يخرج...» راجع إلى خصوص «وكذا نشد العرب» فلاينافي كلامه في الحداء لمقالة المشهور.

٥٩٩. يدلّ عليه ما رواه الصدوق بإسناده عن السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن آبائهعليهم السلام قال: «قال رسول اللّهﷺ: زاد المسافر الحداء و الشعر ما كان منه ليس فيه خناء». و رواه البرقي في المحاسن عن النوفلي عن السكوني نحوه. و الخناء بفتح أوّله الفحش. و تسميتهما زاداً من جهة معونتهما على السفر مثل الزاد.

اللعب بآلات الملاهي المحرّمة و دخول الرجال على النساء، و المشهور استثنائه؛ للخبرين المتقدّمين عن أبي‌بصير في أجر المغنّية التي تزفّ العرائس، و نحوهما ثالث عنه أيضاً[٥٤]، و إباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل.

و دعوى: أنّ الأجر لمجرّد الزفّ لا للغناء عنده مخالفة للظاهر. لكن في سند الروايات "أبوبصير" و هو غير صحيح، و الشهرة على وجه توجب الانجبار غير ثابتة؛ لأنّ المحكيّ عن المفيد‌ﷺ و القاضي و ظاهر الحلبي[٥٥] و صريح الحلّي و التذكرة و الإيضاح[٥٦]، بل كلّ من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم: المنع. لكنّ الإنصاف، أنّ سند الروايات و إن انتهت إلى "أبي‌بصير" إلاّ أنّه لايخلو من وثوق، فالعمل بها تبعاً للأكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما في الدروس الترك، و الله العالم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# المصادر:


١) إيضاح الفوائد ج١:ص٤٠٥.

٢) الحجّ(٢٢): ٣٠.

٣) الكافي ج٦:ص٤٣٥، باب النرد و الشطرنج،الحديث ٢.

٤) الكافي ج٦:ص٤٣٦، باب النرد و الشطرنج، الحديث ٧.

٥) معاني الأخبار: ص٣٤٩.

٦) تفسير القمّي ج٢:ص٨٤.

٧) الوسائل ج١٢:ص٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٨) الكافي ج٦:ص٤٣١، الحديث٥ .

٩) الوسائل ج١٢:ص٢٢٧، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١١.

١٠) الفرقان(٢٥): ٧٢.

١١) الوسائل ج١٢:ص٢٢٦، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٥و٣.

١٢) معاني الأخبار: ص٣٤٩ الحديث٢.

١٣) الفقيه ج٤:ص٦٠، الحديث٥٠٩٧.

١٤) الأنبياء(٢١): ١٦-١٨.

١٥) الكافي ج٦:ص٤٣٣، الحديث١٢.

١٦) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج٢:ص١٢٨، الحديث ٥.

١٧) الصحاح ج٦:ص٢٤٤٩، مادّة«غنى».

١٨) الصحاح ج٣:ص١٢٣٢، مادّة«سمع».

١٩) الخصال: ص٦٠٣-٦١٠، ذيل الحديث ٩.

٢٠) الوسائل ج١٢:ص٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٦.

٢١) الوسائل ج٤:ص٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قرائة القرآن، الحديث١.

٢٢) المصباح المنير: ص٤٥٥، مادّة«غنن».

٢٣) النهاية لابن الأثير ج٣:ص٣٩١.

٢٤) مفاتيح الشرايع ج٢:ص٢٠.

٢٥) الصحاح ج١:ص١٧١، مادّة «طرب».

٢٦) أساس البلاغة: ص٢٧٧، مادّة«طرب».

٢٧) القواعد ج٢:ص٢٣٦.

٢٨) جامع المقاصد ج٤:ص٢٣.

٢٩) الروضة البهية ج٣:ص٢١٢.

٣٠) مجمع الفائدة ج٨:ص٥٧.

٣١) مجمع البحرين ج٢:ص١٠٩«مادّة:طرب».

٣٢) الصحاح ج١:ص١٧٢، مادّة«طرب».

٣٣) المصباح المنير: ص٣٧٠.

٣٤) مفتاح الكرامة ج٤:ص٥٠.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٣٥) الزمر(٣٩):٢٣.

٣٦) الوافي ج١٧:ص٢١٨-٢٢٣.

٣٧) الوسائل ج٤:ص٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قرائة القرآن، الحديث١.

٣٨) كفاية الأحكام: ص٨٦.

٣٩) كفاية الأحكام: ص٨٥.

٤٠) قرب الإسناد: ص٢٩٤، الحديث١١٥٨.

٤١) مسائل علي بن جعفر: ص١٥٦، الحديث ٢١٩.

٤٢) الكافي ج٥:ص١١٩، الحديث١.

٤٣) الوسائل ج ١٢: ص ٨٤،الباب ١٥ من ابواب ما يكتسب به،الحديث١.

٤٤) جامع المقاصد ج٤:ص٢٣.

٤٥) الوسائل ج٤:ص٨٥٨، الباب ٢٤ من أبواب قرائة القرآن، الحديث١.

٤٦) الصحاح ج٦:ص٢١٩٣، مادّة«لحن».

٤٧) الحدائق ج١٨:ص١١٤.

٤٨) الوسائل ج٤:ص٨٥٩، الباب ٢٤ أبواب قرائة القرآن، الحديث ٥.

٤٩) مجمع الفائدة ج٨:ص٦١-٦٣.

٥٠) الوسائل ج١١:ص٢٧٨، الباب ٤٩ من أبواب جهاد النفس، الحديث٢٢.

٥١) كفاية الأحكام: ص٨٦.

٥٢) الشرايع ج٤:ص١٢٨؛ القواعد ج٢:ص٢٣٦؛ الدروس ج٢:ص١٢٦.

٥٣) رواها البيهقي في سننه ج١٠:ص٢٢٧.

٥٤) الوسائل ج١٢:ص٨٤، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٢.

٥٥) الكافي في الفقه: ص٢٨١.

٥٦) السرائر ج٢:ص٢٢٤؛ التذكرة ج٢:ص٥٨١؛ إيضاح الفوائد ج١:ص٤٠٥.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ الرابِعَة عَشَرَ

**الغيبة حرام بالأدلّة الأربعة(٦٠٠)، و يدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلايَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أيُحِبُّ أحَدكُم أن يأكُلَ لَحْمَ أخيهِ ميْتاً فَكَرِهتُموُه﴾[1] فجعل المؤمن اخاً،**

.....

٦٠٠. الغيبة بكسر الأوّل اسم مصدر لـ«اغتاب» كما في المجمع و المصباح، أو مصدر لـ«غاب» المتعدّي إلى المغتاب بالفتح بنفسه، كما هو صريح المحكيّ عن القاموس.

وكيف كان، ففي المصباح: «اغتابه اغتياباً إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حقّ، و الاسم الغيبة، فإن كان باطلاً فهو الغيبة في بهت» انتهى. ظاهر هذا التعريف أنّه قد اعتبر في مفهوم الغيبة أُمور خمسة:

منها: غياب المغتاب عن مجلس الذكر، و ذلك لكونه قضيّة اشتقاقه من الغيب، و من هنا لم يصرّح باعتباره فيه. و هو صريح النهاية و الصحاح. و الظاهر أنّه كناية عن عدم الاطّلاع عليه و لوكان في المجلس.

و منها: كون الأمر المذكور به المغتاب من قبيل العيب و النقص. و قد توافقت على اعتباره كلمات اللغويّين ممّا رأيناه، لتفسيرهم الأمر المذكور تارة بالعيب كما في هذا التعريف، و أُخرى بالسوء كما في القاموس، و مثله النهاية باختلاف في التعبير.

و منها: كون الأمر المذكور به أمراً مستوراً غير منكشف للمستمع، و ذلك ضرورة أنّ الضمير المنصوب بـ«يكره» راجع إلى الموصول المفسّر بالعيوب، و ظاهره حينئذ تعلّق الكراهة بنفس النقص. و لايخفى أنّ الكراهة مثل الإرادة غير قابلة للتعلّق بالذوات، فلابدّ من تقدير ما يصحّ تعلّقها به، و ليس إلاّ الوجود أو الظهور أو الذكر. و لاسبيل إلى تقدير الأوّل، للزوم خروج ذكر جميع أهل المعصية بها عن الغيبة، لعدم كراهة وجودها، و إلاّ فلايعقل صدورها من الفاعل المختار. و أمّا الثالث فهو أبعد من المعنى الحقيقي – أعني: كراهة الوجود – المتعذّر إرادته، لما مرّ. فتعيّن تقدير الثاني، لكن بمعنى أن يظهر، أي: الظهور في الحال أو الاستقبال. ولايخفى أيضاً أنّ الظهور و الانكشاف لايكون إلاّ مع فرض المستوريّة في المذكور به. فيوافق التعريف المذكور من هذه الجهة تعريف الصحاح، لاعتباره الستر. و لاينافيه ما يظهر من إطلاق القاموس و النهاية، لاحتمال المسامحة فيهما من هذه الجهة.

.....

ثمّ إنّه ممّا ذكرناه في شرح «يكرهه» و أنّ متعلّق الكراهة هو ظهور العيوب، ظهر اعتبار وجود المخاطب الجاهل بالحال في مفهوم الغيبة، إذ بدون ذلك ينتفي قيد الظهور المعتبر فيها.

و منها: وجود العيب المذكور المغتاب فيه. و قد توافقت على اعتباره أيضاً كلمات اللغويّين و جملة من الأخبار المتعرّضة للفرق بين الغيبة و البهتان. و لاينافي ذلك ما في رواية داود الآتية من تفسير الغيبة: «بأن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، و تبثّ عليه أمراً قد ستره اللّه عليه» الخبر، حيث قيّده بكون المقول ممّا لم يفعله المقول فيه. و ذلك لأنّ المراد من الغيبة في هذه الرواية هو مطلق ذكر العيب الجامع بين الغيبة بالمعنى الأخصّ و بين البهتان المقابل لها، و سيصرّح قبل الخاتمة تعليل أنّ الغيبة قد يستعمل في الأخبار في البهتان. فكأنّه سئل عن الغيبة بالمعنى الأعمّ، فأجاب عليه السلام بأنّ قسماً منها أن تقول في أخيك عيباً لم يفعله و هو البهتان، و قسماً آخر أن تبثّ و تنشر عليه أمراً قد فعله و ستره اللّه عليه، و هو الغيبة بالمعنى المقابل للبهتان.

و منها: الكراهة. و يمكن استظهار اعتبارها من عبارتي القاموس و النهاية، بملاحظة تقييد الذكر فيهما بما يسوء، حيث إنّ السوء ممّا يكره الإنسان انكشافه غالباً. و أمّا عبارة الصحاح فهو من جهة أخذ قوله «بما يغمّه» موافق للمصباح من تلك الجهة. و أمّا قصد الانتقاص فقد استظهره المصنّف من عبائر الكتب الثلاثة سيّما القاموس، و لم يتعرّض لمنشأ الاستظهار من عبارتي المصباح و النهاية. و لعلّ منشأه فيهما - بقرينة ما جعله وجهاً له في عبارة القاموس، أعني: تفسيرها أوّلاً بالعيب بقوله: «أي: عابه» - هو قول الأوّل: من العيوب، و قول الثاني: بسوء. و لايخفى ما فيه، إذ كلّ واحد من الكلمات المذكورة في تعريف الغيبة في الكتابين له معنى مستقلّ لاربط له بمعنى قصد الانتقاص، فمن أين يتحقّق الظهور في هذا المعنى؟ و أمّا تفسير القاموس فهو و إن كان ظاهراً فيه لوكان «عابه» في مقام التفسير، بمعنى: أورد عيباً عليه أو أراد عيبه أو نقصه. و أمّا لوكان بمعنى: ذكر عيبه و أظهره، بحيث يكون قوله: «و ذكره بما فيه» عطف تفسير لما قبله كما لايبعد. و لايخفى أنّ المراد منه بقرينة تفسيره ثانياً بقوله: «و ذكره بما فيه من السوء» هو هذا المعنى. و من ذلك يظهر أنّه لو اكتفي بالتفسير الأوّل لما كان له ظهور فيما ذكره، بل كان مجملاً مردّداً بين المعنيين.

.....

ثمّ إنّ هذه الأُمور الخمسة قد دلّت الأخبار على اعتبارها أيضاً في مفهوم الغيبة. أمّا الأوّل فلرواية أبان حيث قيّد الذكر فيها بكونه من خلفه، و هو عبارة أُخرى عن عدم الحضور. و أمّا الثاني فواضح كما سيأتي.

وأمّا الثالث فلروايات العياشي و داود و أبان و عبدالرحمن، حيث قيّد الأمرَ المذكورَ به فيها بكونه ممّا ستره اللّه عليه أو ممّا لم يعرفه الناس. هذا، مضافاً إلى قوله‌ﷺ و قد سأله أبوذرؓ عن الغيبة: «أنّها ذكرك أخاك بما يكرهه». و قوله‌ﷺ في نبويّ آخر مثل ذلك. و قد مرّ أنّ تلك العبارة لابدّ فيها من تقدير الظهور، فيوافق ما دلّ على اعتبار المستوريّة من الروايات السابقة.

و قد يحتمل هنا كون المراد من الموصول في«ما يكرهه» هو الكلام، لعدم تعقيبه بقوله: من العيوب و نحوه، حتّى يكون مانعاً عن الحمل على ما ذكر. و يكون كراهته إمّا لكونه إظهاراً للعيب، و إمّا لكونه صادراً على جهة الذمّ و الاستخفاف و إن لم يكن العيب لم يكره إظهاره لظهوره في نفسه، و إمّا لكونه مشعراً بالذمّ و إن لم يقصد المتكلّم الذمّ به، كالألقاب المشعرة بالذمّ. و يستشهد على ذاك الاحتمال بقول الجوهري: «إنّ الغيبة أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه» بدعوى ظهوره في التكلّم بكلام يغمّه، و بقول بعض من قارب عصر المصنّفؓ بتطابق الإجماع و الأخبار على أنّ الغيبة ذكر الغير بما يكرهه لو سمعه، بدعوى ظهوره في إرادة الكلام المكروه.

و لكن لايخفى ما فيه احتمالاً و استشهاداً. أمّا الأوّل فلأنّ الأخبار المتواترة - حتّى ذيل النبوي الأوّل، مضافاً إلى اللغة، بلحاظ اشتمالها على مثل قوله: «بما فيه» - دالّة على كون الأمر الذي اعتبر كراهته من جهة النبويّين وكلمات اللغويّين موجوداً في المغتاب، و الكلام غير قابل لذلك إلاّ بنحو الاستخدام، و لاحاجة إليه بعد فرض صحّته بنحو آخر.

و أمّا الثاني فلإمكان تقدير الظهور بين «سمع» و ضمير المفعول و رجوعه إلى الموصول المراد منه النقص. فيكون حالهما حالَ عبارة المصباح من حيث المعنى. فتأمّل، فإنّه و إن كان ممكناً إلاّ أنّه خلاف الظاهر جدّاً. فالأولى في المناقشة عليه أنّه و إن كان ظاهراً في الاحتمال المذكور، إلاّ أنّه لايعتنى به بعد بيان الغيبة في الأخبار بما يخالفه. و أمّا ما ذكره بعض مقارب عصره ففيه: أنّه اجتهاد منهؓ، إذ ليس في الأخبار ما يكون ظاهراً فيما ذكره، بل فيها ما هو

.....

ظاهر في خلافه، كالنبويّ الأوّل بقرينة ذيله. و من هنا يظهر الحال في دعواه الإجماع على ما ذكره.

و أمّا الرابع فلجعله المدار في الأخبار بين الغيبة و البهتان. و أمّا الخامس فلما سبق من النبويّين، حيث اعتبر الكراهة فيهما. و قد يقال: إنّ النبويّين و إن دلاّ على اعتبار الكراهة، إلاّ أنّ مقتضى إطلاق أدلّة اعتبار الستر عدم اعتبارها، فيعمل بالثاني، لأجل إمكان العمل لعمومه مع العمل بالخاصّ، فلاوجه للتقييد. و فيه: منعُ ثبوتِ الإطلاق، لعدم إحراز كون المتكلّم في مقام البيان من تمام الجهات، إذ الظاهر أنّه في مقام بيان اعتبار الستر مقابل عدمه، لا في مقام جميع ما يعتبر فيها، كما أنّ أخبار اعتبار الكراهة أيضاً كذلك. و لايخفى أنّ قضيّة التحديدين اعتبارهما معاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مفهوم الغيبة قد أخذ فيه تلك الأُمور الخمسة لغةً و شرعاً. و لو شكّ في اعتبار واحد منها فالمرجع أصالة البراءة.

ثمّ إنّه قد اعتبر في حرمة الغيبة شرعاً أمر آخر، و هو الإسلام، لجملة من الأخبار. منها: الأخبار المتضمّنة للمسلم أو المؤمن. و منها: الأخبار الواردة في تحديد الغيبة المشتملة على لفظ الأخ، إذ المراد منه - بقرينة قولهعليه السلام في رواية ابن‌سرحان: «هو أن تقول في أخيك في دينه» لتقييد الأخوّة بالدين - هو الأخ الديني، و المراد من الدين هو الإسلام، لنصّ الآية الشريفة. و احتمال تعلّق «في دينه» بـ«تقول» كي يكون مفاده كون المقول أمراً دينيّاً كفعل المحرّمات و ترك الواجبات، فلايعمّ ذكره بما يرجع إلى بدنه و خلقه، خلاف الظاهر، إذ الظاهر تعلّقُه بالأخ باعتبار تضمّنه معنى الفعل، فيعمّ الذكر بما ذكر أيضاً، و لكنّه يختصّ بالأخ الديني. و الإنصاف هو الأوّل، إذ على الثاني ينبغي أن يقول: في دينك، بدل: في دينه، فافهم.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّه لابدّ من رفع اليد عن الأمرين اللذَين يقتضيهما خبرُ ابن‌سرحان، أعني: اختصاصَ الغيبة بالذكر بالأمر الديني، و عمومها لكون الأخ المذكور بالسوء غيرَ الأخ في الدين، كالأخ النسَبي الكافر. أمّا من الأمر الأوّل فلما في رواية عبدالرحمن من قوله: «و أمّا العيب الظاهر كالحدّة و العجلة فلا» حيث إنّ استثناء الأمر الظاهر ممّا ستره اللّه صريح في عموم الأمر المستور لغير الأمر الديني. و حينئذٍ يمكن أن يكون التخصيص بالأمر الديني في الرواية المذكورة لشدّة الاهتمام به. و أمّا من الأمر الثاني فلرواية عبدالمؤمن الأنصاري

.....

عن أبي‌الحسن عليه السلام قال: «المؤمن أخ المؤمن لأبيه و أمّه، ملعونٌ ملعونٌ من اتّهم أخاه» إلى أن قال: «ملعون ملعون من اغتاب أخاه» حيث جعل موضوع الغيبة الأخ الإيماني و الديني، فتأمّل.

و بالجملة، لاريب في اعتبار إسلام المغتاب في الحرمة. و أمّا الإيمان بالمعنى الأخصّ فقضيّة إطلاقات أدلّة الحرمة عدمُ اعتباره. و حكي القول به عن الأردبيلي رحمه الله، فلايجوز غيبة المخالف. إلاّ أنّ الأقوى اعتباره، لما دلّ على عدم احترام المخالف و جواز سبّه و لعنه و هتكه، فتقيّد به. و لازمه جوازُ غيبةِ المخالف لو علم مخالفته للحقّ. وكذلك لو شكّ فيه، للأصل، إذ التحقيق عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة.

نعم، قضيّة الإطلاقات عدم جواز غيبة مطلق الأخ الديني و لو لم يكن أخ الثقة. و لاينافيها أخبار الحقوق التي ذكر المصنّف جملة منها في خاتمة المبحث، بتقريب أن يقال: إنّه لامجال لحمل الأخ فيها على الأخ الإيماني الصرف بدون اعتبار خصوصيّة زائدة فيه، و إلاّ يلزم استيعاب الأوقات بل التكليف بما لايطاق، فلابدّ من حمله على أخ الثقة مقابل أخ المكاشرة، الذي قسّمه إليهما أمير المؤمنين عليه السلام فيما رواه الصدوق في الخصال وكتاب الإخوان و الكليني رحمهما الله بسندهما عن أبي‌جعفر عليه السلام: «قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجلٌ بالبصرة فقال: أخبرنا عن الإخوان. فقال عليه السلام الإخوان صنفان: إخوان الثقة و إخوان المكاشرة». أو ممّا صنعه المجلسيُّ من حمله على الأخ المؤاخاتي، كما آخى رسولُ الله صلى الله عليه وآله بين المهاجرين و الأنصار، و آخى بينه و بين الأمير عليه السلام في غدير خمّ، و إن أنكرها ابنُ تيمية قائلاً: بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يُؤاخي بين المهاجرين من أهل مكّة و الأنصار و أهل المدينة، و النبيّ و الأمير عليهما السلام كانا من أهل مكّة. و يردّه: أنّ ما ذكره من الإشكال لو تمّ لجرى في مؤاخاته بين الأوّل و الثاني، لكونهما من أهل مكّة، اللّهمّ إلاّ أن ينكر وقوع المؤاخاة بينهما أيضاً. وكيف كان، لاينكر هذا الرجلُ أصلَ المؤاخاة.

و على كلّ حالٍ، لامجال لحمل الأخ في تلك الأخبار على الأخ الديني، فلابدّ من الالتزام باستعماله في الأخ بأحدِ المعنيين، فيطرأ الإجمال على أخبار الغيبة، لاحتمال أن يراد من الأخ فيها أيضاً ما يراد منه في أخبار الحقوق. وجه عدم المنافاة أنّ عدم إمكان حمله فيها على ظاهره – و هو الأخ الديني – لايستلزم رفع اليد عن ظاهره في أخبار الغيبة مع عدم المانع عنه فيها.

و الحاصل: أنّ قضيّةَ إطلاق الأدلّة عمومُ موضوع الغيبة لمطلق الأخ الديني و لو لم يكن أخَ الثقة و أخ المؤاخاة، كما أنّ قضيّته أيضاً عمومه للمؤمن الفاسق، خلافاً للطريحي و محكيّ صاحب

.....

المعالم حيث اعتبر العدالةَ فيه. وكان يميل إليه شيخنا الأُستاذ المحقّق المولى الشريعةﷺ في مجلس بحثه في المسألة.

قال في المجمع في ذيل الكلام في مادّة (غ ي ب) - بعد ذكر اختصاص حرمة الغيبة بمن يعتقد الحقّ - ما هذا لفظه: «بل ظاهر جملة من الأخبار اختصاص التحريم بمن يعتقد الحقّ و يتّصف بصفات مخصوصة، كالستر و العفاف وكفّ البطنِ و الفرجِ و اللسانِ و اجتناب الكبائر، و نحو ذلك من الصفات المخصوصة المذكورة في محالّها، التي إذا حصلت في المكلّف حرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه، و يجب عليهم تزكيته و إظهارُ عدالته في الناس. فأمّا من لم يتّصف بذلك فلم يقم دليل على تحريم غيبته. و يؤيّد ما ذكرنا ما روي في الكافي عن أبي‌عبداللّهﷺ قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يُخلِفهم، كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مروّته، و ظهرت عدالته، و وجبت أخوّته». و ممّا ذكرنا يظهر أنّ المنع من غيبة الفاسق المُصِرّ - كما يميل إليه كلام بعض من تأخّر - ليس بالوجه، لأنّ دلالة الأدلّة على اختصاص الحكم بغيره أظهر من أن يبيّن. و ما ورد من تحريم الغيبة على العموم كلّها من طرق أهل الخلاف، كما هو ظاهر لمن تدبّر» انتهى موضعُ الحاجة من كلامه زيدَ في علوّ مقامه.

أقول: مراده من الأخبار الدالّة على ما اختاره قول الصادقﷺ في ذيل صحيحة ابن أبي‌يعفور الواردة في بيان حقيقة ما يعرف به العدالة: «و الدليل على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه، حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه، و تزكيته و إظهار عدالته في الناس». و رواية علقمة المحكيّة في المحاسن: «من لم تره بعينك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادتُه مقبولة و إن كان في نفسه مُذنِباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية اللّه إلى ولاية الشيطان». و رواية عبداللّه بن سنان عن أبي‌عبداللّهﷺ قال: «ثلاث من كنّ فيه أوجبت له أربعاً على الناس، من إذا حدّثهم لم يكذبهم، و إذا وعدهم لم يخلفهم، و إذا خالطهم لم يظلمهم، وجب أن يُظهِروا في الناس عدالته، و تظهر فيهم مروّته، و أن تحرم عليهم غيبته، و أن تجب عليهم أخوّته».

هذا، و لكن لايخفى أنّ التقييد بالشرط - كما في الأخيرين - و إن كان ظاهراً في العليّة المنحصرة، إلاّ أنّ مجرّد ذلك لايكفي في الدلالة على الاختصاص، بل لابدّ من كون حرمة الغيبة

**و عرضه كلحمه، و التفكّه به أكلاً، و عدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته. و قوله تعالى: ﴿ويلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾[٢](٦٠١)**

.....

جزاءً مستقلاً للشرط المذكور، و هو غير معلوم، لإمكان أن يكون الجزاء مجموع الأُمور الأربعة في الرواية الأخيرة و الثلاثة المذكورة في الرواية الثانية، و انتفاء المجموع بما هو هو عند انتفاء الشرط لايلازم انتفاء حرمة الغيبة.

هذا، مع إمكان كون قوله عليه السلام في الرواية الثانية: «و من اغتابه» جملة مستأنفة لامعطوفة على الجزاء. و بذلك يجاب عن الصحيحة الأُولى و عمّا أيّد به مختاره، أعني: رواية الكافي المتقدّمة، لأنّ المترتّب على ستر العيوب - الذي جعله دليلاً على الستر و العفاف و سائر الصفات المذكورة في صدر الرواية - إنّما هو مجموع الأُمور الثلاثة، و الجزاء في رواية الكافي مجموع الأُمور الأربعة، لاكلّ واحد منها، و انتفاء المجموع لايلازم انتفاءَ الجميع. فلا مانع من العمل بعمومات حرمة الغيبة من الكتاب و السنّة من طرق الخاصّة. ففي رواية سليمان بن خالد عن أبي‌جعفر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ...». إلى أن قال: المؤمن حرام على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعةً». و رواية الحرث بن المغيرة قال: «قال أبوعبدالله عليه السلام: المسلم أخ المسلم، هو عينه و مرآته و دليله، لايخونه و لايخدعه و لايظلمه و لايكذبه و لايغتابه». إلى غير ذلك من الروايات البالغة حدّ التواتر، كما يظهر لمن لاحظ الوسائل و غيره من كتب الأخبار. فجعل عمومات حرمة الغيبة من طرق العامّة ليس في محلّه.

٦٠١. يمكن الخدشة في دلالة هذه الآية بناءً على اتّحاد معنى اللفظين كما في المجمع، حيث قال بعد ذكر الآية: «و معناهما واحدٌ» انتهى، مع كون الهمزة هو الذي يعيبك في وجهك، كي يكون معناهما: العيّاب في الوجه. وكذا بناءً على اختلافهما في المعنى، بكون الهمزة عبارة عن العيّاب عمّا ذكر، و اللمزة عبارة عن العيّاب في غيابك، كما حكي عن الليث في مادّة: لمز. أمّا على الأوّل فواضحٌ. و أمّا على الثاني فهو و إن كان يدلّ عليه بجزئه الثاني، حيث إنّ اللمز حينئذٍ ذكر عيب الغير في غيابه، و هو عين الغيبة، إلاّ أنّه يردّ كونه بهذا المعنى الجمع في آية بين قوله تعالى: ﴿وَلاتَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ و بين قوله تعالى: ﴿وَلايَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً﴾ بناءً على تفسير الأوّل - كما في المجمع - بقوله: «لايغتب بعضكم بعضاً» لاستلزامه التكرارَ بلا فائدة. نعم، يدلّ كلُّ واحد من اللفظين على حرمة الغيبة بالإطلاق، بناءً على أنّ

و قوله تعالى: ﴿لايُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إلاّ مَنْ ظُلِم﴾[٣] و قوله تعالى: ﴿إنَّ الّذينَ يُحِبُّونَ(٦٠٢) أنْ تَشيعَ الفاحِشَةُ في الذينَ آمَنوا لَهُمْ عَذابٌ أليم﴾[٤].

و يدلّ عليه من الأخبار ما لايحصى: فمنها ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله بعدّة طرق: "أنّ الغيبة أشدّ من الزنا، و أنّ الرجل يزني فيتوب(٦٠٣) و يتوب الله عليه، و أنّ صاحب الغيبة لايغفر له حتّى يغفر له صاحبه"[٥].

.....

معناهما العيّاب مطلقاً بدون اعتبار خصوصيّة غياب المعيوب في الأوّل و حضوره في الثاني، سواء كان مطلقاً من حيث آلة الذكر أم لا، بل كان الأوّلُ عبارةً عن الذكر بخصوص اللسان، و الثاني عبارةً عن الذكر به أو بالعين أو بالإشارة، لشمول إطلاقهما حينئذٍ لذكر العيب في الغياب، و يكون ذكرُ آية: ﴿وَ لايَغْتَبْ...﴾ بعد ﴿وَ لاتَلْمِزوُا﴾ من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ جيء به للاهتمام.

٦٠٢. وجه الدلالة - مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في تفسيرها - أنّ محبّة الشياع كناية عن الإشاعة، بلحاظ أنّ حبّ الشيء مقتضٍ لإيجاده و عدم انفكاك وجوده الاختياري عنه، حيث إنّ المحبّة مجرّدة عن الفعل المحبوب لاحرمة فيها، و من هنا قال المصنّف فيما سيأتي: «بل الظاهر أنّ المراد - يعني من آية حبّ شياع الفاحشة - فعل ما يوجب شياعها». و قوله «في الذين» متعلّق بمحذوف هو صفة للفاحشة بمعنى القبيح، لا بالشياع كي يكون مفاده وجود الفاحشة في المؤمنين، فيكون المعنى: إنّ الذين يشيعون فاحشة المؤمنين و عملهم القبيح و ينشرونه لهم عذاب أليم، فينطبق على الغيبة. و لكن لايخفى التأمّل في عمومها لذكر غير المعاصي من سائر العيوب، للتأمّل في عموم الفاحشة لغيرها، بل يمكن التأمّل في عمومها لبعض المعاصي أيضاً، لاحتمال كون التاء فيها للمبالغة، فتأمّل.

٦٠٣. قد يستشكل على الرواية بأنّه كيف تكون الغيبة أشدّ من الزنا، و الحال أنّه لاشبهة عند المتشرّعة في اختيار الغيبة على الزنا في دوران الأمر بينهما لجهة من الجهات، فلو كان الغيبة أشدّ كان اللازم هو العكس، و هو باطل بالضرورة؟ و مجرّد أنّ المراد من الزنا في الرواية هو أدون أفراده، كالزنا بغير ذات البعل و العدّة - كما هو قضيّة قوله تعليلاً للأشدّية: «و إنّ الرجل يزني فيتوب...»، حيث إنّ مقتضاه أنّ الغيبة من حقوق الناس، و الزنا من حقوق اللّه المحضة، و ما كان كذلك من أفراده هو ما ذكرنا - غير مفيد في رفع الإشكال،

.....

لأنّه مبنيّ على التعميم في طرف الموضوع و هو الغيبة، لا في طرف المحمول و هو الزنا، بحيث يعمّ أفحشَ أفراده و إن كان الإشكال عليه أزيدَ و أشدَّ، ضرورةَ أنّ جميع أفراد الغيبة حتّى ما لايترتّب عليه مفسدةٌ ليس أشدَّ من أدنى أفراد الزنا.

و هذا الإشكال لايختصّ بالمقام، بل تجري في جملةٍ من الروايات الواردة في أشدّية بعض المعاصي على الآخر مع كون الأمر بالعكس عند المتشرّعة، مثل ما ورد من أنّ درهم الربا أشدّ من الزنا، بل من ستّة و ثلاثين زنية، و أنّ الكذب أشدُّ من سبعين زنية مع الأُمّ، و أنّ الكذب أشدّ من شرب الخمر، و غير ذلك ممّا لايخفى على المتتبّع في الأخبار، بل يجري في قوله ﷻ: ﴿وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾.

و يمكن الجواب عن ذلك على نحو ينحسم به مادّة الإشكال، و ينفع في دفع التناقض عن جملةٍ من روايات تفضيل بعض العبادات على أُخر تارة و بالعكس أُخرى: بأنّ المحرّمات الإلهيّة مثل الأدوية و العقاقير المضرّة للإنسان، فكما أنّ كلّ واحد من المضرّات و السموم مشترك مع الآخر في جهة الإضرار للبدن و إيجابه للنهل و الضعف، و مختلف مع الآخر في جهة خاصّة مفقودة في الآخر، بعضها مثلاً يضرّ بالدماغ و بعضها بالكبد و ثالث بالكلية و رابع بالمثانة و خامس في قوى التناسل و هكذا، و المحرّمات كذلك يشترك جميعها من جهةٍ، و هو السببيّة للبُعد عن الرحمن و الجِنان و القرب إلى الشيطان و النيران، و يفترق بعضها عن بعض في جهة خاصّة موجودة في بعضها دون آخر، من خصوصيّات العقاب و مراتب العذاب شدّةً و ضعفاً صعوبةً و سهولةً.

فكما يصحّ توصيف سمّ العقرب بالأشديّة بالنسبة إلى سمّ الحيّة سبعين مرّة، بملاحظة شدّة الوجع الحاصل من لسعها بالنسبة إلى ما يحصل من لسع الحيّة، و العكس بملاحظة بطوء البرء من وجع لسع الحيّة بالنسبة إلى وجع العقرب. و توصيف الدواء الخاصّ بالأشديّة من الآخر بالنسبة إلى التأثير في عضوٍ خاصٍّ كالكلية مثلاً، و بالعكس بالنسبة إلى التأثير في عضوٍ آخر كالكبد. كذلك يصحّ أيضاً جعلُ الغيبة مطلقاً أشدّ من الزنا مطلقاً بلحاظ عقوبة خاصّة، و إن كان الزنا بالنسبة إلى مجموع ما يترتّب على طبيعته أشدّ من طبيعة الغيبة بمراتب. و بالجملة، جعل ما كان غيرَ أشدّ من معصية أُخرى أشدّ منها إنّما هو بلحاظ أثر خاصّ به منتفٍ في الآخر. و هذا لاينافي كونَ الآخر بلحاظ جميع ما يترتّب عليه لو خلّي و طبعه أشدّ من هذا.

و عنه ﷺ: أنّه خطب يوماً فذكر الربا و عظّم شأنه، فقال: "إنّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستّة و ثلاثين زنية، و إنّ أربى الرّبا عِرض الرجل المسلم". و عنه ﷺ: "من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لاصيامه أربعين صباحاً، إلاّ أن يغفر له صاحبه"٦. و عنه ﷺ: "من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنّة، و من اغتاب مؤمناً(٦٠٤) بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالداً في النار و بئس المصير"٧. و عنه ﷺ: "كذب(٦٠٥) من زعم أنّه وُلِدَ من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبة، فاجتنب الغيبة فإنّها إدام كلاب النار". و عنه ﷺ: "من مشى في غيبة أخيه و كشف عورته كانت أوّل خطوة خطاها وضعها في جهنم"٨. و روي: "أنّ المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنّة، و إن لم يتب فهو أوّل من يدخل النار"٩.

و عنه ﷺ: "إنّ الغيبة حرام على كلّ مسلم... و إنّ الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب"١٠. و أكل الحسنات إمّا أن يكون على وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها في

.....

و بما ذكرنا ظهر كيفيّة رفع الإشكال في روايات تضمّنت ترجيح بعض العبادات على بعض آخر مع كون الأمر بالعكس، فافهم ذلك و اغتنمه، فإنّه ينفعك في موارد كثيرة. ثمّ إنّ في بعض طرق الرواية بدل قوله: «يغفر له صاحبه» قوله: «حتّى يكون صاحبه الذي يحلّه». و هذه الرواية تضمّنت تفسير النبيّ ﷺ للغيبة بما سيجيء نقله من أنّها: «ذكرك أخاك بما يكره».

٦٠٤. هذا ذيل رواية علقمة الآتية في الأمر الثالث من الأُمور التي تكلّم فيها في المسألة.

٦٠٥. هذا من أميرالمؤمنين ﷺ في جملة ما وعظ به نوفاً حيث قال: عظني. و قوله ﷺ: «اجتنب الغيبة» بدون الفاء مقدّم على قوله: «كذب من زعم...». و نوف هذا بكاليّ بالياء المكسورة و تخفيف الكاف و اللام، من بكال قبيلة في همدان كما عن تغلب، أو في حمير كما عن ابن أبي‌الحديد عن ميثم في شرح النهج، صاحب عليّ ﷺ و من خواصّه، أبوه فضالة.

و علي أيّ حال، فضمير «فإنّها إدام...» لعلّه راجع إلى الغيبة مع إرادة المغتاب بصيغة الفاعل بطور الاستخدام. و لعلّ مرادُه ﷺ من الحلال هو الحلال من جميع الجهات التي لها دخل في طهارة النطفة و حلّيتها حتّى المَأكل و المَشرب، لاخصوص الحلال في مقابل خصوص الحرام بمعنى الزنا.

جنب عقابه، أو لأنّها تنقل الحسنات إلى المغتاب كما في غير واحد من الأخبار. و منها النبويّ: "يؤتى بأحدٍ يوم القيامة فيوقَف بين يدي الربّ ﷻ و يُدفع إليه كتابه، فلايرى حسناته فيه، فيقول: إلهي ليس هذا كتابي لاأرى فيه حسناتي! فيقال له: إنّ ربّك لايضلّ و لاينسى، ذهب عملك باغتياب الناس، ثمّ يؤتى بآخر و يُدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة، فيقول: إلهي ما هذا كتابي فإنّي ما عملت هذه الطاعات! فيقال له: إنّ فلاناً اغتابك فدفعت حسناته إليك... الخبر". و منها: ما ذكره كاشف الريبة عليه السلام من* رواية عبدالله ابن سليمان النوفلي – الطويلة – عن الصادق عليه السلام و فيها عن النبيّ صلى الله عليه وآله: "أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئك لاخلاق لهم"، و حدّثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنّه: "من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت أُذناه مما يشينه و يهدم مروّته، فهو من الذين قال الله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾"[١١].

ثمّ ظاهر هذه الأخبار كونُ الغيبة من الكبائر(٦٠٦)

---

٦٠٦. المناط في كون معصية كبيرة إمّا النصّ في رواية معتبرة على كونها كبيرة، و ليس في الأخبار المذكورة و لاغيرها ما يكون نصّاً في كون الغيبة كبيرة. و إمّا كونها ممّا أوعد الله ﷻ عليه النار بالخصوص، الظاهر في كونها كذلك في كتابه الكريم، و الغيبة ليست كذلك. و إمّا جعل معصية خاصّة أشدّ من معصية كبيرة، مع إحراز أنّ مناط الأشدّية في الأُولى هو أشدّية مناط كون الأُخرى كبيرة. و الغيبة و إن جعلها في بعض الأخبار أشدّ من الزنا و الربا اللذَيْنِ هما من الكبائر، و لكن بدون إحراز ما ذكر، و ذلك لاحتمال أن يكون جهةُ الشدّة في الغيبة غيرَ شدّة في كون الزنا معصيةً كبيرةً، بل لنا دعوى الجزم بالمغايرة، و لذا لو دار الأمر – لأجل الإكراه مثلاً – بين الغيبة و الزنا لما جاز في الشرع و عند المتشرّعة اختيار الزنا على الغيبة، و قد أشرنا إلى توجيه هذا النحو من الأخبار، فراجع. فلم يبق من موازين كون معصية كبيرة إلاّ ورودُ دليلٍ معتبرٍ على كون معصية خاصّة من مصاديق معصية أوعد عليها النار بالخصوص لا بعنوان كونها معصية. و ما من بين الأخبار المذكورة يمكن أن يكون كذلك ليس إلاّ مثل قوله عليه السلام في

---

* في بعض النسخ: عن عبدالله.

كما ذكره جماعة[١٢] بل أشدّ من بعضها. و عُدّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة[١٣]، و يمكن إرجاع الغيبة إليها(٦٠٧)، فأيّ خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأخ على غفلة منه و عدم شعوره بذلك؟ وكيف كان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة في عدّها من الكبائر أظنّها في غير المحلّ(٦٠٨).

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن، فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه. و توهّم عموم الآية - كبعض الروايات - لمطلق المسلم مدفوع(٦٠٩) بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلاّ قليلاً ممّا يتوقّف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة، و حلّ ذبائحهم و مناكحتهم* و حرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، و فسادهم**؛ لأنّ لكلّ قوم نكاحاً و نحو ذلك مع أنّ التمثيل المذكور في الآية مختصّ بمن ثبت أُخوّته، فلايعمّ من وجب التبرّي عنه.

---

رواية النوفلي: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت أذناه فهو من الذين قال اللّه ﷻ: ﴿الذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ﴾. فلاوجه للتعبير بصيغة الجمع في قوله: «و ظاهر هذه الأخبار». هذا مع التأمّل في إثبات كون معصية كبيرة بقيام النصّ على إدراجها في عنوان آخر أوعد عليه النار في الكتاب لا بعنوان المعصية كما في المقام.

٦٠٧. نعم، و لكنّه لايكفي، بل لابدّ من ظهورها فيه و لو بالإطلاق. و هو ممنوعٌ جزماً، لانصراف الخيانة عن الغيبة قطعاً.

٦٠٨. لعلّه في المحلّ، لما مرّ من الخدشة في أدلّته.

٦٠٩. قد علم ما فيه ممّا ذكرنا عند التكلّم في اعتبار الإيمان بالمعنى الأخصّ في موضوع الغيبة، و أنّ جواز غيبة المخالف من قبيل التخصيص لا التخصّص كما يظهر من المصنّف، لأنّه دعوى بلا بيّنة، مضافاً إلى أنّ ما ذكره ﷺ من عدم شمول الآية للمخالف مخالفٌ لما سيأتي منه ﷺ في مسألة بيع العبد المسلم للكافر من شمول المؤمن في آية نفي السبيل للمخالف أيضاً، إذ لم يرد به في زمان صدور الآية إلاّ المقرّ بالشهادتين إلى آخر ما ذكره هناك، و من

---

* في بعض النسخ: مناكحهم.

** في بعض النسخ: و نسائهم.

وكيف كان، فلا إشكال في المسألة بعد ملاحظة الروايات الواردة في الغيبة و في حكمة حرمتها، و في حال غير المؤمن في نظر الشارع.

ثمّ الظاهر دخول الصبيّ المميّز المتأثّر بالغيبة لو سمعها؛ لعموم بعض الروايات المتقدّمة(٦١٠) و غيرها الدالّة على حرمة اغتياب الناس و أكل لحومهم مع صدق "الأخ" عليه(٦١١)،

.....

المعلوم عدم الفرق بين الآيتين من هذه الجهة.

٦١٠. يعني به قوله: «كذب من زعم أنّه ولد...».

٦١١. هذا استدلالٌ بعموم ما هو بمنزلة العلّة، أعني: قولهﷺ: ﴿أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ...﴾، حيث إنّه بمنزلة قوله: فإنّه أخوكم، من دون نظرٍ في هذا الاستدلال إلى تعميم البعض الثاني في الآية – المراد منه المغتاب بصيغة المفعول – للصبيّ، لا بنحو التجوّز و التغليب، باستعمال البعض المختصّ بالمؤمنين – المختصّ بالبالغين – في الأعمّ منهم و من أطفالهم، كما هو قضيّة الاستدلال بما ذكره بقوله: «مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآية...»، و لا بنحو الحقيقة، بدعوى أنّ المراد من البعض و إن كان خصوص المؤمنين، إلاّ أنّ الصبيّ المميّز إذا أقرّ بالشهادتين و الولاية يصدق عليه المؤمن أيضاً إمّا مطلقاً و إن لم يكن مراهقاً أو في الجملة، بل و لو فيما إذا كان مراهقاً، كما هو قضيّة الاستدلال بما ذكره بقوله: «و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه...».

و بالجملة، نظرهﷺ في قوله: «مع صدق الأخ» هو الاستدلال بعموم التعليل بحيث لولاه لادلالة للآية على المدّعى. و نظره فيما بعده إلى الاستدلال بنفس الآية و لو فرض خلوّها عن التعليل، و ذلك بإدراج الصبيّ المميّز في المؤمنين إمّا تجوّزاً و تغليباً، كما في قوله: «مضافاً – إلى قوله – تغليباً». و إمّا حقيقةً كما في قوله: «و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه...»، غاية الأمر خرج عنهم الصبي بالنسبة إلى البعض الأوّل بحديث رفع القلم و غيره ممّا دلّ على عدم إلزام الصبيّ بفعل أو ترك، فيبقى بالنسبة إلى البعض الثاني – المراد منه المغتاب بصيغة المفعول – على عمومه له.

وكيف كان، يتّجه على استدلاله الأوّل أنّه إن أراد صدق الأخ الديني على الصبيّ المميّز حقيقة ففيه: أنّه لايكون إلاّ مع صدق المؤمن عليه حقيقةً. و هو و إن كان أمراً صحيحاً – إمّا مطلقاً، أو في خصوص المراهق – و يصحّ الاستشهادُ بالآية أيضاً، إلاّ أنّه حينئذٍ لايكون

كما يشهد به قوله تعالى: ﴿و إنْ تُخالِطوهُمْ فَإخْوانُكُمْ في الدّين﴾[١٤](٦١٢) مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآية و إن كان الخطاب للمكلّفين؛ بناءً على عدّ أطفالهم منهم تغليباً، و إمكان دعوى صدق "المؤمن" عليه مطلقاً أو في الجملة. و لعلّه لما ذكرنا صرّح في كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير و الكبير، و ظاهره الشمول لغير المميّز أيضاً.

و منه يظهر حكم المجنون، إلاّ أنّه صرّح بعض الأساطين باستثناء من لاعقل له ولاتمييز؛ معلّلاً بالشكّ في دخوله تحت أدلّة الحرمة. و لعلّه من جهة أنّ الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثّر لو سمع، و سيتضح ذلك زيادة على ذلك.

بقي الكلام في اُمور: الأوّل: الغيبة اسم مصدر لـ"اغتاب" أو مصدر لـ"غاب". ففي المصباح: اغتابه، إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حقّ، و الإسم: الغيبة[١٥]. و عن القاموس: غابه، أي عابه و ذكره بما فيه من السوء[١٦]. و عن النهاية: أن يُذكر الإنسان في

.....

استدلالاً آخر وراء ما ذكره بعد ذلك بقوله: «و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقاً» يعني: و لوكان غير مراهق، أو في الجملة يعني: في خصوص المراهق. و إن أراد منه الأخ التنزيلي ففيه: أنّه لايفيد إلاّ مع عموم ما فيه التنزيل لعدم جوازِ الغيبة أيضاً، و لاشاهدَ له. أمّا غير الآية فواضح. و أمّا الآية فلظهورها - على تقدير كون المراد من الإخوان هو الإخوان الديني تنزيلاً - في كون ما فيه التنزيل هو خصوص المخالطة و المعاشرة فيما يرجع إلى الأموال خاصّة. و يتّجه على استدلاله الثاني أنّه مجازٌ يحتاج إلى القرينة، و هي منتفيةٌ. و على استدلاله الثالث أنّه أخصّ من المدّعى، لاختصاصه بيتيمٍ آمن باللّه و الرسول و شهد بالشهادتين، و المدّعى أعمّ منه و من يتيم لم يصدر منه ذلك و إن كان أحد أبويه مؤمناً، فتأمّل. فالعمدة هو الرواية المتقدّمة.

٦١٢. هو في أواسط الجزء الثاني من سورة البقرة، و قبله قوله‌ﷻ: ﴿وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتامى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾. و بعده قوله‌ﷻ: ﴿وَ اللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ الآية. و قوله: ﴿فَإِخْوانُكُمْ﴾ إمّا خبر مبتدأ محذوف كما عليه الأكثر، أي: فهم -: أي: اليتامى - إخوانُكم. و إمّا منصوبٌ بـ«يخالطون» المقدّر، أي: فيخالطون إخوانكم، كما عليه الفرّاء. و يحتمل فيه تقديرُ المضاف إلى الإخوان، و هو الأولاد، يعني: فأولادُ إخوانكم. و على هذا يكون

غيبته بسوء ممّا يكون فيه[١٧]. و الظاهر من الكلّ – خصوصاً القاموس(٦١٣) المفسِّر لها أوّلاً بالعيب – أنّ المراد ذكره في مقام الانتقاص، و المراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه. و الظاهر من "الكراهة" في عبارة المصباح كراهة وجوده، و لكنّه غير مقصودٍ قطعاً. فالمراد إمّا كراهة ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح، و إمّا كراهة ذكره بذلك العيب.

و على هذا التعريف دلّت جملة من الأخبار، مثل قولهﷺ – و قد سأله أبوذر عن الغيبة –: "إنّما ذكرك أخاك بما يكرهه"[١٨]. و في نبويٍّ آخر، قالﷺ: "أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره"[١٩]. و لذا قال في جامع المقاصد: أنّ حقيقة* الغيبة على ما في الأخبار أن تقول في أخيك ما يكرهه ممّا هو فيه[٢٠]. و المراد بـ "ما يكرهه" – كما تقدّم في عبارة المصباح – ما يكره ظهوره، سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا كالميل إلى القبائح. و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام(٦١٤) الذي يذكر الشخص به، و يكون كراهته إمّا لكونه إظهاراً للعيب، و إمّا لكونه صادراً على جهة المذمّة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب ممّا يكره إظهاره؛ لكونه ظاهراً بنفسه، و إمّا لكونه مشعراً بالذمّ و إن لم يقصد المتكلّم الذمّ به كالألقاب المشعرة بالذمّ.

قال في الصحاح: الغيبة أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه[٢١]. و ظاهره التكلّم بكلام يغمّه لو سمعه. بل في كلام بعض من قارب عصرنا أنّ الإجماع و الأخبار

.....

الأولاد أجنبيّةً عن كون الصغير أخاً بالمرّة، فتدبّر.

٦١٣. قد تقدّم الإشكال في هذا الظهور في صدر المسألة، فراجع.

٦١٤ يعني: في الأخبار خاصّة، لتفسيره في كلام أهل اللغة بالعيوب و السوء، فلا مجال لهذا الاحتمال فيه أصلاً. هذا، و لكن قد عرفت أنّه في الأخبار من حيث هو و إن كان أمراً ممكناً، إلاّ أنّه بعد ملاحظة الأخبار الدالّة على كون الأمر المذكور به المغتاب موجوداً فيه، و أنّ الكلام ليس كذلك، لايبقى مجالٌ لهذا الاحتمالِ فيها أيضاً، إلاّ بطور الاستخدامِ، و هو خلاف الظاهر.

---

* في بعض النسخ: حدّ الغيبة.

متطابقان على أنّ حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان بنقص في نفسه أو بدنه، أو دينه أو دنياه، أو في ما يتعلّق به من الأشياء. و ظاهره أيضاً إرادة الكلام المكروه.

و قال الشهيد الثاني في كشف الريبة: إنّ الغيبة ذكر الإنسان في حال غيبته بما يكره نسبته إليه ممّا يُعدّ نقصاً في العرف بقصد الانتقاص و الذمّ[٢٢]. و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذُكر الشخص بصفات ظاهرة(٦١٥) يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنّه داخل في التعريف عند الشهيدﷺ أيضاً؛ حيث عدّ من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. وكذلك ذكر عيوب(٦١٦) الجارية التي يراد شرائها إذا لم يقصد من ذكرها إلاّ بيان الواقع و غير ذلك ممّا ذكره هو و غيره من المستثنيات. و دعوى أنّ قصد الانتقاص يحصل بمجرّد بيان النقائص: موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله: "ممّا يُعدّ نقصاً".

و الأولى بملاحظة ما تقدّم من الأخبار و كلمات الأصحاب – بناءً على إرجاع "الكراهة فيها" إلى الكلام(٦١٧) المذكور به لا إلى الوصف– ما تقدّم من أنّ الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه، إمّا بإظهار عيبه المستور و إن لم يقصد انتقاصه، و إمّا بانتقاصه بعيب غير مستور، إمّا بقصد التكلّم، أو بكون الكلام بنفسه منقّصاً له، كما إذا اتّصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذمّ. نعم، لو أُرجعت "الكراهة" إلى الوصف(٦١٨)

.....

٦١٥. لم أفهم وجه توصيف الصفات بالظاهرة، مع أنّه ينافيه ما ذكر في طيّ ما لخّصه من مجموع ما ورد في تشخيص موضوع الغيبة في ذيل القسم الأوّل – أعني: كون العيب المقول مخفيّاً للسامع – من قوله: «لكن ظاهر التعريف المتقدّم عن كاشف الريبة عدمه، لأنّه اعتبر قصد الانتقاص». وكذلك لاوجه أيضاً للتوصيف بقوله: «يكون وجودها نقصاً» فتأمّل.
و كيف كان، إنّ التعريف في قوله: «داخل في التعريف» مصدرٌ بمعنى اسم المفعول.

٦١٦. و يخرج عن التعريف المذكور ذكر عيوب... .

٦١٧. قد تقدّم عدمُ صحّةِ ذلك إلاّ بضربٍ من التوسيع و التأويل من دون حاجة إليه.

٦١٨. هذا هو الأقوى كما مرّ.

الذي يُسند إلى الإنسان تعيّن إرادة كراهة ظهورها، فيختصّ بالقسم الأوّل و هو ما كان إظهاراً لأمر مستور.

و يؤيّد هذا الاحتمال(٦١٩) بل يُعيّنه الأخبار المستفيضة الدالّة على اعتبار كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله عليه السلام فيما رواه العيّاشي بسنده عن ابن‌سنان: "الغيبة أن تقول في أخيك ما فيه ممّا قد ستره الله عليه"[٢٣]. و رواية داود بن سرحان – المروية في الكافي – قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، و تبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ"[٢٤]. و رواية أبان عن رجل – لايعلمه إلاّ يحيى الأزرق – قال: قال لي أبوالحسن عليه السلام: "من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، و من ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لايعرفه الناس فقد اغتابه، و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته". و حسنة عبدالرحمن بن سيابة – بابن هاشم – قال، قال: "سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أمّا الأمر الظاهر مثل الحدّة و العجلة فلا، و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه"[٢٥].

و هذه الأخبار كما ترى صريحة في اعتبار كون الشئ غير منكشف. و يؤيّد ذلك ما في الصحاح من أنّ الغيبة أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سُمّي غيبة و إن كان كذباً سُمّي بهتاناً[٢٦]. فإن أراد(٦٢٠)

---

٦١٩. يعني: احتمال رجوع الكراهة إلى الوصف الذي ذكره بقوله: «نعم، لو أرجعت الكراهة إلى الوصف».

٦٢٠. هذا بيان لوجه التأييد بما في الصحاح. و حاصله: أنّ في عبارة الصحاح احتمالات ثلاث، و ذلك لأنّه إمّا أن يراد من المستور المستور من حيث المقول، و إمّا أن يراد منه من يبالي بالمعصية قبال المتجاهر الغير المبالي بها. و على الثاني؛ إمّا أن يراد من الموصول في قوله: «بما يغمّه» خصوص العيب المستور الغير الظاهر عند الناس، و إمّا أن يراد منه مطلق ما يغمّه و لوكان من باب الاتّفاق ظاهراً عند الناس، إذ لامنافاة بين المستوريّة قبال التجاهر و بين انكشاف المعصية عندهم. فعلى الأوّلين يوافق الأخبار المتقدّمة في الدلالة على اعتبار الستر، على الثالث يخالفها، و يدلّ بإطلاقه و عمومه على عدم اعتباره. و التعبير بالتأييد إنّما هو لأجل

من "المستور" من حيث ذلك المقول وافق الأخبار، و إن أراد مقابل المتجاهر، احتمل الموافقة والمخالفة.

و الملخّص من مجموع ما ورد في المقام: أنّ الشئ المقول إن لم يكن نقصاً، فلايكون ذكر الشخص حينئذٍ غيبة، و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممّن يكون ذلك نقصاً في حقّه إلاّ أنّه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجهٍ آخر. و إن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب: فإن كان مخفيّاً للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس، و أراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقّن من أفراد الغيبة. و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمته؛ لكونه كشفاً لعورة المؤمن، و قد تقدّم الخبر: "من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته...".

و في صحيحة ابن سنان عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "قلت: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم. قلت: تعني سِفلتيه؟ قال: ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سرّه"[٢٧]. و في رواية محمّد بن فضيل* عن أبي‌الحسن عليه السلام: "و لاتذيعنّ عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروّته، فتكون من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إنّ الّذينَ يُحبُّونَ أنْ تَشيعَ الفاحِشَةُ في الّذينَ آمَنوا لَهُمْ عَذابٌ أليم﴾"[٢٨]. و لايقيّد إطلاق النهي بصورة قصد الشين و الهدم من جهة الاستشهاد بآية(٦٢١) حبّ شياع الفاحشة، بل الظاهر أنّ المراد(٦٢٢)

.....

تطرّق هذا الاحتمال الأخير. هذا، و لايخفى أنّ الظاهر من بين تلك الاحتمالات هو الثالث، و معه لاينبغي عدّه مؤيّداً. وكيف كان، فظهر من هذا البيان شرح قوله في العبارة الآتية فيما بعد: «عدا الصحاح على بعض احتمالاته» و أنّ احتمالات كلامه ثلاثة، و أنّ المراد من ذاك البعض هو الاحتمالان الأوّلان، و من البعض الآخر هو الاحتمال الثالث المخالف للأخبار.

٦٢١. هذا علّة للمنفي في قوله: «و لايقيّد...»، أعني منه التقييد.

٦٢٢. في مقام التعليل للنفي، أي: عدم التقييد، فكان الأولى أن يقول بدل «بل الظاهر»: لأنّ الظاهر مجرّد فعل ما هو سبب للشين سبب إشاعة الفاحشة و لو من غير قصد إلى ذاك العنوان المسبّب عنه.

---

* في بعض النسخ: ابن عقيل.

مجرّد فعل ما يوجب شياعها؛ مع أنّه لافائدة كثيرة في التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة في عموم الآية، و إنّما يحسن التنبيه على أنّ قاصد السبب قاصد للمسبّب و إن لم يقصده بعنوانه.

وكيف كان، فلا إشكال من حيث النقل و العقل في حرمة إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعين الناس في الجملة، و إنّما الكلام في أنّها غيبة أم لا؟

مقتضى الأخبار المتقدّمة بأسرها ذلك خصوصاً المستفيضة الأخيرة؛ فإنّ التفصيل فيها بين الظاهر و الخفيّ إنّما يكون مع عدم قصد القائل المذمّة و الانتقاص، و أمّا مع قصده فلا فرق بينهما في الحرمة. و المنفي في تلك الأخبار و إن كان(٦٢٣) تحقّق موضوع الغيبة دون الحكم بالحرمة، إلاّ أنّ ظاهر سياقها نفي الحرمة فيما عداها أيضاً، لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدّم عن كاشف الريبة عدمه(٦٢٤)؛

.....

هذا، مع أنّه لو تنزّلنا عن دعوى الظهور في ذلك، و قلنا بظهوره في صورة القصد إليه، لكان اللازم رفع اليد عنه و حمله على إرادة مجرّد فعل ما يوجب شياع الفاحشة، من جهة الاستشهاد بالآية، حيث إنّه للتنبيه على دخول ما استشهد بها عليه في الآية. و دخول إذاعة الستر - و هو السبب - بقصد ترتّب الشين عليه - و هو المسبّب- في إشاعة الفاحشة أمر واضح لافائدة مهمّة في التنبيه عليه، بخلاف إذاعة الستر مجرّدة عن قصد ترتّب الشين عليه، فإنّ دخول ذلك في الآية لمّا كان أمراً خفيّاً فيكون التنبيه عليه حسناً مفيداً للفائدة.

٦٢٣. هذا جواب عن سؤال مقدّر تقديره: أنّ التفصيل بين الظاهر و الخفي إنّما يقتضي عدم كون ما فرضه غيبة، و عدم اعتبار الانتقاص في مفهومها، لوكان بالنسبة إلى مقام الحكم، بأن كان المنفي بالنسبة إلى العيب الظاهر و المثبت بالنسبة إلى العيب الخفي هو الحرمة، و ليس كذلك، بل إنّما هو في مقام الموضوع، و أنّ الذكر في الثاني غيبةٌ دون الأوّل. و على هذا، لايقتضي التفصيل بين الأمرين ما ذكره المصنّف، إذ من الممكن حرمتهما جميعاً، فلايبقى فيها غير الإطلاق شيء يكشف عن عدم اعتبار قصد الانتقاص في مفهوم الغيبة كي يكون لها خصوصيّةٌ على سائر الأخبار. و حاصل الجواب: دعوى ظهور سياقها في مقام التفصيل في كلتا المرحلتين.

٦٢٤. أي: عدم كونها غيبة.

لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذمّ، إلاّ أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لايقع إلاّ على وجه واحد؛ فإنّ قصد ما لاينفكّ عن الانتقاص، قصد له.

و إن كان المقول نقصاً ظاهراً للسامع، فإن لم يقصد القائل الذمّ و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذمّ نظير الألقاب المشعرة به، فالظاهر أنه خارج عن الغيبة؛ لعدم حصول كراهة للمقول فيه لا من حيث الإظهار، و لا من حيث ذمّ المتكلم، و لا من حيث الإشعار. و إن كان من الأوصاف المشعرة بالذمّ أو قصد المتكلّم التعيير و المذمّة بوجوده*، فلا إشكال في حرمة الثاني، بل وكذا الأوّل؛ لعموم ما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن و إهانته(٦٢٥) و حرمة التنابز بالألقاب و حرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه، فضلاً عن غيرها؛ ففي عدّة من الأخبار: "من عيّر(٦٢٦) مؤمناً على معصية لم يمت حتّى يرتكبه"[٢٩]. و إنّما الكلام في كونهما من الغيبة؛ فإنّ ظاهر المستفيضة المتقدّمة عدم كونهما منها، و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدّمة بناءً على إرجاع الكراهة فيها إلى كراهة الكلام الذي يُذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللغة عدا الصحاح على بعض احتمالاته: كونهما غيبة.

و العمل بالمستفيضة لايخلو عن قوّة، و إن كان ظاهر الأكثر خلافه؛ فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة الذي لايفيد السامع اطّلاعاً لم يعلمه، و لايعلمه عادة من غير خبر مخبر – ليس غيبة(٦٢٧)،

.....

٦٢٥. في عمومه للأوّل منعٌ، لمنع صدق هذه العناوين على مجرّد ذكر الشخص بالأوصاف المشعرة بالذمّ من دون قصدٍ إلى تحقّقها، كما هو مورد الكلام. نعم، هو يستلزمها، و مجرّد ذلك لايكفي في الحرمة، كما مرّ نظيره في التشبيب. و لعلّ الوجه فيه على ما كتبه بعضُ الأعلام في تلك المسألة: أنّ عمومات حلّ الانتفاعات و سلطنة الناس على أنفسهم جواز كلّ عمل يشتهيه و ينتفع به و إن استلزم ذلك إيذاءً للغير و إضراراً له، ما لم يقصد من فعله الإيذاءَ و الإضرارَ و إلاّ لحرم، كما يدلّ عليه روايةُ سمرة بن جندب.

٦٢٦. دلالة هذا النحو من الأخبار على الحرمة غيرُ معلومة.

٦٢٧. الظاهر «الذي لايفيد» بدل «التي لاتفيد» و «ليس» بدل «ليست». و لو قال

---

* في بعض النسخ: لوجوده.

**فلايحرم إلاّ إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمّة و التعيير، أو من جهة كون نفس الاتّصاف بتلك الصفة ممّا يستنكفه المغتاب – و لو باعتبار بعض التعبيرات – فيحرم من جهة الإيذاء**

.....

في أوّل العبارة: فلايكون، بدل: فيكون، و ترك كلمة «ليست» في آخر العبارة، و اقتصر على كلمة «غيبة» لكان أحسن. وكيف كان، مراده‌ﷺ أنّ موضوع الغيبة قد اعتبر فيه أن يكون الأمر المذكور به الغير ممّا لم يعلمه السامع قبل الذكر، و لايمكن له العلم به عادة لولا ذكر ذاكر. بمعنى أنّه لابدّ في تحقّق الغيبة من جهة الأخبار المستفيضة الأخيرة – المفصّلة بين الأمر الظاهر و الخفيّ، بكون الثاني غيبة دون الأوّل– من أن يجتمع في الأمر المذكور به الغير أمران: عدم علم المخاطب به قبل الذكر، و عدم إمكان علمه به عادة بعد زمان الذكر لولا وقوع الذكر من ذاكر. أمّا اعتبار الأوّل فوجهه واضحٌ، إذ لولاه لانتفى الستر المعتبر فيه.

و أمّا الثاني فلأنّ المراد من الظاهر – بقرينة تمثيله‌ﷺ له في حسنة عبدالرحمن بالحدّة و العَجَلة اللتين لاتظهران غالباً إلاّ بالذكر، كسائر العيوب الخفيّة – ما يظهر بنفسه بدون إخبار مخبر، لاالظاهر الفعلي المنكشف بالنسبة إلى السامع، و إلاّ لما صحّ التمثيل كما لايخفى. و قضيّة ذلك انتفاء الغيبة بانتفاء أحد الأمرين، بأن علم به المخاطب قبل الذكر و إن كان أمراً مستوراً لايعلم به عادةً بغير ذكر ذاكر، أو لم يعلم به قبله و لكن كان ممّا يعلم به عادة بدون إخبارِ مخبرٍ أيضاً، كالحدّة و العجلة. فلايكون ذكر العيب الذي لايفيد ذكره بالنسبة إلى السامع اطّلاعاً يجتمع فيه عدم العلم به قبل الذكر مع عدم حصول العلم به بعده بغيره عادة، بل ينتفي فيه أحد الأمرين من موضوع الغيبة. يعني: أنّ ذكر العيب الظاهر الذي يتوقّف ظهوره على عدم اجتماع الأمرين المذكورين – و لو بانتفاء أحدهما – ليس بغيبةٍ موضوعاً.

فظهر عدم توجّه ما أورده بعض الأعلام أوّلاً: بأنّه لابدّ حينئذٍ من ذكر «أو» بدل الواو، إذ لامدخليّة بضمّ كونه بحيث لايعلم من غير جهة الإخبار إلى العلم الفعلي بما يخبر به من النقص. و ثانياً: بأنّ حقّ العبارة حينئذٍ أن يقال: أو يعلم به من غير جهة الإخبار، لأنّ عدم العلم من غير جهة خبر مخبر يجتمع مع كون الصفة بحيث لم يخبر به المغتاب بالكسر يكون مستوراً على المخاطب أبداً، و مع ذلك لاوجهَ لخروجه موضوعاً أو حكماً. و ثالثاً: بأنّه يمكن منع خروج القسم الثاني عن الغيبة موضوعاً أو حكماً، لكونه كشفاً لمستورٍ فعلاً... إلى آخر ما ذكره مدّ ظلّه. و وجهُ عدم التوجّه ظاهر بعد التأمّل فيما ذكرنا في شرح المراد، فتأمّل فافهم.

و الاستخفاف و الذمّ و التعيير.

ثمّ الظاهر المصرّح به في بعض الروايات: عدم الفرق في ذلك – على ما صرّح به غير واحد – بين ما كان نقصاناً في بدنه أو نسبه أو خُلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتّى في ثوبه أو داره أو دابّته، أو غير ذلك. وقد روي عن مولانا الصادق عليه السلام الإشارة إلى ذلك بقوله: "وجوه الغيبة تقع بذكر عيبٍ في الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه"[٣٠].

قيل: أمّا البدن(٦٢٨)، فكذكرك فيه العَمَش و الحَوَل و العَوَر و القَرَع و القِصَر و الطول و السواد و الصُفرة، و جميع ما يتصوّر أن يوصف به ممّا يكرهه. و النسب، بأن يقول: أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف(٦٢٩) أو حائك، أو نحو ذلك ممّا يكره. و أمّا الخُلق، فبأن يقول: إنّه سَيِّءُ الخُلق، بخيل، مرّاء(٦٣٠) متكبّر، شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب، و نحو ذلك. و أمّا في أفعاله المتعلّقة بالدين، فكقولك: سارق، كذّاب، شارب، خائن، ظالم، متهاون بالصلاة، لايحسن الركوع و السجود، و لايجتنب من النجاسات، ليس باراً بوالديه، لايحرس نفسه من الغيبة و التعرّض لأعراض الناس. و أمّا أفعاله المتعلّقة بالدنيا فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس،

.....

٦٢٨. القائل هو السيّد الجزائري في الأنوار. و سبقه على ذلك ورّام في مجموعته. و لكن في عدّ أكثر الأُمور المذكورة هنا و فيما بعدها من الغيبة نظرٌ، لكونه من الأمر الغير المستور الذي نفى الإمام عليه السلام كونه غيبة في جملة من الروايات. وكذلك عدّ بعض الباقي منها على إطلاقه الشامل الغير المستور، كما لايخفى.

٦٢٩. الإسكاف بكسر الهمزة – مثل إسكات – بمعنى الخفّاف، مثل الأسكف و الأسكوف و السكاف. و على قول أنّ الخفّاف هو الأسكف. و أمّا الإسكاف فهو كلّ صانع غير الآخر. و على قول و رأي آخر أنّ الإسكاف هو النجّار وكلّ صانع بحديدة، فيعمّ النجّار و الخفّاف و غيرهما ممّا يصنع بآلة حديديّة. و المراد منه الخفّاف.

٦٣٠. بفتح الميم و تشديد الراء، من المراء بمعنى المجادلة، لابضمّ الميم و تخفيف الراء من الرياء، لأنّه من قبيل الأفعال، و الكلام في الأخلاق فعلاً، بخلاف الأوّل، فإنّه من الأخلاق.

**لايرى لأحد عليه حقّاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم(٦٣١) يجلس في غير موضعه. و أمّا في ثوبه، فكقولك: إنّه واسع الكُمّ، طويل الذيل، وَسِخ الثياب، و نحو ذلك**[٣١].

**ثمّ إنّ ظاهر النصّ و إن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان، لكنّ المراد به حقيقة الذكر(٦٣٢)، فهو مقابل الإغفال، فكلّ ما يوجب التذكّر للشخص من القول و الفعل و الإشارة و غيرها فهو ذكر له. و من ذلك المبالغة(٦٣٣) في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنّفين بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنّف؛ فإنّ قولك: "إنّ هذا المطلب بديهي البطلان" تعريض لصاحبه بأنّه لايعرف البديهيّات(٦٣٤)،**

.....

٦٣١. كأكول كثير النوم، عطف على كثير الكلام. هذا بناءً على كونه بدون لام التعريف. و أمّا إذا كان معها - كما في بعض النسخ المصحّحة- فهو مصدر نام، عطف على الأكل. و لعلّ الثاني هو الصواب.

٦٣٢. لعلّ الوجه في ذلك أنّ المستفاد من اعتبار الستر في الغيبة أنّ المدار فيها على هتك الستر، و هو حاصل بغير الذكر باللسان أيضاً، بل قد يكون أبلغَ منه، كما في المشي بمشية الأعرج و النظر كنظر الأحول. بل يمكن دعوى القطع بأنّ اللسان لامدخليّةَ فيه إلاّ لأجل تفهيم مساوي الأخ الديني للغير، فيعمّ جميعَ أنحاء التفهيم، و منها الإشارة. مضافاً إلى ما ورد فيها من قوله ﷺ لعائشة: «قد اغتبتها» حين أومأت بيدها إلى قصر امرأة دخلت عليها بعد ما ولّت عنها.

٦٣٣. أي: ممّا يوجب التذكّر.

٦٣٤. التعريض هو الكلام الدالّ على معنىً لا من جهة وضعه له، و لا من جهة استعماله فيه مجازاً، بل من جهة التلويح و الإشارة. فحينئذٍ نقول: إنّ القول المذكور و إن كان فيه إشارة إلى ما ذكر، إلاّ أنّه قد يقصدها القائل به، و قد لايقصد منه إلاّ بطلان المطلب من دون قصد إلى عدم فهم قائله. و لاينبغي الإشكال في جوازه على الثاني، و لعلّه الأغلب. و حرمته على الأوّل من جهة الاستخفاف و الإهانة على المؤمن الذي حرمته ميّتاً كحرمته حيّاً. و أمّا من جهة الغيبة بالمعنى المصطلح فالمناط في ذلك كون المقصود من هذا القول - و هو عدم فهم صاحب المطلب للبديهي - موجوداً فيه، فيكون غيبةً فيحرم أيضاً، و غير موجود فيه فلايكون غيبة، فلايحرم من جهتها.

بخلاف ما إذا قيل: "إنّه مستلزم لما هو بديهي البطلان"؛ لأنّ فيه تعريضاً بأنّ صاحبه لم ينتقل إلى الملازمة بين المطلب و بين ما هو بديهي البطلان، و لعلّ الملازمة نظريّة. و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلى بعضهم ما لابدّ له من الحمل و التوجيه(٦٣٥)، أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

ثمّ إنّ دواعي الغيبة كثيرة، روي عن مولانا الصادق عليه السلام(٦٣٦) التنبيه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: "أصل الغيبة(٦٣٧) تتنوّع بعشرة أنواع: شفاء غيظ، و مساعدة قوم(٦٣٨)، و تصديق خبر بلا كشف(٦٣٩)،

.....

٦٣٥. و لو بأن يقال: إنّ التعبير المذكور له مدخليّة تامّة في إبطال الباطل، و جعل البطلان مركوزاً في الأذهان حتّى لايطمع فيه أحد، و يصير الصواب معمولاً به في كلّ زمان، فيكون حينئذٍ مصلحة الذكر أقوى من مفسدته، فيستثنى من حرمة الغيبة على ما سيأتي. و على هذا يحمل ما صدر عن المفيد بالنسبة إلى الصدوق رحمه الله في حواشيه على اعتقاداته، و عن ابن إدريس و المحقّق بالنسبة إلى من تعرّضوا له من الأعلام. و لكن لايخفى أنّ الحاجة إلى التوجيه إنّما هي فيما إذا أحرز أن القائل بالقول المزبور قد قصد منه الإشارةَ إلى عدم فهم صاحب المطلب، و إلاّ فلا حاجة إلى ذلك كما مرّت إليه الإشارة، و أنّى لنا بإحراز ذلك، فيحمل فعلهم هذا على الصحيح، أعني: صورةَ عدم قصدهم ذلك، فلاتغفل.

٦٣٦. روي عنه عليه السلام في مصباح الشريعة المنسوب إليه عليه السلام. و في النسبة كلام، و فيه ضعف، و لم ينقل عنه في الوسائل.

٦٣٧. يعني: منشأ الغيبة و ما يحرّك الإنسانَ إليها. و لذا عبّر عن ذلك في مجموعة ورّام بالبواعث على الغيبة.

٦٣٨. يعني به كون مساعدة القوم - و ملاحظة أنّه لو لم يشترك معهم في التفكّه بعيوب الناس أعرضوا عنه في مجالسهم - داعياً إلى ذكر المؤمن بالعيب الذي لايعلم به الغير، فلايشمل التلفّظ بكلمة التصديق، مثل «نعم» بعد ذكر غيره من أهل المجلس لعيب المؤمن، لأنّه من جهة انتفاء قيد الستر حينئذٍ ليس بغيبة.

٦٣٩. الوجه في التقييد بعدم الكشف هو الاحتراز عن تصديق الخبر المنكشف، لأنّه

و تهمة(٦٤٠)، و سوء ظنّ، و حسد(٦٤١)، و سُخْرِية، و تعجّب، و تبرّم، و تزيّن(٦٤٢)... الخبر"[٣٢].

.....

لايكون داعياً إلى ذكر العيب المستور عند المخاطب، ضرورة أنّ الخبر بعد انكشافه و العلم به غير قابل للتصديق، إذ لابدّ فيه أن يكون لرفع الاحتمال، و لاأقلّ من تقليله، و المفروض عدم الاحتمال، فمعه لايمكن أن يكون ذكر العيب المستور بالنسبة إلى المخاطب المخبر بخبر يذكر فيه عيب مؤمن لأجل التصديق، و إلاّ يلزم تحصيل الحاصل، فلابدّ أن يكون الداعي إليه شيء آخر. فالتصديق القابل للداعويّة إلى الغيبة هو تصديق الخبر الغير المنكشف، كأن قال شخص لعمرو: إنّه يقول الناس: إنّ زيداً زنى مع هند و ما أدري أنّه صدق أم لا. فقال عمرو لأجل تصديقِ هذا الخبر و رفعِ شكّ المخبر: إنّي رأيت زيداً كان يزني مع هند و يلوط مع فلان.

و أمّا كلمة «نعم» في مقام تصديق الغيبة فهو ليست ممّا يدعو إلى صدور الغيبة من المصدّق، إلاّ أن يكون قول «نعم» غيبة أيضاً، فيكون تصديق خبر الغير داعياً إلى صدورها من المصدّق، و لكنّه ممنوع كما مرّ.

٦٤٠. هو مثل أن يستشعر من إنسان أنّه سيقصده أو يشهد عليه بشهادة، فيتبادر قبل ذلك بذكر مساويه و عيوبه للطعن عليه حتّى يسقط شهادته. كذا فسّره الجزائري في جواهر الغوالي في شرح عوالي اللئالي، و محمّد بن محمّد بن الحسن الشهير بابن القاسم الحسيني العاملي في الفصل الثاني عشر من الباب العاشر من رسالته الاثنى عشريّة.

٦٤١. قال ورّام بن أبي‌فراس في مجموعته في تفسير ذلك ما هذا لفظه: «و هو أنّه ربّما يحسد من يثني عليه الناس و يحبّونه و يكرمونه، فيريد زوال النعمة عنه، فلايجد سبيلاً إليه إلاّ بالقدح فيه، فيريد أن يسقط ماء وجهه عند الناس حتّى يكفّوا عن إكرامه و الثناء عليه» انتهى.

٦٤٢. المراد من الأوّل إضحاك الغير، و من الثاني التغمّم. قال في المصباح: «برم بالشيء برماً فهو برم، مثل ضجر ضجراً فهو ضجر، وزناً و معنىً. و يتعدّى بالهمزة فيقال: أبرمته به و تبرّم، مثل برم» انتهى. و فسّر الضجر في مادّة (ض ج ر) بالاغتمام. و داعويّته إلى الغيبة واضحة، كما سيذكره المصنّف بقوله: «و من ذلك أنّ الإنسان قد يغتمّ بسبب ما يبتلى به أخوه في الدين...». و المراد من الثالث إظهار براءة نفسه من العيب الذي يذكره و تقدّسه منه، و هو الغالب بين الناس. أعاذنا اللّه‌ﷻ من تسويلات النفس.

ثمّ إنّ ذكر الشخص قد يتّضح كونها غيبة و قد يخفى على النفس لحبّ أو بغض، فيرى أنّه لم يغتب و قد وقع في أعظمها! و من ذلك: أنّ الإنسان قد يغتمّ بسبب ما يُبتلى به أخوه في الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص في فعله أو رأيه، فيذكره المغتم في مقام التأسّف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنّه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لايذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن، لكنّ الشيطان يخدعه و يوقعه في ذكر الإسم.

بقي الكلام في أنّه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب أو يكفي ذكره عند نفسه؟ ظاهر الأكثر الدخول(٦٤٣) كما صرّح به بعض المعاصرين. نعم، ربّما يستثنى من حكمها - عند من استثنى- ما لو علم إثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر. و أمّا على ما قوّيناه من الرجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلّت عليه المستفيضة المتقدّمة من كونها "هتك ستر مستور"، فلايدخل ذلك في الغيبة.

و منه يظهر أيضاً أنّه لايدخل فيها ما لوكان الغائب مجهولاً عند المخاطب مردّداً بين أشخاص غير محصورة، كما إذا قال: "جاءني اليوم رجل بخيل دنيء ذميم"؛ فإنّ ظاهر تعريف الأكثر دخوله، و إن خرج عن الحكم؛ بناءً على اعتبار التأثير عند السامع، و ظاهر المستفيضة المتقدّمة عدم الدخول. نعم، لو قصد المذمّة و التعيير حرم من هذه الجهة، فيجب على السامع نهي المتكلّم عنه إلاّ إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهراً بالفسق، فيحمل فعل المتكلّم على الصحّة كما سيجئ في مسألة الاستماع. و الظاهر أنّ الذمّ(٦٤٤) و التعيير بمجهول العين لايجب الردع عنه، مع كون الذمّ و التعيير في موقعهما، بأن كان مستحقّاً لهما(٦٤٥)،

.....

٦٤٣. أي: دخول الثاني في الغيبة، و عدم اعتبار حضور المخاطب فيها. و لكن على هذا القول لايحرم، بل يستثنى عن حكم الغيبة، و هو الحرمة عند من استثنى عن حكمها، لأجل اعتباره التأثير في السامع، و أخرج عنه صورة ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما... .

٦٤٤. الأولى تبديل الواو إلى «بل» إذ الظاهر أنّ هذا إضراب عن قوله: «فيجب على السامع نهي المتكلّم...».

٦٤٥. وكذلك لو احتمل ذلك.

و إن لم يستحق مواجهته بالذمّ أو ذكره عند غيره(٦٤٦)بالذمّ.

هذا كلّه لوكان الغائب المذكور مشتبهاً على الإطلاق، أمّا لوكان مردّداً بين أشخاص، فإن كان بحيث لايكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق، كما لو قال: "جاءني عجمي أو عربي كذا وكذا" إذا لم يكن بحيث يكون الذمّ راجعاً إلى العنوان، كأن يكون في المثالين تعريض إلى ذمّ تمام العجم أو العرب. و إن كان بحيث يكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم، كأن يقول: "أحد ابني زيد، أو أحد أخويه كذا وكذا" ففي كونه اغتياباً لكلّ منهما؛ لذكرهما بما يكرهانه من التعريض؛ لاحتمال كونه هو المعيوب، و عدمه؛ لعدم هتك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: "أحد أهل البلد الفلاني كذا وكذا"، و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرّماً من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال، أوكونه اغتياباً للمعيوب الواقعي منهما و إساءة بالنسبة إلى غيره؛ لأنّه هتك بالنسبة إليه؛ لأنّه إظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركه في احتمال العيب فيكون الاطّلاع عليه قريباً.

و أمّا الآخر فقد أساء بالنسبة إليه حيث عرّضه لاحتمال العيب(٦٤٧)، وجوه: قال في جامع المقاصد: و يوجد في كلام بعض الفضلاء أنّ من شرط الغيبة أن يكون متعلّقها محصوراً و إلاّ فلاتُعدّ غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورٍ ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة، لم يحتسب غيبة[٣٣]، انتهى.

أقول: إن أراد أنّ ذمّ جمع غير محصور لايُعدّ غيبة و إن قصد التقاص كلّ منهم، كما لو قال: "أهل هذه القرية، أو هذه البلدة كلّهم كذا وكذا"، فلا إشكال في كونه غيبة

---

٦٤٦. يعني: ذكره مع التعيين و دفع الجهل.

٦٤٧. الظاهر سقوط لفظ «وجوه» من العبارة هنا. وكيف كان، الأقوى هو الوسط، لبطلان الطرفين. أمّا الأوّل فلأنّ المدار في الغيبة على كون المذكور الذي يكرهه المغتاب - بالفتح - موجوداً فيه، و التعريض لاحتمال أن يكون هو المعيوب ليس شيئاً يكون فيه. و أمّا الثاني فلانصراف الأخبار إلى المعيوب المعلوم بالتفصيل عند المخاطب، فلايعمّ المعلوم بالإجمال، خصوصاً إذا كان كذلك عند الذاكر أيضاً.

محرّمة، و لاوجه لاخراجه عن موضوعها أو حكمها. و إن أراد أنّ ذمّ المردّد بين غير المحصور لايُعدّ غيبة، فلابأس كما ذكرنا، ولذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين في مستثنيات الغيبة ما لو علّق الذمّ بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم إرادة الجميع كذمّ العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة و بعض القرى[٣٤]، انتهى. و لو أراد الأغلب، ففي كونه اغتياباً لكلّ منهم و عدمه، ما تقدّم في المحصور. و بالجملة، فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة، و بينهما عموم من وجه.

الثاني: في كفارة الغيبة الماحية لها، و مقتضى كونها من حقوق الناس(٦٤٨) توقّف رفعها على إسقاط صاحبها حقّه. أمّا كونها من حقوق الناس: فلأنّه ظلم على المغتاب،

.....

٦٤٨. ما كان من قبيل الحقّ إنّما هو عدم الغيبة، لا الغيبة كما هو ظاهر المصنّف‌ﷺ. و توضيح كون العدم من الحقّ أن يقال: إنّ الذي يجعله المولى على عبيده من الحكم بنحو التكليف أو الوضع، و يريد منهم إتيانه أو تركه أو يرخّصه فيه لايخلو: إمّا أن يكون هذا الجعل و الحمل ناشئاً من خصوصيّة في نفسِ الفعل و الترك، أو خصوصيّة في الغير، إنساناً كان أو غيرَه.

و بعبارةٍ اُخرى: إنّ طلبَ المولى من العبد إيجاد فعلٍ أو تركِه - أو تجويزه لهما على المشهور من مذهب العدليّة - لابدّ و أن يكون عن مصلحةٍ في المطلوب مقتضية له، أو مفسدة في المبغوض كذلك، إمّا في نفسه مثل الصلاة و الصوم و الزكاة و غير ذلك من العبادات و شرب الخمر و نحوه من المحرّمات، أو تكون عن خصوصيّة في الغير الذي كان لذاك الفعل أو الترك إضافة إليه، بمعنى أنّ الخصوصيّة المقتضية بطلب المولى فعلاً أو تركاً إنّما جاءت من قبل تلك الاضافة بحيث لو انتفت الاضافة انتفى الحكم، و ذلك مثل حرمة غيبة المؤمن و هتك عرضه و الظلم و الخيانة عليه في عرضه و ماله، فإنّ منشأ حرمتها على المكلّف إنّما هو خصوصيّة في المؤمن مقتضيةٌ لحرمتها.

و من هذا القبيل: حقُّ الشفعة، و حقُّ القسم للزوجة، و حقُّ الرجوع في الهبة و العارية، و حقُّ الغرماء المتعلّق بمال المفلّس و الميّت، و حقُّ الخيار في الموارد الثابتِ فيها بأدلّة الضرر، كخيار الغبنِ و العيبِ بالنسبة إلى الردّ و نحوهما، و حقُّ السبقِ إلى الأوقاف، و حقُّ نفقة الأقارب، بل نفقةُ الزوجة أيضاً على ما يظهر من الأخبار الجاعلة لها في سياق نفقة الآباء و

.....

الأولاد. و بمجرّد إطلاق الحقّ عليه في جملة من النصوص لايجعلها من الديون الماليّة على الزوج بحيث تملك الزوجة في ذمّته مقدار النفقة، سيّما المشتمل منها بعد ذكر الإشباع و الإكساء في جواب السؤال عن حقّ المرأة على قوله: «و إن جهلت غفر لها» كما في بعضها، أو «و إن أذنبت غفر لها» كما في آخر. نعم، لو ثبت الإجماع على قضاء نفقتها لو أخلّ بها الزوج مع تمكينه من نفسها - كما ادّعي - لكشف عن كون الزوجيّة موجبة لاشتغال ذمّته بها، فيكون كسائر الديون، و هذا لاربط له بمسألة إطلاق الحقّ عليه، فافهم. و حقّ اليمين، و حقّ الدعوى و هكذا، فإنّ الأحكام المجعولة في مواردها إنّما جعلت لأجل ملاحظة حال ذي الحقّ و مراعاته، و لوكان هذا حفظه عن التضرّر الناشئ من قبل الجاعل لولا هذا الجعل.

و الحاصل: أنّ الغرض الداعي إلى جعل الحكم إمّا نفس متعلّق الحكم وجوداً أو عدماً، كما في الأوامر و النواهي الغير المرتبطة بالغير أصلاً، كالصلاة و شرب الخمر و نحوهما من الواجبات و المحرّمات، و إمّا التوصّل إلى حفظ خصوصيّة موجودة في الغير المربوط بمتعلّق الحكم وجوداً أو عدماً. و يسمّى هذا النحو من الأحكام بحقوق الناس، كما يسمّى الأوّل بحقوق اللّه الصرفة. و من البديهي أنّ الذي يصدق عليه هذا العنوان إنّما هو عدم الغيبة و تركها لا الغيبة، بل هي ممّا يفوّمها كما سيأتي الإشارة إليه.

وكيف كان، فالمراد من حقّ الناس هو الحكم الإلهي الثابت على الشخص لأجل مراعاة الغير و لوكان ميّتاً، كما في حقّ التشييع و نحوه، و بسبب حفظ ما يوجد فيه من شؤناته، كما أنّ المراد من حقّ اللّه الصرف ما يكون ثابتاً عليه لا لأجل ذلك. فمعنى ما في الأخبار من أنّ حقّ النبيّ صلى الله عليه و آله و الإمام عليه السلام على الأمّة كذا، و حقّ المسلم على المسلم كذا، و حقّ الوالد على الولد كذا، إلى غير ذلك من أخبار الحقوق: أنّ الثابت على مدخول كلمة «على» لأجل مراعاة حال ما أضيف إليه الحقّ و ملاحظة خصوصيّة فيه ناشئة من عنوانه، كعنوان النبوّة و الإمامة و الإسلام و الإيمان و الأبوّة و البنوّة و الأُخوّة و الزوجيّة و السلطنة و مقابلها و التعليم و التعلّم، إلى غير ذلك كذا وكذا من الأحكام الشرعيّة، وضعيّةً أو تكليفيّةً، إلزاميّةً أو غيرها، ندبيّةً أو إباحيّةً.

فحقوقُ الناس جميعاً عبارةٌ عن جملة من الأحكام المجعولة لأجل مراعاة ذوي الحقوق و انتفاعهم بها و لو بعدم ورود نقص على شؤناتهم. فإذا لم يعمل بتلك الأحكام فكأنّه قد فوّت

.....

تلك الخصوصيّات الموجبة لها و الباعثة إليها، إذ عدم ترتيب المقتضى - بالفتح - على المقتضي - بالكسر - و الأثر على المؤثّر بمنزلة تفويت المقتضي و المؤثّر، فيترتّب عليه أثره أيّ شيء كان، من العقاب و دخول النار و انحطاط الدرجة و عدم النيل إلى الدرجة العالية، على اختلاف الحقوق الغير الترخيصيّة. و لازم ذلك عقلاً هو الحركة إلى رفع ذلك الأثر على فرض قابليّته له لزوماً أو جوازاً على اختلاف الآثار. و أمّا أنّ ذاك الأثر بعد ثبوته قابل للارتفاع في دار التكليف أم لا؟ و على الأوّل أنّ الرافع هو التوبة بانفرادها، أو لابدّ فيه مع ذلك من أمر آخر، من بذل المال، أو الاستغفار لذي الحقّ منه تبارك و تعالى، أو الاستحلال منه، أو غير ذلك؟ فلا مجال للعقل فيه، بل لابدّ فيه من الرجوع إلى الشرع. و من المعلوم أنّ أدلّة الحقوق غير وافية بجميع ذلك، كما لم تكن وافية بكيفيّة الحقوق — أي: الأحكام - من حيث اللزوم و عدمه، إذ غاية ما يستفاد منها ثبوت ما جعل محمولاً على الحقّ - مثل أن لايغتابه و أن يشيّعه - على مدخول كلمة «على» و طلبه منه، فغير ذلك من الأُمور المذكورة لابدّ في إثباته من مطالبة دليل آخر عقلي كما في بعضها، أعني: ترتّب أثر ما على المخالفة المفوّتة لتلك الخصوصيّة المقتضية للحكم و الإقدام على دفع ذلك الأثر، أو شرعيّ كما في البعض الآخر، إذ لامجال للعقل فيه، فلا محيص عن الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة إن كانت و إلاّ فإلى الأُصول العمليّة.

فإن قلت: لو صحّ ما ادّعيته من كون جميع الحقوق بين الناس من قبيل الأحكام الوضعيّة أو التكليفيّة، فما الوجه في اختلافها من حيث سقوط بعضها بالإسقاط دون البعض الآخر، و الحال أنّ الأحكام غير قابلة لذلك، ضرورة أنّها وضعاً و رفعاً بيد الحاكم خاصّة؟

قلت: قد عرفت من مطاوي كلماتنا أنّ الحكم المجعول تارة يكون بنحو الوضع فينتزع عنه التكليف، و أُخرى بالعكس، بناءً على تأصّل الأحكام الوضعيّة كالتكليفيّة، إمّا في الجملة كما عليه الأستاذ في الكفاية، أو بالجملة كما هو التحقيق. و الميزان في تمييز أحد النحوين عن الآخر إنّما هو مراجعة الأدلّة الشرعيّة، فما كان متعلّق الحكم فيها من قبيل الأفعال و التروك للمكلّف، كالأكل و الشرب بل الخيار بمعنى الاختيار و ترك الغيبة و الظلم و ما أشبه ذلك فهو من الثاني. فالخيار المجعول للمتبايعين مادام لم يفترقا ليس إلاّ صرف جواز الفسخ و الإمضاء، لعدم الفرق بين قوله: «البيّعان بالخيار ما لم يفترقا» و بين قوله في صحيحة أبي ولاّد للمسافر الذي دخل مدينة الرسول صلى الله عليه وآله: «أنت بالخيار إن نويت إقامة عشرة أيّام فأتممت، و

.....

إلاّ قصّرت». و لاريب أنّ المجعول للمسافر جواز نيّة الإقامة قبال وجوبها و حرمتها، فليكن كذلك في الأوّل. و ما لم يكن كذلك، بل كان متعلّق الجعل - و هو الأمر المجعول الثابت على شخص- نفس السلطنة و نحوها من الأُمور الوضعيّة، مثل قوله: الأب و الجدّ وليّ على الصغير و الفقيه قاضٍ و فلان والٍ و هكذا، فهو من القسم الأوّل.

و حينئذٍ نقول: إنّ شيئاً من الحقوق- التي عرفت أنّ مرجعها جميعاً إلى الأحكام الناشئة من ملاحظة الخصوصيّة المناسبة لها في ذي الحقّ من دون فرق بين القسمين - ممّا لاينبغي الإشكال في عدم قابليّته للسقوط بالإسقاط ما دامت العلّة التامّة المقتضيةُ لها موجودةً، سواءً كانت هي نفس الخصوصيّة في من له الحقّ بانفرادها كالأبوّة و الجدودة، أوكانت هي مع اقترانها بوجود الشرائط و فقد الموانع، و ذلك لاستحالة انفكاك الأثر عن المؤثّر. و ما تراه من الاختلاف إنّما مرجعه إلى اختلاف أسبابها و مقتضياتها من حيث القابليّة للإزالة و لو بإعدام شرط أو إيجاد مانع، مثل الإقدام على الضرر و الرضا به بعد الالتفات إليه في خيار الغبن و حقّي الشفعة و المضاجعة مثلاً، و عدمها كالأبوّة و نحوها، و هذا لاربط له باختلاف نفس الحقوق.

و بالجملة، مقتضى التحقيق الذي لامحيص عنه عدم قابليّة شيء من الحقوق للسقوط بالإسقاط مع بقاء العلّة التامّة له، فضلاً عن النقل الاختياري بمثل الصلح و الانتقال القهري بالإرث، لتوقّفهما على قابليّته للسلب عن ذي الحقّ، و قد عرفت عدم قابليّته له. و لاينافي ذلك ما تسالموا عليه من أنّ لكلّ ذي حقّ إسقاطَ حقّه و التجاوز عنه. و لعلّهم استفادوا من ذلك فحوى قاعدة السلطنة على الأموال، كما ذكره المصنّف في خيار المجلس، و ذلك لاحتمال اختصاصه بما كان الحقّ ديناً على الغير، و إلاّ يلزم تخصيصُ الأكثر، فيكون حينئذٍ من أفراد قاعدة السلطنة على الأموال. و من ذلك يظهر حال النبويّ: «ما تركه الميّت من حقّ فلوارثه». و هذا الاحتمال لامحيص عنه بعد ملاحظة استقلال العقل باستحالة تخلّف المعلول عن علته التامّة. و من هنا ظهر حال دعوى الإجماع على سقوط حقّ الخيار و نحوه بالإسقاط، فتأمّل. و دعوى أنّ السقوط بالإسقاط قد أخذ في ثبوت أصل الحقّ فاسدة جدّاً.

هذا الذي ذكرناه في الحقوق الوضعيّة إنّما هو بناءً على الجعل في الأحكام الوضعيّة كما هو التحقيق. و أمّا بناءً على انتزاعها من الأحكام التكليفيّة فلاريب في عدم قابليّة الحقوق

.....

للإسقاط و النقل و الانتقال. و من هنا يتّجه على المصنّفﷺ أنّه مع اختياره ذلك و إصراره عليه في الأُصول كيف يقول بسقوط الخيار بالإسقاط؟ فما هو جوابه عن الإجماع على السقوط بناءً عليه هو جوابنا عنه بناءً على الجعل. و لعلّ مراده و مراد المحشّين من الإسقاط هو الإمضاء، و عليه لاإشكال.

و من التأمّل فيما ذكرنا تعرف أنّ القول بالفرق بين الحقّ و الحكم، ثمّ التعرّض لبيان وجه الفرق بما ذكروا في حواشي المتن أو في رسالة مفردة، اشتباهٌ نشأ من عدم الوصول إلى حقيقة المطلب، و لاغرو في ذلك، فتأمّل جيّداً و افهم جدّاً، و لاتقلّد ممّن عدا المعصومﷺ أحداً.

وكيف كان، فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ كون ترك الغيبة حقّاً لازماً قابلاً لرفع الأثر الحاصل من تفويته و عدم مراعاته ممّا لاشبهة فيه. أمّا الأوّلان فلأخبار الحقوق المتضمّنة لعدم الغيبة بضمّ أدلّة حرمتها. و أمّا الثالث فلأدلّة التوبة الشاملة بعمومها أو إطلاقها لمثل المقام، مضافاً إلى الأخبار الواردة في خصوص كفّارة الغيبة، بناءً على اعتبارها سنداً و دلالة، لتطابقها على أنّ الغيبة لابدّ في رفع أثرها من كفّارة ما على وجه الإجمال، إمّا الاستحلال كما في جملة من الأخبار، و إمّا الاستغفار كما في جملة أُخرى، و لازم ذلك ما ادّعيناه من قابليّة الارتفاع.

و إنّما الإشكال في تعيين الرافع هل هو التوبة فقط، أو مع الاستحلال و الاستغفار كما عن بعض مشايخنا، أو مع خصوص الأوّل كما عن المجاهد، أو مع خصوص الثاني كما عن جماعة، أو التفصيل بالبلوغ إلى المغتاب فمع الأوّل و عدم البلوغ فمع الثاني، كما عن المحقّق الطوسيﷺ في التجريد و العلاّمةﷺ في شرحه، أو مع كلا الأمرين كما قد يحتمل؟ وجوهٌ أقواها تبعاً للمصنّف و صاحب الجواهرﷺ هو الأوّل، أعني: كفاية مجرّد التوبة، لعموم أو إطلاق أدلّتها، مع عدم اعتبار ما يخصّصها أو يقيّدها من الأدلّة الدالّة على عدم كفايتها و احتياجها إلى أمر آخر. و ذلك لضعفها، إمّا في دلالتها كما في الدعاء التاسع و الثلاثين من أدعية الصحيفة السجّاديّة على ما سيأتي، لأنّ سندها من القطعيّات. و إمّا في سندها من طرقنا كما في جميع أخبار الباب، بل من طرق العامّة أيضاً كما في أخبار الاستحلال على ما أفاده شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه العالي. هذا، مع خلوّ جوامعنا المعتبرة عنها، إلاّ أن يقال: إنّ مجرّد هذا لايوجب قدحاً في الرواية. و إمّا فيهما معاً، كما في الرواية الثانية و الرابعة و دعاء يوم الإثنين على ما ستعرفه إن شاء اللّه.

و للأخبار في أنّ "من حقّ المؤمن على المؤمن أن لايغتابه" و أنّ "حرمة عرض المسلم كحرمة دمه و ماله"[٣٥].

**و أمّا توقّف رفعها على إبراء(٦٤٩) ذي الحقّ، فللمستفيضة**

.....

و لو سلّمنا اعتبارها من الجهتين - كما يظهر من كاشف الريبة حيث تصدّى للجمع بينها و هو فرع الاعتبار - فاعلم أنّ مقتضى القاعدة وجوب الاستغفار و الاستحلال معاً، أمّا بناءً على عدم التعارض بين أخبار الاستغفار و الاستحلال - نظراً إلى أنّ مفاد كلّ منهما خصوص اعتبار ما تضمّنه، لا الحصر فيه كي يدلّ على نفي الآخر المتوقّف عليه التعارض- فواضح. و أمّا بناءً على التعارض فكذلك أيضاً لوكان منشؤه العلم الإجمالي بعدم اعتبار أزيد من واحد منهما بعد التوبة. نعم، لوكان منشؤه هو جهة الدلالة على الحصر مع عدم الترجيح في البين - و عدم ما يشهد للجمع بما في كشف الريبة إلاّ ما أرسله النراقي الكبير في جامع السعادات عن الصادق عليه السلام: «إنّك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحلّ منه، و إن لم يبلغه فاستغفر اللّه تعالى له» و هو غير معتبر، خصوصاً مع بناء الكتاب المذكور على الأخلاق التي لايلاحظ فيها غالباً حال السند، و من هنا نقل عن العامّة أيضاً - فمقتضى القاعدة الأوّلية و إن كان التساقط، إلاّ أنّ قضيّة القاعدة الثانويّة الثابتة بالأخبار - الدالّة على التخيير بين المتعارضين - هو التخيير بين الاستغفار و الاستحلال بعد التوبة.

و المراد من الاستحلال في الأخبار هو تحصيل الحلّ و تجاوز صاحب الحقّ عن حقّه، كما يرشد إليه جعل مغفرة المغتاب بالكسر مغيّاة بغفرانه بالفتح، إذ الظاهر أنّ المراد من الجميع شيء واحد. و لايخفى أنّه يستحبّ للمظلوم - و منه المغتاب بالفتح - العفو عن الظالم عليه - و منه المغتاب بالكسر - لقوله عليه السلام: «إذا جثت الأمم بين يدي اللّه تعالى يوم القيامة نودوا: ليقم من كان أجره على اللّه، فلايقوم إلاّ من عفا في الدنيا عن مظلمة». بل قضيّة اعتذار السجّاد عليه السلام إلى اللّه تعالى عن عدم قبوله عذر المسيء المعتذر عنه - فيما سيأتي من دعاء الصحيفة - هو الكراهة. اللّهمّ اَشْهَدْ لي بِتَجاوُزي عَنْ كُلِّ مَنْ اِعْتَذَرَ عَنّي، وَ اغْفِرْ لَهُ، و لاتُعاقِبْهُ لأَجْلي، وَ عامِلْني بِفَضْلِكَ وَ كَرَمِكَ يا أَرْحَمَ الرّاحِمينَ.

٦٤٩. إن كان ضمير التأنيث راجعاً إلى الحقوق لكان اللازم ترك الرواية الأُولى و الرابعة، لاختصاصها بالغيبة، و الحال أنّ الغرض ذكر ما يدلّ على توقّف رفع جميع الحقوق

**المعتضدة بالأصل(٦٥٠): منها: ما تقدّم من أنّ الغيبة لاتُغفَر حتّى يَغفِر صاحبها.**

.....

على الإبراء. و دعوى عدم الفصل كما ترى. و إن كان راجعاً إلى الغيبة فيشكل بأنّه حينئذٍ بلحاظ عدم كلّيته لايصحّ جعله كبرى للصغرى المستفاد من قوله: «و أمّا كونها من الحقوق...». هذا مضافاً إلى أنّه لو تمّت تلك الأخبار لكانت المقدّمة السابقة - و هي كون الغيبة من حقوق الناس - مستدركة، و هو ظاهر.

٦٥٠. فقضيّة الأصل وجوب إعلام المستحقّ بأن يقول للمغتاب بالفتح: إنّي اغتبتك. و احتمال عدم الوجوب من جهة أنّ فيه إثارةً للفتنة و تنبيهاً على ما يوجب البغضاء - كما حكي إعطاء كلام المحقّق الطوسي و تلميذه العلاّمة ذلك في كلّية حقوق الناس غير الماليّة كالقذف و الغيبة - فيه ما لايخفى، لأنّ ذلك لايوجب رفع الوجوب الشرطي كما في المقام، فتأمّل. ثمّ إنّ الحاكي له عن كلامهما هو بهاء الملّة و الدين في ذيل الكلام في الحديث الثامن و الثلاثين من الأربعين.

وكيف كان، لايصحّ الاستناد إلى ما ذكره من الأدلّة الستّة و الأصل. أمّا الأصل فلمحكومة إطلاقات أدلّة التوبة عليه، فتأمّل. أمّا الروايات الثلاث فهي و إن كانت تدلّ على توقّف رفع أثر الغيبة على عفو صاحبها. أمّا الأولى فواضحة. و أمّا الثانية - أعني: رواية الكراجكي - فبضميمة حكم العقل و الشرع بوجوب التخلّص عن العقاب و البرائة عنها، بل بضميمة أدلّة حرمة الغيبة. و ذلك لأنّ الرواية المذكورة نصّ في عدم حصول البرائة عن الحقوق المذكورة في الرواية - التي منها ستر عورة الأخ المراد منه ستر سرّه - إلاّ بالأداء أو عفو صاحبها على تقدير عدم الأداء. نعم، لاتدلّ على لزوم البرائة عنها، إلاّ أنّها إذا انضمّ إليها حكم العقل المذكور بالنسبة إلى الغيبة تمّت دلالتها على وجوب البرائة عنها بالعفو على تقدير عدم العمل كما هو الفرض. و من هنا ظهر أنّه لاينافي الاستدلال بتلك الرواية اشتمالها على ما لاقائل بلزوم البرائة عنه من جملة الحقوق، لأنّها مبنيّة على استفادة وجوب البرائة من نفس الرواية، و ليس كذلك، بل مفادها انحصار طريق البرائة بالعفو على تقدير عدم الأداء، و أمّا كيفيّة البرائة - و هي الوجوب - إنّما استفيدت من دليل آخر.

و أمّا الرواية الثالثة فلظهورها في وجوب الاستحلال عن مظلمة العِرض، و من المعلوم أنّ الغيبة مظلمة عرضيّة. إلاّ أنّ جميعها ضعيف السند، كما سيصرّح به المصنّف.

.....

و أمّا الرواية الرابعة فلكونها - مع ضعف السند - غير دالّة على المدّعى، لأنّ مضمونها توقّف قبول الصلاة و الصوم من المغتاب بالكسر بعفوه بالفتح، لاصحّتهما حتّى يقال بوجوب الاستحلال مقدّمة للصحّة، خصوصاً مع التحديد بأربعين يوماً و ليلة الظاهر في القبول بعد ذلك.

و أمّا الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفة الكاملة السجّاديّةعليه السلام - المشتملة على ستّة و خمسين من الأدعية لمولانا عليّ بن الحسينعليه السلام - فلأنّه و إن كان متواتراً منهعليه السلام إلاّ أنّه لادلالة له على المطلب ،لأنّ مراد المصنّف من هذا الدعاء إنّما دعاء الاعتذار من تبعات العباد المصدّر بقولهعليه السلام: «اللّهمّ إنّي أعتذر إليك...»، بناءً على عدّ دعاء التحميد في أوّل الصحيفة من أدعيتها، أو ما بعد هذا الدعاء من دعائهعليه السلام في طلب العفو و الرحمة المصدّر بقولهعليه السلام: «اللّهمّ صلّ على محمّد و آل محمّد و اكسر شهوتي عن كلّ محرّم» بناءً على عدم عدّه منها.

و محلّ الاستشهاد على الأوّل قولهعليه السلام: «اللّهمّ إنّي أعتَذِرُ إليكَ مِن مَظلومٍ ظُلِمَ بِحَضْرَتي فَلَمْ أنصره، و مِن مَعروفٍ أُسدي* إليّ فَلَمْ أشكُرْهُ، و مِن مُسيءٍ اعتَذَرَ إليّ فَلَمْ أعذره، و مِن ذي فاقَةٍ سَأَلَني فَلَمْ أوثِرْه، و مِن حَقّ ذي حَقٍّ فَلَم أُوَفِّرْهُ**، و مِن عَيبِ مؤمِنٍ ظَهَرَ لي فَلَم أستُرْه». و لايخفى أنّه لادلالة له على أزيد من التوبة و الاعتذار إلى اللّهعزّ و جلّ في الغيبة و عدم ستر العيب، بناءً على كون المراد من عدم الستر في قوله: «و لم أستره» هو ذكر العيب و كشفه عند الغير الذي هو الغيبة، كما في رياض السالكين للسيّد علي‌خان المدنيّ في شرح الصحيفة، فإنّه قال في شرح قولهعليه السلام: «و من عيب...» ما لفظه: «أي: و من إظهار عيب مؤمن».

و أمّا على الثاني فمحلّ الاستشهاد - على ما ذكره بعض الأعلام مدّ ظلّه - إمّا الفقرة المتضمّنة لاستغفاره للظالمين عليهعليه السلام، و هو قولهعليه السلام: «اللّهمّ و أيُّما عَبدٍ نال منّي ما خطرت عليه، و انتهك منّي ما حجرت عليه، فمضى بظلامتي ميّتاً أو حصلت لي قبله حيّاً، فاغفر له ما ألمّ به منّي، و اعف له عمّا أدبر به عنّي، و لاتقفه على ما ارتكب فيّ، و لاتكشفه عمّا اكتسب بي، و اجعل ما سمحت به من العفو عنهم[عنه]، و تبرّعت به من الصدقة عليهم[عليه]، أزكى صدقات المتصدّقين، و أعلى صلات المتقرّبين، و عوّضني من عفوي عنهم عفوك، و من دعائي لهم رحمتك، حتّى يسعه كلّ واحد منّا بفضلك، و ينجو كلّ منها بمنّك».

---

* في هامش الطبعة الحجريّة: قولهعليه السلام: «أُسدي» بصيغة الماضي المجهول، من باب الإفعال، كأُعطيَ لفظاً و معنىً. منهعليه السلام. ** في هامش الطبعة الحجريّة: قولهعليه السلام: «فلم أوفّره» أي: لم أوفه إيّاه و لم أؤدّه إليه. منهعليه السلام.

.....

و أمّا الفقرة المتأخّرة عن الفقرة السابقة بعد أسطر، المتضمّنة لطلبه عليه السلام إرضاء اللّه سبحانه للمظلومين له عليه السلام، و هو قوله عليه السلام: و« أيّما عبد من عبيدك أدركه منّي درك، أو مسّه من ناحيتي أذى، أو لحقه بي أو بسببي ظلم، ففتّه بحقّه أو سبقته بمظلمته، فصلّ على محمّد و آل محمّد، و أرضه عنّي من وجدك، و أوفه حقّه من عندك، ثمّ قني ما يوجب له حكمك، و خلّصني ممّا يحكم به عدلك، فإنّ قوّتي لاتستقلّ بنقمتك، و إنّ طاقتي لاتنهض بسخطك، فإنّك إن تكافئني بالحقّ تهلكني، و إن لاتغمّدني برحمتك توبقني».

و الظاهر عدم دلالة شيء من الفقرتين على المدّعى. أمّا الفقرة الأُولى فلأنّ طلبه عليه السلام للعفو و المغفرة للظالمين عليه و المنتهكين لحرماته لايقتضي ثبوتَ حقّ له عليهم يتوقّف رفعه على إحلاله عليه السلام، نظير طلبه عليه السلام للعفو و الغفران من الكريم المنّان لمطلق العصاة من أهل الإيمان بقوله: «اللّهمّ اغفر للمؤمنين و المؤمنات» فإنّ عدم إشعاره على المدّعى حينئذ بوجه من الوجوه ممّا لايسترابُ فيه. و إن كان مورد الاستشهاد من تلك الفقرة قوله عليه السلام: «و اجعل ما سمحت به من العفو عنهم...»، حيث يدلّ على ثبوت حقّ له يتحقّق سقوطه بالعفو ففيه: أنّه لايدلّ على انحصار المسقط في عفوه و إحلاله عليه السلام و لو مع التوبة، لاحتمال أن يكون كلّ من التوبة و الاستغفار أو معاً مسقطاً أيضاً. نعم، لو ثبت أنّ مورد دعائه و استغفاره و عفوه عليه السلام هو الظالم عليه عليه السلام التائب من ظلمه أو الظالم المستغفر له عليه السلام أو الأعمّ منهما و من غيرهما، أمكن دعوى ظهورها في المدّعى، بتقريب: أنّ طلب مغفرته للتائب و المستغفر يستدعي عدم سقوط أثر المعصية بالتوبة و لا بالاستغفار و لا بهما. و لكنّه غير ثابت، إذ ليس مورد دعائه عليه السلام إلاّ من عليه الظلامة حين الدعاء حيّاً كان أو ميّتاً، من دون دلالة فيه على مصداق هذا العنوان هو خصوص غير التائب و المستغفر أو الأعمّ منه و من التائب و المستغفر. و الظاهر أنّ مراد المصنّف رحمه الله أيضاً ليس الاستدلال بتلك الفقرة، و لا بالدعاء الذي قبل هذا الدعاء.

و أمّا الفقرة الثانية، فمع وجوب تأويلها مثل الدعاء السابق عليه - ضرورة منافاتها لأدنى مراتب العدالة فضلاً عن أعلى مراتب العصمة - يعرف الجواب عنه ممّا سبق في الفقرة الأُولى، إذ ليس مضمونها إلاّ طلب الإرضاء و إيفاء الحقّ من اللّه سبحانه لمن له مظلمة على الداعي حين الدعاء، و لادلالة فيها على كون المغتاب - بالكسر - التائب أو المستغفر له - بالفتح - على سبيل منع الخلوّ ممّا يصدق عليه هذا العنوان، و بدونه لايتمّ الاستدلال، إذ المدّعى عدم سقوط

و منها: ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل إلى علي بن الحسين عن أبيه عن أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لابرائة له منها إلاّ بأدائها، أو العفو إلى أن قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة، فيقضى له و عليه"[٣٦]. و النبويّ المحكيّ في السرائر وكشف الريبة: "من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم و لادينار فيؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات أُخذ من سيّئات صاحبه فيتزايد على سيّئاته"[٣٧]. و في نبويّ آخر: "من اغتاب مسلماً أو مسلمةً لم يقبل الله صلاته و لاصيامه أربعين يوماً و ليلة إلاّ أن يغفر له صاحبه"[٣٨]. و في الدعاء

.....

الغيبة بدون الاستحلال.

و ممّا ذكرنا يعلم وجه عدم دلالة دعاء يوم الإثنين على المدّعى، إذ ليس فيه ما يمكن الاستشهاد به للمقام إلاّ قوله عليه السلام: «و أسألك في مظالم عبادك عندي، فأيما عبد من عبيدك...»، الدالّ على طلب إرضائه منه صلى الله عليه وآله لمن بقي له مظلمة الغيبة على الداعي حين الدعاء، لا على كون المغتاب من أفراده، و قد مرّ عدم تماميّة الاستدلال بدونه، بل لاتعمّ معه أيضاً، إذ أين طلب الإرضاء من الله سبحانه من وجوب الاستحلال الذي هو المدّعى؟ بل يمكن جعل الدعاءين دليلاً على نفي المدّعى، و أنّ سقوط أثر الغيبة لايتوقّف على الاستحلال، و إلاّ لما كان لطلب الإرضاء منه صلى الله عليه وآله وجه أصلاً، إذ بناءً على التوقّف يكون طلبه لغواً.

هذا و لكنّ الإنصاف دلالة هذا الدعاء على المطلب بتقريب: أنّ الإمام عليه السلام قد قيّد طلب الإرضاء منه صلى الله عليه وآله في المظالم المذكورة فيه - التي عدّ الغيبة منها صريحاً - بعدم تمكّنه من ردّها إلى صاحبها و التحلّل منه، و مقتضى ذلك وجوبُ الردّ و التحلّل عند التمكّن منهما، و هو المطلوب، و إلاّ يلزم إمّا عدم الأثر للمظلمة أصلاً أو سقوطه بلا مسقط، وكلاهما باطل.

و هذا الذي ذكرنا في وجه الدلالة لايجري في الدعاء التاسع و الثلاثين، لانتفاء هذا التقييد فيه كما لايخفى. فيمكن تقييد إطلاقات الاستحلال - على تقدير صحّة سندها - بهذا الدعاء، و حملها على صورة التمكّن من الاستحلال، و القول بلزوم طلب الإرضاء في صورة عدم التمكّن منه عملاً بهذا الدعاء، إلاّ أنّه و سائر أدعية أيّام الأسبوع ضعيف السند، لم يثبت كونها من السيّد السجّاد عليه السلام، و لذا عَدُّوها من ملحقات الصحيفة.

التاسع و الثلاثين من أدعية الصحيفة السجاديّة و دعاء يوم الإثنين من ملحقاتها ما يدلّ على هذا المعنى أيضاً.

و لافرق في مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكّن من الوصول إلى صاحبه و تعذّره؛ لأنّ تعذّر البرائة لايوجب سقوط الحقّ، كما في غير هذا المقام. لكن روى السكوني عن أبي‌عبدالله عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله: أنّ "كفارة الاغتياب(٦٥١) أن تستغفر لمن اغتبته كلّما ذكرته"[٣٩]. و لو صحّ سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدّمة(٦٥٢) به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البرائة، مع احتمال العدم أيضاً؛ لأنّ كون الاستغفار كفارة لايدلّ على

.....

٦٥١. الراوي هو الحفص بن عمير لا السكوني. ففي الوسائل في باب كفّارة الاغتياب من عشرة كتاب الحجّ محمّد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن أبي‌عبدالله عن أبيه عن هارون بن الجهم عن حفص بن عمير عن أبي‌عبدالله عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله إلى آخر الرواية. قال العلاّمة الأستاذ مدّ ظلّه رجال السند كلّها ثقات إلاّ حفص حيث لم يوثّقوه، لكن يمكن تحصيل وثاقته من مقدّمات خارجيّة و من هنا كان مدّ ظلّه بعد طرح أدلّة وجوب الاستحلال لضعف السند أو الدلالة، أوّلهما يميل بل يفتي بوجوب الاستغفار بذلك الخبر. و خبر السكوني المرويّ في باب الظلم من جهاد النفس من الوسائل الذي يذكرها المصنف رحمه الله بعد ذلك كأن يرفع اليد عن عمومات أدلّة التّوبة المقتضية لكفايتها وحدها. هذا و الإنصاف أنّ رفع اليد عنها بمثل ما ذكر من الخبرين المعروفين بالضعف مشكل، فتأمل.

٦٥٢. مقتضى العبارة كون أدلّة الاستغفار أخصّ مطلقاً من أدلّة الاستحلال و ليس كذلك، بل النسبة بينهما عموم من وجه؛ إذ التعارض بينهما على فرض التعارض بأن كان مفاد كلّ واحد منهما هو الحصر كما هو الظاهر إنّما هو بين منطوق كلّ منهما و مفهوم الآخر و من الظاهر أنّ النسبة بينهما عموم من وجه، فأمّا أن يرفع اليد عن المفهوم فيهما و يحكم بلزوم اجتماع الاستحلال و الاستغفار، أو يحكم بالتخيير، أو يحكم بالتساقط في مادّة الاجتماع و الرجوع إلى الأصل اللفظي كعموم أدلّة التوبة أو العملي كأصالة البرائة، وجوه، تحقيق الحقّ منها في مسألة مفهوم الشرط من الأُصول. و ممّا ذكرنا علم ما في قوله إن صحّ النبويّ الأخير سنداً فلا مانع من العمل به بجعله طريقا إلى البرائة مطلقاً في مقابل الاستبراء من الإشكال، فلاتغفل.

البرائة، فلعلّه كفارة للذنب من حيث كونه حقاً لله تعالى(٦٥٣) نظير كفارة قتل الخطأ التي لاتوجب برائة القاتل إلاّ أن يدّعى ظهور السياق في البرائة.

قال في كشف الريبة بعد ذكر النبويّين الأخيرين المتعارضين: و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار(٦٥٤) له على من لم تبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الاقتصار على الدعاء و الاستغفار؛ لأنّ في محالّته إثارةً للفتنة و جلباً للضغائن، و في حكم من لم تبلغه: من لم يقدر(٦٥٥) على الوصول إليه لموت أو غيبة، و حمل المحالّة على من يمكن التوصّل إليه مع بلوغه الغيبة.٤٠

أقول: إن صحّ النبويّ الأخير سنداً فلا مانع عن العمل به، بجعله طريقاً إلى البرائة مطلقاً في مقابل الاستبراء،

.....

٦٥٣. قيل: «فيه ما لايخفى من البعد، إذ الاستغفار الذي هو كفّارة للذنب من ذاك الحيث إنّما هو استغفار المذنب لنفسه لا للمغتاب بالفتح، و جعل الكفّارة في الرواية هو الاستغفار للمغتاب كذلك كالنصّ في كونه كفّارة لحقّه موجباً لبراءة الذمّة عنه، كما هو ظاهر. و منه يظهر أنّ تنظير المقام بكفّارة قتل الخطأ ليس في محلّه، بل هو قياس مع الفارق» انتهى. و هو جيّدٌ متينٌ. وكفّارةُ قتل الخطأ: العتق، و الصوم، و الإفطار.

٦٥٤. لاشاهد لهذا الجمع من الأخبار إلاّ ما أرسله بعض من قارب عصر المصنّفﷺ، و هو النراقي الكبير في جامعه. و حكى المجلسيﷺ هذا المرسل في الخامس عشر من مجلّدات البحار عن مصباح الشريعة عن الصادقﷺ. و هو ضعيفٌ كما تقدّم. وكذا لاشاهدَ له من الاعتبار أيضاً، لعدم اختصاص ما علّل به هذا الجمع – من إثارة المحالّة للفتنة و جلبها للضغائن– بصورة وصول الغيبة كما لايخفى. هذا مع أنّ الجمع فرع اعتبار الطرفين، و قد مرّ عدم اعتبار واحدٍ منهما.

٦٥٥. يمكن جعل هذا جمعاً آخر، بأن يحمل أخبار الاستحلال على المتمكّن منه، و أخبار الاستغفار على غير المتمكّن منه، لموت أو غيبة أو نحوهما. و الشاهد على هذا الجمع دعاء يوم الاثنين على ما مرّ، و رواية السكوني الآتية: «من ظلم أحداً ففاته...»، إلاّ أنّهما لضعف سندهما لايصلحان لذلك، فيكون تبرعيّاً أيضاً.

و إلاّ تعيّن طرحه و الرجوع إلى الأصل و طلاق* الأخبار المتقدّمة، و تعذّر الاستبراء أو وجود المفسدة فيه لايوجب وجود مبرئ آخر.

نعم، أرسل بعض من قارب عصرنا[٤١] عن الإمام الصادق عليه السلام: "أنّك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحلّ منه، و إن لم يبلغه فاستغفر الله له". و في رواية السكوني - المرويّة في الكافي في باب الظلم - عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً ففاته، فليستغفر الله له، فإنّه كفّارة له"[٤٢]. و الإنصاف أنّ الأخبار الواردة في هذا الباب كلّها غير نقيّة السند(٦٥٦)، و أصالة البراءة تقتضي عدم وجوب الاستحلال(٦٥٧) و لا الاستغفار**، و أصالة بقاء الحقّ الثابت للمغتاب - بالفتح-(٦٥٨) على المغتاب

.....

٦٥٦. بعد كونها مستفيضة كما مرّ لامجال لهذه الخدشة. هذا، مع أنّه إن كان المراد من الأخبار ما يعمّ الدعاء التاسع و الثلاثين ففيه: أنّه و باقي أدعية الصحيفة من المتواترات القطعيّات. و إن كان ما عداه، فمع دلالة*** تسليم ذاك الدعاء - كما هو ظاهره- فلاوجه لتقوية عدم وجوب الاستبراء كما لايخفى.

٦٥٧. وجوههما على تقدير الشكّ فيه لاينبغي الإشكال في أنّه إرشاديّ صرفٌ، لايوجب مخالفته العقاب عليه مضافاً إلى العقاب على نفس الغيبة، فلا مجرى لأصل البراءة فيه، حيث إنّ شأنه وقع**** التكليف و العقاب على مخالفته. و أصالةُ عدم دخلهما في رفع غائلة الغيبة مندفعةٌ بعدم الحالة السابقة لعدمه، فتأمّل.

٦٥٨. الظاهر أنّه جواب عن سؤال مقدّر تقديره: أنّ أصل البراءة المقتضي لعدم وجوب الاستغفار و الاستحلال - بعد الإغماض عمّا أوردناه عليه - كيف يجري مع وجود الأصل الحاكم عليه، أعني: أصالة بقاء الحقّ مع التوبة فقط أو مع الاستغفار، للشكّ في ارتفاع أثر الغيبة بذلك؟

و حاصل الجواب: أنّ الأصل المذكور إنّما يكون حاكماً على أصل البراءة فيما إذا اقتضى وجوب الاستحلال، و هو موقوفٌ على ثبوت أنّ الغيبة حقّ يجب البراءة عنه بإبراء

---

* في بعض النسخ: لإطلاق. ** في بعض النسخ: والاستغفار.

*** كذا في الطبعة الحجريّة. و الصحيح: فمع تسليم دلالة.**** كذا في الطبعة الحجريّة. و الصحيح: رفع.

**– بالكسر– تقتضي عدم الخروج منه إلاّ بالاستحلال خاصّة، لكنّ المثبت لكون الغيبة حقّاً بمعنى وجوب البرائة منه، ليس إلاّ الأخبار غير النقيّة السند، مع أنّ السند لو كان نقيّاً كانت الدلالة ضعيفة(٦٥٩)؛ لذكر حقوقٍ اُخر في الروايات لاقائل بوجوب البرائة منها.**

**و معنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها: المعاملة معه معاملة من لم يراع(٦٦٠) حقوق المؤمن، لا العقاب عليها، كما لايخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين**

.....

صاحبه كما في الحقوق الماليّة، و إلاّ لما كان الأصلُ مقتضياً لوجوبه حتّى ينافي أصالة البرائة عنه، و الموقوف عليه لم يثبت، ضرورة أنّ المثبت له هو الأخبار غير نقيّة السند، فيحكم ببقاء الحقّ عند التوبة و الاستغفار و وجوب الاستحلال. فكأنّه قال: و أصالة بقاء الحقّ فرع أصل ثبوت الحقّ و حدوثه، و لادليل عليه إلاّ الأخبار الضعيفة السند. فلايرد عليه حينئذ ما أورده شيخنا الأستاذ من المنافاة بين الأصلين. نعم، يتّجه عليه أنّ المثبت لكون الغيبة حقّاً كذلك لاينحصر فيما ذكر، إذ يكفي فيه ما أشرنا إليه[من]* أدلّة حرمة الغيبة بضميمة حكم العقل بلزوم رفع أثر المخالفة. و مع ذلك نقول بعدم وجوب الاستحلال و الاستغفار، لا لأصل البرائة، بل بعمومات أدلّة التوبة و إطلاقاتها الحاكمة على أصالة بقاء الحقّ، فتدبّر جيّداً.

**٦٥٩.** لايستقيم ذلك في جميع الروايات المذكورة في صدر المسألة على ما هو المتراقي** من عبارته، و ذلك لما مرّ سابقاً في ضمن الحواشي المتقدّمة من تماميّة دلالة جميعها عدا النبويّ الثاني المتضمّن لعدم قبول صلاة المغتاب و صومه. نعم، يصحّ ذلك بالنسبة إلى الدعاء التاسع و الثلاثين، لما مرّ من الإشكال في دلالته، إلاّ أنّه لقطعيّة سنده لابدّ من إخراجه من مفروض كلامه كما هو ظاهرٌ.

و إن كان مراده خصوص روايةِ الكراجكي – كما يشهد له تعليله مع قوله: «و معنى القضاء...» – ففيه: مع منافاته لذكر الرواياتِ في التعليل بصيغة الجمع أنّه يشكل أيضاً بما مرّ من الكلام في تتميم دلالته على المرام. و بالجملة، فالعبارة غير صافية عن الإشكال.

**٦٦٠.** يعني بها عدم النيل إلى المثوبات المعدّة لمؤدّي حقوق الاُخوّة، كما يأتي في الخاتمة. و لايخفى بعد هذا الحمل.

---

* سقط ما بين المعقوفتين من الطبعة الحجريّة، و إنّما أضفناه ليستقيم المعنى.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: المتراءى.

المذكورة في رواية الكراجكي.

فالقول بعدم كونه حقّاً للناس بمعنى وجوب البرائة نظير الحقوق الماليّة لايخلو عن قوّة، و إن كان الاحتياط في خلافه بل لايخلو عن قرب؛ من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها. و الأحوط الاستحلال إن تيسّر، و إلاّ فالاستغفار. غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحقّ محمّدٍ وآله الطاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين).

الثالث: فيما استثني من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعمّ(٦٦١) فاعلم أنّ المستفاد من الأخبار المتقدّمة و غيرها(٦٦٢) أنّ حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذّيه منه، فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب بالكسر أو بالفتح، أو ثالث، دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه: وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كلّ معصية من حقوق الله و حقوق الناس، و قد نبّه عليه غير واحد.

قال في جامع المقاصد – بعد ما تقدّم عنه في تعريف الغيبة –: إنّ ضابط الغيبة المحرّمة:

---

٦٦١. فيشمل جميع الأحكام الأربعة عدا الحرمة.

٦٦٢. يعني: أنّ حرمة الغيبة الناشئة من مفسدةٍ – هي انتقاصُ المؤمن المترتّب عليها – لم يعتبر فيها قصد الانتقاص وكون الغيبة لغرضِ حصولِ الانتقاصِ. فعلى هذا يكون موارد الاستثناء عن حكم الغيبة لأجل اشتمال تلك الموارد على المصالح من باب التزاحم بين مفسدة الغيبة و مصلحة مورد الاستثناء من مفسدة الغيبة أو مساواتهما، فيجوز على التقديرين. و هذا بخلافه إذا اعتبر في حرمتها كونها لغرض الانتقاص و الهتك، كما عليه غير واحد من العلماء، و من ذلك الغير جامع المقاصد وكاشف الريبة و العلاّمة في أحكام الخطبة من نكاح التذكرة، و سيأتي نقل كلامه بعد ورقة، و ذلك لأنّه بناءً عليه يكون خروج ما كان ذكر العيب لغرض صحيح يرخّص فيه لا لغرض الهتك و الانتقاص خروجاً موضوعيّاً، فيكون الاستثناء منقطعاً، و يكون أجنبيّاً عن التزاحم بالمرّة. فجعل ما ذكراه و من وافقهما تنبيهاً على ما ذكره المصنّف بقوله: «و قد نبّه عليه غير واحد...» لم يقع في محلّه.

كلّ فعلٍ يقصد به هتك عرض المؤمن، أو التفكّه به، أو إضحاك الناس منه، و أمّا ما كان لغرضٍ صحيحٍ(٦٦٣) فلايحرم، كنصح المستشير، و التظلّم و سماعه، و الجرح و التعديل، و ردّ من ادّعى نسباً ليس له و القدح في مقالة باطلة خصوصاً في الدين[٤٣]. انتهى.

و في كشف الريبة: اعلم أنّ المرخّص في ذكر مساءة الغير هو غرض صحيح في الشرع لايمكن التوصل إليه إلاّ به، انتهى.

و على هذا، فموارد الاستثناء لاتنحصر في عدد. نعم، الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة: أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق، فإنّ مَن لايبالي بظهور فسقه بين الناس لايكره ذكره بالفسق. نعم، لوكان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمّة، لكن المذمّة على الفسق المتجاهربه لاتحرم كما لايحرم لعنه. و قد تقدّم عن الصحاح أخذ "المستور" في المغتاب.

و قد ورد في الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر: منها: قوله عليه السلام في رواية هارون بن الجهم: "إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لاغيبة"[٤٤]. و قوله عليه السلام: "مَن ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له". و رواية أبي‌البختري: "ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، و الإمام الجائر، و الفاسق المعلن بفسقه"[٤٥]. و مفهوم قوله عليه السلام: "من عامل الناس(٦٦٤) فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مروّته و ظهر عدله* و وجبت أُخوّته، و حرمت غيبته"[٤٦]. و في صحيحة ابن أبي يعفور – الواردة في بيان العدالة، بعد تعريف العدالة –: "أنّ الدليل على ذلك(٦٦٥) أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتىّ يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته"[٤٧] دلّ على ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل ساتراً،

.....

٦٦٣. يعني به ما كان أهمّ من احترام المؤمن.

٦٦٤. قد علم ممّا ذكرنا في ردّ استدلال الطريحي على اختصاص الحرمة بغيبة العادل عدم صحّة الاستدلال بذلك و بما بعده من الصحيحة على المطلب، فراجع.

٦٦٥. يعني: الكاشف عن وجود ما فسّر به العدالة.

---

* في بعض النسخ: وظهرت عدالته.

فينتفي عند انتفائه(٦٦٦).

و مفهوم قوله عليه السلام في رواية علقمة المحكيّة عن المحاسن: "من لم تره بعينك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى، داخل في ولاية الشيطان... الخبر"، دلّ على ترتّب حرمة الاغتياب و قبول الشهادة على كونه من أهل الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللفّ و النشر(٦٦٧) أو على اشتراط الكلّ(٦٦٨): بكون الرجل غير مرئي منه المعصية و لامشهوداً عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط(٦٦٩)، خرج منه غير المتجاهر. وكون قوله: "من اغتابه..." جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء، خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح، و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم، تقدّم عن الشهيد الثاني(٦٧٠) احتمال اعتبار قصد النهي عن المنكر في جواز سبّ المتجاهر مع اعترافه بأنّ ظاهر النصّ و الفتوى عدمه.

و هل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به؟ صرّح الشهيد الثاني و غيره بعدم الجواز[٤٨]، و حكي عن الشهيد أيضاً[٤٩]. و ظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر و غير الساتر[٥٠]

---

٦٦٦. نعم، و لكن جواز التفتيش و التحسّس عن عثراته لأجل أن يطّلع عليها لايلازم جواز غيبته و ذكر عيوبه و إظهارها للغير التي هي موضوع آخر غير التفتيش.

٦٦٧. المرتّب، يعني: ترتّب حرمة الاغتياب على كونه من أهل الستر، و قبول الشهادة على كونه من أهل العدالة.

٦٦٨. يعني: كلّ واحد من الموضوعين، أي: موضوع كونه من أهل الستر و موضوع كونه من أهل العدالة، و من الحكمين، يعني: حكم حرمة الاغتياب و حكم وجوب قبول الشهادة.

٦٦٩. يعني: مطلقاً و لوكان غير متجاهر، خرج من إطلاقه غير المتجاهر.

٦٧٠. تقدّم في مسألة البحث عن حكم السبّ.

هو الجواز(٦٧١)، و استظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام و صرّح بـه بعـض الأساطين.

و ينبغي إلحاق ما يتستّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمَن تجاهر باللواط – العياذ بالله – جاز اغتيابه بالتعرّض للنساء الأجنبيّات، و مَن تجاهر بقطع الطـرق جـاز اغتيابه بالسرقة، و مَن تجاهر بكونه جلاّد السلطان يقتل الناس و ينكّلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومَن تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتيابه بكلّ قبيح؛ و لعلّ هذا هو المراد بـ"مَن ألقى جلباب الحياء" لا مَن تجاهر بمعصية خاصّةٍ و عُدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها كبعض عمّـال الظلمة.

ثمّ المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنّه قبيح، فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لايعرف فساده إلاّ القليل – كما إذا كان من عمّال الظلمة و ادّعى في ذلك عذراً مخالفـاً للواقع، أو غير مسموع منه –، لم يعدّ متجاهراً. نعم، لوكان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر.

و لوكان متجاهراً عند أهل بلده أو محلّته مستوراً عند غيرهم، هل يجوز ذكره عنـد غيرهم؟ ففيه إشكال: من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة في من لايـستنكف عـن الاطّلاع على عمله مطلقاً، فربّ متجاهـر في بلدٍ، متستّر في بلاد الغربة أو في طريق الحجّ و

٦٧١. وجه الظهور: أنّ قضيّة نفي جنس الحرمة و الغيبة بكلمة «لا» هو نفي جميـع أفرادهما التي منها غيبته في غير ما تجاهر به، بل مقتضى عدم تحقّق موضوع الغيبة فيما تجاهر به من جهة انتفاء الستر المعتبر فيه أن يكون المراد من تلك الروايات النافية للاحترام بيان الرخصة في حكاية خصوص غير ما تجاهر به. بل لامحيص من إرادته، إذ لو أراد الأعمّ منه و ممّا تجاهر به لزم اجتماع اللحاظين في استعمال واحد، إذ النفي بالقياس إلى الأوّل تنزيلي و بالقيـاس إلى الثاني حقيقي. و لو أراد خصوص الثاني لزم مخالفةُ السياق، إذ الظاهر أنّها في مقام بيان الحكم، و أنّ المتجاهر لاتحرم غيبته، فيكون حاكماً على أدلّة حرمة الغيبة، لا أنّهـا في مقـام تحديـد الموضوع، و أنّه يعتبر فيه الستر و عدمُ التجاهر، كي يكون في عداد أخبار اعتبار الستر. فيجوز حينئذٍ ذكر مساوي المتجاهر مطلقاً و إن لم تكن دينيّة. أمّا فيما تجاهر به فلعدم كونه غيبة. و أمّا في غيره فلأجل تلك الروايات. و لكن لاينبغي ترك الاحتياط حينئذٍ.

الزيارة؛ لئلاّيقع عن عيون الناس. و بالجملة، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب الاقتصار على ما تيقّن خروجه. فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لايكرهه لو سمعه و لايستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذّى من ذمّه بذلك دون ظهوره، لم يقدح في الجواز؛ و لذا جاز سبّه بما لايكون كذباً. و هذا هو الفارق بين "السبّ" و "الغيبة"؛ حيث إنّ مناط الأوّل المذمّة و التنقيص فيجوز، و مناط الثاني إظهار عيوبه فلايجوز إلاّ بمقدار الرخصة.

الثاني: تظلّم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان متستراً به – كما إذا ضربه في الليل الماضي و شتمه، أو أخذ ماله – جاز ذكره بذلك عند من لايعلم ذلك منه؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إنَّمَا السَبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمونَ الناسَ وَيَبْغونَ في الأرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ﴾[٥١](٦٧٢) و قوله تعالى: ﴿لا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ(٦٧٣) مِنَ القَوْلِ إلاّ مَنْ ظُلِمَ﴾[٥٢] فعن تفسير القمّي: أي لا يحبّ الله أن يجهر الرجل

---

٦٧٢. دلالته على ما ذكره في عنوان المسألة من إظهار فعل الظالم مبنيّة على كون المراد من الانتصار هو معناه الظاهري، أي: طلب النصرة، لتوقّفه غالباً على بيان الظلم و إظهاره. و لكن فسّروه بالانتقام. و ظاهره حينئذ جواز ظلم المظلوم على الظالم و المكافاة له. و قضيّة إطلاقه جواز غيبة المغتاب – بالكسر – و السابّ على المغتاب – بالفتح – و المسبوب. و لعلّ الظاهر من قوله: «بعد ظلمه» هو هذا التفسير، إذ لافائدة في الانتصار بعد تحقّق الظلم.

و لعلّه يؤيّد ذلك قول السجّاد عليه السلام في رواية الحقوق التي تزيد على مقدار مأة بيت: «و حقّ من أساءك أن تعفو عنه، و إن علمت أنّ العفو تضرّ انتصرت، قال الله تعالى: ﴿وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِكَ ما عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾.

و لكن لايخفى عليك أنّ قضيّة تعليق الانتصار على العلم بإضرار العفو في هذه الرواية عدم جوازه بدونه، فيقيّد به إطلاق الآية. و قد روى هذه الرواية في الوسائل في الجهاد في باب جملة ممّا ينبغي القيام به من الحقوق الواجبة و المندوبة.

٦٧٣. عدم الحبّ كناية عن البغض. و الظاهر أنّ الألف و اللام في الجهر عوض عن المضاف إليه، و هو مثل أحد مثلاً، و في السوء عوض عن المضاف إليه، مثل «غيره» مثلاً. و قوله تعالى: ﴿مِنَ الْقَوْلِ﴾ إمّا بيان للجهر، و إمّا بيان للسوء. و قيل: إنّه متعلّق بمحذوف هو حال

.....

من السوء، أي: كائناً من القول. و مرجعه إلى الاحتمال الثاني. و الظاهر أنّ الاستثناء في قوله: ﴿إلاّ مَنْ ظُلِمَ﴾ متّصل على تقديري قرائة «ظلم» بصيغة المجهول كما هو المعروف، أو بصيغة المعلوم كما عن ابن‌عبّاس و سعيدبن‌جبير و الضحّاك و عطاءبن‌السائب و غيرهم، على ما في المجمع. و المستثنى منه على الأوّل هو الأحد المضاف إليه الجهر، و على الثاني هو الغير المضاف إليه السوء. و جعل الاستثناء منقطعاً - كما عن ابن‌جنّي - خلاف الظاهر بلا موجب له.

و المعنى أمّا على صيغة المجهول فهو: أنّه لايحبّ اللّه قول أحد و ذكره سوء الغير إلاّ فيما إذا كان قائله و ذاكره مظلوماً بفاعل السوء المذكور به، فإنّه يحبّ اللّه — أي: لايبغض اللّه - ذكر المظلوم بسوء ظالمه. و قضيّة إطلاقه عدم الفرق في سوء ظالمه الذي يذكره به و يقوله فيه بين كون السوء الصادر من الظالم وارداً على المظلوم - مثل شتمه و غيبته للمظلوم و هكذا — و بين كونه وارداً على شخصٍ آخرٍ غير الذاكر، كشتم الظالم لذاكر الغير، و بين كونه غير واردٍ على أحدٍ، كشربه للخمر و تركه للصلاة و الصوم و أمثال ذلك. و بعبارة اُخرى: عدم الفرق بين كون السوء المذكور به الظالم ظلماً على الذاكر و بين غيره. وكذا قضيّة إطلاقه عدم الفرق في من يذكر عنده سوء الظالم و يجهر به بين قدرته على رفع الظلم و بين عدمها.

و أمّا معنى الآية بناءً على قرائة «ظلم» بصيغة المعلوم فهو: أنه يبغض اللّه ذكر أحد سوء الغير إلاّ فيما إذا كان ذاك الغير ظالماً، فإنّ اللّه لايبغض ذكر أحد سوء ذاكر الظالم.

وحينئذٍ نقول: إن كان المفعول المحذوف لـ«ظلم» بصيغة المعلوم هو الضمير الراجع إلى «الأحد» المضاف إليه الجهر اتّحد مفاد القرائتين، و هو جواز ذكر المظلوم خاصّة سوء الظالم مطلقاً أيّ سوء كان، و لو لم يكن هو ظلماً على الذاكر. و إن كان هو مثل «أحداً» أو «شخصاً» - كما لايبعد - يكون مفادُ الآية على صيغة المعلوم أوسعَ، لدلالتها حينئذٍ على جواز ذكر سوء الظالم مطلقاً و لوكان الذاكر غير المظلوم له. و دلالته على أنّه لايجوز للمظلوم غيبة الظالم إمّا بناءً على أنّ المراد من السوء سوء الغير و غيبته، كما يؤيّده ما حكاه في تفسيرها عن القمّي‌ﷺ. و المناسب على هذا أن يكون قوله: «من القول» بياناً للجهر. و حينئذٍ يكون مقتضى إطلاق السوء للظلم و لغيره جوازَ إجهار المظلوم لسوء الظالم و لوكان غير الظلم عليه من سائر المساوي. و رواية القمّي - بعد احتمال أن يكون عطف السوء فيها على الظلم عطف العامّ على الخاصّ - لاتصلح لتقييده في الآية بخصوص الظلم، بل تؤيّد إطلاقه، إذ لوكان

**بالظلم و السوء و يظلم إلاّ من ظُلم فقد أطلق له أن يعارضه بالظلم"[٥٣]. و عن تفسير العيّاشي، عنه عليه السلام: "من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممّن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه"[٥٤]. و هذه الرواية و إن وجب توجيهها(٦٧٤)، إمّا بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً و هتكاً لاحترامهم أو بغير ذلك، إلاّ أنّها دالّة على عموم "مَنْ ظُلِم" في الآية الشريفة، و أنّ كلّ من ظُلم فلا جُناح عليه فيما قال في الظالم.**

.....

المراد منه خصوصَ الظلم لكان الأولى ترك كلمة السوء في الرواية أو تقديمها على الظلم. و المراد من الظلم في قوله: «و يظلم» هو الظلم بالإجهار. و لازم ذلك جواز غيبة المغتاب – بالكسر – عليه – بالفتح –. و حكي القول بذلك عن الأردبيلي رحمه الله، و حكي استناده فيه إلى آية الاعتداء. و لو استند إلى هذه الآية لكان أولى، إلاّ أن يستشكل على عمومه. و هو مشكل.

و إمّا بناءً على كون المراد من السوء القول القبيح و الحرام على الجاهر أيضاً، بأن يكون المراد من الجهر بالسوء هو الإساءة. و المناسب حينئذ أن يكون «من القول» بياناً للسوء، كما يؤيّده ما يأتي من المرويّ عن الباقر عليه السلام في تفسيرها الحكيّ عن مجمع البيان، حيث فسّره بالشتم. فدلالتها بالإطلاق الشامل للغيبة التي هي فرد من أفراد الإساءة.

**٦٧٤**. يمكن الخدشة في وجوبه بأنّ الحاجةَ إليه موقوفةٌ على أن تكون الكبرى لما جعله صغرى في الرواية – من أنّ عدم القيام بإكرام الضيف بما يناسب شأنه بحسب حال المضيف من حيث مقدار الوسع و اليسار ظلم على الضيف–. قوله: كلّ ظلم حرام، إذ حينئذٍ لابدّ من التوجيه، بحمل عدم القيام به معنوناً بعنوان حرام مثل التوهين، ضرورة عدم وجوبه على المضيف. لكن يمكن منع تلك الكبرى. وجه المنع: أنّ الظلم تضييع حقّ الغير، و حرمة تضييعه وجوداً و عدماً يدور مدارَ وجوب مراعاة ذلك الحقّ – كما في الحقوق الواجبة — فيحرم، و عدمه – كما في الحقوق المندوبة مثل حقّ العيادة و التشييع – فلايحرم. و لااستبعادَ في سببيّة تضييع الحقوق المستحبّة لجواز غيبة المظلوم للظالم بتضييعها. نعم، المسلّم أن كلّ ظلم قبيح، و القبيح أخصّ من الحرام، فتأمّل جيّداً. و بضميمة عدم الفرق بين مورد الرواية – و هو حقّ الضيافة – و بين سائر الحقوق المستحبّة في كون إضاعتها ظلماً، يحكم بجواز غيبة من ترك القيام بالحقّ المندوب مطلقاً. و لابُعدَ في عدم حرمة غيبة شخص على آخر بسبب عدم قيامه بما لذاك الآخر على الأوّل من حقوقه المستحبّة، فيكون موضوع الحرمة غيبة المؤمن القائم بحقوق الأُخوّة.

و نحوها في وجوب* التوجيه رواية أُخرى في هذا المعنى محكيّة عن المجمع: "أنّ الضيف ينزل بالرجل فلايحسن ضيافته، فلاجناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله"[٥٥]. و يؤيّد الحكم فيما نحن فيه أنّ في منع المظلوم من هذا – الذي هو نوع من التشفّي – حرجاً عظيماً؛ و لأنّ في تشريع الجواز مظنّة ردع الظالم، و هي مصلحة خالية عن مفسدة فيثبت الجواز؛ لأنّ الأحكام تابعة للمصالح. و يؤيّده ما تقدّم من عدم الاحترام للإمام الجائر، بناءً على أنّ عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره و إلاّ لم يذكره في مقابل "الفاسق المعلن بالفسق"، و في النبويّ(٦٧٥): "لصاحب الحقّ مقال".

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه بسببه، و قواه بعض الأساطين خلافاً لكاشف الريبة[٥٦] و جمع ممّن تأخّر عنه فقيّدوه اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقّن من الأدلّة؛ لعدم عمومٍ في الآية(٦٧٦) و عدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجّية، مع أنّ المرويّ عن الامام الباقر عليه السلام(٦٧٧) في تفسيرها

---

٦٧٥. هذا عطف على قوله «تقدّم». يعني: يؤيّده ما في النبويّ «لصاحب الحقّ». هذا، و التأييد به مبني على عموم صاحب الحقّ للمظلوم، و عموم المقال لغيبته. و إنّما عبّر بالتأييد لاحتمال أن يراد من المقال مطالبة عوض حقّه، فلايعمّ مثل الغيبة، فتدبّر.

٦٧٦. يعني بالآية – بقرينة قوله: «و عدم نهوض...» – خصوصَ الآية الثانية، لأنّها التي ورد في تفسيرها الروايتان المتقدّمتان. و الوجه في منع عمومها منعُ كونها في مقام البيان من تلك الجهة. و لايخفى أنّ مجرّد هذا – بعد تسليمه و ضمّه بما ذكره بعد ذلك، مع فرض العموم في الآية الأُولى ــ لايجدي في الرجوع إلى الأصل، بل لابدّ له من الإشارة إلى منع العموم فيها أيضاً، إلاّ أن يريد من الآية جنسَها، مع الالتزام برجوع ضمير تفسيرها إلى بعض أفراد هذا الجنس، و هو الآية الثانية.

٦٧٧. الغرض من هذه الإضافة بيانُ المعارض لما ورد في تفسير الآية من الروايتين المتقدّمتين. و لايخفى أنّه لايُعارضهما إلاّ إذا دلّ على حصر المراد بالسوء في الآية بالشتم، و ليس فيه ما يدلّ عليه، لقوّة احتمال كون التفسير به من قبيل تفسير الكلّي بالفرد، و هو شايع

---

* في بعض النسخ: وجوه.

– الحكيّ عن مجمع البيان –: أنّه "لايحب الله الشتم في الانتصار إلاّ مَن ظُلم، فلابأس له أن ينتصر ممّن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين"[٥٧]. قال في الكتاب المذكور: و نظيره ﴿وَانْتَصَرُوا مِن بَعدِ مَا ظُلِمُوا﴾[٥٨].

و ما بعد الآية لايصلح(٦٧٨) للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلّة العقليّة و النقليّة، و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلولم يكن قابلاً للتدارك لم تكن فائدة في هتك الظالم. وكذا لولم يكن ما فعل به ظلماً(٦٧٩)، بل كان من ترك الأولى، وإن كان يظهر من بعض الأخبار(٦٨٠) جواز الاشتكاء لذلك، فعن الكافي و التهذيب بسندهما

.....

في الروايات الواردة في تفسير الآيات الشريفة.

٦٧٨. مراده من الآية هنا هي مع ما تقدّم حكايته عن العياشي من الرواية في تفسيرها. و مراده ممّا بعدها ما ذكره في السابق بعد ذكر الاستدلال بالآية بضميمة الروايتين الواردتين في تفسيرها، و هو عبارة عن المؤيّدات. فيكون هذا الكلام عطفاً على العدم في قوله: «لعدم عموم في الآية». فيكون من متمّمات ما علّل به كون جواز غيبة الظالم للمظلوم بكونها عند من يرجو زوال الظلم عنه الذي هو القدر المتيقّن من الأدلّة المجوّزة المخالفة للأصل، فافهم.

٦٧٩. يعني: لايكون الغيبة و هتكُ المغتاب لو لم يكن... . فيه: أنّه إذا كان فعل الأولى من حقوق المؤمن و تركه إضاعةً لحقّه فلايعدّ في جواز غيبة من إضاعة*، للروايات التي مرّ بعضها و يأتي بعضها الآخر.

٦٨٠. وجه الظهور: أنّه لاشبهة في عدم حرمة استقضاء الحقّ، و إنّما هو صرف ترك الأولى، و مع ذلك لم ينه الإمام عليه السلام الشاكي عن الشكاية عن الغير لأجل تركه الأولى، فيكشف ذلك عن جواز الاشتكاء لأجل ترك الأولى، و هو المطلوب.

هذا، ويمكن المناقشة بإمكان كون من عليه الحقّ في مورد الرواية ذا عسرة يحرم مطالبته و استقضائه، فيكون الشكوى من الظلم المحرّم لا من ترك الأولى. و لو سلّم كونه في المورد من ترك الأولى فنقول: إنّه يشكل الأمر بناءً على كون ذكر ترك الأولى من الغيبة موضوعاً، بدعوى أنّ عدم القيام بحقّ الغير و تضييعه عيبٌ و نقصٌ و سوءٌ كما لايبعد، سيّما بالنسبة إلى بعض

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و الظاهر أنّ الصحيح: فلايُبعدُ في جواز غيبة مَنْ أضاعه.

عن حمّاد بن عثمان، قال: "دخل رجل على أبي‌عبدالله عليه السلام فشكا [إليه] رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكوّ عليه، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: ما لفلان يشكوك؟ فقال له: يشكوني أنّي استقضيت منه حقّي، فجلس أبوعبدالله عليه السلام مغضباً، فقال: كأنّك إذا استقضيت حقّك لم تسئ! أرأيت قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الحِسابِ﴾[٥٩] أترى أنّهم خافوا الله عزّ وجلّ أن يجور عليهم؟ لا والله! ما خافوا إلا الاستقضاء، فسمّاه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء"[٦٠].

و مرسلة ثعلبة بن ميمون المرويّة عن الكافي، قال: "كان عنده قوم يحدّثهم، إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه، فقال له أبوعبدالله عليه السلام: و أنّى لك بأخيك كلّه! و أيّ الرجال المهذّب!"[٦١]. فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الذي لايليق بالأخ الكامل المهذّب. و مع ذلك كلّه فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصور(٦٨١) العشر الآتية* التي رخّص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب. كما أنّ الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لايكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به، و إن جعلها من تعرّض لصور الاستثناء منها.

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهمّ صورٌ تعرضوا لها: منها: نُصح المستشير، فإنّ النصيحة واجبة للمستشير، فإنّ خيانته قد تكون أقوى مفسدةً من الوقوع في المغتاب.

.....

الأشخاص، و قد أطلق السوء على الاستقضاء في غير موضع من الرواية. و أمّا بناءً على عدمه، لعدم كونه من قبيل العيوب المعتبر في صدقها، فلا حاجة في جوازه إلى دليل، بل يكفي فيه الأصل. و على هذا، يكون عدمُ نهي الإمام عليه السلام عن ذكره لأجل جوازه بالأصل.

٦٨١. مراده منها صورة التظلّم، و من الصورة السابقة – فيما يعدّ** – هي صورة التجاهر بالفسق. ثمّ إنّ قوله: «العشر المتقدّمة» سهو القلم.

– قوله: «مع عدم الصلاحيّة»***. أمّا في الخبر فلإجماله و أمّا في الثاني فلاحتمال مدخليّة الإمامة و الرئاسة الباطلة. و أمّا لما قيله فلكونه أعمّ من المدّعى.

---

* في بعض النسخ: المتقدّمة. ** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: بعد. *** كذا في الطبعة الحجريّة. ولا توجد العبارة المعلّق عليها في المتن، و لم يتيسّر لنا من خلال التعليقة تشخيص أنّها ترتبط بأيّ موضوع.

وكذلك النصح من غير استشارة، فإنّ من أراد تزويج امرأة(٦٨٢) و أنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة و الفساد، فلاريب أنّ التنبيه على بعضها – و إن أوجب الوقيعة فيها – أولى من ترك نُصح المؤمن، مع ظهور عدّة من الأخبار في وجوبه.

و منها: الاستفتاء، بأن يقول للمفتي: "ظلمني فلان حقّي، فكيف طريقي في الخلاص؟" هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص و إلاّ فلا يجوز.

و يمكن الاستدلال عليه(٦٨٣) بحكاية هند زوجة أبي‌سفيان و اشتكائها إلى

.....

٦٨٢. قال في أحكام الخِطبة من نكاح التذكرة ما هذا لفظه: «مسألة: لو خطب رجل جاز لغيره مع عدم الإجابة و الردّ الإشارة به أو بغيره بذكر مَساويه بالحقّ، فإنّ فاطمة بنت قيس لمّا طلّقها زوجها فبتّ طلاقها فأمرها النبيّ صلى الله عليه وآله أن تعتدّ في بيت ابن أمّ مكتوم، و قال لها: إذا حللت فأذنيني. فلمّا حلّت أخبرته أنّ معاوية و أباجهم خطباها. فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: أمّا معاوية فصعلوك لامال له، و أمّا أبوجهم فلايضع عصاه عن عاتقه، انكحي أُسامة. فقد تعرّض صلى الله عليه وآله بما يكرهه الخاطبان. و معاوية الذي خطبها هو ابن أبي‌سفيان. و قيل: غيره. و المشهور الأوّل.

و تأوّل أبوبكر الصيرفي قوله صلى الله عليه وآله: «لايضع عصاه عن عاتقه» بأنّه كناية عن كثرة الجماع. و هو خطأ، لبعد اطّلاع النبيّ صلى الله عليه وآله على هذه الحالة من غيره. ثمّ إنّه مستبعد عن خلقه صلى الله عليه وآله و حسن أدبه، مع أنّ المرأة لاترغب عن الخاطب بذلك، بل هو داعٍ لها إلى الإجابة. و ليس هذا من الغيبة المحرّمة، فإنّ الغيبة المحرّمة التفكّه بذكر مثالب الناس، و إضحاك الناس بها، و هتك أستارهم، و ذكر مَساوي الإنسان عند عدوّه متقرّباً إليه، و أشباه ذلك من الأغراض الفاسدة، فأمّا إذا أراد نصح الغير فلابأس. قال عليه السلام: «إذا استنصح أحدكم أخاه فلينصح» انتهى كلامه زيد في علوّ مقامه.

يمكن أن يقال: أنّ تعرّضه بما ذكر إنّما هو لأجل خروج مثل ذلك عن موضوع الغيبة، إمّا لعدم كونهما عيباً أصلاً، و إمّا لأنّهما من العيوب الظاهرة، و المعتبر في موضوعها كون المقول في المغتاب – بالفتح – عيباً و مستوراً، لا لأجل خروجه عن حكمها لأجل دليل خارج مخصّص.

٦٨٣. الأولى الاستدلال عليه بأدلّة جواز تظلّم المظلوم، لأنّه من أفراده، فتأمّل، لإمكان المناقشة في الاستدلال بما ذكره. أمّا في حكاية هند فلخروجه عن موضوع الغيبة لوجهين.

رسول اللهﷺ و قولها: "إنّه رجل شحيح لايعطيني ما يكفيني و ولدي"[٦٢]، فلم يردﷺ عليها غيبةَ أبي‌سفيان. و لو نوقش في هذا الاستدلال – بخروج غيبة مثل أبي‌سفيان عن محلّ الكلام – أمكن الاستدلال بصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي‌عبدالله، قال: "جاء رجل إلى النبيّﷺ فقال: إنّ اُمّي لاتدفع يدَ لامسٍ فقال: احبسها، قال: قد فعلتُ، فقالﷺ: فامنع مَن يدخل عليها، قال: قد فعلتُ، قالﷺ: فقيّدها؛ فإنّك لاتبرّها بشئ أفضل من أن تمنعها عن محارم اللهﷻ... الخبر"[٦٣]. و احتمال كونها متجاهرة مدفوع بالأصل.

و منها: قصد ردع المغتاب(٦٨٤) عن المنكر الذي يفعله، فإنّه أولى من ستر المنكر عليه، فهو في الحقيقة إحسان في حقّه مضافاً إلى عموم أدلّة النهي عن المنكر.

.....

أحدهما: أنّ أباسفيان كان كافراً منافقاً لعنه رسول اللّهﷺ في غير مقام، و لاغيبة للكافر. و ثانيهما: أنّ صفة الشحّ و البخل من العيوب الظاهرة بالمعنى المتقدّم في كون الحدّة و العجلة من قبيل الظاهر، و هو أن يكون العيب على نحو يطّلع عليه الإنسان بأدنى مخالطة، و لايحتاج الاطّلاع عليه إلى ذكر ذاكر، و الشحّ كذلك. و أمّا في صحيحة ابن سنان فلخروج موردها عن الغيبة أيضاً بما مرّ في الوجه الثاني، فإنّ المرأة إذا بلغت في الزنا إلى مرتبة لاتدفع يَد لامسٍ و لاتردّ أحداً يطلبها يكون هذا فيها من العيب الظاهر بالمعنى المذكور، فتدبّر.

٦٨٤. دليل حرمة الغيبة لايعمّ ذلك، لاختصاصه بما إذا لم يكن لغرض صحيح، كما هو قضيّة الضابط المتقدّم نقلُه عن جامع المقاصد، فلا إشكال في جوازه للأصل، بل يجب لأدلّة النهي عن المنكر. و أمّا بناءً على عمومه له أيضاً – كما هو قضيّة عدّة من المستثنيات – فيشكل الحكم بجوازه. أمّا من جهة كونها إحساناً عليه، فلأنّها و إن كانت إحساناً عليه بلحاظ ما فيها من الردع عن المنكر، إلاّ أنّها إساءةٌ عليه بلحاظ كشف عيبه و إظهار فعله المنكر و ظلم في حقّه، و بمجرّد حسن الإحسان لايقتضي جوازَه حتّى فيما إذا توقّف على فعل الحرام، لقصور أدلّته عن الشمول له. و على تقدير الشمول فأولويّة الإحسان بالردع عن المنكَر من الإحسان بستر المنكر وكذا التساوي غير معلومة، فيرجع إلى عمومات أدلّة حرمة غيبة المؤمن، لأنّ الشبهةَ و إن كانت مصداقيّةً إلاّ أنّ المخصّص عقلي، و المرجع فيها معه هو العامّ.

و أمّا مِن جهة عموم أدلّة النهي عن المنكر، فلمنع عمومها بصورة توقّفها على المحرّم كما في المقام، لحرمة الغيبة مع قصد الردع أيضاً حسب الفرض. و على تقدير العموم فهو

و منها: قصد حسم مادّة فساد المغتاب عن الناس كالمبتدع الذي يُخاف من إضلاله الناس. و يدلّ عليه – مضافاً إلى أنّ مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب –: ما عن الكافي(٦٨٥) بسنده الصحيح عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي فأظهِروا البرائة منهم، و أكثروا من سبّهم و القول فيهم و الوقيعة، و باهِتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويَحْذَرَهُم الناس و لايتعلّموا من بِدَعِهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات"[٦٤].

و منها: جرح الشهود، فإنّ الإجماع دلّ على جوازه و لأنّ مصلحة عدم الحكم بشهادة الفسّاق أولى من الستر على الفاسق. و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواة؛ فإنّ مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته(٦٨٦). و يلحق بذلك الشهادة بالزنا و غيره لإقامة الحدود.

و منها: دفع الضرر عن المغتاب، و عليه يحمل ما ورد في ذمّ "زرارة" من عدة أحاديث. و قد بيّن ذلك الإمام عليه السلام بقوله – في بعض ما أمر عليه السلام عبدالله بن زرارة بتبليغ أبيه –: "اقرأ منّي على والدك السلام، فقل له: إنّما أعيبك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس يسارعون إلى كلّ من قرّبناه و مجّدناه لإدخال الأذى فيمن نحبّه و نقرّبه و يذمّونه لمحبّتنا له و قربه و دنوّه منا، و يرون إدخال الأذى عليه و قتله، و يحمدون كلّ من عيّبناه نحن، و إنّما أعيبك؛ لأنّك رجل اشتهرت بنا بميلك إلينا، و أنت في ذلك مذموم [عند الناس]غير محمود الأمر لمودّتك لنا و ميلك إلينا، فأحببت أن أعيبك؛ ليحمدوا أمرك في الدين بعيبك و نقصك و

.....

معارض لعموم أدلّة حرمة الغيبة تعارض العموم من وجه. إلاّ أن يقال: إنّ نظره في ذلك إلى التمسّك بالأصل، فكأنّه قال: مضافاً إلى عموم أدلّة النهي عن المنكر المعارضة لأدلّة حرمة الغيبة بالعموم من وجه الموجبة للتساقط في مادّة الاجتماع كفرض المسألة، و الرجوع إلى أصالة البرائة و الحلّيّة.

٦٨٥. و ما تقدّم من رواية أبي‌البختري: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع...» الخبر.

٦٨٦. أي: شهادة الخارج بفسق الراوي. فالشهادة عبارة أُخرى عن الجرح.

يكـــون ذلك منّا دافع شرّهم عنك، يقول اللهﷻ: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُـــونَ فِي البَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَكانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾[٦٥]. هذا التنزيل من عند الله، لا والله ما عابها إلاّ لكي تسلم من المَلِك و لاتغصب على يديه، و لقـــد كانـــت صالحة ليس للعيب فيها مساغ و الحمد لله، فافهم المَثَلَ رحمك الله! فإنّك أحبّ النـــاس إليّ وأحبّ أصحاب أبي إليّ حيّاً وميّتاً و إنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقـــام الزاخـــر، و إنّ وراءك لملكاً ظلوماً غصوباً، يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحرالهدى ليأخذها غصباً و يغصب أهلها، فرحمة الله عليك حيّاً و رحمة الله عليك ميّتاً..."[٦٦]. و يلحق بذلك الغيبـــة للتقيّة على نفس المتكلّم أو ماله أو عرضه أو على ثالث؛ فإنّ الضرورات تبيح المحظورات.

و منها: ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة المميّزة التي لايعرف إلاّ بها* – كالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها –، و في الحديث: "جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء رسول اللهﷺ"[٦٧]. و لابأس بذلك فيما إذا صارت الـــصفة في اشـــتهار يوصف** الشخص بها إلى حيث لايكره ذلك صاحبها، و عليه يحمل ما صدر عن الإمامؑ و غيره من العلماء الأعلام. لكن كون هذا استثناءً مبنيّ على كون مجرّد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبة، و قد منعنا ذلك سابقاً؛ إذ لاوجه لكراهة المغتاب؛ لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذمّ أيضاً. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الـــصفات المشعرة بالذمّ كالألقاب المشعرة به، يكره الإنسان الاتّصاف بها و لو من دون قصد الـــذمّ بها؛ فإنّ إشعارها بالذمّ كافٍ في الكراهة.

و منها: ما حكاه في كشف الريبة عن بعض من أنّه: إذا علم إثنان من رجل معـــصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز؛ لأنّه لايؤثّر عند السامع شيئاً، و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض مـــن الأغـــراض الـــصحيحة خصوصاً مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهارها عنهما[٦٨]، انتهى. أقول: إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير و المذمّة و ليس هنا هتك ستر أيضاً، فـــلا وجـــه للتحريم و لا لكونها غيبة إلاّ على ظاهر بعض التعاريف المتقدّمة.

و منها: ردّ من ادّعى نسبـــاً ليس له، فإنّ مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعـــاة

---

* في بعض النسخ: لاتعرف إلاّ به.

** في بعض النسخ: توصيف.

حرمة المغتاب.

و منها: القدح في مقالة باطلة و إن دلّ على نقصان قائلها إذا توقّف حفظ الحقّ و إضاعة الباطل عليه. و أمّا ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه، مع شيوعه بينهم من قديم الأيّام!

ثمّ إنّهم ذكروا موارد للاستثناء(٦٨٧) لاحاجة إلى ذكرها بعد ما قدّمنا أنّ الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتك احترام المؤمن، و هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسدة هتك المؤمن، فإنّها متدرّجة في القوّة و الضعف، فربّ مؤمن لايساوي عِرضَه شيٌ، فالواجب التحرّي في الترجيح بين المصلحة و المفسدة.

الرابع: يحرم استماع الغيبة(٦٨٨) بلا خلاف،

.....

٦٨٧. منها: ذكر معايب المملوك عند البيع لدفع الخيار. و منها: تفضيل بعض العلماء على بعضهم و إن استلزم تنقيصَ الآخر. و منها: ذكر الشخص بعض عياله و أولاده - بل تلامذته و اتباعه - بما يكرهونه من بعض الصفات، تأديباً لهم و خوفاً عليهم من الوقوع بما هو أعظم منه، لقضاء الحكمة.

٦٨٨. لايخفى أنّ استماع الغيبة كسائر الأفعال لايتعلّق به التكليف إلاّ قبل تحقّقه، و لايصير منجّزاً إلاّ بعد علم المكلّف المستمع بنحو من الأنحاء بأنّ الكلام الذي صار المتكلّم بصدد ذكره غيبةٌ و مشتملٌ على ما يسوء المؤمن، فما لم يعلم به يجوز له الاستماع و لوكان في الواقع غيبة، للأصل، فلاتغفل.

ثمّ إنّ حرمة استماع الغيبة في الشريعة [هل]* دلّ الدليل المعتبر عليها أم لا؟ و إن نفسى الخلاف عنها المصنّف تبعاً للجواهر. و على الأوّل، هل المدار في حرمته على لحاظ حال نفس المستمع و فرض أذُنه لساناً و استماعه ذكراً، أو على لحاظ حال المتكلّم و الذاكر و أنّه تابع له في الحكم؟ فنضع الكلام في مقامين.

أمّا المقام الأوّل، فلايخفى أنّ مقتضى أصالتي البرائة و الإباحة لايرفع اليد عنه إلاّ بعد قيام الدليل المعتبر على الحرمة، و هو منتفٍ هنا. أمّا ما عدا السنّة و الأخبار من الأدلّة الأربعة

---

* سقط ما بين المعقوفتين من الطبعة الحجريّة، و إنّما أضفناه ليستقيم المعنى.

.....

فواضحٌ. و أمّا الأخبار فقد ادّعى المصنّفﷺ كثرتها، إلاّ أنّا لم نجد منها إلاّ النبويّﷺ: «المستمع أحد المغتابين» و العلويّؑ: «السامع للغيبة أحد المغتابين». و خبر الرجم الذي ذكره كاشف الريبة في أخبار الغيبة، حيث قالﷺ بعد عدّة أخبار: «و لمّا رجم رسول اللّهﷺ الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه: هذا اقتصّ كما يقتصّ الكلب. فمرّ النبيّﷺ معهما بجيفة فقال لهما: إنهشا منها. فقالا: يا رسول اللّه ننهش جيفةً، فقال: ما أصبتما من أخيكما أنتنُ من ذلك». ثمّ قالﷺ في وجه الدلالة: «فجمع النبيّﷺ بينهما، مع أنّ أحدهما قائل و الآخر سامع». و ما رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد، عن الصادقؑ، عن آبائهؑ في حديث المناهي: «أنّ رسول اللّهﷺ نهى عن الغيبة و الاستماع إليها».

و لعلّ مراد المصنّف منها حيث ادّعى كثرتها هي الأخبار الآتية في وجوب ردّ الغيبة. و فيه: أنّه لادلالة لها على حرمة الاستماع، لأنّ موضوعها الردّ، و لايتحقّق إلاّ بعد الاستماع، و قد مرّ أنّ حرمة الاستماع بعد تحقّقه لامعنى لها. و بالجملة، الردّ غير الاستماع. و الدليل على وجوب الأوّل لايكون دليلاً على حرمة الثاني. و يؤيّده ما ذكره بعض الأعلام من: «أنّ كاشف الريبة – مع أنّ الظاهر منهﷺ استقصاء أخبار الباب – لم يذكر في المقام سوى الخبرين المذكورين» انتهى.

فلم يبق إلاّ ما ذكرناه من الأخبار الأربعة. و الأوّلان منها – كما اعترف به المصنّف، و قرّره عليه المُحَشُّون– ضعيفا السند، حيث إنّه لم يفت بكون الاستماع من الكبائر لأجل ذلك. و انجبار الرواية بالشهرة الفتوائيّة ممّا لانقول به، و لاأقلّ من التأمّل فيه، خصوصاً مع احتمال كونها مضمونيّة أيضاً، بأن لم يكن استنادهم في الحرمة إليهما، بل إلى أخبار الردّ التي أشرنا إلى أنّها أجنبيّة عن المسألة. و الثالث منها – و هو خبر الرجم – لايدلّ على حرمة الاستماع، لأنّ قوله: «هذا اقتصّ كما يقتصّ الكلب» فيه جهتان: إحداهما: مذاكرة وقوع الحدّ عليه، و الأُخرى تشبيهه بالكلب، و لعلّ الأمر بالإنهاش ناظر إلى الجهة الثانية، بل ينبغي الجزم بذلك، و لو بقرينة ما يدلّ من الأخبار على عدم كون ذكر الحدّ و العيب الذي أقيم عليه الحدّ غيبة. و الأخيرُ منها – مضافاً إلى ضعف سنده كما قيل – لادلالةَ له أيضاً على الحرمة، فتأمّل.

هذا، و يمكن أن يستدلّ للحرمة بأدلّة حرمة الغيبة، بتقريب: أنّ الغيبة – مثل البيع و الإجارة و ما أشبههما من العقود، و مثل الزنا و اللواط – من جملة الأُمور التي لايتقوّم إلاّ

.....

بطرفين: أحدهما: الذاكر، و الآخر: المستمع. و لعلّ إلى هذا المعنى ينظر الخبران المذكوران. و ما تراه من تعريفها بالذكر فقط بدون ذكر الاستماع إنّما هو بلحاظ كون المتكلّم هو الأصل في تحقّق المطلب، لابلحاظ عدم مدخليّة المستمع فيه، و الحكم المترتّب على أمثال هذه المفاهيم إنّما يعمّ كلا الطرفين. و من هنا نقول: إنّه يكفي في إثبات حرمة شراء الكلب مثلاً أدلّة حرمة بيعه، و لاحاجة فيه إلى مطالبة دليل آخر يدلّ على حرمته بالخصوص. و لأجل ما ذكرنا قلنا بأنّ ذكر العيب بدون المستمع ليس بغيبة موضوعاً، فتأمّل جيّداً.

و يمكن أن يستدلّ أيضاً بفحوى الأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة الرضا بوقوع المحرّم، و أنّ على الداخل إثمين: إثم الدخول، و إثم الرضا. إلاّ أنّه بناءً على هذا يختصّ الحرمة بالاستماع على وجه الرضا، بخلاف الوجه الأوّل، [حيث]* نفى الإشكال عن حرمته في الجواهر على الإطلاق، فافهم، فإنّه مشكل. و يزيد دليلاً على الحرمة أدلّة حرمة التعاون على الإثم في بعض أفراد الاستماع.

أمّا المقام الثاني، ففيه وجهان مبنيّان على عموم أدلّة حرمة الغيبة للاستماع أيضاً بالتقريب الذي عرفته في المقام الأوّل، فيكون الملحوظ في حرمته و حلّيته حال المستمع، و عدم عمومها له، و انحصار دليل الحرمة في أدلّة حرمة الرضا بالإثم، فيكون تابعاً للذاكر، فإن كان فعله حراماً يكون فعل المستمع أيضاً حراماً، و إن كان جائزاً يكون أيضاً جائزاً، و إن كان متستّراً عنده، لأصالة البراءة بعد عدم تحقّق عنوان الرضا بالإثم من جهة فقدان الإثم على الفرض. لا أنّهما مبنيّان على ما هو ظاهر المصنّف بل صريحه من كون «المغتابَيْن» بصيغة التثنية فالوجه الثاني، أو بصيغة الجمع فالوجه الأوّل، فإنّه غير مستقيم بحسب فهمي القاصر.

و وجهه يحتاج إلى بيان وجه الفرق بينهما فنقول: غاية ما يمكن أن يقال فيه ما ذكره بعض الأعلام، و ملخّصه بتوضيح منّا في الجملة: أنّ لسان الخبرين على كلا التقديرين لسان التنزيل، غاية الأمر أنّ المنزّل عليه على فرض التثنية هو خصوص المغتاب الحقيقي بخصوص الغيبة التي استمع إليها المستمع، لعدم كونه كلّ فرد من أفراد جنس المغتاب، للزوم التضادّ في مدلول اللفظ حينئذٍ، إذ من الأفراد من كان فعله حراماً و من كان فعله حلالاً، و قضيّة تنزيل المستمع منزلة كلّ فرد حلّية استماعه و حرمته. و حينئذٍ يكون معنى الحديث: أنّ المستمع لغيبة يثنّي به المغتاب الحقيقي بتلك الغيبة، يعني: أنّ ذاكر عيب خاصّ يكون بواسطة المستمع له اثنين

---

* سقط ما بين المعقوفتين من الطبعة الحجريّة، و إنّما أضفناه ليستقيم المعنى.

.....

ادّعاءً. فكأنّ هذا الذاكر الخاصّ له لسانان: لسانٌ حقيقيٌ و هو لسانهُ، و لسانٌ تنزيليٌ لـه، و هو أذُن المستمع له. بمعنى: أنّ أذُن المستمع بمنزلة لسان الذاكر و في حكمه. و هذا معنى التبعيّة.

و أمّا على تقدير الجمع، فالمنزّل عليه عبارة عن جنس المغتاب، لعدم كونه جميع الأفراد، لا على سبيل الاستغراق الأفرادي، لما مرّ في تقدير التثنية من لزوم التضادّ في المدلول، و لا المجموعي لعدم حكم له بهذا العنوان كي يكون التنزيل فيه و بلحاظه، و لاكونه الفرد المعيّن للزوم الترجيح بلا مرجّح، و لاغير المعيّن لخلوّه عن الفائدة، فلابدّ من كونه هو الأفراد، و لكن بلحاظ صرف الطبيعة الموجودة في ضمنها مجرّدةً عن لحاظ الخصوصيّات الفرديّة و طرقه* الطواري. و مرجعه إلى ما ذكرنا من كون المنزّل عليه جنس المغتاب، و أنّ الأذُن لسانٌ و المستمع ذاكرٌ و متكلّمٌ، و الاستماع ذكر و تكلّم. فيكون معنى الحديث حينئذٍ: أنّ المستمع فرد من أفراد المغتاب الحقيقي، و الأذُن فرد من أفراد اللسان، و الاستماع فرد من أفراد الذكر تنزيلاً و ادّعاءً. فبذلك يزيد عددهم الذي كان لهم قبل الادّعاء و التنزيل المذكور. فيصير المستمع أحدهم و منهم. فيلاحظ حاله مثل سائر الأفراد، و إن** كان بالتجاهر مثلاً يجوز الاغتياب الحكمي أعني: الاستماع بالإذن، كما يجوز الاغتياب الحقيقي أي: الذكر باللسان، و إلاّ فلايجوز هذا كما لايجوز ذاك، فقد يتّفقان في الحكم و قد يختلفان، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ قضيّة*** اتّحادهما في الحكم جوازاً و منعاً. انتهى.

و أمّا وجه عدم الاستقامة، أمّا أوّلاً: فلمنع كون لسان الحديث على تقدير التثنية لسان التنزيل، لاحتمال أن يقال: إنّه بيان للواقع، و أنّ مفهوم الغيبة لايتقوّم بدون المستمع، و أنّها فعله و فعل الذاكر، دفعاً لتوهّم اختصاص الحكم في أدلّة حرمة الغيبة بها بلحاظ أنّها فعل المتكلّم، نظير قول المولى: المشتري أحد البيّعين بعد قوله مثلاً: يحرم بيع الكلب أو في البيع الخيار. و حينئذٍ يكون مفاده موافقاً له على تقدير الجمع.

و أمّا ثانياً: فلأنّ عدم إمكان كون المنزّل عليه كلّ فردٍ فرض من جنس المغتاب - نظراً إلى لزوم التضادّ في المدلول- لايوجب تعيّن كونه هو المغتاب بتلك الغيبة التي استمع إليها المستمع، لإمكان كون جنس المغتاب مجرّداً عن ملاحظة العناوين الطارية عليه بحسب

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: طروء الطواري.

** و*** كذا في الطبعة الحجريّة، ولعلّ الصحيح: فإن، قضيّته....

فقد ورد: "أنّ السامع للغيبة(٦٨٩) أحد المغتابين". و الأخبار في حرمته كثيرة[٦٩] إلاّ أنّ ما يدلّ على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة و نحوها(٦٩٠) ضعيفة السند. ثمّ المحرّم سماع الغيبة المحرّمة، دون ما علم حلّيتها.

و لوكان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند المستمع و قلنا بجواز الغيبة حينئذٍ للمتكلّم(٦٩١)، فالمحكيّ جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً(٦٩٢)، لا مع* العلم بعدمه. قال في كشف الريبة: إذا سمع(٦٩٣) أحد مغتاباً لآخر و هو لايعلم المغتاب مستحقّاً

.....

الوجود الخارجي، نظير قولك: العابد بمنزلة العالم و محكوم بحكمه، فيكون مفاده أيضاً موافقاً لمفاد الجمع كما لايخفى على المتأمّل.

فاتّضح أنّ المستند في الوجهين المذكورين هو ما ذكرنا لا ما ذكره المصنّف، و الأقوى منهما هو الأوّل. و الأحوط ملاحظة الاستقلال و التبعيّة معاً، و العمل بمقتضاها، و هو الاجتناب عن جميع صور الاستماع إلاّ الصورة التي يجوز الاستماع فيها على كلّ تقدير، كصورة علمهما بالتجاهر، و صورة إكراههما على الغيبة و ما أشبههما.

٦٨٩. هذا ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام. و أمّا ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله فهو: «المستمع أحد المغتابين».

وكيف كان، فظاهر العبارة بمقتضى الفاء التعليليّة أنّ مدرك الحرمة هذا مع الأخبار الكثيرة الأُخر. و قد تقدّم عدم صحّة الاستناد إليهما، و عدم وجدان غيرهما، و أنّ المدرك شيءٌ آخر.

٦٩٠. يعني به النبويّ المذكور.

٦٩١. أشار بذلك إلى الإشكال الذي تقدّم منه في معنى المتجاهر.

٦٩٢. يعني: في الواقع أيضاً، كما هو كذلك بحسب اعتقاد المغتاب بالكسر، كما هو فرض عنوان المسألة بقوله: «لوكان متجاهراً عند المغتاب». و بالجملة، يعني: مع احتمال السامع مصادفة اعتقاد المغتاب تجاهره بالفتح للواقع، لا مع العلم بخطائه عنه. فلو علم بالخطأ فلايجوز استماعه، و إن لم يجب عليه الردع عنه، لإمكان جوازه للمتكلّم بجهة من الجهات.

٦٩٣. هذا في مقام الاستدلال و الاستشهاد على ما ذكره بقوله: «فالمحكي» نظراً إلى

---

* في بعض النسخ: إلاّ مع.

**للغيبة و لاعدمه، قيل: لايجب نهي القائل؛ لإمكان الاستحقاق فيحمل فعل القائل على الصحّة ما لم يعلم فساده، و لأنّ ردعه(٦٩٤) يستلزم انتهاك حرمته، و هو أحد المحرّمين. ثمّ قال: و الأولى التنزّه عن ذلك حتّى يتحقّق المخرج منه؛ لعموم الأدلّة وترك الاستفصال فيها، و هو دليل إرادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل، و لأنّ ذلك لو تمّ لتمشّى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع، مع احتمال اطّلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته و هو هدم قاعدة النهي عن الغيبة[٧٠]، انتهى. أقول: و المحكيّ بقوله:**

.....

شمول ما عنونه في الكتاب المذكور لما عنونه المصنّفﷺ بإطلاقه، حيث إنّ عدم علم السامع باستحقاق المغتاب بالفتح للغيبة واقعاً يجامع كونه مستحقّاً لها عند المغتاب بالكسر و في اعتقاده، و علم السامع بكونه كذلك عنده. و هذا هو المراد من الفرع الذي عنونه المصنّف. و مورد الاستشهاد من عبارة الكشف ما حكاه بقوله: «و قيل: لايجب نهي القائل...».

وجه الاستشهاد هو تخيّل أنّ الشهيد قد استفاد من عدم وجوب النهي في تلك الحكاية جواز الاستماع، بقرينة المقابلة لقوله بعدها: «و الأولى التنزّه عن ذلك» الذي لاريب في كون المراد منه عدم الاستماع. و لذا استشكل عليه حيث قال: «و المحكيّ بقوله «قيل» لادلالة فيه على جواز الاستماع، و إنّما يدلّ على عدم وجوب النهي عنه».

و لكن لايخفى ما في هذا التخيّل من النظر، لمنع كون المشار إليه بذلك هو السماع، لاحتمال أن يكون إشارة إلى ترك النهي المستفاد من قوله: «لايجب نهي القائل» و يكون المراد من الأدلّة في قوله: «لعموم الأدلّة و ترك الاستفصال فيها» أدلّة النهي عن الغيبة و النهي عن المنكر. فلايكون هذا الكلام قرينة على إرادة جواز الاستماع من عدم وجوب النهي، بل يبقى على ظاهره. فيكون محطّ البحث بين هذا القائل و الشهيد هو وجوب النهي و عدمه، لاحرمة الاستماع و عدمها. نعم، يتّجه على أوّل دليلي الشهيدﷺ أنّه من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة بل الموضوعيّة.

٦٩٤. و الظاهر سقوط الواو من العبارة، لعدم صلاحيّة كونه علّة للحمل، و إنّما هو دليل آخر على عدم وجوب النهي مقابل الحمل على الصحّة. و مرجعه إلى الاستدلال بأصالتي الإباحة و البرائة في المقام، من جهة أنّ النهي و الردع من حيث الحكم من قبيل دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة.

"قيل" لادلالة فيه على جواز الاستماع و إنّما يدلّ على عدم وجوب النهي عنه.

و يمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل؛ لأنّ السامع أحد المغتابين، فكما أنّ المغتاب تحرم عليه الغيبة إلاّ إذا علم التجاهرَ المُسوِّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلاّ إذا علم التجاهر. و أمّا نهي القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المُسوِّغ بل مع احتماله في حقّه و إن اعتقد الناهي عدم التجاهر. نعم، لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر، وجب ردعه. هذا، و لكنّ الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل؛ لأنّه قول غير منكر، فلايحرم الإصغاء إليه للأصل.

و الرواية على تقدير صحّتها تدلّ على أنّ السامع(٦٩٥) لغيبة كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك، فتكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

نعم، لو استظهر(٦٩٦) منها أنّ السامع للغيبة كأنّه متكلّم بها، فإن جاز للسامع التكلّم بغيبة* جاز سماعها، و إن حرم عليه حرم سماعها أيضاً، لكانت الرواية على تقدير صحّتها دليلاً للتحريم فيما نحن فيه، لكنّه خلاف الظاهر(٦٩٧) من الرواية على تقدير قرائة "المغتابين" بالتثنية، و إن كان هو الظاهر على تقدير قرائته بالجمع، لكن هذا التقدير خلاف الظاهر، و قد تقدّم في مسألة التشبيب أنّه إذا** كان شكّ السامع في حصول شرط حرمته من القائل لم يحرم استماعه، فراجع.

ثمّ إنّه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب ردّ الغيبة(٦٩٨): فعن المجالس بإسناده عن

.....

٦٩٥. و ذلك لأنّ الظاهر كونها بصيغة التثنية، و بناء المصنّف ظهورها فيما ذكره. و قد تقدّم منع ظهورها فيه بناءً عليه أيضاً، بل دعوى ظهورها في المعنى الثاني بالتقريب الذي أسلفناه، فراجع.

٦٩٦. قد استظهرنا ذلك منه سابقاً على كلا التقديرين، و بيّنّا وجهه أيضاً، فلاتغفل.

٦٩٧. قد أشرنا إلى منعه.

٦٩٨. المراد من الردّ في بعض الأخبار هو النصرة، و المراد منها الردّ، فمرجع الكلّ إلى أمر واحد، و هو الردّ و عدم الردّ. و لكن لايخفى أنّ الواجب منه – الذي يعاقب على تركه –

---

* في بعض النسخ: بغيبته.

** في بعض النسخ: إذ كان.

أبي‌ذر(رضوان الله عليه) عن النبيّ صلى الله عليه وآله: "من اغتيب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدنيا و الآخرة، و إن خذله و هو يستطيع نصره، خذله الله في الدنيا و الآخرة"[٧١]. و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام[٧٢].

و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبيّ صلى الله عليه وآله: "من ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا و الآخرة، فإن لم يردّ عنه و أعجبه كان عليه كوِزْر مَنْ اغتابه"[٧٣].

و عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي عن النبيّ صلى الله عليه وآله:

.....

هو الردّ و النصرة في حال إعجاب الغيبة للرادّ و الرضا به لامطلقاً، لأنّ إثبات وجوب شيء لابدّ فيه إمّا من الأمر و نحوه أو وعد العقاب عليه بنحو من الأنحاء، و لايكفي مجرّد وعد الثواب عليه بلغ ما بلغ كما هو واضح، ضرورة ثبوته في المندوبات. و من المعلوم أنّ أخبار الباب متضمّن لفقرتين، مدلول الأُولى منهما في جميعها ليس إلاّ الوعد بالثواب على الردّ، و قد مرّ أنّه لايدلّ على الوجوب.

و أمّا الفقرة الثانية فالأخبار بالنسبة إليها على صنفين: صنف منها لايدلّ على أزيد من أنّ الله عزّ و جلّ لاينصر من لم يردّ الغيبة مع قدرته عليه، لأنّه و إن وقع التعبير فيه بالخفض و الخذلان إلاّ أنّ الظاهر أنّ المراد منها - بقرينة السياق، مضافاً إلى قرينة المقابلة بالنصرة - هو عدم النصرة، و من الظاهر أنّه ليس عقاباً حتّى يدلّ على وجوب نقيضه و هو الردّ. و صنف منها و إن كان يدلّ على الوجوب من جهة الإيعاد بالعقاب على الترك - إمّا بالإطلاق كرواية الصدوق عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي، أو بالتقييد بالإعجاب، كروايته في عقاب الأعمال بسنده عن النبيّ صلى الله عليه وآله الظاهرة في مدخليّة الإعجاب في الحكم - إلاّ أنّه بعد حمل المطلق على المقيّد منتج ما ذكرناه من كون الواجب هو الردّ مع الإعجاب، و أمّا بدونه فليس بواجب، للأصل. نعم، هو مستحبّ، لجميع أخبار الباب.

و لكن مع ذلك كلّه الإطلاق أحوط بل أقوى، بناءً على عدم حمل المطلق على المقيّد في مثل المقام من كونهما مثبتين، مع عدم إحراز وحدة الحكم إلاّ بناءً على حجّية مفهوم الوصف، و المعروفُ عدمُها، و إن كان الظاهر حجّيته، و قد حقّقنا في الأُصول.

"من تطوّل(٦٩٩) على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردّها عنه، ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا و الآخرة، فإن هو لم يردّها و هو قادر على ردّها، كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرّة... الخبر"[٧٤]. و لعلّ وجه زيادة عقابه أنه إذا لم يرده تجرّأ المغتاب على الغيبة، فيصرّ على هذه الغيبة و غيرها.

و الظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبة، و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة، فإن كان عيباً دنيويّاً انتصر له بأنّ العيب ليس إلاّ ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، و إن كان عيباً دينيّاً وجّهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يبتلي بالمعصية، فينبغي أن تستغفر له و تهتّم له، لا أن تعيّره عليه، وأنّ تعييرك إيّاه لعلّه أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك.

ثمّ إنّه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممّن يمدح المغتاب في حضوره، و هذا و إن كان في نفسه مباحاً إلاّ أنّه إذا انضمّ مع ذمّه في غيبته سُمّي صاحبه "ذو اللسانين" و تأكّد حرمته؛ و لذا ورد في المستفيضة: "أنّه يجيء ذو اللسانين يوم القيامة و له لسانان من النار"[٧٥]؛ فإنّ لسان المدح في الحضور و إن لم يكن لساناً من نار، إلاّ أنّه إذا انضمّ إلى لسان الذمّ في الغياب صار كذلك.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث(٧٠٠) عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "من مدح أخاه المؤمن في وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما"[٧٦]. و عن الباقر عليه السلام: "بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين، يطري أخاه شاهداً و يأكله غائباً(٧٠١)، إن أُعطي حسده و إن ابتُلي خذله"[٧٧].

.....

٦٩٩. التطوّل من الطول - بالفتح و السكون - الفضل و السعة. و المناسب هنا الأوّل. و المراد منه النصرة و الردّ.

٧٠٠. وجه دلالة هذا الخبر على تضاعف العقاب هو التعبير بانقطاع العصمة بين الشخصين المعهودين، بلحاظ التعبير به في البهتان الذي لاريب في تضاعف عقابه على عقاب الغيبة. و فيه ما لايخفى من الضعف، فافهم.

٧٠١. قال في المجمع: «أي: يمدحه في وجهه و يستغيبه».

و اعلم أنّه قد يطلق الاغتياب على "البُهتان" وهو أن يقال في شخصٍ ما ليس فيه و هو أغلظ تحريماً من الغيبة، و وجهه ظاهر؛ لأنّه جامع بين مفسدتيّ الكذب والغيبة، و يمكن القول بتعدّد العقاب من جهة كلّ من العنوانين و المركّب(٧٠٢).

و في رواية علقمة عن الصادق عليه السلام: "حدّثني أبي عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنّة أبداً، و من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها و بئس المصير".

خاتمة: في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه ففي صحيحة مرازم عن أبي عبدالله عليه السلام: "ما عُبِدَ الله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن".

و روي في الوسائل وكشف الريبة عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكي عن الحسين بن محمّد بن عليّ الصيرفي عن محمّد بن عليّ الجعابي عن القاسم بن محمّد بن جعفر العلوي عن أبيه عن آبائه عن عليّ عليهم السلام، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً لابراءة له منها إلاّ بأدائها أو العفو: يغفر زلّته، و يرحم عبرته، و يستر عورته، و يقيل عثرته، و يقبل معذرته، و يردّ غيبته، و يديم نصيحته، و يحفظ خُلّته، و يرعى ذمّته، و يعود مرضه، و يشهد ميتته*، و يجيب دعوته، و يقبل هديّته، و يكافئ صلته، و يشكر نعمته، و يحسن نصرته، و يحفظ حليلته، و يقضي حاجته، و يستنجح مسألته، و يسمّت عطسته، و يرشد ضالّته، و يردّ سلامه، و يطيّب كلامه، و يبرّ إنعامه(٧٠٣)،

.....

٧٠٢. يعني به البهتان، لتركّبه من الكذب و الغيبة بالمعنى الأعمّ، بل مطلق ذكر النقص و إن لم يكن في المقول فيه. كذا قيل. و يشكل: بأنّ العقاب حينئذٍ لايمكن أن يكون ثلاثة، لأنّ المراد من العقاب على جهة الغيبة إن كان العقاب على الفرد الموجود منها في المقام - و هو البهتان - و المفروض أنّه عين عنوان المركّب، فلايبقى وراء ذلك إلاّ الكذب، فأين الثالث؟ و إن كان على الفرد المقابل للبهتان منها، و هو منتفٍ في المقام لايجوز العقاب عليه. و إن كان على القدر الجامع، ففيه: أنّه مجرّداً عن الخصوصيّات الفرديّة ليس موضوعاً للحرمة و العقاب.

٧٠٣. أي: يقبل إنعامه.

---

* في بعض النسخ: ميّته.

و يصدّق أقسامه(٧٠٤)، و يوالي وليّه و لايعاديه و ينصره ظالماً و مظلوماً فأمّا نصرته ظالماً فيردّه عن ظلمه، و أمّا نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقّه و لايسلمه(٧٠٥)، و لايخذله، و يحبّ له من الخير ما يحبّ لنفسه، و يكره له من الشرّ ما يكره لنفسه"، ثمّ قال عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه"٧٨.

و الأخبار في حقوق المؤمن كثيرة٧٩، و الظاهر إرادة الحقوق المستحبّة(٧٠٦) التي ينبغي أدائها، و معنى القضاء لذيها على من هي عليه: المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عمّا أُعدّ لمن أدّى حقوق الأُخوّة. ثمّ إنّ ظاهرها و إن كان عامّاً إلاّ أنّه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدّي لها بحسب اليسر، أمّا المؤمن المضيّع لها فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، و لايوجب إهمالها مطالبته* يوم القيامة؛ لتحقّق المقاصّة، فإنّ التهاتر يقع في الحقوق(٧٠٧)، كما يقع في الأموال.

و قد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الاخوان، بل لجميعهم إلاّ القليل منهم، فعن الصدوق رحمه الله في الخصال وكتاب الإخوان، و الكليني بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: "قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة، فقال: أخبرنا

.....

٧٠٤. جمع قَسَم بمعنى اليمين.

٧٠٥. من باب الإفعال. قال في القاموس ما لفظه: «و أسلم انقاد و صار مسلماً، كتسلّم، و العدوَّ خَذَلَهُ» انتهى موضع الحاجة. فعلى هذا يكون قوله: «و لايخذله» عطف تفسير لقوله: «لايسلمه».

٧٠٦. لامجال لهذا الاستظهار بالنسبة إلى ردّ السلام، و نصرته بردّ الظلم عنه الشامل لغيبته.

٧٠٧. لايخفى أنّ هذا التعليل إنّما يناسب سقوط الحقوق لا لعدم تأكّد مراعاتها، فلا مناسبة بين العلّة و المعلول. فالأولى ترك هذا و الاكتفاء بما بعده من الأخبار المفسّرة للأخ، و أنّ موضوع هذه الحقوق هو أخ الثقة و الأخ المواسي.

---

* في بعض النسخ: مطالبة.

عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان، إخوان الثقة و إخوان المكاشرة، فأمّا إخوان الثقة فهم كالكفّ و الجناح و الأهل و المال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك، و صاف من صافاه، و عادِ من عاداه، و اكتم سرّه و عيبه، و أظهر منه الحَسَن؛ واعلم أيّها السائل أنّهم أعزّ من الكبريت الأحمر، و أمّا إخوان المكاشرة فإنّك تصيب منهم لذّتك، فلاتقطعنّ ذلك منهم، و لاتطلبنّ ماوراء ذلك من ضميرهم، و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان"[٨٠].

و في رواية عبيدالله الحلبي المرويّة في الكافي عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "لاتكون الصداقة إلاّ بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شئ منها فانسبه إلى الصداقة، و من لم يكن فيه شئ منها فلاتنسبه إلى شئ من الصداقة، فأوّلها: أن تكون سريرته و علانيته لك واحدة. و الثانية: أن يرى زينك زينه و شينك شينه. و الثالثة: أن لاتغيّره(٧٠٨) عليك ولايةٌ و لامال. و الرابعة – أن لايمنعك شيئاً تناله مقدرته*. و الخامسة و هي تجمع** هذه الخصال: أن لايسلمك عند النكبات"[٨١]. و لايخفى أنّه إذا لم تكن(٧٠٩) الصداقة لم تكن الأُخوّة، فلابأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة إليه. و في نهج البلاغة: "لايكون الصديق صديقاً حتّى يحفظ أخاه في ثلاث: في نكبته(٧١٠)، و في غيبته، و في وفاته"[٨٢].

و في كتاب الإخوان بسنده عن الوصّافي(٧١١) عن أبي‌جعفر عليه السلام، قال: "قال لي: أرأيت من كان قبلكم 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 حتّى يجد له

.....

٧٠٨. يعني: لايكون بحيث لايعتني بك إذا صار ذا سلطنة و ثروة.

٧٠٩. يمكن أن يقال: إنّ الصداقة أخصّ من الأخوّة، فلايلزم[من]*** انتفاء الأوّل انتفاء الثاني.

٧١٠. النكبة ما يصيب الإنسان من الحوادث.

٧١١. هو على المعروف عبيدالله بن الوليد بن العلاء.

---

* في بعض النسخ: بقدرته. ** في بعض النسخ: بجمع.

*** سقط ما بين المعقوفتين من الطبعة الحجريّة، و إنّما أضفناه ليستقيم المعنى.

إزاراً؟ قلت: لا، قال: فضرب بيده على فخذه و قال: ما هؤلاء ياخوة..." دلّ على أنّ من لايواسي المؤمن ليس بأخٍ له، فلايكون له حقوق الأُخوّة المذكورة في روايات الحقوق. و نحوه رواية ابن أبي‌عمير عن خلاّد – رفعه – قال: "أبطأ على رسول‌اللهﷺ رجل، فقال: ما أبطأ بك؟ قال: العُرْي يا رسول الله! فقالﷺ: أمّا كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ فقال: بلى يا رسول الله، قالﷺ: ما هذا لك بأخ"[٨٣]. و في رواية يونس بن ظبيان، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: "اختبروا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم، و إلاّ فاعزُب ثمّ اعزُب: المحافظة على الصلوات في مواقيتها، و البرّ بالإخوان في اليسر و العسر"[٨٤].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# المصادر:


١) الحجرات(٤٩): ١٢.

٢) الهمزة(١٠٤):١.

٣) النساء(٤):١٤٨.

٤) النور(٢٤):١٩.

٥) أمالي الطوسي ج٢:ص١٥٠.

٦) جامع الأخبار:ص٤١٢، الحديث١١٤١.

٧) أمالي الصدوق: ص٩١ الحديث٣.

٨) عقاب الأعمال:ص٣٤.

٩) كشف الريبة:ص٥٨.

١٠) البحار ج٧٥:ص٢٥٧، الحديث ٤٨.

١١) كشف الريبة: ص١٣٠، الحديث ١٠ من الخاتمة.

١٢) الروضة البهيّة ج٣:ص١٢٩ و كشف الريبة: ص٥٢.

١٣) الوسائل ج١١:ص٢٦١-٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٣و٣٦.

١٤) البقرة(٢): ٢٢٠.

١٥) المصباح المنير: ص٤٥٨، مادّة «غيب».

١٦) القاموس المحيط ج١:ص١١٢، مادّة «غيب».

١٧) النهاية لابن الأثير ج٣:ص٣٩٩، مادّة «غيب».

١٨) الوسائل ج٨:ص٥٩٨، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

١٩) تنبيه الخواطر: ص١٢٦؛كشف الريبة: ص٥٢.

٢٠) جامع المقاصد ج٤:ص٢٧.

٢١) الصحاح ج١:ص١٩٦، مادّة«غيب».

٢٢) كشف الريبة: ص٥١.

٢٣) تفسير العياشي ج١:ص٢٥٧، الحديث٢٧٠.

٢٤) الكافي ج٢:ص٣٥٧، الحديث ٣.

٢٥) الوسائل ج٨:ص٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٢٦) الصحاح ج١:ص١٩٦، مادّة «غيب».

٢٧) الكافي ج٢:ص٣٥٨-٣٥٩، الحديث٢.

٢٨) عقاب الأعمال:ص١٩٥، الحديث١.

٢٩) االوسائل ج٨:ص٥٩٦، الباب ١٥١ من أبواب أحكام العشرة.

٣٠) بحار ج٧٥:ص٢٥٧، الحديث٤٨.

٣١) كشف الريبة: ص٦٠-٦١.

٣٢) مصباح الشريعة:ص٢٠٥.

٣٣) جامع المقاصد ج٤:ص٢٧.

٣٤) الجواهر ج٢٢:ص٦٥.

٣٥) أمالي الطوسي ج٢:ص١٥٠.

٣٦) كنز الفوائد ج١:ص٣٠٦.

٣٧) السرائر ج٢:ص٦٩.

٣٨) جامع الأخبارص٤١٢، الحديث١١٤١.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٣٩) الوسائل ج٨:ص٦٠٥، الباب ١٥٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث١.
٤٠) كشف الريبة: ص١١١.
٤١) جامع السعادات ج٢:ص٣٢٤.
٤٢) الكافي ج٢:ص٣٣٤، الحديث ٢٠.
٤٣) جامع المقاصد ج٤:ص٢٧.
٤٤) أمالي الصدوق:ص٤٢، الحديث٧.
٤٥) قرب الأسناد ص١٧٦، الحديث٦٤٥.
٤٦) الكافي ج٢:ص٢٣٩، الحديث٢٨.
٤٧) الوسائل ج١٨:ص٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات.
٤٨) كشف الريبة: ص٧٩.
٤٩) القواعد والفوائد ج٢:ص١٤٨.
٥٠) الوسائل ج٨:ص٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام الشعرة.
٥١) الشورى(٤٢): ٤١-٤٢.
٥٢) النساء(٤): ١٤٨.
٥٣) تفسير القمّي ج١:ص١٥٧.
٥٤) تفسير العياشي ج١:ص٢٨٣، الحديث٢٩٦.
٥٥) مجمع البيان ج٢:ص١٣١.
٥٦) كشف الريبة: ص٧٧.
٥٧) مجمع البيان ج٢:ص١٣١.
٥٨) الشعراء(٢٦): ٢٢٧.
٥٩) الرعد(١٣): ٢١.
٦٠) الكافي ج٥:ص١٠٠-١٠١، الحديث١.
٦١) الكافي ج٢:ص٦٥١، الحديث١.
٦٢) سنن ابن ماجة ج٢:ص٧٦٩، الحديث٢٢٩٣.
٦٣) الوسائل ج١٨:ص٤١٤، الباب ٤٨ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.
٦٤) الكافي ج٢:ص٣٧٥، باب مجالسة أهل العاصي، الحديث ٤.
٦٥) الكهف(١٨): ٧٩.
٦٦) رجال الكشي ج١:ص٣٤٩، الرقم٢٢١.
٦٧) الوسائل ج١٢:ص٢٠٩، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
٦٨) كشف الريبة:ص٨٠-٨١.
٦٩) مستدرك الوسائل ج٩:ص١٣١، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة.
٧٠) كشف الريبة: ص٨١.
٧١) أمالي الطوسي ج٢:ص١٥١.
٧٢) الفقيه ج٤:ص٣٧٢، باب النوادر، الحديث ٥٧٦٢.
٧٣) عقاب الأعمال: ص٣٣٥.
٧٤) الفقيه ج٤:ص١٥، الحديث ٤٩٦٨.
٧٥) الكافي ج٢:ص٣٤٣، الحديث١.
٧٦) أمالي الصدوق: ص٤٦٦، المجلس ٨٥، الحديث ٢١.
٧٧) الوسائل ج٨:ص٥٨٢،الباب ١٤٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.
٧٨) كنز الفوائد ج١:ص٣٠٦.
٧٩) الوسائل ج٨:ص٥٤٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة.
٨٠) الخصال ج١:ص٤٩، الحديث ٥٦.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٨١) الكافي ج٢:ص٦٣٩، الحديث ٦.

٨٢) نهج البلاغة صبحي صالح: ص٤٩٤، الحكمة رقم: ١٣٤.

٨٣) مصادقة الإخوان: ص١٣٧-١٣٨، الحديث٤.

٨٤) الوسائل ج٨:ص٥٠٣، الباب ١٠٣ من أبواب أحكام العشرة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ الخَامِسَةَ عَشَرَ

**القمار حرام(٧١٢) إجماعاً و يدلّ عليه الكتاب[١] و السنّة المتواترة[٢] و هو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغة:**

.....

٧١٢. لاإشكال في حكم المسألة في الجملة. و أمّا الموضوع فيقع البحث فيه من جهات، تارةً في أصل المعنى الموضوع له، و أُخرى في قيوده، و ثالثة في أنّ الحرام هو بجميع أقسامه أم لا.

أمّا الجهة الأُولى فنقول: قد استعمل ذاك اللفظ في الأخبار تارة في آلات اللعب و المغالبة، و ذلك كرواية أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ﴾ الآية، قال عليه السلام «أمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب - إلى أن قال -: و أمّا الميسر فالنرد و الشطرنج، وكلّ قمار ميسر» الخبر. حيث إنّ المراد من القمار فيه - بقرينة ما قبله و ما بعده - آلات القمار لامعناه المصدري. و أُخرى في اللعب و المغالبة أو المراهنة على اللعب، كما في رواية محمّد بن علي عن أبي‌عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾ قال: «نهى عن القمار، وكانت قريش يقامر الرجل بأهله و ماله، فنهاهم الله عزّ و جلّ عن ذلك» يعني: القمار و ذلك بقرينة قوله: «وكانت قريش يقامر...». و يؤيّد هذا عطفُ النحس و الظلم عليه في بعض ما ورد في تفسير الآية.

و ثالثة في نفس العوض الحاصل من اللعب، كما في رواية ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الميسر. قال: الثقل من كلّ شيء. و الثقل: ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها» فإنّها بملاحظة رواية الوشّاء: «أنّ الميسر هو القمار» تدلّ على ما ذكرنا. و لاجامع بين هذه المعاني كي يوضع له بطور الاشتراك المعنوي. و الاشتراك اللفظي خلاف الأصل. ففي أيّ منها حقيقة و في الباقي مجاز؟ فيه احتمالات، لعلّ الأظهر كونه حقيقة في المغالبة أو المراهنة عليها، و مجاز فيما عداه، نظراً إلى أنّ القمار مصدر من المفاعلة فلابدّ فيه - كسائر المصادر - من قيامه بالغير، و ليس هنا ما يكون كذلك إلاّ ما ذكرنا، إذ العوض في الجملة و الآلات من الذوات غير قابل لذلك، فيكون استعماله فيهما بنحو التجوّز بعلاقة الآليّة و السببيّة.

و أمّا الجهة الثانية، فالظاهر أنه قد أخذ في مفهومه وجود العوض، لاكونه بالآلات المعروفة المعدّة له و لا هما معاً، خلافاً للمصنّف رحمه الله، لأنّ صريحه في ذيل المسألة الرابعة هو

.....

الاكتفاء في صدقه على مجرّد المغالبة و إن خلت عن القيدين، و لصاحب الجواهر، لأنّه جعل المدار في صدقه على كون المغالبة بالآلات المعروفة و إن خلت عن العوض، لأنّه - على ما حكى عنه المصنّف - صرّح بعدم الحرمة و المعصية في المغالبة بعينها مع المراهنة من حيث اللعب، و خلافاً لبعض أهل اللغة، نظراً إلى أنّ ظاهره اعتبار كلا القيدين، لاكتفائه في تفسيره بأنّه الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة، فتأمّل. بل ظاهره أنّ أصل القمار الرهن، و إنّما أخذ اللعب فيه بنحو القيديّة، و إن كان لافرق بينه و بين العكس في الأثر.

قلنا: هنا دعويان لنا على الأولى - و هو اعتبار العوض - رواية إسحاق بن عمّار قال: «قلت لأبي‌عبدالله: الصبيان يلعبون بالجوز و البيض و يقامرون، فقال: لاتأكل منه، فإنّه حرام» إذ لو لم يعتبر فيه العوض لكان ذكر «يقامرون» بلا فائدة. وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر. و أيضاً لما صحّ الجواب بـ«لا تأكل منه» إلاّ بلحاظ بعض أفراد المسئول عنه، و هو كما ترى. و هذا بخلافه على المختار، فإنّه حينئذٍ يكون من عطف الخاصّ على العامّ، لإفادة أنّ السؤال إنّما هو عن حكم الخاصّ، فالجواب جواب عن جميع أفراد المسؤل عنه. و من هنا يعلم حال جميع تصاريفه الواردة في الأخبار، مثل: قومر و تقومر و غيرهما.

و رواية ابن مسلم عن أحدهما قال: «لاتصلح المقامرة و لا المراهنة» لأنّ عطف المراهنة يقتضي اشتمالَ المقامرة على العوض. و هي و القمار مصدران من المفاعلة. هذا، ولكنّ الإنصاف منع دلالتها على المقصود. و يؤيّد اعتبارَ العوض ما تقدّم عن بعض أهل اللغة، و إن كان ينافيه في اعتبار الآلات المعروفة.

و لنا على الثانية - و هو عدم اعتبار كونه بالآلات المعروفة - رواية العلاء بن سيابة عن أبي‌عبدالله قال: «لابأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، و لابأس بشهادة المراهن عليه، فإنّ رسول الله قد أجرى الخيل و سابق، وكان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش، و ما سوى ذلك فهو قمار حرام» لعموم قوله: «ما سوى ذلك» لجميع أسباب الرهان.

و قد يتوهّم أنّه بإطلاقه ينافي اعتبارَ العوض في مفهومه كما هو ظاهر، من دون فرق في ذلك بين كون المراد من الحمام في صدر الرواية هو الطير المعروف، و من الريش في ذيلها مطلق الطير، وكون المراد من الأوّل هو الخيل - كما احتمله في الوسائل، بناءً على ما حكاه عن

.....

بعض فضلاء الإماميّة من أنّ الحمام في عرف مكّة و المدينة يطلق على الخيل - و من الثاني ما ذكر أو نوع من السهم.

و يمكن دفعه بأنّ المراد من الموصول فيها هو الرهان، و ذلك إشارة إليه بلحاظ قيده. فكأنّه عليه السلام قال: و الرهان الذي يغاير ذلك الرهانُ المقيّدُ بقيد مخصوص قمار حرام. و إلاّ فلو كان عبارة عن كلّ ما يغاير الرهان الخاصّ لزم تخصيص الأكثر.

و قد يستشكل على الرواية بأنّه عليه السلام كيف استشهد على جواز اللعب بالحمام بدون الرهان، كما هو ملزوم الفقرة الأُولى، و ليس في فعل النبيّ صلى الله عليه وآله ما يدلّ عليه، لاختصاصه بصورة وجود الرهان. و فيه: أنّ دلالته بالأولويّة. هذا تمام الكلام في الجهتين الأوليين.

أمّا الجهة الثالثة فنقول: إنّ جميع أقسام القمار حرام، لأدلّة حرمة القمار. و أمّا ما لايصدق عليه القمار بالمعنى الذي اخترناه، كالمغالبة بلا رهن، فإن كانت بالآلات المعروفة المعدّة له كالنرد و الشطرنج و نحوهما فهو أيضاً حرام بجملة من الروايات، كرواية عبدالأعلى قال: «سألتُ جعفرَ بنَ محمّد عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، و قول الزور الغناء». و قد روي هذا الحديث بأسانيد متعدّدة عنه عليه السلام. و رواية أبي‌الربيع عنه عليه السلام. و رواية مسعدة عنه عليه السلام أنّه سئل عن الشطرنج فقال: «دَعُوا المجوسيّةَ لأهلها لعنها الله». و رواية أبي‌الربيع عنه عليه السلام قال: «سئل عن الشطرنج و النرد. فقال: لاتقربوهما». و رواية عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال: «إنّ لله تعالى في كلّ ليلة من شهر رمضان عتقاءَ من النار، إلاّ من أفطر على مسكر أو مشاجراً أو صاحب شاهين. قلت: و أيّ شيء الشاهين؟ قال: الشطرنج».

قال بعض شرّاح الفقيه: الظاهر أنّ «مشاجراً» بالنصب عطف على «من» و «صاحب شاهين» عطف على «مشاجراً». فيكون المراد من التشاجر التنازع في اللعب بالشطرنج، فيكون العطف باعتبار الاختلاف في الصفة. و في بعض النسخ أو «شاجَرَ» بالفعل، فيكون عطفاً على «أفطر». و يكون المراد من التشاجر الجدال. و حينئذٍ يجوز أن يكون «صاحب شاهين» عطفاً عليه أيضاً، بتقدير «كان» و أن يكون عطفاً على «من أفطر».

و قال في مقام آخر: إنّ الشاهين بالتثنية، فإنّ عند المقامرين في الشطرنج ما يسمّونه شاهاً بمعنى الملك، ينقلونه من بيت من بيوت بساط الشطرنج إلى بيت، فإذا صار بحيث لايمكن

.....

نقله إلى بيت و يكون له مانع من وقوفه في ذاك البيت الذي هو فيه يقولون: مات الشاه، و يكون هذا في كلّ بساط اثنين. فتسمية الشطرنج بالشاهين من باب تسمية الكلّ باسم الجزء.

و في الوافي: «أو مشاحن» بدل «أو مشاجراً». و قال في بيانه: «المشاحن: المعادي. و الشحناء: العداوة. و لعلّ المراد به هنا صاحب البدعة المفارق للجماعة. كذا فسّره الأوزاعي في الحديث النبوي: «يغفر هو لكلّ عبد ما خلا مشركاً أو مشاحناً». و شاهين تثنية شاه، و هو من آلات الشطرنج، و هما اثنان».

و رواية العلاء بن سيابة قال: «سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول: لاتقبل شهادة صاحب النرد، و الأربعة عشر، و صاحب الشاهين يقول: لا و اللّه و بلى و اللّه، مات و اللّه شاه، و قتل و اللّه شاه، و ما مات و لاقتل». قال في الوافي في باب الشهادات: «بيان: أُريد بصاحب الشاهين اللاعب بالشطرنج». و في الفقيه هكذا: «مات و اللّه شاهه، و قتل و اللّه شاهه، و اللّه تعالى ذكره شاهه ما مات و لاقتل» انتهى.

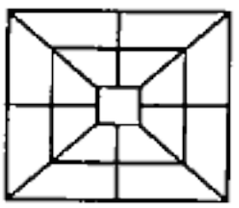
و رواية السكوني عنه عليه السلام قال: «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن اللعب بالشطرنج والنرد». و رواية الحسين بن يزيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه في حديث المناهي قال: «نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن اللعب بالنرد، و الشطرنج، و الكوبة، و العرطبة و هي: الطنبور، و العود، و نهى عن بيع النرد». إلى غير ذلك من الروايات. و ما أرسله عن النبيّ صلى الله عليه و آله في عوالي اللئالي أنّه «مرّ بقوم يلعبون بالشطرنج فقال: ﴿ما هذِهِ التماثِيلُ التِي أَنْتُمْ لَها عاكِفُونَ﴾. في الاقتباس بالآية الشريفة إشعار - بل دلالة - على أنّ اللعب بالشطرنج في المعصية داخل تحت عبادة الأصنام. و دلالتها على حرمة اللعب ببعض الآلات لاينبغي الإشكال فيها، إلاّ أن يناقش فيها، بدعوى انصرافها إلى صورة وجود الرهن، فتأمّل.

و أمّا سائر الآلات فيتمّ الكلام فيه بعدم فرق أرباب الفتوى بينه و بينها، مضافاً إلى النصوص التي تدلّ على العموم. منها: ما في تفسير القمّي عن أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ﴾ الآية، قال عليه السلام: «أمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب - إلى أن قال -: و أمّا الميسر فالنرد و الشطرنج، وكلّ قمار ميسر» فإنّ المراد من القمار فيه - على ما مرّ - هو ما تقومر به، كما في رواية عمر بن شمر و رواية معمّر بن خلاّد، في الأُولى «قيل: يا رسول اللّه ما الميسر؟ قال: كلّما تقومر به، حتّى الكعاب و الجوز». و في الثانية: «وكلّ ما

.....

قومر به عليه فهو ميسر». فتلك الروايات تدلّ على أنّ جميع آلات القمار داخل في الميسر، فيجب الاجتناب عنه بمقتضى الآية الشريفة.

و منها: ما في رواية الفضيل قال: «سألت أباجعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج حتّى انتهيت إلى السدر - و هو معرّب: سه در - قال: إذا ميّز الله الحقّ من الباطل مع أيّهما يكون؟ قال: مع الباطل. قال: ما لك و الباطل». بيان: السدر - كقبّر -: لعبة للصبيان، كما في مادّة سدر من المجمع و القاموس. و بيّن هذه اللعبة في القاموس في مادّة (ق ر ق) قال: «و لعب السدر يخطّون أربعاً و عشرين خطّاً صورته هذا، فيضعون فيه حصيات» انتهى.



و منها: ما في موثّقة زرارة عن أبي‌عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الشطرنج و عن لعبة شيث التي يقال لها لعبة الأحمر و عن لعبة الثلاث، فقال: «أرأيت إذا ميّز الله بين الحقّ و الباطل مع أيّهما يكون؟ قال: قلت: مع الباطل. قال: فلا خير فيه». فإنّ قضيّة إناطة الحكم بالباطل هو العموم، فتأمّل.

و بالجملة، لاريب في دلالة الأحاديث على الحرمة في الأقسام المذكورة من حيث هي، مضافاً إلى الأدلّة المتضمّنة للفظ القمار في القسم الأوّل و الثالث، و هي كثيرة أيضاً.

و أمّا القسم الرابع، و هو المغالبة بغير الآلات المعروفة بغير عوض، فمجمل القول فيه: أنّ هذا القسم إمّا أن يتعلّق به غرض صحيح عقلائي أم لا. و الحرمة في الثاني مبنيّة على حرمة مطلق اللهو، و سيأتي الكلام فيه. و أما الأوّل فهو مباح للأصل، مع عدم تماميّة ما وقع الاستدلال به على الحرمة. أمّا الإجماع فلعدم ثبوته. و أمّا النهي المستفاد من قوله عليه السلام: «لاسبق إلاّ في الثلاثة: الخفّ، و الحافر، و النصل» فلما ذكره المصنّف من أنّ السبق في الرواية يحتمل التحريك، بل في المسالك أنّه المشهور في الرواية، و عليه، لاتدلّ إلاّ على تحريم المراهنة. بل هي مع ذلك غير ظاهرة في التحريم أيضاً، لاحتمال إرادة الفساد، بل هو الأظهر، لأنّ نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه، و إرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد. و على تقدير السكون يحتمل نفي الصحّة أيضاً، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض. و أمّا أدلّة القمار فلما أسلفناه من اعتبار العوض في مفهومه. وكذلك الأدلّة الدالّة على حرمة اللعب

**"الرهن على اللعب بشئ من الآلات المعروفة" ٣ و حكي عن جماعة أنّه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً و لو من دون رهن، و به صرّح في جامع‌المقاصد٤. و عن بعضٍ أنّ أصل المقامرة المغالبة.**

**وكيف كان فهنا مسائل أربع، لأنّ اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن و قد يكون بدونه، و المغالبة بغير آلات القمار قد تكون مع العوض و قد تكون بدونه.**

**فالأُولى: اللعب بآلات القمار مع الرهن. و لاإشكال في حرمته و حرمة العوض، و الإجماع عليه محقّق و الأخبار به متواترة٥.**

.....

بآلات القمار و لو بنحو العموم، إذ المفروض هنا كونه بغيرها. و أمّا ما أنيط الحكم فيه بعنوان الباطل فللشك في صدق الباطل، فتأمّل. و أمّا رواية عبدالواحد بن المختار عن اللعب بالشطرنج قال: «إنّ المؤمن لمشغول عن اللعب» فلعدم دلالتها على الحرمة. فلم يبق إلاّ أدلّة اللهو. و منها: ما عن الأمير عليه السلام في تفسير الميسر: «أنّ كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر». و مقتضاها التفصيل بين ما تعلّق به غرضٍ صحيح و بين غيره، بإباحة الأوّل و حرمة الثاني.

هذا، و لكن هنا ما يدلّ على الحرمة مطلقاً، و هو رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهها. قال: لانستحبّ شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي». و المراد من الرهان رهان الفرس. إلاّ أنّ الظاهر أنّ الأصحاب لم يعملوا بمضمونه على أن يكون المراد من اللعب ظاهره، و ذلك لما صرّح به المصنّف في ذيل مسألة اللهو بقوله: «و اعلم أنّ هنا عنوانين آخرين: اللعب و اللغو». و ساق الكلام في الفرق بينهما إلى أن قال: «و كيف كان، لم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلّي على ما عرفت من كلامه، و لعلّه يريد اللهو، و إلاّ فالأقوى الكراهة».

هذا كلّه في حكم القمار من حيث إنّه فعل المكلّف. و أمّا من حيث العوض المأخوذ بواسطته فلاريب في حرمته، لرواية إسحاق بن عمّار المتقدّمة عند الاستدلال على اعتبار العوض في مفهوم القمار، فإنّ قوله عليه السلام: «لاتأكل منه» صريحٌ في المطلوب. هذا، مضافاً إلى ما ورد في تفسير آية أكل المال بالباطل بطرقٍ عديدةٍ من أنّه عنى بذلك القمار، فإنّه أيضاً واضح الدلالة على المدّعى.

الثانية: اللعب بآلات القِمار من دون رهن، و في صدق القِمار عليه نظر؛ لما عرفت(٧١٣)، و مجرّد الاستعمال لايوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصالة الحقيقة(٧١٤) في الاستعمال؛ لقوّة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها. و منه تظهر الخدشة في الاستدلال على المطلب بإطلاق النهي عن اللعب بتلك الآلات؛ بناءً على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم، قد يبعد دعوى الانصراف في رواية(٧١٥) أبي‌الربيع الشامي: "عن الشِطرَنج و النرد؟ قال: لاتقربوهما، قلت: فالغناء؟ قال: لاخير فيه، لاتقربه"[٦]. و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدّم في رواية تحف العقول من أنّ ما يجئ منه الفساد محضاً لايجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات.

و في تفسير القمّي عن أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأنْصابُ وَالأزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَملِ الشَّيْطان فَاجْتَنِبُوه﴾[٧]، قال: "أمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب إلى أن قال: و أمّا المَيسِر فالنرد و الشِطرَنج،

.....

٧١٣. أشار بذلك إلى ما نقله من الخلاف في معنى القمار، و أنّه عند بعض أهل اللغة عبارة عن الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة، إذ عليه لايصدق على القسم الثاني.

٧١٤. بعد تسليم هذا لاوجه لدعوى الانصراف، لعدم العلم بغلبة الاستعمال. و لااعتبار بغلبة الوجود، إلاّ أن يدّعى غلبة الاستعمال في غالب الوجود و لو في هذا المقام، بحيث يكون معنى قول المصنّف: «لقوّة انصرافها...» هكذا: لقوّة انصراف المطلقات إلى الغالب الذي هو عبارةٌ عن وجود الرهن في اللعب بها لأجل غلبة الاستعمال في ذاك الغالب. فعليه، لايرد عليه‌ﷺ أنّ غلبة الوجود بمجرّدها لايوجب الانصراف عنده. و الإنصاف أنّ هذا الدعوى في المقام قريبة إلى الصواب.

٧١٥. و ذلك لأنّ النرد هو الآلة المخصوصة، و لامعنى لانصرافه إلى اللعب مع الرهن، إلاّ أن يراد منه اللعب به، فينصرف حينئذٍ إلى اللعب به مع الرهن، إلاّ أنّه بعيد، فيبعد دعوى الانصراف المبتني عليه. و من كون المراد من النرد هو الآلة المخصوصة لا اللعب بها يظهر وجه كون قوله عليه السلام في رواية أبي‌الجارود: «أمّا الميسر فهو النرد...» قرينة على كون المراد من القمار فيها هو الآلات لا اللعب بها.

وكلّ قِمارٍ ميسر – إلى أن قال –: وكلّ هذا بيعه و شرائه و الانتفاع بشئ من هذا حرام محرّم"٨. و ليس المراد بالقِمار هنا المعنى المصدري حتّى يردّ ما تقدّم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن، بل المراد "الآلات" بقرينة قوله: "بيعه و شرائه"، و قوله: "و أمّا المَيسِر فهو النرد...". و يؤيّد الحكم ما عن مجالس(٧١٦) المفيد الثانيﷺ – ولد شيخنا الطوسيﷺ – بسنده عن أميرالمؤمنينﷺ في تفسير المَيسِر من أنّ "كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو المَيسِر"٩. و رواية الفضيل، قال: "سألت أباجعفرﷺ عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج... حتّى انتهيت إلى السِدَر، قال: إذا ميّز الله الحقّ من الباطل مع أيّهما يكون؟ قلت: مع الباطل، قال: و ما لك و الباطل؟!"١٠. و في موثّقة زرارة عن أبي‌عبدالله‌ﷺ: "أنّه سئل عن الشطرَنج وعن لُعبة الشبيب – التي يقال لها: لُعبة الأمير– و عن لُعبة الثلاث؟ فقال: أرأيت إذا ميّز الله بين الحقّ و الباطل مع أيّهما تكون؟ قلت: مع الباطل، قال: فلا خير فيه". و في رواية عبدالواحد بن مختار عن اللعب بالشطرنج، قال: "إنّ المؤمن لمشغول عن اللعب"١١. فإنّ مقتضى إناطة الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء، و لايجري دعوى الانصراف هنا.

الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدّة للقِمار كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة، و نحو ذلك ممّا عدّوها في باب السبق والرماية من أفراد غير ما نصّ على جوازه. والظاهر الإلحاق بالقِمار في الحرمة و الفساد، بل صريح بعض أنّه قِمار١٢. و صرّح العلاّمة الطباطبائيﷺ في مصابيحه بعدم الخلاف في الحرمة و الفساد، و هو ظاهر كلّ من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض؛ فإنّ ظاهر ذلك(٧١٧)

.....

٧١٦. مقتضى الاستناد إليه هو التفصيل بين ما تعلّق به غرض صحيح و بين مقابله، إذ وجه الاستدلال به عموم الملهي عن ذكر الله لما نحن فيه. و قد أشكل المصنّف – فيما يأتي في الاستدلال بهذا النحو من الأدلّة – فيما إذا تعلّق الغرضُ الصحيحُ باللعب، و لذا لم نتعرّض بذاك الخبر عند التكلّم في حكم القسم الثاني.

٧١٧. يعني: أنّ ظاهر ذلك بمقتضى المقابلة هو كون محلّ الخلاف هنا – أي: في صورة

أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، و من المعلوم أنّه ليس هنا إلاّ الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد. ويدلّ عليه أيضاً قول الامام الصادق عليه السلام(٧١٨): أنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: "إنّ الملائكة لتحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش، و ما سوى ذلك قمار حرام"١٣.

و في رواية العلاء بن سيابة عن الامام الصادق عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله: "أنّ الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل"١٤. والمحكيّ عن تفسير العيّاشي عن ياسر الخادم(٧١٩) عن الامام الرضا عليه السلام قال: "سألته عن المَيسِر، قال: الثقل من كلّ شئ، قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها"١٥. و في مصحّحة معمّر بن خلاّد: "كلّ ما قومر عليه فهو ميسر"١٦. و في رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام: "قيل: يا رسول الله ما المَيسِر؟ قال: كلّ ما يقامر به حتّى الكعاب و الجوز"١٧. و الظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن.

و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم – المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممّن تقدّم – فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما

.....

وجود العوض – و محلّ الوفاق – في صورة عدم وجوده – هو الشيء الواحد. و من المعلوم أنّه في محلّ الخلاف منحصر بالحرمة التكليفيّة، لعدم تصوّر الحرمة الوضعيّة بمعنى الفساد فيها، لعدم العوض، فيكون محلُّ الوفاقِ في صورة وجود العوض أيضاً – بمقتضى المقابلة – هو الحرمة التكليفيّة. ثمّ إنّ الصواب ترك لفظ الخصوص، لأنّه موهم لكون الحكم المبحوث عنه في محلّ الخلاف أعمّ من الحرمة و الفساد، و هو خلاف المقصود.

**٧١٨.** قد وقع السهو في الإسناد بين هذه الرواية و ما بعدها، فإنّ هذه هي التي رواها العلاء بن سيابة، و أمّا الثانية فهي مرسلةُ الصدوقِ عن الصادق عليه السلام من دون توسيط الحكاية عن رسول الله صلى الله عليه وآله، و إن شئتَ فلاحظ السبق و الرماية من الوسائل.

**٧١٩.** الاستدلال بذاك مبني على كون العموم في قوله: «من كلّ شيء» ناظراً إلى ما يحصل به الثقل من الآلات و غيرها. و أمّا بناءً على كونه ناظراً إلى العوض – كما يحتمل قويّاً – بأن يكون المعنى: أنّ الميسر هو العوض سواء كان من جنس الدرهم أو الدينار أو من غيرهما، فلاوجهَ له. و بالجملة، الاستدلال به يتوقّف على ظهوره في المعنى الأوّل، و هو منتفٍ.

كان بالآلات المعدّة للقمار، و أمّا مطلق الرهان على المغالبة بغيرها فليس فيه إلاّ فساد المعاملة و عدم تملّك الرهن، فيحرم التصرّف فيه؛ لأنه أكل مال بالباطل و لامعصية من جهة العمل كما في القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد الذي هو نذر لاكفّارة له(٧٢٠) مع طيب النفس من الباذل – لا بعنوان أنّ المقامرة المذكورة أوجبته و ألزمته – أمكن القول بجوازه[١٨]. و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه(٧٢١) وكونه موجباً للعن الملائكة و تنفّرهم، و أنه من الميسر المقرون بالخمر.

وأمّا ما ذكره أخيراً: من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه؛ لأنّ العهد الذي تضمّنه العقد الفاسد لامعنى لاستحباب الوفاء به؛ إذ لايستحبّ ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملّك، إلاّ أن يراد صورة الوفاء، بأن يملّكه تمليكاً جديداً بعد الغلبة في اللعب. لكن حلّ الأكل على هذا الوجه جارٍ في القمار المحرّم أيضاً، غاية الأمر الفرق بينهما بأنّ الوفاء لايستحبّ في المحرّم، لكنّ الكلام في تصرّف المبذول له بعد التمليك الجديد لا في فعل الباذل و أنه يستحبّ له أو لا.

وكيف كان، فلاأظنّ الحكم بحرمة الفعل – مضافاً إلى الفساد – محلّ إشكال بل و لامحلّ خلاف، كما يظهر من كتاب السبق و الرماية وكتاب الشهادات، و قد تقدّم دعواه صريحاً(٧٢٢) من بعض الأعلام. نعم، عن الكافي و التهذيب بسندهما(٧٢٣) عن محمد بن

.....

٧٢٠. ينبغي أن يراد من العهد الوعدُ، لأنّ الذي ورد فيه أنّه نذر لاكفّارة فيه هو الوعد، و يشير به إلى قوله عليه السلام في صحيحة هشام: «عدة المؤمن نذر لاكفّارة له» الخبر. كما أنّ مراده من الجواز في قوله فيما بعد: «أمكن القول بجوازه» هو الاستحباب.

٧٢١. فلاوجه لاختصاص الحرمة بما كان بالآلات المُعَدّة للقمار.

٧٢٢. يعني: دعوى عدم الخلاف.

٧٢٣. قوله في هذا الحديث: «آكل» من باب المفاعلة لا من باب نصر و لا من باب الإفعال، كما يدلّ عليه التعبير عن مصدره في الذيل بالمؤاكلة. و هو هنا بمعنى: أنّه تبانى هو مع أصحابه في أكل أصحابه الشاة بالنحو الذي بيّنه بقوله: «فقال...». كما أنّ «ساهم» في قوله تعالى في قصّة يونس عليه السلام: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ بمعنى: بنى على القرعة و المساهمة.

**قيس عن أبي جعفر عليه السلام: "أنّه قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل آكَلَ و أصحابٌ له شاةً، فقال: إن أكلتموها فهي لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه: أنّ ذلك باطل، لاشيء في المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه أوكثر و منع غرامة فيه"[١٩].**

.....

و قوله: « و أصحاب له» موصوف و صفة، عطف على الضمير المستتر في «آكل». و هذا النحو من العطف و إن منعه جماعةٌ و لكن جَوَّزه آخرون.

و قوله: «شاة» مفعول لـ«آكل». و ضمير «فقال» يرجع إلى الرجل المراد منه صاحب الشاة، لإذنه في الأكل و تمليكه إيّاها بقوله: «فهي لكم».

و قوله: «لاشيء» عطف بيان أو بدل من الجملة السابقة. و المراد منه بيان حال الشق الثاني، و هو قوله: «و إن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا». و إنّما جيء به مع انفهام حكمه من الجملة السابقة لأجل الاهتمام به. و العموم المستفاد من وجود النكرة في سياق النفي في قوله: «لاشيء» ناظرٌ إلى أجزاء الغرامة المجعولة، لا إلى الغرامة المجعولة و القيمة الواقعيّة للشاة، كي يتّجه على الحديث بأنّه لاوجه لنفي الضمان الواقعي مع عدم المانع عن شمول أدلّته للمقام، حيث إنّ الإذن في الأكل على هذا الشق إنّما هو في مقابل العوض، و هو لايمنع عن الضمان. وكلمة «من» في «من الطعام» للتبعيض. و في الوافي «في» بدل «من». نقل الحديث في أواخر كتاب القضاء و الشهادة في باب قضايا غريبة و أحكام دقيقة. و المراد من الطعام هو الشاة.

و قوله: «ماقلّ» بدل من الطعام.

و قوله: «و منع غرامة فيه» من كلام الباقر عليه السلام، عطف تفسير لقوله: «فقضى» و شرح له. فمعنى الحديث: أنّه عليه السلام قضى في رجل تبانى هو مع أصحابه في أكل شاة، بأن قال هذا الرجل لأصحابه: إن أكلتموها فهي لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا. فقضى عليه السلام فيه: بأنّ هذا التباني باطل، لايكون سبباً لكون الشاة لهم على تقدير أكل الجميع المشروط به بطور الشرط المتأخّر، بل يباح لهم أكلُها حينئذٍ بلحاظ إذنه في ضمن المؤاكلة في أكلها، و لاسبباً للغرامة الخاصّة المشار إليها بكذا وكذا على تقدير عدم أكل الجميع، لاشيء عليهم من الغرامة المجعولة في المؤاكلة من بعض الطعام فليلاً كان أوكثيراً.

و ظاهرها من حيث عدم ردع(٧٢٤) الإمام عليه السلام عن فعل مثل هذا أنّه ليس بحرام، إلاّ أنّه لايترتّب عليه الأثر. لكن هذا وارد على تقدير(٧٢٥) القول بالبطلان و عدم التحريم؛ لأنّ التصرّف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً، فتأمّل.

ثمّ إنّ حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة: يجب ردّه على مالكه مع بقائه و مع التلف فالبدل مِثلاً أو قيمة. و ما ورد من قِبَل الإمام عليه السلام(٧٢٦) البيض الذي قامر به الغلام[٢٠]؛ فلعلّه للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من

.....

٧٢٤. لايخفى ما فيه، لأنّ عدم الردع عن مثل العمل المذكور إنّما يدلّ على عدم الحرمة لو وقع في حضوره، أو سألوا عن حكمه التكليفي، أوكان المقام مقام بيان حكمه، و ليس كذلك، إذ الظاهر بقرينة كلمة: «قضى» أنّه وقع النزاع بين الرجل و أصحابه في الغرامة المجعولة، فترافعوا إلى الأمير عليه السلام و طرحوا المسألةَ عنده، فحكم بعدم الغرامة. فظهر أنّه لايصلح سنداً لصاحب الجواهر رحمه الله.

٧٢٥. يعني: أنّ الخبر و إن كان من جهة عدم الردع ردّاً علينا، إلاّ أنه لايصلح سنداً لصاحب الجواهر القائل بعدم الحرمة مع قوله بالفساد، بل يكون ردّاً عليه، لحرمة التصرُّف في هذا المال مع فساد المعاملة أيضاً. و الحديث يدلّ على الفساد، فيدلّ على الحرمة بالملازمة، و هو لايقول بالحرمة. فما هو جوابه فهو جوابنا.

و فيه: أنّ الذي لايقول به هو حرمة الفعل بعنوان أنّه قمار أو مغالبة، لاحرمته بعنوان أنّه تصرّف في مال الغير، و ما يدلّ عليه الحديث بالملازمة هو الحرمة بالعنوان الثاني. هذا، مضافاً إلى أنّ الملازمة بينهما فيما إذا كان التصرّفُ و الإذنُ معلّقاً على الملكيّة، لا فيما إذا كان الأمر بالعكس كما فيما نحن فيه، حيث إنّ صيرورة الشاة لهم و ملكهم عند الأكل - و لو بنحو الكشف- معلّقة على نفس الأكل بالتمام، و عدمها على عدمه كذلك.

و لعلّه إلى هذا أشار بالأمر بالتأمّل. و على هذا ينحصر الجواب عن الخبر بأنّه لايصلح المعارضة لسائر الأدلّة، نظراً إلى أنّ عدم الردع لايقاوم الردع، فيطرح أو يؤوّل. و يحتمل أن يكون إشارةً إلى منع الظهور في الحديث على ما مرّ تقريبهُ، و إن كان بعيداً، فتدبّر.

٧٢٦. يعني به رواية عبدالحميد بن سعيد قال: «بعث أبوالحسن عليه السلام غلاماً له يشتري بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها، فلمّا أتى به أكله،

بدنه، لا للردّ على المالك.

لكن يشكل بأنّ ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصومﷺ له جهلاً؛ بناءً على عدم إقدامه على المحرّمات الواقعية غير المتبدّلة بالعلم لاجهلاً ولاغفلة؛ لأنّ ما دلّ على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب و فعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك. اللّهمّ إلاّ أن يقال: بأنّ مجرّد التصرّف من المحرّمات العلميّة و التأثير الواقعي غير المتبدّل بالجهل إنّما هو في بقائه و صيرورته بدلاً عمّا يتحلّل من بدنهﷺ، و الفرض اطّلاعه عليه في أوائل وقت تصرّف المعدّة و لم يستمرّ جهله، هذا كلّه لتطبيق فعلهم على القواعد و إلاّ فلهم في حركاتهم من أفعالهم و اقوالهم شؤون لايعلمها غيرهم.

الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه، و الأكثر على ما في الرياض على التحريم، بل حكى فيها عن جماعة[٢١] دعوى الإجماع عليه، و هو الظاهر من بعض العبارات المحكيّة عن التذكرة، فعن موضع منها: أنّه لاتجوز المسابقة على المصارعة بعوض و لا بغير عوض عند علمائنا أجمع؛ لعموم النهي إلاّ في الثلاثة: الخفّ، و الحافر، و النصل. و ظاهر استدلاله أنّ مستند الإجماع هو النهي و هو جارٍ في غير المصارعة أيضاً. و عن موضعٍ آخر: لاتجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد و المِقْلاع و المَنْجَنيق، سواء كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا[٢٢]. و عنه أيضاً: لايجوز المسابقة على المَراكِب و السُّفُنِ و الطيّاراتِ عند علمائنا. وقال أيضاً: لايجوز المسابقة على مُناطَحَة الغنم ومُهارَشَة الديك، بعوض ولا بغير عوض. قال : وكذلك لايجوز المسابقة على* ما لاينتفع به في الحرب و عدّ فيما مثّل به اللعب بالخاتم و الصولجان، و رمي البنادق و الجَلاهِق، و الوقوف على رجلٍ واحدة، و معرفة ما في اليد من الزوج و الفرد، و سائر الملاعب وكذلك اللبث في الماء، قال: و جوّزه بعض الشافعية، و ليس بجيّد، انتهى.

.....

فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار. قال: فدعا بطست فتقيّأ فقاء». بيان: «إنّ فيه من القمار» يعني: أنّ فيما أكله شيئاً ممّا أخذ بالقمار. ثمّ إنّ في الخبر إشارةً إلى حجّية خبر الواحد في الموضوعات.

---

* في بعض النسخ: و كذلك لايجوز المسابقة بما... .

و ظاهر المسالك الميل إلى الجواز[٢٣] و استجوده في الكفاية[٢٤]، و تبعه بعض من تأخّر عنه[٢٥]؛ للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النصّ عدا ما تقدّم من التذكرة من عموم النهي و هو غير دالٍّ؛ لأنّ "السبق" في الرواية يحتمل التحريك، بل في المسالك: أنّه المشهور في الرواية، و عليه فلاتدلّ إلاّ على تحريم المراهنة بل هي غير ظاهرة في التحريم أيضاً؛ لاحتمال إرادة فسادها، بل هو الأظهر؛ لأنّ نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه، و إرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد. و على تقدير السكون، فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي يحتمل نفي الصحّة؛ لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض. و قد يستدلّ للتحريم أيضاً(٧٢٧) بأدلّة القمار؛ بناءً على أنّه مطلق المغالبة و لو بدون العوض، كما يدلّ عليه ما تقدّم من إطلاق الرواية(٧٢٨) بكون اللعب بالنَرْدِ و الشِطرَنج بدون العوض قِماراً.

و دعوى أنّه يشترط في صدق القِمار أحد الأمرين: إمّا كون المغالبة بالآلات المعدّة للقِمار و إن لم يكن عوض، و إمّا المغالبة مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعدّة للقِمار – على ما يشهد به إطلاقه في رواية الرهان(٧٢٩) في الخُفّ و الحافِر – في غاية البعد، بل الأظهر أنّه مطلق المغالبة، و يشهد له أنّ إطلاق "آلة القِمار" موقوف على عدم دخول الآلة

.....

٧٢٧. لاوجه لذاك، لما حقّقناه سابقاً من أخذ العوض في مفهوم القمار، فراجع.

٧٢٨. لم يتقدّم في الروايات ما يدلّ بإطلاقه على كون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قماراً عدا رواية أبي‌الجارود، بتقريب: أنّه فسّر الميسر فيها أوّلاً بالنرد و الشطرنج ثمّ قال: «كلّ قمار ميسر» أي: نرد و شطرنج. و بضميمة قاعدة التساوي بين المفسِّر و المفسَّر، و صحّة صدق أحدهما على الآخر، يصير مرجع ذلك إلى أنّ النرد و الشطرنج قمار. و فيه: أنّ دلالته على المرام مبنيّة على كون المراد من القمار فيها هو بمعناه المصدري، إذ الغرض بيان دلالته على أنّ القمار مطلق المغالبة، و قد تقدّم منه‌ﷺ منعُ ذلك بقرينتين، فلاحظ.

٧٢٩. يعني: على ما يشهد لعدم أخذ كون اللعب بالآلات المعدّة للقمار في صدق القمار، وكفاية وجود العوض في صدق إطلاق القمار عليه في رواية الرهان المتقدّمة الأُولى، أنّ الملائكة لتحضر الرهان في الخفّ و الحافر و الريش، و ما سوى ذلك قمار حرام.

في مفهوم القمار كما في سائر الآلات المضافة إلى الأعمال، و الآلة غير مأخوذة في المفهوم، و قد عرفت أنّ العوض أيضاً غير مأخوذ فيه(٧٣٠)، فتأمّل.

و يمكن أن يستدلّ على التحريم أيضاً بما تقدّم من أخبار حرمة الشطرَنج و النرد؛ معلّلة بكونهما من الباطل و اللعب، و أنّ "كلّ ما ألهى عن ذكر اللهﷻ فهو المَيسِر". و قولهعليه السلام في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر: "لاتستحبّ* شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي"[٢٦]. و المراد رهان الفرس، و لاشكّ في صدق اللهو و اللعب فيما نحن فيه؛ ضرورة أنّ العوض لادخل له في ذلك. و يؤيّده ما دلّ على أنّ كلّ لَهو المؤمن باطل خلا ثلاثة و عدّ منها إجراء الخيل، و ملاعبة الرجل امرأته[٢٧] و لعلّه لذلك كلّه استدلّ في الرياض[٢٨] تبعاً للمهذّب[٢٩] في مسألتنا بما دلّ على حرمة اللهو.

لكن قد يشكل الاستدلال فيما إذا تعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجه عن صدق اللهو عرفاً، فيمكن إناطة الحكم باللهو و يحكم في غير مصاديقه بالإباحة، إلاّ أن يكون قولاً بالفصل و هو غير معلوم. و سيجئ بعض الكلام في ذلك عند التعرّض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله.

## المَسْأَلَةُ السَّادِسَةَ عَشَرَ

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

القيادة حرام، و هي السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرّم، و هي من الكبائر و قد تقدّم تفسير "الواصلة و المستوصلة" بذلك في مسألة تدليس الماشطة. و في صحيحة ابن سنان: أنّه "يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة و سبعين سوطاً، و يُنفى من المصر الذي هو فيه"[٣٠].

.....

٧٣٠. لم نعرف منه ذلك، بل تقدّم منه سابقاً – عند الاستدلال على الحرمة في المسألة الثالثة – استظهار أنّ المقامرة هي المغالبة على الرهن، فلاحظ.

---

* في بعض النسخ: لاتستحب، و في الوسائل: لايستحبّ.

# المصادر:


١) مثل قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا إِنَّما الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصابُ وَالأَزلامُ رِجسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحونَ﴾ المائدة(٥): ٩٠.

٢) الوسائل ج١٢:ص١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به.

٣) مجمع البحرين ج٣:ص٤٦٣.

٤) جامع المقاصد ج٤:ص٢٤.

٥) الوسائل ج١٢:ص١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به.

٦) معاني الأخبار ج١:ص٢٢٤، الحديث١.

٧) المائدة(٥): ٩٠.

٨) تفسير القمّي ج١:ص١٨٠-١٨١.

٩) أمالي الطوسي ج١:ص٣٤٥-٣٤٦.

١٠) الوسائل ج١٢:ص٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

١١) الخصال:ص٢٦الحديث٩٢.

١٢) الرياض ج٢:ص٤١.

١٣) الوسائل ج١٣:ص٣٤٩، الباب ٣ من أبواب أحكام السبق و الرماية، الحديث ٣.

١٤) الفقيه ج٣:ص٤٨-٤٩، الحديث ٣٣٠٣.

١٥) تفسير العياشي ج١:ص٣٤١، الحديث ١٨٧.

١٦) الوسائل ج١٢:ص٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به،الحديث١.

١٧) الوسائل ج١٢:ص١١٩، الباب٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٤.

١٨) الجواهر ج٢٢:ص١٠٩-١١٠.

١٩) الكافي ج٧:ص٤٢٨، الحديث ١١.

٢٠) الوسائل ج١٢:ص١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢١) المهذّب ج١:ص٣٣١، جامع المقاصد ج٨:ص٣٢٦.

٢٢) التذكرة ج٢:ص٣٥٤.

٢٣) المسالك ج٦:ص٨٧.

٢٤) كفاية الأحكام: ص١٣٧.

٢٥) الحدائق ج٢٢:ص٣٦٦.

٢٦) مسائل علي بن جعفر:ص١٦٢، الحديث٢٥٢.

٢٧) الوسائل ج١١:ص١٠٧، الباب ٥٨ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث٣.

٢٨) الرياض ج٢:ص٤١.

٢٩) المهذّب البارع ج٣:ص٨٢.

٣٠) الوسائل ج١٨:ص٤٢٩، الباب ٥ من أبواب حدّ السحق و القيادة، الحديث١.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ السَّابِعَةَ عَشَرِ

القيافة حرام في الجملة، نسبه في الحدائق إلى الأصحاب[١]، و في الكفاية: لاأعرف له خلافاً[٢]، و عن المنتهى: الإجماع. و القائف كما عن الصحّاح و القاموس و المصباح: هو الذي يعرف الآثار[٣](٧٣١). و عن النهاية و مجمع البحرين زيادة: أنه يعرف شَبَه الرجل بأخيه و أبيه[٤]. و في جامع المقاصد و المسالك كما عن إيضاح النافع و الميسيّة: أنّها إلحاق الناس بعضهم ببعض[٥]، و قيّد في الدروس و جامع المقاصد كما في التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرّم، و الظاهر أنه مراد الكلّ، و إلاّ فمجرّد حصول الاعتقاد العلمي أو الظنّي بنسب شخص لادليل على تحريمه؛ و لذا نهي في بعض الأخبار عن إتيان القائف و الأخذ بقوله. ففي المحكيّ عن الخصال: "ما أُحبّ أن تأتيهم"[٦]، و عن مجمع البحرين: أنّ في الحديث: "لاآخذ بقول قائف"[٧].

و قد افترى بعض العامّة على رسول اللهﷺ في أنه قضى بقول القافة[٨]. و قد أُنكر ذلك عليهم في الأخبار، كما يشهد به ما عن الكافي عن زكريّا بن يحيى بن نعمان المصري، قال: "سمعتُ عليّ بن جعفر يحدّث الحسن بن الحسين بن عليّ بن الحسين، فقال: و الله لقد نصرالله أباالحسن الرضاعليه السلام. فقال الحسن: إي و الله جعلت فداك! لقد بغى عليه إخوته. فقال عليّ بن جعفر: إي و الله! و نحن عمومته بغينا عليه. فقال له الحسن: جعلت فداك كيف صنعتم فإنّي لم أحضركم؟ قال: فقال له إخوته – و نحن أيضاً(٧٣٢)–: ما كان(٧٣٣)

.....

٧٣١. يعني: علامات حالات الإنسان من الفقر و الغنى، وكثرة الولد و قلّته، و طول العمر و قصره، و علامات الانتساب بين الشخصين، ككون أحدهما ابن الآخر أو أخيه أو عمّه، و هكذا. و من هنا يعلم أنّ ما زاده في المجمع ليس زيادة، بل بيان لبعض الأقسام، كما يشهد به ما عن الكافي... . أقول: مورد الشهادة على الإنكار قولهعليه السلام: «و أمّا أنا فلا» حيث إنّه ظاهر في عدم مشروعيّة الرجوع إلى القافة و القضاء بقولهم فكيف يقضي به الرسولﷺ؟

٧٣٢. يعني: و نحن العمومة أيضاً مثل الإخوة قلنا لهعليه السلام .

٧٣٣. هذه الجملة مقول القول. يعني: قلنا لهعليه السلام: إنّه ما كان فينا إمام متغيّر اللون

فينا إمام قطّ حائل اللون! فقال لهم الرضاعليه السلام: هو ابني. فقالوا: إنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله قضى بالقافة، فبيننا و بينك القافة. فقال: "ابعثوا أنتم إليهم، و أمّا أنا فلا، و لائعلموهم لما دعوتموهم إليه و ليكونوا في بيوتكم". فلمّا جاءوا و قعدنا في البستان و اصطفّ عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضاعليه السلام و ألبسوه جبّة من صوف و قلنسوة منها و وضعوا على عنقه مسحاة، و قالوا له: ادخل البستان كأنّك تعمل فيه. ثمّ جاءوا بأبي‌جعفرعليه السلام و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه. فقالوا: ما له هنا أب و لكن هذا عمّ أبيه، و هذا عمّه و هذه عمّته، و إن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان؛ فإنّ قدميه و قدميه واحدة. فلمّا رجع أبوالحسنعليه السلام قالوا: هذا أبوه. فقال عليّ بن جعفر: فقمت فمصصت ريق أبي‌جعفرعليه السلام و قلت: أشهد أنّك إمامي"[٩]. الخبر نقلناه بطوله تيمّناً.

.....

و أسود اللون. و غرضهم من ذلك نفي ولاية الجوادعليه السلام للرضاعليه السلام من جهة مخالفة لونه لونهم، كما يدلّ عليه قولهعليه السلام: «هو ابني» و قوله: «ثمّ جاءوا بأبي‌جعفر و قالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه» إلى غير ذلك من فقرات الرواية.

ثمّ إنّ وجه دلالة هذا القول على نفي الولديّة – و الحال أنّ مفاده نفي الإمامة عن حائل اللون المراد به الجوادعليه السلام، و لاملازمة بينه و بين نفي ولديّتهعليه السلام – أن يقال: قوله: «و قلت أشهد أنّك إمامي» الخبر. أقول: ذيل الخبر: «فبكى الرضاعليه السلام ثمّ قال: يا عمّ ألم تسمع أبي و هو يقول: قال رسول اللّهصلى الله عليه وآله: يأتي ابن خيرة الإماء ابن النوبيّة الطيّبة الفم المنتجبة الرحم، ويلهم لعن اللّه الأعبس و ذريّته صاحب الفتنة، و يقتلهم سنين و شهوراً و أيّاماً، يسومهم خسفاً، و يسقيهم كأساً مصبّرة، و هو التريد الشديد الموتور بأبيه و صاحب الغيبة، يقال: مات أو هلك أيّ واد سلك؟ أ فيكون هذا يا عمّ إلاّ منّي؟ فقلت: صدقت جعلت فداك» انتهى الحديث.

قوله: «ابن خيرة الإماء» يعني به صاحب الزمان، و هو المراد من ابن النوبيّة. قال في المجمع: «النوبة و النوب جيل من السودان. الواحد: نوبي. و منه حديث وصف الإمامعليه السلام: بأبي ابن النوبيّة الطيّبة، لأنّ أُمّهعليها السلام كانت نوبيّة». و الأعبس يعني به خليفة من خلفاء بني عبّاس. قال في المجمع: «في الحديث لعن اللّه الأعبسي، يعني به خليفة بني عبّاس».

## المَسْأَلَةُ الثّامِنَةَ عَشَرِ:

الكذب و هو حرام بضرورة العقول و الأديان، و يدلّ عليه الأدلّة الأربعة، إلاّ أنّ الذي ينبغي الكلام فيه مقامان: أحدهما: في أنّه من الكبائر. الثاني: في مسوّغاته.

أمّا الأوّل: فالظاهر من غير واحد(٧٣٤) من الأخبار – كالمرويّ في العيون بسند* عن الفضل بن شاذان لايقصر عن الصحيح و المرويّ عن الأعمش في حديث شرايع الدين[١٠] – عدّه من الكبائر و في الموثّقة بعثمان بن عيسى: "إنّ الله تعالى جعل للشرّ أقفالاً، و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، و الكذب شرٌّ من الشراب"[١١]. و أُرسل عن رسول‌اللهﷺ(٧٣٥): "ألا أُخبركم بأكبر الكبائر؟: الإشراك بالله، و عقوق الوالدين، و قول الزور"[١٢] أي الكذب، و عنهﷺ: "أنّ المؤمن إذا كذب بغير عذرٍ لعنه سبعون ألف مَلَك و خرج من قلبه نَتْنٌ حتّى يبلغ العرش، وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زِنْيَة، أهونها كمن يزني مع أُمّه"[١٣]. و يؤيّده ما عن العسكريؑ : "جُعلت الخبائث كلّها في بيت واحد، و جُعل مفتاحها الكذب... الحديث"؛ فإنّ مفتاح الخبائث كلّها كبيرة لامحالة.

و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لايُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾[١٤]، فجعل الكاذبَ غيرَ مؤمن بآيات الله، كافراً بها.

.....

٧٣٤. نعم، لوجود الأُمور الخمسة التي جعلها في رسالة العدالة موازين كبر المعصية هنا. و لاينافي كون الكذب كبيرة عدم عدّه من الكبائر في بعض الروايات إلاّ بعد دلالتها على حصرها بما فيها، و هي في حيّز المنع. كما أنّه لاينافي كون الكذب على اللّه و الرسول كبيرة كونه كذلك مطلقاً. فلاوجه لحمل المطلقات على خصوص كونه على اللّه و الرسول كما في بعض الروايات.

٧٣٥. راويه أنس، و هو مع أنّه عامّي لايعمل بروايته العامّة أيضاً. و هو الذي أنكر قضيّة الغدير حين دعاه الأميرؑ للشهادة على نصّ الرسولﷺ على ولايتهؑ.

---

* في بعض النسخ: بسنده.

و لذلك كلّه أطلق جماعة كالفاضلين و الشهيد الثاني[١٥] في ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرقٍ بين أن يترتّب على الخبر الكاذب مفسدة أو لايترتّب عليه شئ أصلاً. و يؤيّده ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله في وصيّته لأبي ذر (رضوان الله عليه): "ويلٌ للذي يحدّث فيكذب ليُضحكَ القوم، ويلٌ له، ويلٌ له، ويلٌ له"[١٦]، فإنّ الأكاذيب المضحكة لايترتّب عليها غالباً إيقاع في المفسدة.

نعم في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة مثل رواية أبي‌خديجة عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "إنّ الكذب على الله تعالى و رسوله من الكبائر"[١٧]. فإنّها ظاهرة في اختصاص* الكبيرة بهذا الكذب(٧٣٦) الخاصّ، لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاصّ من الكبائر الشديدة العظيمة، و لعلّ هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدّمة.

و في مرسلة سيف بن عميرة عن أبي‌جعفر عليه السلام، قال: "كان عليّ بن الحسين عليهما السلام يقول لولده: اتّقوا الكذب، الصغير منه و الكبير، في كلّ جدٍّ و هَزْل؛ فإنّ الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير... الخبر(٧٣٧)". و يستفاد منه: أنّ عِظَم الكذب(٧٣٨) باعتبار ما يترتّب عليه من المفاسد. و في صحيحة ابن الحجّاج: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: الكذّاب هو الذي يكذب في الشئ؟ قال: لا، ما من أحدٍ إلاّ و يكون منه ذلك و لكنّ المطبوع** على الكذب(٧٣٩)"،

.....

٧٣٦. نعم، بناءً على حجّية مفهوم الوصف أو اللقب و لايقول بها، فلاينافي كونه كبيرة على الإطلاق كما أشرنا إليه.

٧٣٧. ذيل الخبر: «أما علمتم أنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال: ما يزال العبد يصدق حتّى يكتبه الله صدّيقاً، و ما يزال العبد يكذب حتّى يكتبه الله عزّ وجلّ كذّاباً».

٧٣٨. نعم، و لكن لاينافي كونه كبيرة على الإطلاق، كما أنّ عظم الزنا باعتبار كونه محصناً لاينافي كبره بقول مطلق.

٧٣٩. في الوسائل «المطبوع» بدل «المطوع». و المراد منه على أيّ تقدير الحريص على الكذب و الجريء عليه، يعني: و لكن الكذّاب هو هذا.

---

* في بعض النسخ: باختصاص.

** في بعض النسخ: المطوع.

فإنّ قوله: "ما من أحدٍ... الخبر" يدلّ على أنّ الكذب من اللَمَم(٧٤٠) الذي يصدر من كلّ أحد، لا من الكبائر. و عن الحارث الأعور عن عليّ عليه السلام، قال: "لايصلح من الكذب جِدّ و [لا] هَزْل، و لايَعِدَنّ أحدكُم صبيّه ثمّ لايفي له، إنّ الكذب يهدي إلى الفجور و الفجور يهدي إلى النار، و ما زال أحدكم يكذب حتّى يقال: كذب و فجر... الخبر"[١٨]. و فيه أيضاً إشعار بأن مجرّد الكذب ليس فجوراً. و قوله: "لايَعِدَنّ أحدكم صبيّه ثمّ لايفي له" لابدّ أن يراد به النهي عن الوعد مع إضمار(٧٤١) عدم الوفاء، و هو المراد ظاهراً بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاتَفْعَلونَ﴾[١٩] بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقيّاً(٧٤٢)، و أنّ إطلاق الكذب عليه في الرواية(٧٤٣) لكونه في حكمه من حيث

.....

٧٤٠. يمكن أن يقال: إنّه أجنبيّ عن الدلالة على ما ذكره، و إنّما المقصود منه دفع اشتباه الراوي في تفسير الكذّاب، و توهّم أنّه بمعنى الكاذب، و إنّما معنى الكذّاب ما ذكره الإمام عليه السلام، فتأمّل.

٧٤١. حتّى يصدق عليه الكذب، كما هو قضيّة تعليل النهي عنه بقوله: «إنّ الكذب» حيث إنّ مقتضاه كون الوعد المنهي عنه من مصاديق الكذب، و لايكون الوعد كذلك إلاّ أن يراد منه ما ذكر، لما يذكره من أنّ خلف الوعد و ترك العمل به في محلّه مع عدم إضمار عدم الوفاء به حين الوعد ليس من الكذب.

٧٤٢. هذا إضراب عمّا يفيده قوله: «لابدّ أن يراد به النهي عن الوعد مع إضمار...»، من كون الوعد حينئذٍ كذباً حقيقيّاً. يعني: أنّ الظاهر عدم كون الوعد مع إرادة ما ذكر منه كذباً حقيقيّاً، و أنّ إطلاق الكذب عليه في قوله: «إنّ الكذب يهدي إلى الفجور...» لكونه في حكمه من حيث الحرمة.

٧٤٣. الظاهر شمول الكذب للالتزام بفعل خير في حقّ الغير - و هو الوعد - فيما إذا أضمر عدم الوفاء به في موطنه، و صدقه عليه حقيقة لاحكماً، لأنّ الكذب عبارة عن إظهار ما لاواقعيّة له بأيّ شيء كان، و إن لم يكن من قبيل الإخبار، بل كان من قبيل الإنشاء و الالتزام، فيعمّ غير القول أيضاً من الفعل و الإشارة و الكتابة. و يدلّ على ذلك إطلاق الكذب على الوعد مع عدم إرادة عدم الوفاء به فيما سيأتي نقله بعد ورقة من رواية عيسى بن حنان عن

.....

الصادق عليه السلام: «كلّ كذب مسؤل عنه صاحبه يوماً إلاّ كذباً في ثلاثة - إلى أن قال -: و رجل وعد أهله و هو لايريد أن يتمّ لهم» حيث إنّه من جهة عدم حرمته لايمكن القول بأنّ إطلاق الكذب عليه إطلاق حكمي، فلابدّ أن يكون حقيقيّاً، و هو المطلوب. بل هو أعمّ من ذلك أيضاً، كما يشهد له قوله تعالى: ﴿بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ و قولهم: صبح كاذب و رؤيا كاذبة، و غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع. و التزام التجوّز في ذلك كلّه كما ترى التزام بلا ملزم. و موضوع الحرمة من أفراد ذاك القدر الجامع - الذي ادّعينا أنّه الموضوع له للكذب - ما يعدّ من أفعال المكلّف.

و لو سلّمنا أنّ الوعد ليس كذباً حقيقة نقول: إنّه لم يطلق عليه الكذب في الرواية أصلاً، بل المراد منه معناه الحقيقي المعتبر فيه - على الفرض - كونه في ضمن الإخبار في كلّ واحد من المواضع الثلاثة من هذا الخبر، إذ الظاهر - و لاأقلّ من الاحتمال - أنّ قوله عليه السلام: «إنّ الكذب...» في مقام التعليل لعدم الصلاحيّة، لا للنهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء حتّى يتكلّف في تصحيح إطلاقه عليه و أنّه من جهة الاشتراك في الحكم. و إنّما ذكر قوله عليه السلام: «لايعدنّ...» بين العلّة و المعلول لأجل الإشارة إلى حكم ما يشبهه من جهة مخالفة ما أظهره لما أضمره و إن لم يتعرّض لعلّته.

و على هذا، يكون معنى الخبر: أنّه لايصلح الكذب الحقيقي و لا ما يشبهه من الوعد الذي قصد عدم الوفاء به. و عدم الصلاحيّة إنّما هو لأمرين: أحدهما: إيرائه المخالفة و العصيان و الفجور الموجب للنار. و الآخر: معروفيّته بين الناس بالكذب و الفجور، الموجب لسقوطه عن أنظار الناس، الذي هو عند ذوي المروّة من أعظم العقوبات. و هذا الأمر الثاني إنّما هو فيما إذا كثر ذلك، و لذا عبّر عليه السلام في تلك الفقرة بقوله: «ما زال أحدكم». فيكون مفاده كمفاد ما روي عن الصادق عليه السلام قال: «قال عيسى بن مريم: من كثر كذبه ذهب بهائه». فقد ظهر من كون التعليل تعليلاً لعدم الصلاحيّة أنّ المراد منه الحرمة.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ الخبر صريح في كون مجرّد الكذب فجوراً، و ليس فيه إشعار على عدمه، لأنّ أقصى ما يتوهّم ذلك منه هو التعبير بقوله: «ما زال». و لكن يدفعه أنّ التعبير المذكور إنّما هو من جهة توقّف معروفيّته بالفجور عليه، لأصل الفجور و إلاّ لكان اللازم أن يقول في الغاية: حتّى يفجر.

**الحرمة، أو لأنّ الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل كما أنّ سائر الإنشاءات كذلك؛ و لذا ذكر بعض الأساطين: أنّ الكذب و إن كان من صفات الخبر، إلاّ أنّ حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم، و ذمّ الممدوح و تمنّي المكاره*، و ترجّي غير المتوقّع، و إيجاب غير الموجب، و ندب غير النادب، و وعد غير العازم.**

**وكيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد(٧٤٤) في الكذب؛**

.....

هذا، و الإنصاف أنّ في الرواية إشعاراً بعدم كون مطلق الكذب فجوراً، من جهة التعبير بأنّ الكذب يهدي إلى الفجور، إذ لوكان بنفسه فجوراً لم يكن وجه لكلمة «يهدي». إلاّ أنّ الخبر مع ذلك لايكون منافياً لكون الكذب على الإطلاق كبيرة بعد الفراغ عن حرمته كما هو المفروض، و إنّما ينافي حرمته. و ذلك مضافاً إلى التعبير بـ«لايصلح» الذي لادلالة له على الحرمة، لأنّه لوكان حراماً لكان بنفسه فجوراً لاهادياً إلى الفجور.

هذا، بناءً على كون الفجور عبارة عن غير الكذب من المعاصي، فيكون مفاد الرواية مثل مفاد ما دلّ على كونه مفتاح المعاصي. و أمّا بناءً على أن يكون المراد منه الفجور الكذبي – أي: الكذب الذي هو بنفسه معصية و فجور – فينافي حرمته على الإطلاق، و يدلّ على اختصاص الحرمة ببعض أفراده، إذ المراد من الكذب حينئذ لابدّ و أن يراد منه الكذب الغير المحرّم، مثل الوعد على الأهل مع البناء على عدم الوفاء، و أمّا أنّ المحرّم كبيرة أم لا فلاتعرّض للرواية له أصلاً. و بالجملة، لاينافي الرواية لكون الكذب بجميع أفراده بعد حرمتها كبيرة.

هذا، و الحقّ ما ذكرناه أوّلاً من كون الوعد مع إضمار عدم الوفاء به في موطنه كذباً حقيقة. و حينئذ نقول: إنّ الظاهر أنّ قوله ﷺ: «إنّ الكذب يهدي إلى الفجور» في مقام العلّة للنهي عن الوعد للصبي مع إضمار عدم الوفاء به، و سيأتي أنّه حلال شرعاً، و مع حلّيته لابدّ من حمل النهي عنه على الإرشاد إلى ما يستلزمه غالباً إلى الحرام من الوعد بغير الصبر أيضاً مع إضمار عدم الوفاء. فيكون معنى تلك الفقرة: لايعدنّ أحدكم صبيّه مع إضماره عدم الوفاء به و إن كان كذباً جائزاً و حلالاً. لأنّ الكذب الحلال يهدي إلى الفجور، و الكذب الحرام يهدي إلى النار، فتأمّل جيّداً.

**٧٥١**. الوجه فيه – على ما ذكرنا من عدم اختصاصه بالقول – أنّ الكذب قد أخذ في

---

* في بعض النسخ: و تمنّي ما يكره الكاره.

.....

مفهومه إرائة غير الواقع واقعاً، و هو مفقود في ترك العمل بمقتضى الوعد المعبّر عنه بالخلف. نعم، هو تكذيب للوعد بالنسبة إلى ما أنبأ عنه من المعنى الخبري، بمعنى جعله مخالفاً للواقع، حيث إنّه بالخلف يكون الواقع في الخارج مخالفاً لما هو ملازم للوعد. و نظير ذلك أن يقول مثلاً: زيد يقوم غداً، ثمّ يمنعه القائل من القيام في الغد بحيث لولا منعه لقام فيه، فإنّه كذب بمعنى جعل الخبر السابق مخالفاً للواقع بجعل الواقع في الغد عدم القيام. و الحاصل: أنّ الكذب لابدّ في تحقّقه من كون مضمون القول غير ما له واقعيّة في موطنه، و هذا المعنى حاصل في الخبر الملازم للوعد بمجرّد الخلف لا في نفس الوعد، لأنّ مضمون الكلام بالنسبة إليه له واقعيّة، لوجود الالتزام حقيقة في نفس الأمر في زمان الوعد، و معلوم أنّ الخلف لايغيّره عمّا هو عليه في زمان الوعد حتّى يكون صوريّاً فيكون كذباً. و من هنا ظهر أنّ مراد المصنفﷺ من الوعد في قوله: «نعم، هو كذب للوعد» معناه الالتزامي الخبري لا المطابقي الإنشائي.

و بالجملة، لاإشكال في كون الخلف سبباً لمخالفة ما استلزمه الوعد من الإخبار بوقوع الفعل الموعود في الواقع. و إنّما الإشكال في حكمه و حرمته، فنقول: المشهور - على ما في المتن - عدم حرمته. و يستفاد من قولهم في مقام ردّ الاستدلال بعموم: «المؤمنون عند شروطهم» على لزوم كلّ شرط و لوكان ابتدائيّاً بأنّ: «الشروط الابتدائيّة كالوعد لايجب الوفاء به» أنّ جواز الخلف و عدم حرمته من المسلّمات. و ليس ما يصلح سنداً لهم إلاّ ما في باب التدبير من الوسائل عن يونس: «في المدبّر و المدبّرة يباعان، يبيعهما صاحبهما في حياته، فإذا مات فقد عتقا، لأنّ التدبير عدة، و ليس بشيء واجب» الخبر. و فيه: أنّه من فتاوى يونس، و لم ينقله عن الإمامﷺ كي يستند إليه في ذلك. بل يظهر من غير واحد من الروايات الصحيحة حرمته. منها: صحيحة شعيب العقرقوفي في العشرة من حجّ الوسائل عن أبي‌عبداللّهﷺ: «قال رسول‌اللّهﷺ: من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر فَلْيَفِ إذا وعد» فتأمّل.

و منها: صحيحة هشام بن سالم قال: «سمعت أباعبداللّهﷺ يقول: عدة المؤمن نذر لاكفّارة له، فمن أخلف فبخلف اللّه بدأ و لمقته تعرّض، و ذلك قولهﷻ: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لاتَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لاتَفْعَلُونَ﴾.

و ظهور هذه الصحيحة في الحرمة من وجوه:

أحدها: حمل النذر على العدة مع أنّه غيرها، فلابدّ أن يكون مبنيّاً على تنزيلها منزلته في

.....

جميع خواصّه أو أظهرها، و ليس للنذر حكم أظهر من وجوب الوفاء و حرمة المخالفة، فيثبت في العدة أيضاً، و هو المطلوب.

و ثانيها: قوله: «لاكفّارة له» بناءً على كونه للتشديد في أمر العدة، و أنّ أثر الخلف لايرتفع بالكفّارة كما يرتفع بها في النذر، لا للتخفيف و أنّه لايبلغ مرتبة النذر في لزوم الوفاء به حتّى يحتاج إلى الكفّارة في مقام الخلف، و إلاّ لما كان يناسب التفريع عليه بقوله: «فمن أخلف...».

و ثالثها: قوله: «فمن أخلف فبخلف اللّه بدأ» لظهوره في أنّه مخالفة على اللّه ابتداءً، و حرمتها من الأوّليات.

و رابعها: قوله: «و لمقته تعرّض» فإنّ المقت في اللغة شدّة البغض، و الشخص لايتّصف بذلك إلاّ إذا ترك واجباً أهمّ أو فعل محرّماً كذلك.

و من الاستشهاد بالآية يتّضح صحّة الاستدلال بالآية أيضاً، فإنّها و إن كان الظاهر منها بنفسها هو التوبيخ على نفس الوعد مع البناء على عدم الوفاء، و إلى هذا ينظر المصنّف ﷺ في قوله فيما سبق: «و هو – أي: الوعد مع إضمار عدم الوفاء – المراد ظاهراً بقوله ﷻ: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ﴾ الآية». و يمكن دعوى ظهورها في الذمّ على الوعظ مع عدم عمل نفس الواعظ بما يعظ به، فيكون وزانه وزان قوله ﷻ: ﴿أَ تَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ بناءً على ظهوره في كون التوبيخ فيه على الأمر بالبرّ مع عدم العمل به.

و فيه تأمّل بل منع، إذ الظاهر هو الذمّ على ترك العمل بما يأمرون به لا على الأمر بما لايعملون به، إلاّ أنّه بواسطة الاستشهاد بها على ما ذكر في الرواية يعلم أنّ المراد منها المذمّة على ترك العمل بالوعد على سبيل القلب، فكأنّه ﷻ قال: لم لاتفعلون ما تقولون، و ذلك لأنّه لو أبقي على ظاهره لزم تخطئة الإمام ﷺ في الاستشهاد المذكور.

هذا، و لكن في مكارم الأخلاق عن عبداللّه بن مسعود قال: «قال رسول اللّه ﷺ: يا بن مسعود لاتكوننّ ممّن يهدي الناس إلى الخير و يأمر بالخير و هو غافل عنه، يقول اللّه ﷻ: ﴿أَ تَأْمُرُونَ النّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ إلى أن قال: يا بن مسعود فلاتكن ممّن يشدّد على الناس و يخفّف على نفسه، يقول اللّه ﷻ: ﴿لِمَ تَقُولُونَ ما لاتَفْعَلُونَ﴾. فإنّ مورد الاستشهاد بالآية في هذا الخبر لاربط بإخلاف الوعد، فيدلّ على أنّ المراد ما يعمّ هذا و غيره.

.....

و ممّا ذكرنا في معنى آية المقت و آية الأمر بالبرّ ظهر فساد الاستدلال بهما على اعتبار العدالة في الآمر بالمعروف و الناهي عن المنكر، كما حكاه عن شرح التهذيب عن بعض علمائنا و لم يصرّح باسمه، حيث إنّه مبني على أنّ الإنكار و التوبيخ على قول ما لايفعله و الأمر بما لايفعله، و قد مرّ أنّه على ترك العمل بما يأمر به و يقوله. و منه يظهر الجواب عن الاستدلال عليه بما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «مررت ليلة الإسراء بقوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار، فقلت: من أنتم؟ فقالوا: كنّا نأمر بالخير و لانأتيه، و ننهى عن الشرّ و نأتيه».

و أمّا الاستدلال عليه بأنّ هداية الغير فرع الاهتداء و الإقامة بعد الاستقامة و الإصلاح زكاة نصاب الصلاح، فالجواب عنه واضح.

و يؤيّد الحرمة ما في دعاء يوم الاثنين من الصحيفة من قوله عليه السلام: «اللّهمّ إنّي أستغفرك لكلّ نذر نذرته، و لكلّ وعد وعدته، و لكلّ عهد عاهدته، ثمّ لم أف به» حيث إنّه استغفر من عدم الوفاء بالوعد مثل استغفاره من عدم الوفاء بالنذر و العهد، مع أنّ في جمعه بينه و بين النذر و العهد إشعاراً - بل دلالة - على المطلب أيضاً، فتأمّل. و يؤيّدها أيضاً ما في النهج في ذمّ معاوية لعنه الله من قوله عليه السلام «إنّه يعد و لايفي» و في ذمّ ابن العاص: «و يعد فيخلف». و يؤيّدها أيضاً ما ورد في أخبار حرمة الغيبة ممّا اشتمل على ذكر الوعد مقارناً لما يجب الإتيان به كالأمانة و نحوها.

هذا، و يمكن الخدشة في ما ذكر تأييداً للمطلب بأنّ استغفاره صلى الله عليه وآله من خلف الوعد بخصوصه لعلّه من قبيل حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، فتأمّل فإنّه كما ترى. و أنّ ذمّ الأمير عليه السلام لمعاوية على الخلف لادلالة له على الحرمة، لإمكان أنّ الذمّ على ما ينافي المروّة مع إباحته، و إمكان أن يكون قوله عليه السلام لصرف إعلام الناس على أنّ اجتماعكم حوله لعنه الله إنّما هو لأخذكم منه ما وعدكم من حطام الدنيا، و لكنّكم غافلون عن أنّه لايحصل لكم ذلك، لأنّه رجل يعد و لايفي، فلايغرّنكم وعده. و أنّ ذكر خلف الوعد في أخبار الغيبة من جهة بيان منشإ كمال المروّة للرجل، كما أنّ غيره لبيان ما له دخل في حرمة الغيبة بطور اللفّ و النشر.

وكيف كان، فمع وجود الصحيحتين لاحاجة للفقيه إلى هذه المؤيّدات. فظهر أنّ الأقوى بحسب الأدلّة هو الحرمة و إن كان المشهور خلافه. فحينئذٍ إن أردت عدم الوقوع في الحرام فعلّق الوعد على مشيّة الله تعالى و نحوها، فتأمّل.

لعدم كونه من مقولة الكلام، نعم، هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفاً للواقع كما أنّ إنجاز الوعد صدق له، بمعنى جعله مطابقاً للواقع، فيقال: "صادق الوعد" و "وعد غير مكذوب". و الكذب بهذا المعنى ليس محرّماً على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهراً في حرمته، و في بعضها[٢٠] الاستشهاد بالآية المتقدّمة.

ثمّ إنّ ظاهر الخبرين الأخيرين(٧٤٥) – خصوصاً المرسلة – حرمة الكذب حتّى في الهَزْل، و يمكن أن يراد بها: الكذب في مقام الهَزْل، و أمّا نفس الهَزْل – و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقّق مدلوله – فلايبعد أنّه غير محرّم مع نصب القرينة على إرادة الهَزْل كما صرّح به بعض؛ و لعلّه لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيرة. و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحيّة(٧٤٦)، و يحتمل غير بعيد حرمته؛ لعموم ما تقدّم، خصوصاً الخبرين الأخيرين(٧٤٧) والنبويّ في وصيّة أبي ذر؛ لأنّ الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهَزْل.

و عن الخصال(٧٤٨) بسنده عن رسول الله ﷺ: "أنا زعيم ببيت في أعلى الجنّة، و بيت في وسط الجنّة، و بيت في رياض الجنّة لمن ترك المراء و إن كان محقّاً، و لمن ترك الكذب و إن كان هازلاً، و لمن حسّن خُلقه"[٢١]. و قال أميرالمؤمنين عليه السلام: "لايجد الرجل طعم الإيمان حتّى يترك الكذب هَزْله و جِدّه".

ثمّ إنّه لاينبغي الإشكال في أنّ المبالغة في الادّعاء و إن بلغت ما بلغت، ليست من

.....

٧٤٥. يعني من الخبرين خبر سيف بن عميرة و خبر الحارث، إذ ليس من الأخبار المتقدّمة ما يدلّ على الكذب في الهزل بالصراحة أيضاً غيرهما. و من هنا يقال: إنّ توصيف الخبرين بالأخيرين مع توسّط صحيحة ابن‌الحجّاج من سهو القلم. و توجيه ذلك بأنّ الخبر في الاصطلاح مختصّ بالخبر الضعيف فلايعمّ الصحيحة – بعد تسليم الاصطلاح – ليس بشئ، إذ قضيّة ذلك ترك التوصيف.

٧٤٦. الصادق على الفرد المحرّم و المكروه، بل قد يقال إنّه ظاهر قوله في الخبر الأخير: «لايصلح من الكذب...».

٧٤٧. ينبغي أن يقول بدل ذلك: و لخصوص الخبرين... .

٧٤٨. لادلالة لهذا و لما بعده على أزيد من رجحان الترك.

الكذب. و ربّما يدخل فيه إذا كانت في غير محلّها كما لو مدح إنساناً* قبيح المنظر و شبّه وجهه بالقمر، إلاّ إذا بنى على كونه كذلك في نظر المادح، فإنّ الأنظار تختلف في التحسين و التقبيح كالذوائق في المطعومات.

و أمّا التورية، و هي: أن يريد بلفظٍ معنىً مطابقاً للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك ممّا هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاصّ كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في حقّ أحد: "عَلِمَ الله ما قلته"، و أردتَ بكلمة "ما" الموصولة و فَهِم المخاطب النافية، وكما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: "ما هو هاهنا" و أشار إلى موضع خالٍ** في البيت، وكما لو قلت: "اليوم ما أكلت الخبز"، تعني بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة، إلى غير ذلك، فلاينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب(٧٤٩).

و لذا صرّح الأصحاب فيما سيأتي من وجوب التورية عند الضرورة، بأنّه يورّي*** بما يخرجه من الكذب، بل اعترض جامع المقاصد على قول العلاّمة في القواعد في مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم: "بأنّه يجوز الحلف كاذباً، و تجب التورية على العارف بها": بأنّ العبارة لاتخلو من**** مناقشة، حيث تقتضي ثبوت الكذب مع التورية،

---

٧٤٩. و حاصل الفرق بين التورية و الكذب: أنّ الكذب استعمال اللفظ في معنى مخالف للواقع، بقصد إفهام ذاك المعنى المستعمل فيه للمخاطب، و بداعي أنّه الواقع. و بتقرير آخر: أنّه مخالفة المعنى المستعمل فيه للفظ المراد منه بالإرادة الجديّة أيضاً للواقع. فيعتبر في تحقّق الكذب أمران: إرادة استعماليّة، و إرادة جديّة. و أمّا التورية فهي استعمال اللفظ في معنى حقيقي أو مجازي مطابق للواقع مع القصد إلى إفهام آخر يكون اللفظ ظاهراً و لو بواسطة خصوصيّات المقام. فتفترق عن الكذب من جهتين: إحداهما: استعمال اللفظ في معنى مطابق للواقع فيها دونه في الكذب. و ثانيتهما: إرادة إفهام ذاك المستعمل فيه في الكذب، و إفهام غيره في التورية. و من اعتبار الإرادة الجديّة في الكذب يظهر عدم لزوم الكذب في إلقاء العامّ مع إرادة الخاصّ. و التفصيل في محلّه.

---

* في بعض النسخ: إنسان.
** في بعض النسخ:فارغ.
*** في بعض النسخ: يودي.
**** في بعض النسخ: عن.

و معلوم أن لاكذب معها[٢٢]، انتهى. و وجه ذلك(٧٥٠): أنّ الخبر باعتبار معناه – و هو المستعمل فيه كلامه – ليس مخالفاً للواقع، و إنّما فهم المخاطب من كلامه أمراً مخالفاً للواقع لم يقصده المتكلّم من اللفظ. نعم، لو ترتّب عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة، اللّهمّ إلاّ أن يدّعى أنّ مفسدة الكذب و هي الإغراء موجودة فيها و هو ممنوع؛ لأنّ الكذب محرّم، لا لمجرّد الإغراء(٧٥١).

و ذكر بعض الأفاضل[٢٣]: أنّ المعتبر في اتّصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه، فلو قال: "رأيت حماراً" و أراد منه "البليد" من دون نصب قرينة، فهو متّصف بالكذب و إن لم يكن المراد مخالفاً للواقع، انتهى موضع الحاجة.

اقول: فإن أراد اتّصاف الخبر في الواقع، فقد تقدّم أنّه دائر مدار موافقة مراد المخبر و مخالفته للواقع؛ لأنّه معنى الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذي لم يقصد. و إن أراد اتّصافه عند الواصف(٧٥٢)، فهو حقّ مع فرض جهله بإرادة خلاف الظاهر. لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أنّ هذا هو مراد المخبر و مقصوده، فيرجع الأمر إلى إناطة الاتّصاف بمراد المتكلّم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

و ممّا يدلّ على سلب الكذب عن التورية ما روي في الاحتجاج: "أنّه سئل الامام الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ في قصّة ابراهيم(على نبينا وآله و عليه السلام): ﴿بَلْ فَعَلَهُ كبيرُهُمْ هذا فَسْئَلوهُمْ إنْ كانوا يَنْطِقونَ﴾[٢٤]، قال: ما فعله* كبيرهم و ما كذب ابراهيم، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنّما قال ابراهيم: ﴿إنْ كانوا يَنْطِقونَ﴾، أي: إن نطقوا فكبيرهم فعل(٧٥٣)،

---

٧٥٠. أي: عدم كون التورية كذباً.

٧٥١. بل لعدم المطابقة للواقع مع الإغراء.

٧٥٢. يعني: الواصف للخبر بالكذب و الصدق، و المراد منه المخاطب و السامع للكلام. و المراد من توصيفه في ذيل الكلام توصيف الواصف للخبر بالصدق بالكذب.

٧٥٣. يشكل الرواية أوّلاً: بأنّ المعلّق على النطق في الآية إنّما هو السؤال عنهم، و قد جعله في الرواية فعل كبيرهم لكسر الأصنام.

---

* في بعض النسخ: ما فعل.

.....

و ثانياً: بأنّ تعليق نسبة الكسر إلى الكبير يستلزم الكذب من جهة أُخرى، و هي الملازمة المستفادة من القضيّة الشرطيّة بين النطق و الفعل، لمخالفتها للواقع، ضرورة أنّ الكسر الموجود فعل إبراهيم عليه السلام على كلّ تقدير و لو نطقوا، و الواقع لاينقلب عمّا هو عليه. إلاّ أنّ هذا الإشكال لايمنع عن الاستدلال بالرواية على سلب الكذب عن التورية، لأنّها نصّ في أنّ تعليق ما ظاهره الكذب لولاه يخرجه عنه، و إن كنّا لانفهم وجه صدق القضيّة الشرطيّة.

هذا، و لكن يمكن أن يجاب، أمّا عن الإشكال الأوّل فإنّ الجزاء المعلّق على قوله تعالى: ﴿إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ هو قوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ و قوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوهُمْ﴾ تفريع على المطلب فصّل به بين الشرط و الجزاء للتناسب.

و أمّا عن الإشكال الثاني، فبأنّ المعلّق على النطق في الحقيقة هو احتمال وقوع الفعل من كبيرهم و إمكانه. بيان ذلك: أنّ الاستفهام يلازمه الجهل بالمستفهم عنه و الشكّ فيه، و هذا الشكّ تارة يكون بدويّاً، و أُخرى مشوباً بالعلم الإجمالي كما في مورد الآية، إذ بعد وجود الكسر يعلم إجمالاً بوجود فاعل للكسر مردّد بين إبراهيم عليه السلام و بين غيره. و على الأوّل يكون الشكّ واحداً، و على الثاني متعدّداً بعدد أطراف العلم. و حينئذٍ نقول: إنّهم بعد أن علموا إجمالاً بوجود فاعل الكسر و تردّدوا في تعيين هذا الفاعل الإجمالي، فسألوا عنه عليه السلام بقولهم: «أَأَنْتَ فَعَلْتَ...». فقال لهم: قضيّة استفهامكم أنّه كما يحتمل أنّي فعلته بهم، كذلك يحتمل أنّي ما فعلته بَل فَعَلَهُ كَبِيرُهُم هذا إن كانُوا يَنطِقُونَ. فإذا تعدّد الاحتمال و جاء الاحتمال الثاني فاسألوا الآلهة المحذوذين عن تعيين من فعله بهم فيعيّنوه لكم. فالمعلّق عليه النطق احتمال أن يكون فاعل الكسر الموجود هو كبيرهم، و من المعلوم أنّ الملازمة بين النطق و إمكان فعله صدق و على طبق الواقع. و لعمري إنّ هذا معنى لطيف فاغتنمه.

هذا، و في بعض الروايات دلالة على أنّ نفي الكذب في قول يوسف و إبراهيم عليهما السلام إنّما هو نفي حكمي صرف، و أنّه كذب حقيقة، و لكنّه لأجل إرادة الإصلاح ليس بحرام. ففي الكافي عن عليّ بن إبراهيم بسند متّصل عن الحسن الصيقل قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّا قد روينا عن أبي جعفر عليه السلام في قول يوسف: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾. فقال: و الله ما سرقوا و ما كذب. و قال إبراهيم: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾. فقال: و الله ما فعلوه و ما كذب. قال: فقال أبوعبدالله عليه السلام: ما عندكم فيها يا صيقل؟ قلت: ما

و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً؛ فما نطقوا و ما كذب ابراهيم. و سُئل ابوعبدالله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿أَيَّتُها العيرُ إنَّكُم لَسارِقونَ﴾[٢٥]، قال: إنّهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى أنّهم قالوا: ﴿قالوُا نَفْقِدُ صُوَاعَ المَلِكِ﴾[٢٦] و لم يقولوا: سرقتم صواع الملك. و سُئل عن قول الله عزّ و جلّ حكاية عن ابراهيم عليه السلام: ﴿إنّي سَقيم﴾[٢٧] قال: ما كان ابراهيم سقيماً و ما كذب، إنّما عنى سقيماً في دينه، أي: مرتاداً(٧٥٤)". و في مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: الرجل يُستأذن عليه، فيقول للجارية: قولي: ليس هو هاهنا، فقال: لابأس، ليس بكذب"؛ فإنّ سلب الكذب مبني على أنّ المشار إليه بقوله: "هاهنا" موضع خالٍ من الدار؛ إذ لاوجه له سوى ذلك.

و روي في باب الحِيَل من كتاب الطلاق للمبسوط: أنّ واحداً(٧٥٥) من الصحابة صحب واحداً آخر،

.....

عندنا فيها إلاّ التسليم. قال: فقال: إنّ الله أحبّ اثنين و أبغض اثنين، أحبّ الخطر فيما بين الصفين، و أحبّ الكذب في الإصلاح، و أبغض الخطر في الطرقات، و أبغض الكذب في غير الإصلاح، إنّ إبراهيم إنّما قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا﴾ إرادة الإصلاح و دلالة على أنّهم لايفعلون، و قال يوسف إرادة الإصلاح». و على هذا، لاربط لهذين القولين بالتورية. و المراد من الإصلاح في قصّة إبراهيم عليه السلام لعلّه إصلاح قومه بردّهم عن عبادة الأصنام إلى عبادته (جلّ شانه العزيز).

٧٥٤. هو من الرود بمعنى الطلب. و منه الحديث: «من فقه الرجل أن يرتاد لبوله» أي: يطلب لبوله مكاناً لايترشّح منه إليه. و منه الإرادة. يعني: طالباً و مجدّاً و متدبّراً في دينه، و رفع ما عبد به في قبال معبوده عزّ و جلّ و إزالة الشرك عنه، كتدبّر السقيم في رفع سقمه و مرضه.

٧٥٥. موضع دلالته على المطلب قول النبيّ للحالف: «صدقت». و دلالته مبنيّة على إرادة الحالف من الأُخوّة الأُخوّة في الدين. فلو أُريد الأُخوّة في النسب لما صحّ نسبة الصدق إلى المخاطب، إلاّ أن يراد الصدق من حيث الحكم و هو الحلّية، و لكنّه من جهة عدم ملائمته لما هو في مقام التعليل له- من قوله: «المسلم أخ المسلم»- لامتانة فيه. فينبغي أن يحمل على صورة إرادة المخاطب من الأخ الأخ الديني، فيكون دليلاً على المطلب. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ نسبة الصدق إليه مع إرادة الأخ النسبي من جهة أنّ أحد مضموني الكلام مع تعلّق الإرادة بالمضمون

فاعترضهما في الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصاحب أنه هو فأحلفوه، فحلف لهم أنه أخوه، فلمّا أتى النبيّ ﷺ قال له: "صدقت، المسلم أخو المسلم"[٢٨]. إلى غير ذلك ممّا يظهر منه ذلك[٢٩].

أمّا الكلام في المقام الثاني و هو مسوّغات الكذب، فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما – الضرورة إليه: فيسوغ معها بالأدلّة الأربعة، قال الله تعالى: ﴿إلاّ مَنْ أُكْرِهَ(٧٥٦) وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمانِ﴾[٣٠]. و قال تعالى: ﴿لايَتَّخذ المُؤْمنونَ الكافِرينَ أولِياءَ مِنْ دُونِ المُؤْمنينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ في شَيْءٍ إلاّ أنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقيةً﴾[٣١]. و قوله عليه السلام: "ما من شئ إلاّ و قد أحلّه الله لمن اضطرّ إليه"[٣٢] و قد اشتهر أنّ الضرورات تبيح المحظورات.

و الأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه[٣٣]. و الإجماع أظهر من أن يدّعى أو يحكى. و العقل مستقلّ بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين مع بقائه على قبحه أو انتفاء قبحه؛ لغلبة الآخر عليه على القولين في كون القبح العقلي – مطلقاً أو في خصوص الكذب – لأجل الذات فيختلف، أو بالوجوه و الاعتبارات.

و لاإشكال في ذلك كلّه، إنّما الإشكال و الخلاف في أنه هل يجب حينئذٍ التورية لمن يقدر عليها أم لا؟ ظاهر المشهور هو الأوّل، كما يظهر من المقنعة[٣٤] و المبسوط و الغنية و السرائر[٣٥] و الشرايع[٣٦] و القواعد[٣٧] و اللمعة و شرحها[٣٨] و التحرير[٣٩] و جامع المقاصد و الرياض[٤٠] و محكيّ مجمع البرهان[٤١] في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة. قال في المقنعة: من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم فليجحد، و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف،

.....

الآخر مطابق للواقع، و هو كافٍ في اتّصافه بالصدق. و لكنّه كما ترى. و بالجملة، لاينبغي الإشكال في دلالته على صدق التورية الملازم لسلب الكذب عنه.

**٧٥٦.** في دلالة هذه الآية – وكذا ما بعدها – على جواز الكذب مع الإكراه و الضرورة ما لايخفى، لعدم عموم أو إطلاق فيها يعمّ الكذب. نعم، يمكن الاستدلال بها بتقريب: أنه إذا جاز عند الضرورة الكفر و اتّخاذ الكافر ولياً – مع شدّة الاهتمام على عدم وقوعهما في الخارج – جاز الكذب بطريق أولى.

و يورّي في نفسه بما يخرجه عن الكذب، إلى أن قال: فإن لم يحسن التورية وكان نيّته حفظ الأمانة أجزأته النيّة وكان مأجوراً، انتهى.

و قال في السرائر في هذه المسألة – أعني مطالبة الظالم الوديعة –: فإن قنع الظالم منه بيمينه، فله أن يحلف و يورّي في ذلك، انتهى. و في الغنية في هذه المسألة: و يجوز له أن يحلف أنّه ليس عنده وديعة و يورّي في يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعة، انتهى. و قال في المختصر النافع: حلف مورّياً[٤٢]. و في القواعد: و يجب التورية على العارف بها، انتهى. و في التحرير في باب الحِيلَ من كتاب الطلاق: لو أنكر الاستدانة خوفاً من الإقرار بالإبراء أو القضاء(٧٥٧) جاز الحلف مع صدقه بشرط التورية بما يخرجه عن الكذب، انتهى. و في اللمعة: يحلف عليه فيورّي. و قريب منه في شرحها. و في جامع المقاصد في باب المكاسب: يجب التورية بما يخرجه عن* الكذب، انتهى.

و وجه ما ذكروه: أنّ الكذب حرام، و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدرة على التورية، فيدخل تحت العمومات، مع أنّ قبح الكذب عقلي، فلايسوغ إلاّ مع تحقّق عنوانٍ حَسَنٍ في ضمنه(٧٥٨) يغلب حسنه على قبحه، و يتوقّف تحقّقه على تحقّقه، و لايكون التوقّف إلاّ مع العجز عن التورية.

و هذا الحكم جيّد إلاّ أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه: عدم اعتبار ذلك(٧٥٩). ففي رواية السكوني عن الامام الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

.....

٧٥٧. الأولى توسيط لفظ «الدعوى» بين الباء و الإبراء.

٧٥٨. ضمير «ضمنه» راجع إلى الكذب. و «يغلب» صفة العنوان. و «يتوقّف» صفة أُخرى له. و ضمير «توقّفه»** الأوّل راجع إلى العنوان، و في الثاني راجع إلى الكذب. يعني: لايجوز الكذب إلاّ إذا تحقّق في ضمنه عنوان جامع لغلبة حسنه على قبح الكذب و توقّفه عليه بحيث لايحصل ذاك العنوان بدونه.

٧٥٩. أي: عدم اعتبار عدم القدرة على التورية في جواز الكذب.

---

* في بعض النسخ: من.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: تحقّقه، كما في متن المكاسب.

إحلف بالله كاذباً و نجِّ أخاك من القتل"[٤٣]. و صحيحة اسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضاعليه السلام: "سألته عن رجلٍ يخاف على ماله من السلطان، فيحلف له لينجو به منه. قال: لابأس. و سألته: هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه؟ قال: نعم". و عن الفقيه، قال: "قال الصادقعليه السلام: اليمين على وجهين - إلى أن قال -: فأمّا اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً و* لم تلزمه الكفارة، فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرىءٍ مسلم، أو خلاص ماله من متعدٍّ يتعدّى عليه من لُصٍّ أو غيره "[٤٤].

و في موثّقة زرارة ابنُ بُكَيْر(٧٦٠) "إنّا نمرّ على هؤلاء القوم، فيستحلفونا على أموالنا و قد أدّينا زكاتها؟ فقال: يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤا"[٤٥]. و رواية سماعة(٧٦١): عن أبي‌عبدالله‌عليه السلام: "إذا حلف الرجل تقيّة**

.....

٧٦٠. بهذه الرواية الدالّة على اشتراط الخوف في جواز الحلف كاذباً يقيّد سائر الروايات المطلقة من هذه الجهة، و يحمل على صورة الخوف.

٧٦١. لاينبغي ذكر هذه في عداد ما يدلّ على عدم اعتبار العجز عن التورية من المطلقات، مع جعل المعارضة بينها و بين المطلقات، كما سيأتي من المصنّف عن قريب، إذ مرجع ذلك إلى التناقض كما لايخفى. و لوكان المراد من الإكراه و الاضطرار مجرّد الخوف عن ترتّب الضرر على ترك الحلف الكاذب لما بقي التعارض بينها و بين المطلقات، كما هو صريحه فيما بعد. ثمّ إنّ مراده من الإكراه هو الاضطرار و الجبر. و الفرق بينه و بين الاضطرار المعطوف عليه في الرواية اختصاص الاضطرار بالحاصل لا من قبل الغير، و اختصاص الإكراه بالاضطرار الحاصل من قبل الغير.

و يشهد لكون المراد من الإكراه هو الاضطرار - مضافاً إلى عدم كفاية الإكراه المقابل للطيب و الاختيار في رفع التكليف الفعلي، كما يأتي في بيع المكره إن شاء الله- تعديته بكلمة «إلى» إذ الظاهر تعلّق الجارّ بكلا الفعلين لا بخصوص الثاني، و أنّ متعلّق الأوّل - و هو «عليه» - محذوف، لأنّه خلاف الأصل، و لايصحّ تعديته بـ«إلى» إلاّ إذا أشرب «عليه» معنى الاضطرار. هذا، مع أنّ الظاهر أنّ قولهعليه السلام في ذيل الرواية: «ما من شيء حرام إلاّ و قد أحلّه

---

* لم ترد «الواو» في بعض النسخ.

** لم ترد «تقية» في بعض النسخ.

لم يضرّه إذا هو* أُكره، أو اضطرّ** إليه. و قال: ليس شيءٌ ممّا*** حرّم الله إلاّ و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه"، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب[٤٦](٧٦٢) و فيما يأتي من جواز الكذب في الإصطلاح التي يصعب على الفقيه(٧٦٣) التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية.

و أمّا حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقّف تحقّق المصلحة الراجحة عليه، فهو و إن كان مسلّماً إلاّ أنّه يمكن القول بالعفو عنه شرعاً(٧٦٤)؛

.....

اللّه لمن اضطرّ إليه» في مقام العلّة لجواز الحلف عند طروّ أحد العنوانين، و لايستقيم ذلك إلاّ إذا أُريد من الإكراه ما ذكرنا. و من هذا يعلم أنّ المراد من الذيل هو الأعمّ من الحاصل من قبل الغير و لا من قبله. و يعلم أيضاً أنّ الضمير المجرور بـ«إلى» راجع إلى الحلف المراد به الحلف الكاذب، لا إلى دفع المال و نجاة الأخ من القتل و نحو ذلك كما توهّمه الأستاذ، و إلاّ لم يرتبط التعليل المذكور بما قبله، ضرورة أنّ المذكورات ممّا حرّمها اللّه.

٧٦٢. أي: باب الحلف كاذباً.

٧٦٣. وجه الصعوبة كثرتها مع اعتضادها بقاعدة نفي الحرج، على ما أشار إليه بقوله: «مع أنّ إيجاب التورية...».

٧٦٤. ليس المقام - وكذلك المقيس عليه - من قبيل العفو المستلزم للحرمة الفعليّة في المعفوّ عنه كما في الظهار، بل من قبيل الترخيص و الإذن في الإقدام بل الإيجاب له، كما هو ظاهر الأمر في قوله: «إحلف لهم بما شاءوا» و في قضيّة عمّار: «فإن عادوا فعد». إلاّ أن يمنع ظهوره في الإيجاب، لوروده في مورد توهّم الحظر، فلايدلّ على أزيد من الإباحة. و حينئذٍ يشكل تسليم حكم العقل بقبح الكذب في الصورة التي فرضها في المتن، باستلزامه عدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع، فلابدّ من عدم تسليم القبح فيها. و من هنا يندفع الإيراد على أحد محملي الأخبار المتضادّة الصادرة عن الأئمّة في مقام التقيّة من حملها على الكذب لمصلحة، بأنّ القبح العقلي لايصدر عن الإمام. وجه الاندفاع: أنّ وروده مبني على بقاء الكذب على قبحه في الصورة المفروضة، و هو ممنوع عندنا، و أمّا المصنّف فنعم، الإيراد وارد عليه.

---

* لم ترد «هو» في بعض النسخ. ** في الوسائل: واضطر. *** في بعض النسخ: فيما.

**للأخبار المذكورة، كما عفي عن الكذب في الإصلاح و عن السبّ و التبرّي مع الإكراه، مع أنّه قبيح عقلاً أيضاً، مع أنّ إيجاب التورية على القادر لايخلو عن التزام ما يعسر كما لايخفى. فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التورية كان حسناً، إلاّ أنّ الاحتياط في خلافه بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد(٧٦٥) التقييد في هذه المطلقات؛ لأنّ النسبة بين هذه المطلقات**

.....

**٧٦٥.** ضمير «هو» راجع إلى الخلاف في قوله: «في خلافه» المراد منه عدم الجواز. و مراده من القواعد هي القواعد المقرّرة لعلاج التعارض، لا القواعد اللفظية من العمومات و الإطلاقات، و لا العمليّة من البرائة و أخواتها.

و قوله: «لولا استبعاد تقييد المطلقات» قيد للمطابقة. و المراد منه أنّ المطابقة المذكورة موقوفة على عدم استبعاد المذكور، أي: عدم مرجوحيّة التقييد في طرف المطلقات من التقييد في رواية سماعة التي هي طرف المعارضة لها و مساواته له.

و قوله: «لأنّ النسبة» بيان لوجه المطابقة. فمحصّل العبارة: أنّ حرمة الكذب مع القدرة على التورية هو المطابق لقواعد علاج التعارض في المقام، و ذلك لأنّ النسبة بين هذه المطلقات الدالّة على جواز الكذب مع مجرّد الخوف مطلقاً، سواء اضطرّ إليه بأن لم يتمكّن من التورية أم لا بأن تمكّن منه، و بين إطلاق مفهوم ما دلّ - كالرواية الأخيرة - على انحصار الجواز بصورة الاضطرار، من عدم جواز الكذب في غير صورة الاضطرار مطلقاً سواء كان هناك خوف أم لا، عموم من وجه، فيتعارضان فيما إذا كان هناك خوف و لم يكن اضطرار، بأن قدر على التورية، فيرجع بعد التساقط إلى أصل لفظي هناك من عموم أو إطلاق لوكان، و إلاّ فإلى أصل عملي، و قضيّة ذلك في المقام هو الرجوع إلى عمومات حرمة الكذب.

و لكن ذلك إنّما هو في صورة التكافؤ مطلقاً، حتّى من حيث عدم الفرق بين تقييد أحد العامّين المتعارضين معيّناً بالآخر و بين العكس بالقرب و البعد، و إلاّ كما نحن فيه حيث إنّ تقييد المطلقات مع كثرتها و ورودها في مقام البيان بعيد جدّاً، فلاتكافؤ حتّى يحكم ما محرّمة* في مادّة التعارض بعد التساقط لعمومات حرمة الكذب، بل يقدّم ما يستبعد تقيّده - و هو

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: بالحرمة.

و بين ما دلّ – كالرواية الأخيرة و غيرها – على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً: عموم من وجه، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب، فتأمّل.

هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور؛ لأنّ مورد الأخبار عدم الالتفات إلى التورية(٧٦٦) في مقام الضرورة إلى الكذب؛ إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها؛ إذ لاداعي إلى العدول عنها إلى الكذب.

ثمّ إنّ أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة* على التورية، أطلقوا القول بلغوية ما أُكره عليه من العقود و الإيقاعات و الأقوال المحرّمة كالسبّ و التبرّي من دون تقييدٍ بصورة عدم التمكّن من التورية[٤٧]، بل صرّح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضة[٤٨] و المسالك في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل في كلام بعضٍ ما يُشعر بالاتفاق عليه[٤٩]، مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكره على البيع إنّما أُكره على التلفّظ بالصيغة، و أمّا إرادة المعنى فممّا لاتقبل الإكراه، فإذا أراده مع القدرة على عدم إرادته فقد اختاره، فالإكراه على البيع الواقعي يختصّ بغير القادر على التورية؛ لعدم المعرفة بها أو عدم الالتفات إليها، كما أنّ الاضطرار إلى الكذب يختصّ بغير القادر عليها.

و يمكن أن يفرّق بين المقامين: بأنّ الإكراه إنّما يتعلّق بالبيع الحقيقي(٧٦٧)،

.....

المطلقات – على مقابله كالرواية الأخيرة، فيحكم بخروج مادّة الاجتماع عن تحت رواية سماعة و اختصاصها بغير صورة الخوف، و لازم هذه المعاملة هو الجواز في مورد التعارض.

٧٦٦. لأنّ السؤال فيها عن جواز الكذب حين وجود الخوف، و لايخفى أنّ الشخص في ذاك الحين لايلتفت إلى التورية غالباً فلايقدر عليها. فكأنّ السؤال عن الكذب مع العجز عن التورية، فأجاب عليه السلام بالجواز، و لم يتعرّض لوجوب التورية.

٧٦٧. يعني: لا بصرف التلفّظ بالصيغة، على ما مرّ في تقريب الإيراد بقوله: «مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكره على البيع إنّما أكره على التلفّظ بالصيغة...». فلو باع حقيقة و قاصداً للبيع وقع البيع الحقيقي مكرهاً عليه. و لازم صدق المكره عليه على البيع الحقيقي عدم اعتبار العجز عن التفصّي عن الإكراه – بالقدرة على التلفّظ و إيقاع صورة اللفظ بدون إرادة

---

* في بعض النسخ: بدل «بالقدرة»، بعدم القدرة.

أو الطلاق الحقيقي، غاية الأمر قدرة المكره على التفصّي عنه: بإيقاع الصورة من دون إرادة المعنى، لكنّه غير المكره عليه، و حيث إنّ الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصّي بهذا الوجه، لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه. و هذا بخلاف الكذب؛ فإنّه لم يسوّغ إلاّ عند الاضطرار إليه، و لااضطرار مع القدرة.

نعم، لوكان الإكراه من أفراد الاضطرار(٧٦٨) – بأن كان المعتبر في تحقّق موضوعه عرفاً أو لغةً العجز عن التفصّي كما ادّعاه بعض، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الاضطرار، بأن كان عدم ترتّب الأثر على المكره عليه من حيث إنّه مضطرّ إليه لدفع الضرر المتوعّد عليه به عن النفس و المال – كان ينبغي فيه اعتبار العجز عن التورية؛ لعدم الاضطرار مع القدرة عليها. و الحاصل: أنّ المكره(٧٦٩) إذا قصد المعنى مع التمكّن من التورية، صدق على ما أوقع: أنّه مكره عليه، فيدخل في عموم "رُفِع ما أُكرهوا عليه"[٥٠]. و أمّا المضطرّ، فإذا كذب مع القدرة على التورية، لم يصدق أنّه مضطرّ إليه، فلايدخل في عموم "رُفِع ما اضطرّوا إليه"[٥١].

هذا كلّه على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار إليه حتّى من جهة العجز عن التورية،

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

.....

المعنى – في موضوع الإكراه. و مع ذلك لو اعتبر العجز عنه لابدّ أن يعتبر في حكم الإكراه و رفعه لحكم المكره عليه لولا الإكراه. و حيث إنّ الأخبار الواردة في باب الإكراه خالية عن اعتبار العجز عن التفصّي عن الإكراه بهذا الوجه – أي: إيقاع الصورة بدون إرادة المعنى – و عن اشتراطه في حكم الإكراه، فيحكم ببركة خلوّها عنه بأنّه لم يعتبر ذلك العجز المذكور في حكم الإكراه.

٧٦٨. يعني: هذا استدراك ممّا ذكره بقوله: «و يمكن أن يفرّق...»، من عدم اعتبار الاضطرار في الإكراه موضوعاً و حكماً. يعني: لو قلنا باعتبار الاضطرار في موضوع الإكراه، أشار إليه بصدر العبارة، أو قلنا باعتباره في حكمه، أشار إليه بقوله في ذيل العبارة، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الاضطرار... .

٧٦٩. يعني: و حاصل الفرق الذي ذكره بقوله: «و يمكن أن يفرّق...».

و أمّا على ما استظهرناه من الأخبار(٧٧٠) كما اعترف به جماعة من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهة العجز عن التورية، فلافرق بينه و بين الإكراه. كما أنّ الظاهر أنّ أدلّة نفي الإكراه راجعة إلى الاضطرار(٧٧١) لكن من غير جهة التورية، فالشارع رخّص في ترك التورية في كلّ كلام مضطرّ إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به. هذا، و لكن الأحوط التورية في البابين.

ثمّ إنّ الضرر المسوّغ للكذب هو المسوّغ لسائر المحرّمات، نعم، يستحبّ تحمّل الضرر المالي الذي لايُجحف، و عليه يحمل قول أميرالمؤمنين عليه السلام في نهج‌البلاغة: "علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرّك، على الكذب حيث ينفعك"[٥٢].

ثمّ إنّ الأقوال الصادرة عن أئمّتنا عليهم السلام(٧٧٢) في مقام التقية في بيان الأحكام،

.....

٧٧٠. نظره في ذلك إلى ما ذكره في السابق بقوله: «إلاّ أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة الترخيص - إلى قوله-: عدم اعتبار ذلك» أي: عدم اعتبار عدم القدرة على التورية في جواز الحلف كاذباً. هذا، و لايخفى عليك أنّه قدس سره و إن استظهره أوّلاً إلاّ أنّه عدل عنه بقوله: «بل هو المطابق للقواعد...» إلى آخر ما ذكره، حيث إنّ مفاده اعتبار عدم القدرة على التورية في جواز الحلف كاذباً.

٧٧١. يعني: أنّ الظاهر منها اعتبار الاضطرار من غير جهة التورية في موضوع الإكراه، و عدم اعتبار الاضطرار من جهة التورية فيه.

٧٧٢. لايذهب عليك أنّ القول الصادر عن الإمام عليه السلام في مقام التقيّة على أنحاء، لأنّه عليه السلام قدْ يأمر المكلّف بشيء تقيّة و قد أراد ظاهره، كما في أمر عليّ بن يقطين بالوضوء وضوء العامّة و بعد مدّة كتب إليه: «أنّه زال ما كنّا نخاف منه فافعل كذا وكذا». و قد يكون على نحو لايقدر على السكوت، بل لابدّ له أن يتكلّم و لكن بكلام ظاهره مخالف للحكم الواقعي. و قد يكون على نحو يمكن له كلّ من السكوت و التكلّم، و لكن لو تكلّم لم يقدر على التكلّم بما هو ظاهر في الحقّ، بل لابدّ له أن يتكلّم بكلام ظاهر في خلافه.

و ليس الكلام هنا إلاّ في وسط الأقسام، إذ القسم الأوّل صدق محض، ضرورة أنّ الحكم الواقعي في تلك الحال هو هذا النحو من الوضوء، فلابدّ من إرادة ظاهره. و أمّا الأخير فلأنّه

مثل قولهم: "لابأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر" و نحو ذلك، و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحة – بناءً على ما استظهرنا جوازه من الأخبار –، إلاّ أنّ الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذّر الغَسل و الاضطرار إلى اللبس، و قد صرّحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد، مثل أنّه ذكر عليه السلام: "أنّ النافلة فريضة" ففزع المخاطب، ثمّ قال: "إنّما أردت صلاة الوتر على النبيّ صلى الله عليه وآله".

و من هنا يعلم أنّه إذا دار الأمر في بعض المواضع بين الحمل على التقيّة و الحمل على الاستحباب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامّة بكونه حدثاً[٥٣]: تعيّن الثاني؛ لأنّ التقيّة تتأدّى بإرادة المجاز و إخفاء القرينة.

الثاني من مسوّغات الكذب: إرادة الاصلاح، وَ قد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادة الإصلاح(٧٧٣)،

---

لاضرورة فيه إلى أصل التكلّم حتّى يقع البحث في جواز الكذب فيه مع التمكّن من التورية و عدمه، إذ المفروض تمكّنه من السكوت، فلو تكلّم في هذه الصورة بما ظاهره خلاف الواقع فلاريب في وجوب التورية، و حرمة إرادة ظاهره المستلزمة للكذب، و ذلك لخروجه عن تمام الأدلّة المجوّزة حتّى المطلقات الغير المقيّدة بالاضطرار.

٧٧٣. لافرق في ذلك بين كون الإصلاح بين الناس بعضها مع بعض، أو بين الكاذب و بين غيره من الناس. أمّا الجواز في الأوّل فلما ذكره من رواية عيسى و مرسلة الواسطي. و أمّا في الثاني فلما ذكره –في باب تحريم هجر المؤمن بغير موجب من عشرة حجّ الوسائل – من رواية قاسم بن قاسم بن ربيع قال: في وصيّة المفضّل: «سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: لايفترق رجلان على الهجران إلاّ استوجب أحدهما البرائة و اللعنة، و ربّما استحقّ ذلك كلاهما. فقال له معتب: جعلت فداك هذا الظالم فما بال المظلوم؟ قال: لأنّه لايدعو أخاه إلى صلته و لامعامس* له من كلامه. سمعت أبي يقول:

---

* أي: و الحال أنّه لايريد إضمار العداوة له أو التشديد معه. ففي لسان العرب(٦:١٤٧): « العَمَس كالحَمَس: و هي الشدّة. عامست فلاناً معامسة: إذا ساترته و لم تجاهره بالعداوة».

ففي صحيحة معاوية بن عمّار: "المصلح ليس بكذّاب"[٥٤]. و نحوها رواية معاوية بن حكم[٥٥] عن أبيه عن جدّه عن أبي‌عبدالله عليه السلام. و في رواية عيسى بن حنّان* عن الامام الصادق عليه السلام: "كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلاّ كذباً في ثلاثة: رجل كايد** في حربه فهو موضوع عنه، و*** رجلٌ أصلح بين إثنين، يلقى هذا بغير ما يلقى هذا، يريد بذلك الإصلاح، و**** رجلٌ وَعَدَ أهله و هو لايريد أن يتمّ لهم".

و يمضمون هذه الرواية في استثناء هذه الثلاثة، روايات[٥٦]. و في مرسلة الواسطي(٧٧٤) عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "قال: الكلام ثلاثة: صدق، وكذب، و إصلاح بين الناس. قيل له: جعلت فداك و ما الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع

.....

إذا تنازع اثنان فعازّ***** أحدهما على الآخر، فليرجع المظلوم إلى صاحبه حتّى يقول: أي أخي أنا الظالم، حتّى يقطع الهجران بينه و بين صاحبه، فإنّ الله تبارك و تعالى حكم عدل يأخذ للمظلوم من الظالم». و رواية محمّد بن عمران، عن أبيه، عن أبي‌جعفر عليه السلام: «ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاثة إلاّ برئت منهما. قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لايصير إلى الظالم فيقول: أنا الظالم حتّى يصطلحا». حيث إنّ قول المظلوم: «أنا الظالم» كذب مخالف للواقع، مع ذلك أمر به و ذمّ على تركه في مقام الإصلاح، بل ظاهرهما تأكّد استحبابه كما لايخفى.

٧٧٤. قد يستشكل على الرواية بجعل الإصلاح قسيماً للصدق و الكذب، و الحال أنّه لاواسطة بينهما، على ما هو الحقّ من كون المدار فيهما على مطابقة الكلام بحسب المعنى المستعمل فيه للواقع و مخالفته له. و يدفع بأنّ المراد من الصدق و الكذب هما موضوعاً و حكماً، و المراد من الإصلاح هو الكذب موضوعاً و الصدق حكماً. فكأنّه قال: كلام مطابق للواقع و حلال، وكلام مخالف له و حرام، وكلام مخالف له و حلال. و حينئذٍ يصحّ جعله قسيماً لهما. و بهذا يوجّه نفي الكذب المخالف للواقع في مقام الإصلاح في غير واحد من الروايات الذي أشرنا إليه عند الكلام في التورية.

---

* في المصادر الحديثية: عيسى بن حسّان. ** في الوسائل: كائد. *** و**** في الوسائل: أو.

***** أي: غالب أحدهما الآخر. ففي لسان العرب(٥:٣٧٨): « و عازّني فعززته، أي: غالبني فغلبته».

من الرجل(٧٧٥) كلاماً يبلغه فتخبث* نفسه، فتقول: سمعت فلاناً قال فيك من الخير كذا وكذا، خلاف ما سمعته"٥٧. و عن الصدوق في كتاب الإخوان(٧٧٦) بسنده عن أبي‌الحسن الرضاعليه السلام: "قال: إنّ الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذّاباً عند الله، و إنّ الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً". ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المذكورة عدم وجوب التورية، و لم أرَ من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام، و تقييد الأخبار المذكورة بصورة العجز عنها في غاية البعد، و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط. ثمّ إنّه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة بل مطلق الأهل٥٨، و الله العالم.

---

**٧٧٥.** «تسمع» في تأويل المصدر كما في «و تسمع بالمعيدي خير من أن تراه». و «كلاماً» مفعوله. و جملة «يبلغه» صفة له. و ضمير الفاعل منها راجع إلى الموصوف. و قوله: «فتخبث نفسه» عطف على جملة الصفة، على ما في نسخة المتن بالتاء المثنّاة، و هو من الإخبات بمعنى التذلّل و التواضع. و هو و إن كان من باب الإفعال - لعدم استعماله مجرّداً - إلاّ أنّه استعمل لازماً، فـ«نفسه» فاعله. و في نسخة الكافي بالثاء من الخبث بمعنى الثقل، خبيث النفس: ثقيلها. و قوله: «فتقول» عطف على «تسمع». و المراد من فلان هو من صدر منه الكلام البالغ ذاك الرجل الحاكي و الشاكي.

و قوله: «خلاف ما سمعته» عطف بيان «من كذا وكذا». و «تسمع» مع ما عطف عليه خبر لمبتدإ محذوف بقرينة السؤال، و هو الإصلاح بين الناس. بل حقيقة الخبر هو صرف المعطوف، وإنّما ذكر المعطوف عليه مقدّمة لعلم السامع بالفساد. و المخالفة بين الشخصين لعدم حصوله بدونه في الغالب. و بعد ذلك البيان لاخفاء في معنى الرواية.

**٧٧٦.** مراده‌عليه السلام من الرفع** في الرواية نفع دفع العنت و المضرّة، لامطلق النفع و لو مثل إيصال درهم إليه، و إلاّ فلابدّ من جوازه لنفع نفسه بطريق أولى، إذ الأخ لأجل كونه بمنزلة النفس يجوز الكذب لنفعه، و حينئذٍ يلزم تخصيص الأكثر بالنسبة إلى أدلّة حرمة الكذب، كما هو غير خفي على المتدبّر. و من هنا يظهر الحال فيما رواه في المستدرك في عشرة الحجّ

---

* في بعض النسخ: فتخبث.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و هو تصحيف: النفع.

## المَسْأَلَةُ التَّاسِعَةَ عَشَرِ

### الكهانة حرام(٧٧٧)،

عن الطبرسي في مشكاة الأنوار عن الباقر عليه السلام قال: «الكذب كلّه إثم إلاّ ما نفعت به مؤمناً أو دفعت به عن دين المسلم». و عن اختصاص المفيد بسنده عن صالح بن سهل الهمداني قال: قال الصادق عليه السلام: «أيّما مسلم سأل عن مسلم فصدق، فأدخل على ذلك المسلم مضرّة، كتب من الكاذبين، و من سأل عن مسلم فكذب، فأدخل على ذلك المسلم منفعة، كتب عند الله من الصادقين» فتأمّل.

**٧٧٧**. هنا مقامان. أحدهما: في الموضوع و شرح ما يعتبر في حقيقته. و الآخر: في الحكم.

أمّا المقام الأوّل: فاعلم أنّ الكهانة هو الإخبار عن الغائبات بدون الاستناد إلى الحسّ، أو النظر إلى بعض ما صحّ اعتباره، كبعض الجفر و الرمل. و هل هي مختصّة بالإخبار عن المستقبل، أو تعمّ الإخبار عن الماضي؟ فيه إشكال ناشٍ من اختلاف أهل اللغة. فظاهر المحكيّ عن النهاية هو الأوّل، كما أنّ صريح ما في المصباح في مادّة (ع ر ف) - بعد ذكر أن العرّاف مثقّل بمعنى المنجّم و الكاهن - من قوله: «و قيل: العرّاف يخبر عن الماضي، و الكاهن عن الماضي و المستقبل» هو العموم. و يؤيّده إطلاق المحكيّ عن أكثر الفقهاء في تعريف الكاهن أنّه: من كان له رئيّ من الجنّ يأتيه الأخبار. و يدلّ على الأوّل مواضع من رواية الاحتجاج الآتي نقلها في المتن، سيّما قوله: «تؤدّي إلى الشياطين بما يحدث في البعد». و مع ذلك لاحاجة لنا إلى الرجوع إلى اللغة، مع أنّه يمكن أن يقال بعدم مقاومة ما في المصباح للنهاية، فتأمّل. و لو شكّ فالأصل العملي في الحكم - و هو البرائة - يوافق الأوّل في العمل.

و هل هي مختصّة بكون الإخبار بواسطة قذف الشياطين، أو أعمّ منه؟ فيه خلاف. و الظاهر هو الأوّل، وفاقاً لما حكي عن الأكثر في تعريف الكاهن، لأنّهم مع كونهم في مقام التحديد قد حصروه بمن كان له رئيّ من الجنّ. و يدلّ عليه أيضاً رواية الاحتجاج، فإنّ الظاهر أن قوله: «مع قذف في قلبه» المراد منه بلحاظ التعليل قذف الشيطان فيه، قيد لجميع الوجوه المذكورة للأخبار، و ذلك لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث...» تعليل لمنشئيّة الوجوه المذكورة للإخبار بالأشياء الحادثة، و لايصحّ ذلك إلاّ بكونه قيداً للجميع.

**و هي: من كَهَنَ يَكْهُنُ ككتب يكتب كتابة كما في الصحاح إذا تكهّن(٧٧٨)، قال: و يقال كهُن – بالضمّ –، كهانة – بالفتح – إذا صار كاهناً[٥٩].**

.....

هذا، مع أنّ الأمر الحادث الذي يخبره الكاهن لايخلو: إمّا أن يكون أرضيّاً أو سماويّاً، و الإمام عليه السلام جعل الإخبار بكلّ منهما مستنداً إلى القذف، فلوكان له منشأ آخر لذكره. هذا، مضافاً إلى قوله في ذيل الرواية: «فإذا قد زاد كلمات من عنده...»، فتأمّل.

و لاينافي الاختصاص ما في النهاية، بملاحظة جعل الإخبار المستند إلى صرف كلام السائل و فعله و حاله فرداً من الكهنة، لأنّ قوله: «و هذا يخصّونه باسم العرّاف» ظاهر في عدم إطلاق الكاهن عليه، فهو قرينة على أنّ المراد من الكهانة في المقسم ليس تمام ما وضع له، بل صرف الأخبار عن الغائب في المستقبل، فافهم.

ثمّ إنّ الكهانة هل هي مركّبة من الإخبار بخبر السماء و الإخبار بخبر الأرض، أم يصدق على مجرّد الأخير أيضاً؟ الظاهر هو الثاني، لدلالة قوله صلى الله عليه و آله في الرواية المذكورة: «و اليوم إنّما يؤدّي الشيطان إلى كهّانها أخباراً للناس» على صدق الكاهن على من انحصر خبره – من جهة منع الشياطين من استراق السمع – بأخبار الأرض، فيكون هذا قرينةً على أنّ المراد من الكهانة المنقطعة في قوله: «فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة» هي الكهانة التامّة الكاملة. فتحصّل: أنّ الكهانة الإخبار عن المغيّبات الاستقباليّة السماويّة و الأرضيّة بمعونة قذف الجنّ و الشياطين.

أمّا المقام الثاني، فاعلم أنّه لاخلاف و لاإشكال في حرمة الكهانة. و يدلّ عليها جملة من الروايات. منها: ما في الخصال بسنده عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمّد صلى الله عليه و آله». و دلالتها على الحرمة واضحة. و المراد من الجملة الأُولى هو الكاهن، و من الثانية من يستخبر عن الكاهن. و منها: ما تقدّم في مبحث التنجيم، إلى غير ذلك من الروايات. هذا، في الكهانة. و أمّا العرافة فهي – على ما قدّمناه – و إن كانت غير الكهانة، إلاّ أنّها حرام مثلها، لما رواه الصدوق بسنده عن الحسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي: «أنّه نهى عن إتيان العرّاف، و قال: من أتاه و صدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله على محمّد صلى الله عليه و آله». فإنّه يدلّ على مبغوضيّة العرافة بأبلغ وجه، فتأمّل.

٧٧٨. يعني: اتّخذه صنعة و حرفة.

و عن القاموس أيضاً: الكهانة بالكسر[٦٠](٧٧٩)، لكن عن المصباح: كَهَنَ يَكْهُنُ كقتل يقتل كهانة بالفتح[٦١]. وكيف كان فعن النهاية: أنّ الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان(٧٨٠). و قد كان في العرب كهنة، فمنهم: من كان يزعم أنّ له تابعاً من الجنّ يُلقي إليه الأخبار. و منهم: من كان يزعم أنّه يعرف الأُمور بمقدّمات و أسباب يستدلّ بها على مواقعها(٧٨١) من كلام من سأله أو فعله أو حاله، و هذا يخصّونه باسم "العرّاف"[٦٢].

و المحكيّ[٦٣] عن الأكثر في تعريف الكاهن ما في القواعد من أنّه: مَن كان له رَئيٌّ من الجنّ يأتيه الأخبار. و عن التنقيح: أنّه المشهور[٦٤]، و نسبه في التحرير إلى القيل[٦٥]. و رَئيّ – على فعيل – من رأى(٧٨٢)، يقال: فلان رَئيّ القوم أي صاحب رأيهم، قيل: و قد يكسر راؤه إتباعاً[٦٦]. و عن القاموس: و الرَّئيّ* كغنيّ: جنّي يرى فَيُحَب**.

.....

٧٧٩. قال في محكيّ القاموس: «كهن يكهن كهانة بالفتح، و حرفته الكهانة بالكسر» انتهى. ظاهر هذا أنّ الأول مصدر و الثاني اسمه، فلايوافق ما في المصباح من كونها بالكسر مثل الكتابة، كما هو قضيّة كلمة أيضاً، حيث إنّ ظاهره أنّها مصدر لااسمه، فتأمّل.

٧٨٠. الجارّ متعلّق بالكائنات.

٧٨١. يعني: يستدلّ بالمقدّمات و الأسباب التي هي عبارة عن كلام السائل و فعله و حاله على محالّ وقوع الأُمور من الأمكنة و الأزمنة.

٧٨٢. يعني: رأيّ من الرأي، كما هو واضح من تفسيره بصاحب الرأي. و الأحسن أن يقول: من الرأي، و لعلّ الألف و اللام سقط من قلم الناسخ. وكيف كان، فيحتمل أن يكون من الرؤية، و هو المناسب لإطلاقه في النهاية على الجنّ التابع، بل لما في القاموس أيضاً على إشكال فيه، لاحتمال أن يكون قوله: «يرى» بصيغة الفاعل من الرأي لا بصيغة المفعول من الرؤية. هذا، بناءً على كون الموجود في القاموس بعد «يرى» قوله «فيحبر». و لكن نقل بعض عنه في المقام هكذا: «رَئيّ كغنيّ – و يكسر –: جنّي يرى فيحبّ، أو المكسور للمحبوب منهم» انتهى موضع الحاجة. و الظاهر على هذا كونه بصيغة المفعول من الرؤية.

---

* في بعض النسخ: رأيّ. ** في بعض النسخ: فيحبر. أُنظر القاموس المحيط ٤: ٣٣١، مادّة: «الرؤية».

و عن النهاية: يقال للتابع من الجن رَئِيّ بوزن كَمِيّ[٦٧]. أقول: روى الطبرسي في الاحتجاج في جملة الأسئلة التي سأل الزنديق عنها أباعبدالله عليه السلام: قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانة و من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال عليه السلام: "إنّ الكهانة كانت في الجاهلية في كلّ حين فترة من الرسل، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأُمور بينهم، فيخبرهم بأشياء* تحدث، و ذلك في وجوه شتّى: فِراسة العين، و ذكاء القلب، و وسوسة النفس، و فِطنة الروح مع قذفٍ في قلبه؛ لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤدّيه إلى الكاهن، و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف.

و أمّا أخبار السماء، فإنّ الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك، و هي لاتحجب(٧٨٣) و لاترجم بالنجوم، و إنّما مُنعت من استراق السمع لئلاّيقع في الأرض سبب يشاكل** الوحي من خبر السماء، فيلبس*** على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجّة و نفي الشبهة، وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله**** في خلقه فيختطفها ثمّ يهبط بها إلى الأرض، فيقذفها إلى الكاهن، فإذا قد زاد(٧٨٤) كلمات من عنده، فيخلط الحقّ بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر ممّا كان يخبر به فهو ما أدّاه إليه شيطانه ممّا سمعه و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة. و اليوم إنّما تؤدّي الشياطين إلى كُهّانها أخباراً للناس*****

.....

٧٨٣. «إذ» ظرف للقعود. و «ذاك» مبتدأ، و إشارة إلى القعود مقاعد الاستراق. و خبره محذوف، مثل: موجود أو ممكن. و جملة «و هي لاتحجب» عطف على الجملة السابقة المضافة إليها كلمة «إذ» أعني: ذاك موجود، للإشارة إلى إمكان استراق السمع، و هو عدم الحجب و الرجم بالشهب.

٧٨٤. هذه «إذن» الناصبة للمضارع بالشروط المذكورة في محلّها.

---

* في بعض النسخ: بأسباب.

** في بعض النسخ: سبب تشاكل.

*** في بعض النسخ: و يلبس.

**** في بعض النسخ: من الله.

***** في بعض النسخ: أخبار الناس.

ممّا يتحدّثون به(٧٨٥) و ما يحدّثونه، و الشياطين تؤدّي إلى الشياطين ما يحدث(٧٨٦) في البعد من الحوادث، من سارق سرق، و من قاتل قتل، و من غائب غاب، و هم أيضاً بمنزلة الناس صدوق وكذوب... الخبر"[٦٨]. و قوله عليه السلام: "مع قذفٍ في قلبه" يمكن أن يكون قيداً للأخير و هو "فطنة الروح"، فتكون الكهانة بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدّم عن النهاية. و يحتمل أن يكون قيداً لجميع الوجوه المذكورة، فيكون المراد تركّب أخبار الكاهن ممّا يقذفه الشيطان، و ما يحدث في نفسه، لتلك الوجوه وغيرها كما يدلّ عليه قوله عليه السلام بعد ذلك: "زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل".

وكيف كان، ففي قوله: "انقطعت الكهانة" دلالة على ما عن المُغرِب من أنّ الكهانة في العرب كانت قبل المبعث* و قبل منع الشياطين** عن استراق السمع. لكن قوله عليه السلام: "إنّما تؤدّي الشياطين إلى كهّانها أخباراً للناس"***،و قوله عليه السلام قبل ذلك::"مع قذفٍ في قلبه " الى آخر الكلمات دلالة على صدق الكاهن على من لايخبر إلاّ بأخبار الأرض، فيكون المراد من الكهانة المنقطعة: الكهانة الكاملة التي يكون الكاهن بها حاكماً في جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات، كما ذُكر في أوّل الرواية، وكيف كان فلا خلاف في حرمة الكهانة.

و في المرويّ عن الخصال: "من تكهّن، أو تُكهّن له فقد برئ من دين محمّد صلى الله عليه وآله"[٦٩]. و قد تقدّم رواية: "أنّ الكاهن كالساحر"، و "أنّ تعلّم النجوم يدعو إلى الكهانة"[٧٠]. و روي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم، قال: "قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربّما أخبر من يأتيه

.....

٧٨٥. بيان للأخبار. يعني: الأُمور التي يتذاكرون به الشياطين فيما بينهم و يخبر بها بعضهم بعضاً، مثلاً يقول: فلان يسرق و فلان يقتل و فلان يغيب. و ظاهر ذلك عدم علم كلّهم بكلّ خبر، و إلاّ لما كانت فائدة في التحدّث و المذاكرة، فتأمّل.

٧٨٦. الضمير المستتر راجع إلى الشياطين المراد منها معناها المصطلح. و المراد من الشياطين الظاهر هنا الكهنة. و الجملة عطف بيان لجملة «تؤدّي الشياطين...»، لتوضيح أنّ المراد من الإخبار للناس هو الأخبار المستقبلة الحادثة فيما بعد.

---

* في بعض النسخ: البعث. ** في بعض النسخ: الشيطان. *** في بعض النسخ: أخبار الناس.

**يسأله عن الشئ يسرق(٧٨٧)، أو شبه ذلك، فنسأله؟* فقال: قال رسول الله ﷺ: من مشى إلى ساحر أوكاهن أوكذّاب يصدّقه فيما يقول**، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب، الخبر". و ظاهر هذه الصحيحة(٧٨٨)**

.....

٧٨٧. إمّا بالباء الجارّ محرّكة، مصدر على وزن: تَعَب، متعلّق بـ«أخبر». و إمّا بالياء فعل مضارع مجهول، مفعول لـ«أخبر» بحذف مثل قوله: بأنّه – أي: الشيء – يسرق. و الأوّل – كما في بعض النسخ المصحّحة – أولى. و قوله: « يسأله» صلة بعد صلة للموصول. و قوله: «فنسأله»سؤال عن جواز السؤال عنه، قد حذف أداة الاستفهام، يعني: أفنسأله.

٧٨٨. الغرض من ذلك تعميم الحرمة لجميع أقسام الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم بأيّ سبب كان، غاية الأمر خرج ما خرج من الإخبار ببعض أقسام الجفر و الرمل، كما يشهد له قوله: «فتبيّن من ذلك أنّ الإخبار عن الغائبات بمجرّد السؤال عنها من غير نظر فيما صحّ اعتباره – كبعض الجفر و الرمل– محرّم. و يشهد له أيضاً قوله: «و لعلّه لذا عدّ صاحب المفاتيح – إلى قوله–: أو غير ذلك». و إلاّ فلوكان غرضه التعميم بخصوص ما كان بالسحر و الكذب دون القيافة و التنجيم و العرافة لما كان وجه لذكرهما. هذا، و يمكن منع ظهورها فيه، إذ غاية ما يمكن أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام كأنّه قال في جواب السائل عن حكم السؤال عمّن يخبر عن الغائبات على سبيل الجزم و المشي إليه لأجل ذلك: لاتسألوا عنه، لأنّه لايخلو: من أن يكون ساحراً أوكاهناً أوكذّاباً، و السؤال عن كلّهم حرام، لأنّ النبيّ ﷺ قال: «من مشى إلى ساحر...». و من المعلوم أنّ هذا المقدار لايدلّ إلاّ على حرمة السؤال عن المخبر عن الغائبات بواسطة تلك الأُمور الثلاثة، فيدلّ بالملازمة على حرمة الإخبار عنها بها بالخصوص. نعم، لو أجابه عليه السلام بقوله: «لا» مثلاً و لم يذكر قول النبيّ ﷺ لكان ظاهراً في الإطلاق بضميمة إطلاق السؤال. و من هنا ظهر ما في تعليل الظهور في الإطلاق بقوله: «لأنّه عليه السلام جعل المخبر بالشيء...»، لأنّ حصره في الثلاثة يدلّ على اختصاص الحرمة بهم. يمكن أن يقال: إنّ غرضه عليه السلام من الاقتصار بقول النبيّ ﷺ في مقام الجواب من دون ذكر شيء قبله، إنّما هو التنبيه على أنّ مجرّد الإخبار عن الغائبات ليس حراماً، و إنّما المدار على انطباق هذه العناوين على

---

* لم ترد «فنسأله» في بعض النسخ.  ** في بعض النسخ : بما يقول.

أنّ الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرّم مطلقاً، سواء كان بالكهانة أو بغيرها؛ لأنّه عليه السلام جعل المخبر بالشئ الغائب بين الساحر و الكاهن و الكذّاب، و جعل الكلّ حراماً.

و يؤيّدها النهي في النبويّ المرويّ في الفقيه في حديث المناهي "أنّه صلى الله عليه وآله نهى عن إتيان العرّاف"، و قال: "من أتاه و صدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله"[٧١]. و قد عرفت من النهاية أنّ المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن و يخصّ باسم العرّاف. و يؤيّد ذلك ما تقدّم في رواية الاحتجاج من قوله عليه السلام: "لئلاّيقع في الأرض سبب يشاكل الوحي..."؛ فإنّ ظاهره كون ذلك مبغوضاً للشارع(٧٨٩) من أيّ سبب كان، فتبيّن من ذلك أنّ الإخبار عن الغائبات بمجرّد السؤال عنها من غير النظر في بعض ما صحّ اعتباره – كبعض الجفر و الرمل – محرّم. و لعلّه لذا عدّ صاحب المفاتيح من المحرّمات المنصوصة الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبيّ، أو وصيّ نبيّ، سواء كان بالتنجيم، أو الكهانة، أو القيافة، أو غير ذلك[٧٢].

## المَسْأَلَةُ العِشْرُون

**اللهو حرام، على ما يظهر من المبسوط[٧٣] و السرائر[٧٤] و المعتبر[٧٥] و القواعد و الذكرى[٧٦] و الجعفرية[٧٧] و غيرها؛ حيث علّلوا لزوم الإتمام(٧٩٠)**

.....

المخبر و عدمه. نعم، بالنسبة إلى جواز الإخبار بغير هذه الأُمور تكون عامّة قابلة لورود التخصيص عليه، كما في التنجيم و القيافة و العرافة.

ثمّ إنّ تخصيص الإخبار بكونه على سبيل الجزم إمّا من جهة ظهور «أخبر» في السؤال في ذلك، فتأمّل. و إمّا من جهة الترديد في خبر المخبر عن الغائب بين كونه سحراً أوكهانةً أو كذباً، و لايتّصف بالكذب إلاّ إذا كان الإخبار بطور الجزم، فيكون كذلك في السحر و الكهانة، و إلاّ لما صحّ جعل الكذب طرف الترديد. و إمّا من جهة قيام الدليل الخارجي على جوازه بغير ذاك الوجه، و لكنّه بعيد عن سياق العبارة.

٧٨٩. نعم، و لكن في خصوص الإخبار بالأخبار السماويّة.

٧٩٠. لم يُعَلّله به إلاّ في المعتبر.

في سفر الصيد بكونه محرّماً من حيث اللهو(٧٩١). قال في المبسوط: السفر على أربعة أقسام – و ذكر الواجب و الندب و المباح –، ثمّ قال: الرابع سفر المعصية، و عدّ من أمثلتها مَن طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عبارة السرائر. و قال في المعتبر: قال علمائنا: الّلاهي بسفره كالمتنزّه بصيده بطراً، لايترخّص؛ لنا أنّ اللهو حرام فالسفر له معصية، انتهى. و قال في القواعد: الخامس من شروط القصر: إباحة السفر، فلايرخّص العاصي بسفره كتابع الجائر و المتصيّد لهواً، انتهى. و قال في المختلف في كتاب المتاجر: حرّم الحلبي الرمي عن* قوس الجلاهق[٧٨]، قال: و هذا الاطلاق ليس بجيّد بل ينبغي تقييده باللهو و البطر[٧٩].

و قد صرّح الحلّي – في مسألة اللعب بالحمام بغير رهان – بحرمته، و قال: إنّ اللعب بجميع الأشياء قبيح[٨٠]. و ردّه بعض: بمنع حرمة مطلق اللعب. و انتصر في الرياض للحلّي بأنّ ما دلّ على قبح اللعب، و ورد بذمّه من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح** ثبت النهي، ثمّ قال: و لولا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفاً للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد[٨١]، انتهى. و لايبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللهو؛ لأجل النصّ على الجواز فيه في قوله عليه السلام: "لابأس بشهادة من يلعب بالحمام"[٨٢]. و استدلّ في الرياض أيضاً تبعاً للمهذّب على حرمة المسابقة بغير المنصوص على*** جوازه بغير عوض، بما دلّ على تحريم اللهو و اللعب، قال: لكونها منه بلاتأمّل[٨٣]، انتهى.

و الأخبار الظاهرة في حرمة اللهو كثيرة جدّاً، منها: ما تقدّم من قوله في رواية تحف العقول:

.....

٧٩١. يعني: من حيث ترتّب اللهو عليه ترتّب الغاية على ذيها، لا من حيث انطباق عنوانه عليه انطباق الكلّي على الفرد. و تعليل المعتبر صريح فيما ذكرنا.

---

* في بعض النسخ: من.

** في بعض النسخ: القبح و الذم.

*** في بعض النسخ: بدل «على»: «و عدم».

**"وما يكون منه و فيه الفساد(٧٩٢) محضاً، و لايكون منه و لا فيه شئ من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأُجرة عليه"٨٤. و منها: ما تقدّم من رواية الأعمش، حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار٨٥؛ فإنّ الملاهي جمع "الملهى" مصدراً أو "الملهي" وصفاً، لا "الملهاة" آلة؛ لأنه لايناسب التمثيل بالغناء(٧٩٣).**

.....

**٧٩٢.** موضوع الحرمة فيها ما كان فيه و منه الفسادُ المحضُ، وكون اللهو كذلك ممنوع إن أُريد من الفساد الفسادُ الظاهرُ الذي يُدرِكُه العرفُ مع قطع النظر عن الشرع، لأنّهم لايحكمون به في اللهو، و مصادرة إن أُريد منه الفساد الواقعي المستكشف عنه بالنهي التحريمي، لأنّ الكلام بعد وجود الكاشف.

**٧٩٣.** يعني بالمَلْهيّ وصفاً ما كان اسم مفعول: لهي يلهى، كمرضي من رضي يرضى، فإنّه قد جاء من باب: علم يعلم، على ما يظهر من أوقيانوس، لا ما كان اسمَ فاعل من باب الإفعال، لأنّه يجمع على مفعلات لا على مفاعل، و لا ما كان اسم مفعول من: لها يلهو كـ:دعا يدعو، لأنّه ملهوّ بالواو لامَلْهيّ بالياء.

وكيف كان، يمكن أن يقال بأنّها جمع الملهاة. و التمثيل بالغناء إنّما لايناسبه لوكان المراد منه التغنّي بغير الآلات المعدّة له كالعود و المزمار. و هو في حيّز إمكان المنع، بل يمكن جعل ظهور الملاهي في كونه جمع الملهاة قرينة على التصرّف في الغناء، و حمله على الغناء بما أعدّ له من الآلات، فتأمّل. و لو سلّم عدم كونه جمع الملهاة فيمكن القول بأنّها لاتدلّ على حرمة مطلق اللهو، نظراً إلى تقييد الملاهي فيها بالصدّ عن ذكر الله، و قد مرّ في الغناء استظهارُ أنّ المراد منه خصوص إطاعته بترك نواهيه و إتيان أوامره، لامطلق ذكره تعالى لساناً و قلباً، كي يشكل بالمكروه و المباح. فيكون المراد من الصدّ عنه معصيَته تعالى بمخالفة أوامره و نواهيه، فيكون مفاده حرمةَ اللهو الخاصّ، و هو اللهو الصادّ، و لاإشكال في حرمته. وكون الوصف توضيحاً لبيان طبيعة اللهو خلاف الظاهر، لأنّ الأصل في الأوصاف هو الاحتراز. و من ذلك يظهر الحال في دلالة قوله عليه السلام: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر». و لاملازمة بين عدم الترخيص في القصر لمن سافر في لهو و بين حرمة اللهو. و قد عرفت في باب الغناء الإشكال في دلالة رواية الغناء في حديث الرضا عليه السلام و فيما بعدها على حرمة اللهو، فراجع.

و نحوها – في عدّ الاشتغال بالملاهي من الكبائر – رواية العيون الواردة في الكبائر و هي حسنة كالصحيحة بل صحيحة. و منها: ما تقدّم في روايات القمار في قولهؑ: "كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو المَيْسِر"[٨٦]. و منها: قولهؑ في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزاة و الصقور: "إنّما خرج في لهو، لايقصّر"[٨٧]. و منها: ما تقدّم في رواية الغناء في حديث الرضاؑ في جواب من سأله عن السماع، فقال: "إنّ لأهل الحجاز فيه رأياً و هو في حيّز اللهو"[٨٨]. و قولهؑ في ردّ من زعم أنّ النبيّﷺ رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم...*: "كذبوا، إنّ الله يقول: ﴿لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا...﴾ إلى آخر الآيتين"[٨٩]. و منها: ما دلّ على أنّ اللهو من الباطل بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل، كما تقدّم(٧٩٤) في روايات الغناء.

ففي بعض الروايات: "كلّ لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثة: المسابقة، و ملاعبة الرجل أهله..."[٩٠]. و في رواية عليّ بن جعفر(٧٩٥)

.....

٧٩٤. هذا مثال لما يظهر منه حرمة الباطل. و نظره في ذلك إلى رواية يونس المتقدّمة في الغناء، فلاحظها مع ما علّقناه عليها هناك. كما أنّ قوله: «ففي بعض الروايات كلّ لهو المؤمن...» بيان لبعض ما دلّ على أنّ اللهو من الباطل.

٧٩٥. لم يعلم وجه المناسبة لذكر هذه الرواية هنا، إذ لوكان الغرض من ذلك بيان ما يدلّ على أنّ اللهو من الباطل فليس من ذاك فيها عين و لاأثر. و إن كان الغرض منه بيانَ رواية تدلّ على أنّ الباطل حرام، ففيه منع دلالتها على الحرمة أوّلاً، و على حرمة الباطل ثانياً. و إن كان الغرض منه ذكر رواية تدلّ على حرمة اللهو ابتداءً من دون إدراجه تحت عنوان الباطل، ففيه – مضافاً إلى عدم دلالتها عليها – أنّ المناسب حينئذٍ ذكرها قبل قوله: «و منها ما دلّ على أنّ اللهو من الباطل...». ثمّ إنّ المراد من الرهان فيها رهان الفرس، أي: المراهنة على المسابقة بالفرس.

وكيف كان، فقد حكي عن الشهيد الثانيؒ أنّ الأربعة عشر فسّروها بأنّها قطعة من حيث** فيها حفر في ثلاثة أسطر، و يجعل في الحفر حصى صغار. و قال السيّد الجزائري في

---

* في بعض النسخ: حيّاكم حيّاكم.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: حجر.

عن أخيه عليه السلام، قال: "سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهها، قال: لاتستحبّ* شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي"[٩١]. إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع. و يؤيّده أنّ حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنّه من حيث اللهو لا من حيث خصوص الآلة.

ففي رواية سماعة: "قال أبوعبدالله عليه السلام: لمّا مات آدم شمت به إبليس و قابيل، فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس و قابيل المعازف(٧٩٦) و الملاهي شماتة بآدم (على نبيّنا و

.....

شرح التهذيب بعد حكاية هذا عنه رحمه الله ما لفظه: «أقول: هي في العراق الآن معروفة بالحالوسة» انتهى. و في القاموس في مادّة الحلس ما هذا لفظه: «و الحوالس لعبة لصبيان العرب، يخطّ خمسة أبيات في أرض سهلة، و يجمع في كلّ بيت خمس بعرات، و بينها خمسة أبيات ليس فيها شيء، ثمّ يجرّ البعر إليها، كلّ خطّ منها حالس» انتهى موضع الحاجة. ولايخفى أنّ الحالوسة بذلك المعنى الذي ذكره في القاموس مغايرة للمعنى الذي ذكره الشهيد الثاني في تفسير الأربعة عشر، فلايصحّ التعبير عنها بالحالوسة، إلاّ أن يكون الحالوسة عند أهل العراق بغير ذاك المعنى المذكور في القاموس، بأن كان لها معنيان: أحدهما: عند أهل العراق، و هو ما ذكره الشهيد الثاني رحمه الله، و الآخر: عند غيرهم من العرب، و هو ما ذكره في القاموس. وكيف كان، فالتسمية بالأربعة عشر على تفسير الشهيد يمكن أن يكون من جهة كون الحفر أو الحصى بذاك العدد.

**٧٩٦.** في المجمع: «هي آلات اللهو يضرب بها، الواحد المعزف». و في محكيّ النهاية: «هي الدفوف و غيرها ممّا يضرب بها. و العزف - كفلس - واحد المعازف على غير القياس» انتهى. فيكون عطف الملاهي عليه من عطف العامّ على الخاصّ. و حكي عن المغرب: «أنّ المعزف نوع من الطنبور يتّخذه أهل اليمن» انتهى. و فسّر الطنبور بمطلق الطبل، و بالطبل الصغير المختصر، و بالبربط. و الأخير هو المناسب لما اشتهر في الألسنة من قولهم: و زاد في الطنبور نغمة أُخرى، كما لايخفى. و قوله: «من الزفن»** هو الرقص و اللعب. و قوله: « و الكوبات و الكبرات» الأوّل جمع كوبة بالضمّ، قيل: هي النرد، و قيل: الطبل، و قيل: البربط. و الثاني جمع كُبَر - كصُرَد - الطبل، جمع كبار و أكبار. و في المجمع: «الكَبَر بفتحتين الطبل له وجه واحد».

---

* في بعض النسخ: لاتستحب.

** هذا تفسير لما ورد في بعض نسخ الفرائد، انظر الهامش الأوّل في الصفحة التالية.

آله و عليه السّلام) فكلّ ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلك"٩٢* فإنّ فيه إشارة إلى أنّ المناط(٧٩٧) هو مطلق التلهّي و التلذّذ.

و يؤيّده ما تقدّم٩٣ من أنّ المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض؛ فإنّ الظاهر أنّه لاوجه له عدا كونه لهواً(٧٩٨) و إن لم يصرّحوا بذلك عدا القليل منهم، كما تقدّم. نعم، صرّح العلاّمة في التذكرة بحرمة المسابقة على جميع الملاعب كما تقدّم نقل كلامه في مسألة القمار٩٤.

هذا، ولكنّ الإشكال في معنى اللهو، فإنّه إن أُريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح٩٥ و القاموس٩٦؛ فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذّ مخالف للمشهور و السيرة؛ فإنّ اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي**، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على الاطلاق.

نعم، لو خُصّ اللهو بما يكون عن*** بَطَرٍ – و فسّر بشدّة الفرح – كان الأقوى تحريمه(٧٩٩)، و يدخل في ذلك الرقص و التصفيق و الضرب بالطشت بدل الدفّ(٨٠٠)، وكلّ ما يفيد فائدة آلات اللهو. ولو جعل مطلق

---

٧٩٧. يعني: مناط حرمة الأُمور المذكورة في الرواية، و يمكن منعُ دلالتها على الحرمة فيما إذا كان استعمالها مجرّداً عن الشماتة بآدم عليه السلام. إلاّ أن يقال: إنّ الرواية تدلّ على كونها من عمل الشيطان، فيكون صغرى لكبرى كلّيّة مستفادة من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الأَنْصابُ وَ الأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ و هي: أنّ كلّما هو عمل الشيطان فهو واجب الاجتناب، فتأمّل.

٧٩٨. يمكن أن يكون وجهه صدق القمار عليه، مع توهّم حرمته بجميع أفراده.

٧٩٩. لكونه القدر المتيقّن من اللهو.

٨٠٠. دليل حرمة الضرب بالدفّ عموم الملاهي له التي عدّ الاشتغال بها في روايتي الأعمش و الفضل بن شاذان من الكبائر، و عموم المعازف له بناءً على تفسيرها بآلات اللهو التي يضرب بها. و يدلّ عليها أيضاً المرويّ في جامع الأخبار: «يحشر صاحب الطنبور يوم

---

* بدل «فإنّما هو من ذلك» ما يلي: «من الزمن و المزمار و الكوبات و الكيرات».

** في بعض النسخ: عقلائي، و في بعض الآخر زيادة: لعب.

*** في بعض النسخ: من.

الحركـــات التي لايتعلّق بها غـــرض عقلائي*(٨٠١) مع انبعاثها عن القوى الشهويّة، ففي حرمته تردد.

و اعلم أنّ هنا عنوانين آخرين: "اللعب" و "اللغو". أمّا اللعب، فقد عرفت أنّ ظاهر بعضٍ ترادفهما و لكن مقتضى** تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما. و لعلّهما من قبيل الفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا، و إذا افترقا اجتمعا. و لعلّ اللعب

.....

القيامة أسود الوجه، و بيده طنبور من نار، و فوق رأسه سبعون ألف ملك، و بيد كلّ معمعة من نار يضربون وجهه و رأسه - إلى أن قال -: و صاحب المزمار مثل ذلك، و صاحب الدّف مثل ذلك». و قضيّة إطلاقها حرمة الخالي عن الجلاجل أيضاً، و هي الحلقات المدوّرة المنصوبة عليه، خلافاً لمحكيّ جماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك و الأردبيلي في شرح الإرشاد و السبزواري في الكفاية،فقيّدوا حرمته بالمشتمل عليها. و لاوجه له إلاّ توهّم اختصاص ما أعدّ للهو منه بهذا القسم الخاصّ،و هو كما ترى.

و هل هو حرام مطلقاً و في جميع الموارد، كما حكي عن الحلّي و العلاّمة في التذكرة، أم لا بل يجوز في النكاح و العرس كما هو المشهور، بل عن الخلاف دعوى الوفاق عليه؟ قولان. أوّلهما أحوطُهما، بل أظهرهما أيضاً، للإطلاقات، مع عدم دليل يقيّدها إلاّ النبويّين، أحدهما: «أعلنوا بالنكاح، و اضربوا عليه بالغربال، يعني: الدفّ». و الآخر: «فصل ما بين الحلال و الحرام الضرب بالدفّ عند النكاح». و ما أرسله في التذكرة بقوله: «و روي جواز ذلك في الختان و العرس». و في صلاحيّتها لتقييد الإطلاقات إشكال، لاحتمال أن يكون التفسير من غيره صلى الله عليه وآله فلايكون حجّة، و بدونه لايعلم المعنى المناسب للمقام للغربال، فيكون مجملاً كالثاني، كما يظهر بالتأمّل في حمل الضرب على الفصل، فتأمّل. مضافاً إلى ضعف السند في الجميع، فتدبّر.

٨٠١. في الجمع بين عدم تعلّق الغرض العقلائي و الانبعاث عن القوّة الشهويّة تدافع، لأنّ قضيّة الانبعاث عن الشهوة تعلّق الغرض العقلائي به، ضرورة أنّ أعظم الأغراض عند العقلاء تحصيل ما تقتضيه شهواتهم، و مع ذلك كيف يمكن عدم تعلّق غرض عقلائي بها؟

---

* في بعض النسخ: عقلاني.

** في بعض النسخ: يقتضي أو يقضي.

يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثة عن القوى الشهويّة. و اللّهو ما تلتذّ به النفس و ينبعث عن القوى الشهويّة. و قد ذكر غير واحد أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾[٩٧] الآية، بيان ملاذّ الدنيا على ترتيب تدرّجه في العمر، و قد جعلوا لكلّ واحد منها ثمان سنين. وكيف كان فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلّي على ما عرفت من كلامه(٨٠٢)، و لعلّه يريد اللهو و إلاّ فالأقوى الكراهة.

و أمّا اللغو، فإن جعل مرادف اللهو كما يظهر من بعض الأخبار كان في حكمه. ففي رواية محمّد بن أبي‌عبّاد المتقدّمة[٩٨] عن أبي‌الحسن الرضا عليه السلام: "أنّ السماع في حيّز اللهو

.....

٨٠٢. و هو ظاهر أمين الإسلام الطبرسي فيها في مجمع البيان، حيث إنّه رحمه الله قال في ذيل الكلام في تفسير قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ﴾ الآية ما هذا لفظه: «و أرادوا به اللعب المباح، مثل الرمي و الاستباق بالأقدام. و قد روي: أنّ كلّ لعب حرام إلاّ ثلاثة: لعب الرجل بقوسه، و فرسه، و أهله» انتهى.

وجه الظهور: أنّ الظاهر أنّ قوله: «و قد روي...» في مقام التعليل لحمل اللعب في الآية على مثل الرمي و الاستباق بالأقدام الذي هو خلاف إطلاق الآية الدالّة على جوازه مطلقاً و لوكان بغير ما ذكره، و لازم ذلك أنّه عامل بالرواية المذكورة و مُفت بمضمونها من حرمة مطلق اللعب عدا الثلاثة المذكورة فيها. هذا، و يرد عليه عدم ثبوت حجّية الرواية المذكورة. فالأقوى عدم حرمته مطلقاً إلاّ ما ثبت تحريمه بخصوصه، لأصالة البراءة.

و لايصحّ الاستدلال بالآية، لعدم حجّية قول إخوة يوسف، إلاّ أن يكون نظر المستدلّ بها إلى دعوى إمضاء يعقوب عليه السلام قولهم ذلك، فتأمّل. و قد يخدش في الاستدلال بها، بدعوى اختصاص ذلك بشريعتهم، إذ لم يثبت حجّية شرع من كان قبلنا. و فيه: أنّه يكفي في التعميم الاستصحاب على ما قرّر في الأُصول.

و في زبدة البيان للمحقّق الأردبيلي رحمه الله بعد نقل ما مرّ من عبارة مجمع البيان ما لفظه: «و السند غير ظاهر. و في المستثنى و المستثنى منه تأمّل». انتهى. ولم أفهم وجه التأمّل، سيّما في المستثنى، فتأمّل. ثمّ قال رحمه الله متّصلاً بقوله تأمّل: «و في قصّ الرؤيا، و أنّها قد تكون صادقة، و جواز النصيحة و لوكانت مشتملة على ما يشعر بذمّ شخص، فتأمّل» انتهى كلامه زيد في علوّ

والباطل، أمّا سمعت قول الله تعالى: ﴿وَإذا مَرُّوا بِاللَّغوِ مَرُّوا كِراماً﴾"٩٩. و نحوها رواية أبي‌أيوب حيث أراد باللغو الغناء مستشهداً بالآية(٨٠٣). و إن أُريد به مطلق الحركات اللاغية، فالأقوى فيها الكراهة. و في رواية أبي‌خالد الكابلي عن سيّد الساجدين تفسير الذنوب التي تهتك العِصَم بـ: شرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطي ما يُضحك الناس من اللغو و المزاح و ذكر عيوب الناس. و في وصيّة النبيﷺ لأبي‌ذر(رضي الله عنه): "إنّ الرجل ليتكلّم بالكلمة فيُضحك الناس فيهوي ما بين السماء و الأرض"١٠٠.

.....

مقامه.

٨٠٣. قد تقدّم في مسألة الغناء الإيراد على دلالة الآية على أزيد من الكراهة و استحباب التجنّب، فقضيّة الترادف بين اللغو و اللهو عدم حرمة اللهو.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

# المصادر:


١) الحدائق ج١٨:ص١٨٢.
٢) الكفاية: ص٨٧
٣) الصحاح ج٤:ص١٤١٩، مادّة: «قوف»؛ القاموس المحيط ج٣:ص١٨٨: مادّة: «قوف»؛ المصباح المنير: ص٥١٩.
٤) النهاية، ابن الأثير ج٤:ص١٢١؛ مجمع البحرين ج٥:ص١١٠.
٥) جامع المقاصد ج٤:ص٣٣؛ المسالك ج٣:ص١٢٩.
٦) الخصال ج١:ص٢٠، الحديث ٦٨.
٧) مجمع البحرين ج٥:ص١١٠.
٨) صحيح البخاري ج٨:ص١٩٥.
٩) الكافي ج١:ص٣٢٢-٣٢٣، الحديث١٤.
١٠) الوسائل ج١١:ص٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.
١١) الخصال ص٦٠٣و٦١٠، الحديث٩.
١٢) المحجّة البيضاء ج٥:ص٢٤٢.
١٣) البحار ج٧٢:ص٢٦٣، الحديث ٤٨.
١٤) النحل(١٦): ١٠٥
١٥) الروضة البهية ج٣:ص١٢٩.
١٦) الوسائل ج٨:ص٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.
١٧) الوسائل ج٨:ص٥٧٥، الباب ١٣٩ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.
١٨) الوسائل ج٨:ص٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.
١٩) الصف(٦١): ٣
٢٠) الكافي ج٢:ص٢٧٠، الحديث١.
٢١) الخصال ج١:ص١٤٤، الحديث ١٧٠.
٢٢) جامع المقاصد ج٦:ص٣٨.
٢٣) قوانين الأُصول ج١:ص٤١٩.
٢٤) الأنبياء(٢١): ٦٣.
٢٥) يوسف(١٢): ٧٠.
٢٦) يوسف(١٢): ٧٢.
٢٧) الصافات(٣٧): ٨٩.
٢٨) المبسوط ج٥:ص٩٥.
٢٩) الوسائل ج٨:ص٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة.
٣٠) النحل(١٦): ١٠٦.
٣١) آل عمران(٣): ٢٨.
٣٢) الوسائل ج٤:ص٦٩٠، الباب الأوّل من أبواب القيام، الحديث ٦ و٧، مع اختلاف في بعض الألفاظ.
٣٣) الوسائل ج١٦:ص١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.
٣٤) المقنعة: ص٥٥٦.
٣٥) السرائر ج٣:ص٤٣.
٣٦) الشرايع ج٢:ص١٦٣ و ج٣:ص٣٢.
٣٧) القواعد ج١:ص١٩٠.

٣٨) اللمعة الدمشقية و شرحها (الروضة البهية) ج٤:ص٢٣٥.

٣٩) التحرير ج١:ص٢٦٦.

٤٠) الرياض ج١:ص٦٢٢.

٤١) مجمع الفائدة ج١٠:ص٣٠٠.

٤٢) المختصر النافع ج١:ص١٥٠.

٤٣) الوسائل ج١٦:ص١٣٤، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ٤.

٤٤) الفقيه ج٣:ص٣٦٦- ٣٦٧، الحديث ٤٢٩٧.

٤٥) الوسائل ج١٦:ص١٣٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث١٤.

٤٦) الوسائل ج١٦:ص١٣٧، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان.

٤٧) النهاية: ص٥١٠؛ السرائر ج٢:ص٦٦٥.

٤٨) الروضة البهية ج٦:ص٢١.

٤٩) الجواهر ج٣٢:ص١٥.

٥٠) الوسائل ج١١:ص٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

٥١) الوسائل ج١١:ص٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث١و٣.

٥٢) نهج البلاغة، الحكمة: ٤٥٨.

٥٣) الوسائل ج١:ص١٨٩، الباب ٦ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث١٢و١٣.

٥٤) الوسائل ج٨:ص٥٧٨، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٥٥) الوسائل ج٨:ص٥٨٠، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

٥٦) الخصال ص٨٧، الحديث٢٠.

٥٧) الوسائل ج٨:ص٥٧٩، الباب ١٤١ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٥٨) الخصال ص٨٧، الحديث٢٠.

٥٩) الصحاح ج٦:ص٢١٩١، مادّة: «كهن».

٦٠) القاموس ج٤:ص٢٦٤، مادّة: «كهن».

٦١) المصباح المنير: ص٥٤٣، مادّة: «كهن».

٦٢) النهاية؛ لابن الأثير ج٤:ص٢١٤- ٢١٥، مادّة: «كهن».

٦٣) مفتاح الكرامة ج٤:ص٧٤.

٦٤) التنقيح الرائع ج٢:ص١٣.

٦٥) التحرير ج١:ص١٦١.

٦٦) ابن الأثير في النهاية ج٢:ص١٧٨، مادّة: «رأى».

٦٧) النهاية لابن الأثير ج٢:ص١٧٨.

٦٨) الاحتجاج ج٢:ص٢١٨-٢٢٠، الحديث٢٢٣.

٦٩) الخصال:١٩، الحديث ٦٨.

٧٠) نهج البلاغة صبحي صالح ص١٠٥، الخطبة٧٩.

٧١) الفقيه ج٤:ص٦، ضمن حديث المناهي.

٧٢) مفاتيح الشرايع ج٢:ص٢٣.

٧٣) المبسوط ج١:ص١٣٦.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٧٤) السرائر ج١:ص٣٢٧.

٧٥) المعتبر ج١:ص٤٧١.

٧٦) الذكرى: ص٢٥٨.

٧٧) الرسالة الجعفرية(رسائل المحقّق الكركي) ج١:ص١٢٣.

٧٨) الكافي في الفقه: ص٢٨٢.

٧٩) المختلف ج٥:ص١٨.

٨٠) السرائر ج٢:ص١٢٤.

٨١) الرياض ج٢:ص٤٣٠.

٨٢) الوسائل ج١٣:ص٣٤٩، الباب ٣ من أبواب السبق، الحديث٣.

٨٣) الرياض ج٢:ص٤١.

٨٤) تحف العقول: ص٣٣٥-٣٣٦.

٨٥) الوسائل ج١١:ص٢٦٢، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣٦.

٨٦) الوسائل ج١٢:ص٢٣٥، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١٥.

٨٧) الوسائل ج ٥:ص٥١١،الباب ٩ من ابواب الصلاة المسافر، الحديث١.

٨٨) الوسائل ج١٢:ص٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١٩.

٨٩) الوسائل ج١٢:ص ٢٢٨، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٩٠) الوسائل ج١٣:ص٣٤٧، الباب الأوّل من أبواب السبق، ا لحديث ٥.

٩١) مسائل علي بن جعفرعليه السلام: ص١٦٢، الحديث ٢٥٢.

٩٢) الوسائل ج١٢:ص٢٣٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٩٣) الرياض ج٢:ص٤١.

٩٤) التذكرة ج٢:ص٣٥٤.

٩٥) صحاح اللغة ج٦:ص٢٤٨٧، مادّة:«لها».

٩٦) القاموس المحيط ج٤:ص٣٨٨، مادّة:«لها».

٩٧) الحديد(٥٧): ٢٠.

٩٨) عيون اخبار الرضاعليه السلام ج٢:ص١٢٨، الحديث٥..

٩٩) الوسائل ج١٢:ص٢٢٩، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١٩.

١٠٠) الوسائل ج٨:ص٥٧٧، الباب ١٤٠ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٤.

## المَسْأَلَةُ الحَادِيَةَ والعِشْرون

**مدح من لايستحقّ المدح أو يستحقّ الذم. ذكره العلاّمة في المكاسب المحرّمة[1]، و الوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً(٨٠٤). و يدلّ عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلا تَرْكَنوا(٨٠٥) إلى الّذينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّار﴾[2].**

.....

٨٠٤. إمّا لكونه كذباً حقيقةً كما اخترناه فيما تقدّم، و إمّا لكونه ملازماً للكذب.

٨٠٥. لادلالة له و لما بعده من الروايات على حرمة مدحِ من لايستحقّ المدح، لتعليق الحكم على عنوان الظالم، و ليس هو بظالمٍ، و إلاّ فهو ممّن يستحقّ الذمّ. و أمّا مدح من يستحقّ الذمّ فيشكل دلالته على حرمتهِ فيما إذا كان المدح لا عن حبٍّ و ميلٍ قلبيٍّ إليه و اعتمادٍ عليه، لأنّ الركون عبارةٌ عن الميل - كما يرشد إليه تعديته بـ«إلى»ـ إمّا مطلقاً و لو كان كثيراً، و إمّا خصوص الميل القليل كما فسّر به، فإذا لم يرد منه الميل الخارجي فلا محيص عن إرادة الميل القلبي، فلايشمل مدح الظالم لا لميلٍ إليه بل لغرضٍ آخرٍ و لو لجلب النفع الدنيوي فضلاً عن دفع المضارّ. وكذا يشكل دلالته على حرمته - و لوكان عن ميلٍ إليه - فيما إذا كان استحقاقه للذمّ لا من جهة ظلمه على الناس بل من جهة سائرِ المعاصي، لانصراف الظلم في الآية إلى الظلم على الناس، فلايعمّ للظلم على النفس بالمعصية.

ثمّ في الآية دلالةٌ على كون الميل إلى بعض أكابر الصحابة موجباً لمسّ النار، لأنّه قد وجد منه الظلم و الكفر قبل الإسلام. إلاّ أن يدّعى أنّ المراد من ﴿الّذينَ ظَلَمُوا﴾ هو الظالم المتلبّس بالظلم حين الركون، و إنّما عبّر بالماضي للمبالغة في المنع عن الميل إلى الظالم. أو أنّ المراد من الظلم هو الظلم على الغير دون الأعمّ منه و من الظلم على النفس، فلايعمّ الكفر. أو أنّ المراد هو الركون إليهم من جهة ظلمهم، فيرتفع الإشكال. و لكنّ الأوّل خلافُ الظاهر. وكذا الأخير. و أمّا الوسط ففيه: أنّه و إن كان يساعد عليه الانصراف إلاّ أنّه بناءً عليه و على الأوّل أيضاً يلزم الالتزام بالتخصيص المستهجن، و إلاّ يلزم سدُّ أبوابِ المعاشرة و الإحسان و زيارة الإخوان أحيائهم و أمواتهم و هكذا، كما لايخفى على من له أدنى تأمّل، فلابدّ من حمله على الأخير. فكما لاإشكال عليه، كذلك لايصحّ الاستدلال بالآية على اشتراط العدالة في الوصي على الأموات، و مستحقّ الخمس و الزكاة، و على عدم جواز الإحسان على الفاسق.

و عن النبيّ ﷺ فيما رواه الصدوق: "من عظّم(٨٠٦) صاحب دنيا* و أحبّه طمعاً في دنياه، سخط الله عليه وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار"٣. و في النبويّ الآخر الوارد في حديث المناهي: "من مدح سلطاناً جائراً، أو تخفّف** و تضعضع له طمعاً فيه، كان قرينه في النار"٤.

و مقتضى هذه الأدلّة حرمة المدح طمعاً في الممدوح، و أمّا لدفع شرّه فهو واجب، و قد ورد في عدّة أخبار: "أنّ شرار الناس الذين يُكرَمون اتّقاء شرّهم".

## المَسْأَلَةُ الثانِيَةَ وَالعِشْرون

معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلّة الأربعة و هو من الكبائر، فعن كتاب الشيخ ورّام بن أبي‌فراس، قال: "قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنّه ظالم فقد خرج عن الإسلام". قال: "و قال عليه السلام: إذا كان يوم القيامة ينادي منادٍ: أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة(٨٠٧) حتّى من برى لهم قلماً أو لاق لهم دواة، فيجتمعون في تابوت من حديد ثمّ يرمى بهم في جهنم". و في النبويّ ﷺ: "من علّق سوطاً بين يدي سلطان جائر جعلها الله حيّةً

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٨٠٦. وجه الدلالة على حرمة المدح في خصوص الثاني: أنّ المدح نوع من التعظيم، و صاحب الدنيا المعظّم له في الرواية مستحقّ للذمّ، حيث جعله من جلساء قارون، بقرينة رجوع ضمير «درجته» عليه، فيكون مدحه مدحاً لمستحقّ الذمّ و تعظيماً له، و قد جعله موجباً لدخول النار فيكون حراماً، و هو المقصود. و يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حرمة تعظيمه لأجل دنياه كونه نحو شرك بالله تعالى. وكذلك الكلام في النبويّ الآخر، فإنّ السلطان الجائر و إن كان يستحقّ الذمّ إلاّ أنّه يمكن أن يكون وجه حرمة مدحه لدنياه ما ذكرناه من الشرك.

٨٠٧. ظاهر هذه الرواية أنّ التشبّه بالظلمة حرام أيضاً. و على هذا فالأمر صعبٌ جدّاً. و قوله: «حتّى من برى لهم قلماً» عطف على أعوان الظلمة، لبيان عموم النداء لتمام أعوان الظلمة حتّى الأدنى منهم ممّن برى لهم قلماً و نحته، و لاق لهم دواة، أي: جعل للدواة ليقةً و أصلح مدادها.

---

* في بعض النسخ: الدنيا.

** في بعض النسخ: أو.

طولها سبعون* ألف ذراع، فيسلّطها** الله عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلّداً"[٥].

و أمّا معونتهم في غير المحرّمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها أيضاً كبعض ما تقدّم(٨٠٨)، و قول الامام الصادق عليه السلام في رواية يونس(٨٠٩) بن يعقوب: "لاتُعنهم على بناء مسجد"[٦]، و قوله عليه السلام: "ما اُحبّ أنّي عقدت لهم عقدة، أو وكيت لهم وكاءً(٨١٠) و أنّ لي ما بين لابتيها(٨١١)،

.....

٨٠٨. يعني به الرواية الأُولى. و يمكن المناقشة في دلالة الرواية الأُولى على ما ذكره، بأنّ تعليق عنوان الإعانة – وكذا عنوان العون – على عنوان المشتقّ كالظالم في المقام و إضافته إليه ظاهر في كون المعان فيه خصوص مبدأ اشتقاق هذا المشتقّ، قبال كونه مطلق الفعل الصادر من الذات المتلبّس بمبدأ الاشتقاق و لوكان غيره. ألا ترى أنّه لو قيل: من أعان النجّار أو الحدّاد أو الكاتب و هكذا، لايستفاد منه إلاّ إيجاد ما هو مقدّمة من مقدّمات أصل تحقّق المبدأ المشتقّ منه، و صدوره من المعان في الخارج، و اشتغاله به، أو سرعته، و لو بدفع الموانع عنه، و لو بالتصدّي بقضاء سائر حوائجه التي تمنع اشتغال المعان بما بنفسه عن اشتغاله بمبدأ الاشتقاق، فلايصدق على إيجاد ما ليس مقدّمة له أصلاً، كإعطاء الماء للشرب و الخلال للتخليل. فلابدّ أن يراد من بري القلم و ليق الدواة في الرواية الأُولى، و من عقد العقدة و وكي الوكاء و مدّة بالقلم في رواية ابن أبي‌يعفور، هي فيما إذا كانت من مقدّمات الظلم، و ذلك بقرينة جعل الفاعل لها من مصاديق عون الظالم المستلزم لكونها من مصاديق إعانته. و منه يظهر المناقشة في دلالة كلّ ما كان كذلك من الأخبار.

٨٠٩. لامحيص عن حملها على الكراهة، للجزم بعدم حرمة ذلك كما سيصرّح به.

٨١٠. الوكاء – بالكسر و المدّ – خيط يشدّ به السترة و الكيس و القربة و نحوها. فالمعنى: أو شددت لهم رأس قربة مثلاً بالوكاء .

٨١١. الواو حاليّة. و الضمير راجع إلى مدينة الرسول صلى الله عليه و آله. و اللابتين عبارةٌ عن الحرّتين: حرّة واقم و حرّة يسع. و الحرّة أرض ذات أحجارٍ سودٍ. و واقم حصن لأهل المدينة من أحد طرفيها. و إضافة الحرّة إليه لوقوعه فيها، و حرّة يسع مقابلها. في المجمع في مادّة حرّر: «و الحرّة

---

* في عقاب الأعمال: ستّون.

** في بعض النسخ: فيسلّط أو فيسلطه.

**لا و لامدّة بقلم(٨١٢) إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتّى يفرغ الله من الحساب"٧. لكنّ المشهور عدم الحرمة؛ حيث قيّدوا المعونة المحرّمة بكونها في الظلم.**

**و الأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان(٨١٣)؛**

.....

بالفتح و التشديد: أرض ذات أحجار سود. و منه حرّة المدينة. و الجمع حرار، مثل كلبة وكلاب - إلى أن قال -: و حرّة واقم بقرب المدينة. و الحرّتان: حرّة واقم و حرّة يسع. و منه الحديث: «حرّم رسول اللّهﷺ من المدينة من الصيد ما بين لابتيها. قلت: و ما لابتاها؟ قال: ما أحاطت به الحرّتان» و ذكرﷺ في مادّة وقم: «أنّ واقم أطمّ من آطام المدينة. و حرّة واقم مضافة إليه». و ذكر في مادّة أطم: «أنّ الأطم بضمّتين. و قد يسكن الثاني. و الإطام - بكسر الهمزة و فتحها مع مدّ - جمع أطمة - كأكمة - واحدة. و هي حصون لأهل المدينة».

يعني: و الحال أنّ لي ما بين حرّتي المدينة، حرّة واقم و حرّة يسع. و قوله: «لا» بعد لابتيها و قبل «و لامدّة بقلم» كما في محكيّ نسخة من الجواهر و الحدائق و الوسائل تأكيد للنفي في قوله: «ما أحبّ أنّي...».

**٨١٢.** يعني: و لاأحبّ مدّة بقلم. في محكيّ المجمع: «و المدّة - بالفتح - غمس القلم في الدواة مرّة للكتابة. و منه الحديث من أهل الخلاف: «ما أحبّ أنّي...».

**٨١٣.** الظاهر أنّه لابدّ في صدق العون على الشخص من بناء المعين و إعداد نفسه على إتيان ما يحتاج إليه المعان له و يتعلّق به غرضه كلّما اتّفق، و لوكان ذاك الأمر المحتاج إليه من سنخ واحد من أسناخ الأفعال، كالبناء و الخياطة و الكتابة و أخذ الركاب و إتيان الشطب و القرشة و الطبخ و سياسة الخيل و أمثال ذلك، و لايصدق عليه ذلك بخياطة ثوبه مثلاً مرّة واحدة أو مرّتين. و لعلّ مراده الصدق على وجه الإطلاق و مجرّداً عن ملاحظة المعان فيه، إذ لاينبغي الارتياب في صحّة إطلاقه مع الملاحظة المذكورة.

وكيف كان، فممّا قدّمناه من ظهور الإضافة في كون المعان فيه عنوان الظلم، و أنّ عنوان المشتقّ قد أخذ فيه على وجه العنوانيّة و الموضوعيّة لا على وجه المعرّفية، علم أنّ مجرّد تعنونه بذاك لايكفي في حرمة فعله فيما إذا لم يعدّ من مقدّمات ظلمه، شرطاً كان أو رفع مانع. فهل ترضى بأن تقول بحرمة تعليم مسائل الصلاة و الحجّ و الزكاة و غيرها من الواجبات و المحرّمات ممّن يعدّ معلّماً له، أو حرمة قرائة مصائب الأئمّة له، أو تصحيف ما عنده من القـــرآن

فإنّ مجرّد إعانتهم على بناء المسجد ليست محرّمة، إلاّ أنّه إذا عدّ الشخص معماراً للظالم أو بنّاءً له و لو في خصوص المساجد بحيث صار هذا العمل منصباً له في باب السلطان كان محرّماً. و يدلّ على ذلك جميع ما ورد في ذمّ أعوان الظلمة، و قول: أبي‌عبدالله‌ﷺ في رواية الكاهلي: "من سوّد اسمه في ديوان ولد سابع(٨١٤) حشره الله يوم القيامة خنزيراً". و قوله‌ﷺ: "ما اقترب عبد(٨١٥) من سلطان جائر إلاّ تباعد من الله"[٨]. و عن النبيّ‌ﷺ: "إيّاكم و أبواب السلطان و حواشيها فإنّ أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدكم عن الله تعالى"[٩].

و أمّا العمل له في المباحات لأُجرة أو تبرّعاً من غير أن يُعدّ معيناً له في ذلك، فضلاً من أن يُعدّ من أعوانه، فالأولى عدم الحرمة؛ للأصل و عدم الدليل عدا ظاهر بعض الأخبـــار،

.....

و الكتب الشرعيّة، بل مطلقاً غير كتب الضلال، فيما إذا عدّ قارئاً و صحّافاً له؟ حاشاك ثمّ حاشاك. و دعوى التخصيص في مثل ذلك كما ترى. بل الوجه فيه ما ذكرناه، و معه لايبقى لما ورد في ذمّ أعوان الظلمة دلالة على الحرمة في الفرض المزبور. و مع فرض كونه من مقدّماته لاحاجة في إثبات الحرمة إلى ما ذكره من البناء و التهيّؤ و الإعداد.

**٨١٤.** لاريب في عدم إرادة عمومه بحيث يعم كلّ من كتب اسمه في دفاترهم، و لو لم يكن ذا شغل عندهم، و لايقضي حاجة من حوائجهم، كبعض من يأخذ الجوائز و العطايا من سلاطينهم في كلّ شهر أو سنة، من العلماء و الفقراء و السادات. فلا محيص من إرادة التسويد لأجل شغل راجع إليهم في الجملة. و لاقرينة على تعميم الشغل الذي لابدّ من ملاحظته و تقديره لغير ما هو مقدّمة من مقدّمات ظلمهم إحداثاً أو إبقاءً. و ليس هنا لفظ مطلق موجود في الكلام كي يؤخذ بإطلاقه، فتأمّل تعرف.

ثمّ إنّ سابع مقلوب عبّاس، مثل رمع مقلوب عمر. و الوجه في القلب هو التقيّة. و عن الراوندي: أنّ سابع اسم عبّاس. و لعلّ مراده ما ذكرنا من أنّ المراد منه في الأخبار العبّاس بطور القلب، لا أنّه اسم له حقيقة كما أنّ عبّاس اسم له كذلك.

**٨١٥.** ناقش بعض الأعلام في دلالة هذه و ما بعدها، بأنّ مجرّد البعد عن ساحة القرب لايقتضي حرمة الفعل الذي به يحصل البعد.

مثل رواية ابن أبي‌يعفور، قال: "كنت عند أبي‌عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: جُعلت فداك، ربما أصاب الرجل منّا الضيق و الشدّة فيدعى إلى البناء يبنيه، أو النهر يكريه، أو المسنّاة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبوعبدالله عليه السلام: ما أُحبّ أنّي عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاءً و أنّ لي ما بين لابتيها... إلى آخر ما تقدّم"، و رواية محمّد بن عذافر(٨١٦) عن أبيه، قال: "قال لي أبوعبدالله عليه السلام: يا عذافر بلغني أنّك تعامل أبا أيّوب و أباالربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فَوَجَمَ* أبي(٨١٧)، فقال له أبوعبدالله عليه السلام لمّا رأى ما أصابه: أي عذافر إنّما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ و جلّ به. قال محمّد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتّى مات"[١٠].

و رواية صفوان بن مهران الجمّال، قال: "دخلت على أبي‌الحسن الأوّل عليه السلام، فقال لي: يا صفوان كلّ شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك، أيّ شيء؟ قال عليه السلام: إكراؤك جِمالَك من هذا الرجل يعني هارون**، قلت: و الله ما أكريته أشِراً و لابَطَراً و لا لصيدٍ*** و لا للهو****، و لكن أكريته لهذا الطريق يعني طريق مكّة و لا أتولاّه بنفسي و لكن أبعث معه غلماني. فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك. قال: أتحبّ بقائهم حتّى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم. قال: من***** أحبّ بقائهم فهو منهم، و من كان منهم كان وروده إلى النار. قال صفوان: فذهبت وبعت****** جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون، فدعاني فقال لي: يا صفوان، بلغني أنّك بعت جِمالك؟ قلت: نعم. قال: و لِمَ؟ قلت: أنا شيخ كبير و أنّ الغلمان

.....

٨١٦. قضيّة درجه عليه السلام عذافر في أعوان الظلمة بقوله: «إذا نودي بك...» أنّ عمله معها كان من مقدّمات ظلمها، لما عرفت من اقتضاء إضافة الأعوان لذلك، فلا دلالة لها على الحرمة في الفرض. هذا، مضافاً إلى احتمال أن يكون معنى قوله: «تعامل أباأيّوب و أباالربيع» أنّك تصير عاملاً و والياً من قبلهما، فتأمّل.

٨١٧. الصحيح بدل فزع: وجم، أي: اشتدّ حزنه حتّى أمسك عن الكلام.

---

* في بعض النسخ: ففزع. ** في بعض النسخ زيادة: الرشيد. *** في الوسائل: للصيد.

**** في بعض النسخ: و لا لهو. ***** في بعض النسخ: فمن.

****** في بعض النسخ و الوسائل: فبعت.

لايقومون* بالأعمال. فقال: هيهات هيهات، إنّي لأعلم من أشار عليك بهذا، إنّما أشار عليك** بهذا موسى بن جعفر. قلت: ما لي*** و لموسى بن جعفر. قال: دع هذا عنك، و الله لولا حسن صحبتك لقتلتك".

و ما ورد في تفسير الركون إلى الظالم: من أنّ الرجل يأتي السلطان فيحبّ بقائه إلى أن يدخل يده في كيسه فيعطيه[١١]، و غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التجنّب عنهم. و من هنا لمّا قيل لبعضٍ: إنّي رجل أخيط للسلطان ثيابه، فهل تراني بذلك داخلاً في أعوان الظلمة؟ قال له: المعين من يبيعك الإبَر و الخيوط، و أمّا أنت فمن الظلمة أنفسهم. و في رواية سليمان الجعفري المرويّة عن تفسير العياشي: "أنّ الدخول في أعمالهم، و العون لهم، و السعي في حوائجهم عديل الكفر، و النظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحقّ بها النار"[١٢].

لكنّ الإنصاف: أنّ شيئاً ممّا ذكر لاينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة. أمّا الرواية الأُولى، فلأنّ التعبير فيها في الجواب بقوله: "ما أُحبّ" ظاهر في الكراهة(٨١٨).

.....

٨١٨. يعني: لاظهور له في الحرمة، فيؤخذ بالقدر المتيقّن و هو الكراهة. و لذا لايعارض ما هو ظاهر في الحرمة، فلوكان ظاهراً في الكراهة لعارضها. و ليس هنا ما يوجب ظهوره في الحرمة إلاّ قوله: «إنّ أعوان الظلمة...»، و هو لايوجبه إلاّ مع كون فاعل الأُمور المذكورة في الرواية من مصاديق عون الظلمة و مندرجاً فيه، و هو ليس منها، فلايكون علّة حقيقيّة لعدم الحبّ، و إنّما هو للتنبيه على علّة عدم الحبّ و ملاكه، و هو القرب معهم الموجب لاحتمال كون الإنسان أحياناً منهم تدريجاً.

هذا، و لكن يردّ ذلك أنّ مقتضى الاستدلال بالرواية الأُولى - المحكيّة عن كتاب الشيخ ورّام - على حرمة إعانتهم في ظلمهم كون فاعل مثل الأفعال التي لم يحبّها الإمام عليه السلام - من بري القلم و ليق الدواة - من أعوان الظلمة و مندرجاً فيهم، فليكن كذلك في هذه الرواية. و عليه، يكون التعليل موجباً لظهور عدم الحبّ في الحرمة. فالأولى في الجواب ما ذكرنا من ظهور

---

* في بعض النسخ: لايفون.

** في بعض النسخ: إليك.

*** في بعض النسخ: فما لي.

و أمّا قوله عليه السلام: "إنّ أعوان الظلمة..."، فهو من باب التنبيه على أنّ القرب إلى الظلمة و المخالطة معهم مرجوح، و إلاّ فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال – خصوصاً مرّة أومرّتين، خصوصاً مع الاضطرار – معدوداً من أعوانهم، وكذلك يقال في رواية عذافر، مع احتمال أن تكون معاملة عذافر مع أبي‌أيّوب و أبي‌الربيع على وجهٍ يكون معدوداً من أعوانهم و عمّالهم.

و أمّا رواية صفوان، فالظاهر منها أنّ نفس المعاملة معهم ليست محرّمة، بل من حيث محبّة بقائهم و إن لم تكن معهم معاملة، و لايخفى على الفَطِن العارف بأساليب الكلام أنّ قوله عليه السلام: "و من أحبّ بقائهم كان منهم" لايراد به من أحبّهم مثل محبّة صفوان بقائهم حتّى يخرج كراؤه، بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم حتّى لايفضي ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبّهم؛ لأنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها.

و قد تبيّن ممّا ذكرنا(٨١٩): أنّ المحرّم من العمل للظلمة قسمان: أحدهما: الإعانة لهم على الظلم. و الثاني: ما يعدّ معه* من أعوانهم و المنسوبين إليهم، بأن يقال: هذا خيّاط السلطان و هذا معماره، و أمّا ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه.

## المَسْأَلَةُ الثّالِثَةَ والعِشْرون

النجش – بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة–(٨٢٠)

---

إضافة العون و الإعانة إلى الظالم في كون فعل المعين من مقدّمات ظلم الظالم المعان. و عليه، تكون الرواية أجنبيّة عن المقام.

٨١٩. كما تبيّن ممّا ذكرنا أنّ المحرّم منه القسم الأوّل، و لادليل على حرمة ما عداه، بل قضيّة تقيّد حرمة العمل و الكسب لولاة الجور بجهة الولاية في حديث التحف هو حلّية ذلك إذا كان لغير تلك الجهة ممّا هو أجنبيّ عن شؤن الولاية، فتأمّل جيّداً.

٨٢٠. فهو مصدر على الأوّل، و اسم مصدر على الثاني، كما هو ظاهر المجمع بل صريحه.

---

* في بعض النسخ: معهم.

حرام(٨٢١)؛ لما في النبويّ[١٣] المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد[١٤] و المنتهى[١٥] من لعن الناجش و المنجوش له، و قولهﷺ: "و لاتناجشوا"[١٦]. و يدلّ على قبحه: العقل؛ لأنّه غشٌّ وتلبيس و إضرار.

وهو كما عن جماعة: أن يزيد الرجل في ثمن السلعة و هو لايريد شرائها؛ ليسمعه غيره فيزيد لزيادته، بشرط المواطاة مع البايع أو لا بشرطها، كما حكي عن بعض[١٧]. و حكي تفسيره أيضاً بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها و يروّجها؛ لمواطاة بينه و بين البايع أولا معها[١٨]. و حرمته بالتفسير الثاني – خصوصاً لا مع المواطاة – يحتاج إلى دليل، و حكي الكراهة عن بعض.

## المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةَ والعِشْرون

النميمة محرّمة بالأدلّة الأربعة. و هي نقل قول الغير إلى المقول فيه،

.....

٨٢١. نعم، و لكن في خصوص ما إذا زاد الرجل في ثمن السلعة بقصد أن يزيد الغير، مع كون الثمن المزيد فيه بضميمة هذه الزيادة زائداً على قيمتها السوقيّة، و مع تحقّق الزيادة من الغير في الخارج، لعدم مساعدة الأدلّة على أزيد من ذلك، لعدم صدق الإضرار إلاّ في هذه الصورة، و لعدم حرمة التدليس–بمعنى صرف إرائة ما لاواقعيّة له من إرادة الشراء بالثمن الزائد – مجرّداً عن وقوع المشتري في خطر مخالفة الواقع المنتفي فيما عدا الصورة المفروضة. و أمّا الأخبار فلإجمال معنى النجش الناشي من الاختلاف في تفسيره. فلابدّ من الاقتصار بالقدر المتيقّن، و هو الصورة التي فرضناها. و ما ذكرناه من عدم اعتبار المواطاة إنّما هو بالنسبة إلى حكم الناجش. و أمّا المنجوش له – و هو البايع المتوجّه اللعن عليه، كما هو قضيّة النبويﷺ – فهل يعتبر في حكمه المواطاة، أم يكفي فيه صرف علمه بقصد الناجش؟ فيه وجهان، أحوطهما – بل أظهرهما – الثاني، عملاً بإطلاق النبويّ، إلاّ في مورد علم فيه التقييد، و هو منحصر في صورة الجهل. فعلم أنّ حرمته بكلا تفسيريه – عدا الصورة التي ذكرناها – خالية عن الدليل، فيرجع إلى أصالة الإباحة. و مع ذلك يحرم في بعض الصور أيضاً، لكونه كذباً، فلاحظ و تأمّل. هذا بحسب الحكم التكليفي. و أمّا بحسب الوضع فليس فيه إلاّ خيار الغبن.

كأن يقول: تكلّم فُلان فيك بكذا وكذا. قيل: هي من نَمَّ الحديث من باب قتل و ضرب، أي سعى به لإيقاع فتنة أو وحشة[١٩]. و هي من الكبائر، قال الله تعالى: ﴿وَ يَقْطَعونَ ما أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدونَ فِي الأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمْ اللعْنَةُ وَ لَهُمْ سوءُ الدار﴾[٢٠]، و النمّام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد.

قيل[٢١]: و هي المرادة* بقوله تعالى: ﴿وَ الفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ﴾[٢٢]. و قد تقدّم في باب السحر قوله عليه السلام فيما رواه في الاحتجاج من وجوه السحر: "و إنّ من أكبر السحر النميمة، يفرّق بها بين المتحابّين"[٢٣]. و عن عقاب الأعمال عن النبيّ صلى الله عليه وآله: "من مشى في نميمة بين اثنين سلّط الله عليه في قبره ناراً تحرقه، و إذا خرج من قبره سلّط الله عليه تنّيناً أسود ينهش لحمه حتىّ يدخل النار"[٢٤]. وقد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمّام الجنّة[٢٥].

ويدلّ على حرمتها – مع كراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه – جميع ما دلّ على حرمة الغيبة و يتفاوت عقوبتها بتفاوت ما يترتّب عليها من المفاسد. و قيل: إنّ حدّ النميمة بالمعنى الأعمّ كشف ما يكره كشفه، سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه، أم كرهه ثالث، و سواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابة و الرمز و الإيماء، و سواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال، و سواء كان ذلك عيباً و نقصاناً على المنقول عنه أم لا، بل حقيقة النميمة إفشاء السرّ و هتك الستر عمّا يكره كشفه، انتهى موضع الحاجة.

ثمّ إنّه قد يباح ذلك** لبعض المصالح التي هي آكد من مفسدة إفشاء السرّ، كما تقدّم في الغيبة، بل قيل: إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين[٢٦]، لكنّ الكلام في النميمة على المؤمنين.

## المَسْأَلَةُ الخَامِسَةَ وَالعِشْرون

النوح بالباطل، ذكره في المكاسب المحرّمة الشيخان[٢٧] و سلاّر[٢٨] و الحلّي و المحقّق و من تأخّر عنه. و الظاهر حرمته من حيث الباطل، يعني الكذب، و إلاّ فهو في نفسه ليس بمحرّم، و على هذا التفصيل دلّ غير واحد من الأخبار[٢٩]. وظاهر المبسوط[٣٠]

---

* في بعض النسخ: المراد.

** في بعض النسخ: بعض ذلك.

و ابن حمزة[٣١] التحريم مطلقاً كبعض الأخبار[٣٢]، وكلاهما محمولان على المقيّد جمعاً.

## المَسْأَلَةُ السَّادِسَةَ وَالعِشْرون

الولاية من قبل الجائر(٨٢٢)- و هي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله - محرّمة(٨٢٣)؛

.....

٨٢٢. قال الفاضل المقداد في كتاب المكاسب من كنز العرفان في ذيل الكلام في قوله‌ﷻ حكاية عن يوسف‌ؑ: ﴿قالَ اجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ الأَرْضِ﴾ الآية: «و اعلم أنّ الولاية ينقسم أقساماً. الأوّل: أن يكون من قبل الإمام العادل إلزاماً، فيجب قبولها. الثاني: أن يأمره لاإلزاماً، فيستحبّ قبولها. الثالث: أن يأمره بها، و يكون مستعدّاً لها، و ليس هناك مستعدّ سواه، و لم يعلم به الإمام، فيستحبّ طلبها. الرابع: الفرض بحاله، و يكون هناك مستعدّ آخر، فيباح و لايستحبّ، لجواز أن لايكون صالحاً لها من جهة لايعلمها. الخامس: أن لايكون مستعدّاً لها، و لم يأمره الإمام بها، فيكره له طلبها، بل قد يحرم، للزوم القبح لو ولاّه أو العبث إن لم يولّه. السادس: الولاية من قبل الجائر، و لم يتمكّن من العدل، و لم يلزمه بها، فيحرم طلبها. السابع: الفرض بحاله، و يتمكّن من العدل، فيباح طلبها و لايستحبّ. الثامن: الفرض بحاله، و ألزمه بها إلزاماً يخشى بمخالفته الضرر، فيجب قبولها. التاسع: الفرض بحاله، و لم يخش الضرر بالمخالفة، فيستحبّ قبولها. العاشر: الفرض بحاله، و لم يتمكّن من العدل، و ألزمه إلزاماً يخشى الضرر الكثير بالمخالفة، فيباح إلاّ في قتل غير سائغ فيحرم، إذ لاتقيّة في الدماء. و لو كان الضرر يسيراً، و لم يستلزم الحكم قتلاً، كره قبولها» انتهى كلامه‌ﷺ.

٨٢٣. ظاهر إطلاق التحريم و تعليله بالعونيّة حرمته بالذات، و إلاّ فلابدّ له من التقييد بقوله: «في الجملة». و نظره في ذلك إلى نصوص المنع عن معونة الظالم و نصوص المنع عن التولّي عن قبل الجائر، بدعوى ظهورها في الحرمة من حيث هي مع عدم ما يصرفها عنه، إلاّ صحيحة داود بن زربيّ، لعدم منافاة أدلّة الجواز مع القيام بمصالح العباد للحرمة الذاتيّة، كجواز الكذب في الإصلاح. و هي غير صالحة للصرف، لاحتمال أن يكون المشار إليه بكلمة «ذلك» في آخرها هو ترخيص الإمام‌ؑ في الدخول في أعمالهم، فيكون من أدلّة الحرمة. و فيه: ما سيأتي من المناقشة في الاستدلال بما ذكر من نصوص المنع بكلتا طائفتيه، فانتظر.

لأنّ الوالي من أعظم الأعوان(٨٢٤). و لما تقدّم في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: "و أمّا وجه الحرام من الولاية: فولاية الوالي الجائر، و ولاية ولاته، فالعمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرّم، معذّب فاعل ذلك على قليل من فعله أوكثير؛ لأنّ كلّ شئ من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر، و ذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّه، و إحياء الباطل كلّه، و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء، و هدم المساجد، و تبديل سنّة الله و شرايعه؛ فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم، و الكسب معهم إلاّ بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم و الميتة... الخبر". و في رواية زياد بن أبي‌سلمة: "أهون ما يصنع الله عزّ و جلّ بمن تولّى لهم عملاً أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق"٣٣.

ثمّ إنّ ظاهر الروايات كون الولاية محرّمة بنفسها(٨٢٥) مع قطع النظر عن ترتّب معصية عليها من ظلم الغير، مع أنّ الولاية عن الجائر لاتنفكّ عن المعصية(٨٢٦). و ربّما كان في بعض الأخبار إشارة إلى كونه من جهة الحرام الخارجي(٨٢٧)،

.....

٨٢٤. على ظلمه، و لو كان ولايته من حيث الإبقاء و الاستحكام.

٨٢٥. و حكي الميل إليه عن مصابيح الطباطبائي و تلميذه في شرح القواعد. و هو ظاهر عبارة المصنّف في العنوان كما عرفت. وكيف كان، ففي ظهور رواية التحف في ذلك تأمّل، بل الظاهر من قوله عليه السلام فيها: «و ذلك لأنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ...» إلى آخر الفقرة، حرمتها من حيث ترتّب الأُمور المذكورة عليها لا من حيث هي، إلاّ أن يمنع كونه علّة و يقال: إنّه حكمة. هذا، و لكن الرواية من حيث ضعف سندها لايصحّ الاستناد إليها في مثل ذلك. و أمّا رواية زياد فيمكن المناقشة فيها - و في غيرها من نصوص المنع عن التولّي - بورودها مورد الغالب من ترتّب المحرّمات على الولايات المتداولة في زمان صدور الأخبار. و أمّا نصوص المنع عن معونة الظالم، ففيه: أنّ مفادّها حرمة المعونة على الظلم.

٨٢٦. لعلّ نظره فيها إلى تكثير سواد الظلمة و تقوية شوكة الباطل و إعلاء كلمته، فافهم.

٨٢٧. هو المشهور، بل في الجواهر في ردّ صاحب المصابيح - بعد نفي وجود الموافق له في القول بالحرمة الذاتيّة إلاّ تلميذه -: «إمكان تحصيل الإجماع على خلافه».

ففي صحيحة داود بن زربيّ، قال: "أخبرني* مولى لعليّ ابن الحسين عليه السلام، قال: كنت بالكوفة فقدم أبوعبدالله عليه السلام الحيرة، فأتيته، فقلت له: جعلت فداك لوكلّمت داود بن علي(٨٢٨) أو بعض هؤلاء، فأدخل** في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل، فانصرفت إلى منزلي فتفكّرت، فقلت: ما أحسبه أنّه منعني إلاّ مخافة أن أظلم أو أجور، و الله لآتينّه و أعطينّه*** الطلاق و العتاق و الأيمان المغلّظة**** أن لاأجورنّ على أحد، و لاأظلمنّ و لأعدلنّ. قال: فأتيته، فقلت: جعلت فداك إنّي فكّرت في إبائك عليّ، وظننت أنكّ إنّما منعتني مخافة أن أظلم أو أجور، و إنّ كلّ امرأة لي طالق وكلّ مملوك لي حُرّ إن ظلمت أحداً، أو جُرت على أحدٍ، بل و إن لم أعدل. قال: فكيف قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فنظر إلى السماء، و قال:

.....

٨٢٨. كلمة «لو» إمّا شرطيّة، و الجواب - مثل قوله: لكان أحسن و أنفع - محذوف. و إمّا للتمنّي، و هو اولى من الأوّل. و قوله: «أو أجور» بالعطف على «أظلم» بـ«أو» ظاهر في المغايرة بين الظلم و الجور. و لعلّ الفرق بينهما هو الفرق بين الإفراط و التفريط، حيث إنّ كلاًّ منهما مقابل العدل، و هو كون الشيء في حدّ الوسط، و مقابله و عدم الكون فيه تارةً بعدم الوصول إلى هذا الحدّ الوسط، و اُخرى بالتجاوز عنه. فعدم معاملة شخص مع غيره على العدل و حدّ الوسط الذي ينبغي كونها عليه إن كان بنحو عدم الوصول إلى ذلك الحدّ فهو جور، و إن كان بنحو التجاوز عنه فهو ظلم. هذا فيما اجتمعا. و أمّا إذا افترقا فكلّ منهما يعمّ الآخر، فيكونان كالفقير و المسكين إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا.

و قوله: «تنال هذه السماء» مؤوّل بالمصدر بـ«أنّ» المقدّرة، مثل «و تسمع بالمعيدي خير من أن تراه». يعني: نيلك ووصولك إلى هذه السماء أيسر عليك من ذلك. و في بعض النسخ المصحّحة «تناول» إمّا بصيغة المخاطب من باب المفاعلة، مؤوّل بالمصدر بـ«أن» المقدّرة أيضاً. و إمّا بصيغة المصدر من باب التفاعل، يعني: أخذك هذه السماء... . و مرجع الكلّ إلى شيء واحد. و هذا مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ من قبيل التعليق على المحال.

---

* في بعض النسخ: حبّرني.

** في بعض النسخ: فأُدخلت.

*** في بعض النسخ: و لاعطينّه.

**** في بعض النسخ: الغليظة.

تنال هذه السماء أيسر عليك من ذلك؛ بناءً على أنّ المشار إليه(٨٢٩) هو العدل و ترك الظلم، و يحتمل أن يكون هو الترخّص في الدخول(٨٣٠).

ثمّ إنّه يسوّغ الولاية المذكورة(٨٣١) أمران: أحدهما: القيام بمصالح العباد(٨٣٢) بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في المحكيّ عن بعض(٨٣٣)، حيث قال: إنّ تقلّد الأمر من قبل الجائـــر جائز إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ لمستحقّـــه، بالاجماع و السنّة الصحيحة

.....

٨٢٩. ثبت المشار إليه بكلمة «ذلك» في قوله: «أيسر من ذلك». و هذا و إن كان هو الظاهر بملاحظة قوله عليه السلام قبل ذلك: «كيف قلت» الظاهر في تعجّبه عليه السلام من دعواه العدل و ترك الظلم كما لايخفى، إلاّ أنّه مع ذلك لادلالة له على عدم حرمة الولاية بالذات، لأنّه حينئذ تكون من جملة الروايات الدالّة على الجواز مع القيام بمصالح العباد، و قد أشرنا إلى عدم منافاته للحرمة الذاتيّة مثل الكذب في الإصلاح.

٨٣٠. و يحتمل أن يكون هو الشفاعة فيه. و على هذين الاحتمالين لايكون في الرواية إشارة إلى كون حرمة الولاية لأجل الحرام الخارجي.

٨٣١. التي هي عنده محرّمة بالذات، على ما هو قضيّة ظاهر عنوانه كما أشرنا إليه.

٨٣٢. يعني: مطلقاً و لو لم تكن لازمة الاستيفاء فضلاً عن الأهمّية، و ذلك لأنّ قضيّة تقييد المصالح و دفع المفاسد في أوّل شقّي الدليل العقلي بالأهمّية بالنسبة إلى مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة، و إن كانت تقييد المصالح هنا بقوله: «في الجملة» مثلاً للإشارة إلى إرادتها مع اعتبار الأهمّية على أحد شقّي الاستدلال و مطلقاً على الشقّ الآخر، إلاّ أنّه مع ذلك أطلقها نظراً إلى الأخبار الدالّة بإطلاقها على الجواز بمجرّد المصلحة و الإحسان و قضاء الدين حتّى بناءً على حرمتها أيضاً.

٨٣٣. يعني به الراوندي رحمه الله في فقه القرآن و القاضي البيضاوي حيث قال: فيه دليل على جواز طلب التولية، و إظهار أنّه مستعدّ لها، و التولّي من يد الكافر، إذا علم أنّه لاسبيل إلى إقامة الحقّ و سياسة الخلق إلاّ بالاستظهار. قال في مجمع البيان: «في هذا دلالة على أنّه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لايعرفه، فإنّه عرّف الملك حاله ليقيمه في الأُمور التي في إيالتها صلاح العباد و البلاد، و لم يدخل بذلك تحت قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ انتهى.

و قوله تعالى: ﴿اجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ الأَرْضِ﴾[٣٤] (٨٣٤).

و يدلّ عليه – قبل الاجماع –: أنّ الولاية إن كانت محرّمة لذاتها، كان*

.....

٨٣٤. لمّا قال ملك مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ فوصفه بوصفين صالحين للولاية، وجد يوسف عليه السلام فرصة للسؤال، فسأل الولاية بقوله: ﴿اجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ الأَرْضِ و قال إِنِّي حَفِيظٌ﴾ أي:حافظ لما تستحفظه، عَلِيمٌ أي: عالم بوجوه التصرّفات. فوصف عليه السلام نفسه أيضاً بالوصفين المذكورين، غاية الأمر بتعبير آخر كما لايخفى على الفطن.

وكيف كان، وجه الدلالة: أنّ ولاية المخاطب بهذا الكلام – و هو ملك مصر و عزيزه – من جهة وجود يوسف عليه السلام ليست على الحقّ، و مع ذلك قد التمس عليه السلام منه التولّي على خزائن الأرض، يعني: خزائن الطعام في أرض مصر.

و يمكن المناقشة في دلالته على المقصود بأنّ التماسه عليه السلام ذلك منه إنّما هو من باب مطالبة حقّه بصورة الاستيهاب، فإنّ هذا من شئون الولاية و السلطنة التي هي حقّه عليه السلام من قبل اللّه تعالى، و قد استولى عليها الملك غصباً، و ذلك نظير ما إذا غصب غاصب فرسك فقلت له بلسان الالتماس: هب لي هذا الفرس فأعطاك، و هذا لاربط له بما نحن فيه، فإنّ البحث في جواز الولاية من قبل الجائر لمن ليس تلك الولاية حقّاً له من ناحيته تعالى أو من ناحية من له الحقّ، و مورد الآية استيفاء ذي الحقّ شأناً من شؤن حقّه بلسان الالتماس من باب «الميسور لايسقط بالمعسور».

و من هذا القبيل مطالبة العالم الجامع لشرائط القضاء عن الجائر أن يكون قاضياً في بلد أو حاكماً عليه أو عاملاً على الصدقات أو خازناً على ما أباحه اللّه تعالى من الخراجات، و أمثال ذلك ممّا هو وظيفة حاكم الشرع و قد غصبه غيره، بناءً على عموم النيابة. و من هذا القبيل قبول مولانا الرضا عليه السلام ولاية العهد من المأمون لعنه اللّه. و أمّا إبائه عليه السلام عن القبول حتّى أجبره المأمون عليه إنّما كان لعلمه عليه السلام بكذبه و حيلته في قتله. و بالجملة، لاريب في أنّ لكلّ ذي حقّ مطالبة حقّه أو شطر منه بكلّ حيلة مباحة و وسيلة جائزة، و مورد الآية من صغريات هذه الكبرى، و هو غير المقام.

---

* في بعض النسخ: جاز.

ارتكابها(٨٣٥) لأجل المصالح و دفع المفاسد التي هي أهمّ من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر، و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير، فالمفروض عدم تحقّقه هنا.

و يدلّ عليه النبويّ الذي رواه الصدوق(٨٣٦) في حديث المناهي، قال: "من تولّى عرافة قوم(٨٣٧) أُتيَ به يوم القيامة و يداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله، و إن كان ظالماً يهوى به في نار جهنّم، و بئس المصير"[٣٥]. و عن عقاب الأعمال: "و من تولّى عرافة قوم ولم يحسن فيهم حبس على شفير جهنّم بكلّ* يوم ألف سنة، و حشر و يداه مغلولتان** إلى عنقه، فإن كان قام فيهم بأمر الله أطلقه الله، و إن كان ظالماً هوي به في نار جهنّم سبعين خريفاً"[٣٦]، و لايخفى أنّ العريف سيّما في ذلك الزمان لايكون إلاّ من قبل الجائر.

و صحيحة زيد الشحّام المحكيّة عن الأمالي عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "من تولّى أمراً من أُمور الناس، فعدل فيهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر في أُمور الناس، كان حقّاً على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخله الجنّة"[٣٧].

و رواية زياد بن أبي‌سلمة عن موسى بن جعفر عليه السلام

.....

٨٣٥. الظاهر «جاز» بدل «كان» كما لايخفى وجهه.

٨٣٦. قيل: «إنّه و ما بعده على حرمة الولاية - و أنّ قيامه بأمر اللّه سبحانه و حسن أعماله كفّارة موجبة لإطلاقه و رفع اليد عنه - أدلّ من جوازها من حيث هي، و إنّ حرمتها بسبب ما يترتّب عليها من الظلم و المعاصي» انتهى. و يؤيّده أنّه على الإباحة الذاتيّة لاوجه على الظاهر لغلّ اليد إلى العنق و الحبس في شفير جهنّم لكلّ يوم ألف سنة، فتأمّل. فالاولى جعلها من أدلّة الحرمة الذاتيّة.

٨٣٧. عن المصباح: «عرفت على القوم أعرف - من باب: قتل - عرافة بالكسر فأنا عارف، أي: مدبّر أمرهم و قائم بسياستهم. و عرفت عليهم بالضمّ لغةً، فأنا عريف. و الجمع عرفاء» انتهى.

---

* في بعض النسخ: لكلّ.

** في بعض النسخ: و يده مغلولة.

"يا زياد(٨٣٨) لئن اسقط من شاهق* فأتقطّع** قطعة قطعة أحبّ إليّ من أن أتولّى لأحد منهم*** عملاً أو أطأ بساط رجلٍ منهم، إلاّ لماذا؟ قلت: لاأدري(٨٣٩) جعلت فداك. قال: إلاّ لتفريج كربة عن مؤمن****، أو فكّ أسره، أو قضاء دينه"[٣٨]. و رواية عليّ بن يقطين: "إنّ لله تبارك و تعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه"[٣٩]. قال الصدوق: و في خبر آخر: "أولئك عتقاء الله من النار"[٤٠]. قال: و قال الصادق عليه السلام: "كفّارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان"[٤١]. و عن المقنع*****: "سئل أبوعبدالله عليه السلام عن رجلٍ يحبّ آل محمّد و هو في ديوان هؤلاء، فيقتل تحت رايتهم، قال: يحشره الله على نيّته"... إلى غير ذلك. و ظاهرها إباحة الولاية

.....

٨٣٨. الرواية من موسى بن جعفر عليه السلام. و هي هكذا: «قال: دخلت على أبي‌الحسن موسى بن جعفر عليه السلام فقال لي: يا زياد إنّك تعمل عمل السلطان. قال: قلت: أجل. قال عليه السلام: و لم؟ قلت: إنّي رجل لي مروّة، و عليّ عيال، و ليس وراء ظهري شيء. قال: فقال عليه السلام: يا زياد لئن - إلى قوله -: و قضاء دينه». و الرواية هكذا: «يا زياد إنّ أهون ما يصنع الله عزّ و جلّ بمن تولّى لهم عملاً أن يضرب عليه سرادقاً من النار إلى أن يفرغ الله عزّ و جلّ من حساب الخلائق. يا زياد فإن ولّيت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة، والله من وراء ذلك. يا زياد أيّما رجل منكم تولّى لأحد منهم عملاً ثمّ ساوى بينكم و بينهم فقولوا له: أنت منتحل كذّاب. يا زياد إذا ذكرت مقدرتك على الناس فاقدر مقدرة الله عزّ و جلّ عليك غداً، و نفاد ما أتيت إليهم عنهم، و بقاء ما أتيت إليهم عليك».

٨٣٩. يمكن أن يكون المراد: إلاّ لأجل أيّ شيء؟ قلت: لاأدري لأجل أيّ شيء. قال: إلاّ لأجل تفريح... . و هذا النحو من التعبير متعارف في كلّ لغة. قال السيّد الجزائري في شرح التهذيب: «إنّه عليه السلام وقف على كلمة «إلاّ» ثمّ سأل عن الراوي عن وجه قوله: «إلاّ» و قال: لماذا؟ يعني: لماذا قلت: «إلاّ». قال الراوي: لاأدري» انتهى بأدنى تغيير منّي. و فيه ما لايخفى، فالوجه ما قلناه.

---

* في بعض النسخ: حالق أو حالق. ** في بعض النسخ: فانقطع. *** في بعض النسخ: أتولّى لهم.

**** في بعض النسخ : كربة مؤمن. ***** في بعض النسخ زيادة: قال.

من حيث هي مع المواساة(٨٤٠) و الإحسان بالإخوان، فيكون نظير الكذب في الإصلاح.

و ربّما يظهر من بعضها الاستحباب، و ربّما يظهر من بعضها أنّ الدخول أولاً غير جائز إلاّ أنّ الإحسان إلى الإخوان كفّارة له، كمرسلة الصدوق(٨٤١) المتقدّمة. و في ذيل رواية(٨٤٢) زياد بن أبي‌سلمة المتقدّمة: "فإنّ ولّيت شيئاً من أعمالهم فاحسن إلى إخوانك يكون واحدة بواحدة"[٤٢].

والأولى أن يقال: إنّ الولاية الغير المحرّمة(٨٤٣) منها ما يكون مرجوحة، وهي ولاية من تولّى لهم لنظام معاشه قاصداً الإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم، ففي رواية أبي‌بصير: "ما من جبّار إلاّ و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين، و هو أقلّهم حظّاً في الآخرة لصحبة الجبّار"[٤٣].

ومنها: ما يكون مستحبّة، و هي ولاية من لم يقصد بدخوله إلاّ الإحسان إلى المؤمنين، فعن رجال الكشّي في ترجمة محمّد بن اسماعيل بن بزيع عن أبي‌الحسن الرضاعليه السلام: "قال: إنّ لله تعالى في أبواب الظلمة مَن نوّر الله به البرهان و مكّن له في البلاد؛ ليدفع* بهم عن أوليائـــه،

---

٨٤٠. في العبارة تشويش. و الظاهر بقرينة قوله: «فيكون نظير الكذب في الإصلاح» أن يقول: و ظاهرها حرمة الولاية من حيث هي، و إباحتها مع المواساة و الإحسان بالإخوان. و ضمير «ظاهرها» راجع إمّا إلى ما عدا مرسلة الصدوق عن الصادقعليه السلام: «كفّارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان». و إمّا إلى الجميع حتّى المرسلة. و على الثاني لابدّ و أن يكون مراده من الإباحة صرف عدم ترتّب العقاب على الفعل، لا الإباحة التكليفيّة، فلاينافيه جعل المرسلة فيما بعد ممّا يظهر منه أنّ الدخول أوّلاً غير جائز.

٨٤١. و مثلها النبويّ و ما بعده كما عرفت.

٨٤٢. الأولى «في». و قولهعليه السلام في ذيلها: «يكون واحدةً بواحدة». يعني: يكون حسنة واحدة بسيّئة واحدة.

٨٤٣. يعني: الولاية الخالية عن الظلم و المشتملة على الصلاح، فإنّها بمقتضى ما تقدّم من الأخبار غير محرّمة، بمعنى عدم ترتّب العقاب عليها.

---

* في بعض النسخ: فيدفع.

و يصلح الله بهم أُمور المسلمين، إليهم* ملجأ المؤمنين من الضرّ**، و إليهم مرجع ذوي الحاجة*** من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعة المؤمنين في دار الظلمة****، أُولئك المؤمنون حقّاً، أُولئك أُمناء***** الله في أرضه، أُولئك نور الله في رعيّته يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر نور الكواكب الدريّة لأهل الأرض، أُولئك من نورهم يوم القيامة تضئ القيامة، خلقوا – والله – للجنّة، و خلقت الجنّة لهم فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كلّه. قلت: بماذا، جعلت فداك؟ قال: يكون معهم فيسّرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن منهم يا محمّد"[٤٤].

و منها: ما يكون واجبة و هي ما توقّف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجبان عليه؛ فإنّ ما لايتمّ الواجب إلاّ به واجب مع القدرة. و ربّما يظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً. قال في النهاية: تولّي الأمر من قبل السلطان العادل جائز مُرغّب فيه، و ربّما بلغ حدّ الوجوب؛ لما في ذلك من التمكّن من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و وضع الأشياء مواقعها، و أمّا سلطان الجور، فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنّه أنّه متى تولّى الأمر من قبله، أمكنه****** التوصّل إلى إقامة الحدود و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وقسمة الأخماس و الصدقات في أربابها وصلة الإخوان، و لا يكون في جميع ذلك******* مخلاً بواجبٍ ولافاعلاً لقبيحٍ، فإنّه يستحبّ له أن يتعرّض لتولّي الأمر من قِبَله[٤٥]، انتهى.

و قال في السرائر: و أمّا السلطان الجائر، فلايجوز لأحدٍ أن يتولّى شيئاً من الأُمور مختاراً من قِبَله إلاّ أن يعلم أو يغلب على ظنّه... إلى آخر عبارة النهاية بعينها[٤٦]. و في الشرايع: و لو أمن من ذلك – أي اعتماد ما يحرم – و قدر على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر استحبّت[٤٧]. قال في المسالك بعد أن اعترف أنّ مقتضى ذلك وجوبها: و لعلّ وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم، و عموم النهي عن الدخول معهم، و تسويد الاسم في ديوانهم، فإذا لم يبلغ حدّ المنع

---

* في بعض النسخ: لأنّهم.
** في بعض النسخ: الضرر.
*** في بعض النسخ: يرجع ذوالحاجة أو يفزع ذوالحاجة.
**** في بعض النسخ: الظلم.
***** في بعض النسخ: منار.
****** في بعض النسخ: أمكن.
******* في بعض النسخ: مع ذلك.

فلاأقلّ من عدم الوجوب[٤٨](٨٤٤).

ولايخفى ما في ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد؛ لأنّ الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم يبلغ ما ذكره – من كونه بصورة النائب عن الظالم... إلى آخر ما ذكره – حدّ المنع، فلا مانع من* الوجوب المقدّمي للواجب.

و يمكن توجيهه(٨٤٥): بأنّ نفس الولاية قبيحة محرّمة؛ لأنّها توجب إعلاء كلمة الباطل وتقوية شوكته، فإذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و ليس أحدهما أقلّ قبحاً من الآخر فللمكلّف فعلها؛ تحصيلاً لمصلحة الأمر بالمعروف، و تركها دفعاً لمفسدة تسويد الاسم في ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و قوّة شوكتهم. نعم، يمكن الحكم باستحباب

.....

٨٤٤. آخر العبارة في المسالك هكذا: «ولايخفى ما في هذا التوجيه» انتهى. و ستعرف الوجه في ذكر هذا الذيل.

٨٤٥. أي: توجيه ما في كلماتهم من استحباب الولاية المتوقّف عليها الأمر بالمعروف. و لايخفى أنّ أوّل العبارة إلى قوله: « نعم» توجيه لعدم وجوبها. و قوله: «نعم» إلي قوله: «والحاصل» توجيه لاستحبابها. و قوله: «والحاصل...» توجيه لعدم الوجوب خاصّة من دون تعرّض لحاصل توجيه الاستحباب. و يمكن أن يكون الضمير في «توجيهه» راجعاً إلي كلام الشهيد الثاني، بل هذا هو الظاهر، كما يرشد إليه قوله في آخر التوجيه: «هذا ما أشار إليه الشهيدﷺ»، و قوله قبل ذلك:« و لايخفى ما في ظاهره من الضعف» حيث إنّه ظاهر في قبوله للتوجيه. هذا كلّه مضافاً إلى قوله في أواخر الصفحة: «و الأحسن توجيه كلام من عبّر...»، فإنّ هذا صريح أو ظاهر في أنّ ما ذكره هنا ليس توجيهاً لكلام القائلين بالاستحباب، فتأمّل. ثمّ لايخفى عليك أنّ توجيه الشهيد و توجيه صاحب الجواهر– ككلام القائلين بعدم الوجوب مع التمكّن معها من الأمر بالمعروف – مبني على غمض العين عن دلالة الأخبار المتقدّمة على الجواز في مفروض كلامهم و لو بالأولويّة، و إلاّ فلا محيص عن القول بالوجوب. و هذا بخلاف توجيه المصنّفﷺ بقوله: «فالأحسن...»، فإنّه لافرق فيه

---

* في بعض النسخ: عن.

اختيار أحدهما لمصلحة لم تبلغ(٨٤٦) حدّ الإلزام حتّى يجعل أحدهما(٨٤٧) أقلّ قبحاً، ليصير واجباً. و الحاصل: أنّ جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية و تخصيص دليله بغير هذه الصورة، بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف، فللمكلّف ملاحظة كلٍّ منهما والعمل بمقتضاه، نظير تزاحم الحقّين في غير هذا المقام. هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله: لعموم النهي(٨٤٨)... .

.....

بينه و بين خلافه*.

٨٤٦. أي: لمصلحة في ذاك الا**، كالولاية في كلماتهم حيث حكموا في استحبابها في فرض توقّف الأمر بالمعروف عليها، لا على استحباب ترك الأمر بالمعروف.

٨٤٧. هذا قيد للمنفي، و هو بلوغ المصلحة حدّ الإلزام، فلاتغفل. ثمّ إنّ الأَوْلى تبديل أحدهما بالضمير المفرد الراجع إليه في السابق، و يقول: حتّى يجعله.

٨٤٨. يعني: كون المقام من باب التزاحم لا التخصيص ما أشار إليه الشهيد بقوله: «و عموم النهي». و على هذا يكون مراد الشهيد من قوله: «فإذا لم يبلغ حدّ المنع» عدم بلوغه حدّ المنع الفعلي لأجل التزاحم و التمانع، لا لعدم المقتضي للمنع أصلاً أو لقصوره، و من قوله: «فلا أقلّ من عدم وجوبه» عدم وجوبه فعلاً أيضاً لأجل التزاحم.

هذا، بناءً على كون النسخة - كما في ما عندنا من النسخة - من وقوع العبارة المذكورة بعد قوله: «في غير هذا المقام». و أمّا بناءً على ما في بعض النسخ المصحّحة من الضرب على قوله: «هذا ما أشار إليه الشهيد» إلى قوله: «إلى آخره» وكتابة قوله: «كما أشار إليه الشهيدﷺ بقوله: عموم النهي» بعد قوله: «بغير هذه الصورة» و قبل قوله: «بل من باب مزاحمة...»، فكذلك أيضاً، لأنّ ضمير «إليه» في قوله: «كما أشار إليه» راجع إلى عدم كون المقام من باب عدم جريان دليل قبح الولاية في صورة توقّف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

---

* في الطبعة الحجريّة تعليقتان علي قول الماتنﷺ: « و يمكن توجيهه». و الثانية اختصار من الأُولى مع تفاوت يسير. و هي كمايلي: قوله: «و يمكن توجيهه». يعني: توجيه عدم وجوب الولاية عن الجائر المتوقّف عليه الأمر بالمعروف و النهي و استحبابه. و لايخفي عليك أنّ ما ذكره من أوّل العبارة إلى قوله: «نعم» توجيه لعدم الوجوب، و من قوله: «نعم» إلى قوله: «والحاصل» - أي: حاصل التوجيه- إشارة إلى توجيه الاستحباب.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: الأمر.

و في الكفاية: أنّ الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون(٨٤٩) وجوب الأمر بالمعروف مطلقاً غير مشروط بالقدرة(٨٥٠)، فيجب عليه تحصيلها من باب المقدّمة و ليس بثابت[٤٩]، و هو ضعيف؛ لأنّ عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحاليّة العرفيّة كافٍ، مع إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقليّة المفروضة في المقام.

نعم، ربّما يتوهّم انصراف الإطلاقات الواردة(٨٥١) إلى القدرة العرفيّة الغير المحقّقة في المقام، لكنّه تشكيك ابتدائي(٨٥٢) لايضرّ بالإطلاقات.

و أضعف منه ما ذكره بعض (٨٥٣)- بعد الاعتراض على ما في المسالك بقوله: و لايخفى ما فيه - قال: و يمكن توجيه* عدم الوجوب بتعارض ما دلّ على وجوب الأمر

.....

عليه، و اختصاص دليل قبحها بغير هذه الصورة، إذ قوله: «عموم النهي» يدلّ على شمول دليل القبح - و هو النهي عن الدخول معهم - للصورة المذكورة أيضاً.

٨٤٩. بمجرّد ثبوت ذلك لايخفى** في حسن الوجوب، بل لابدّ معه من عدم ثبوت إطلاق دليل حرمة الولاية من قبل الجائر شامل لصورة توقّف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، إذ مع إطلاقه لها يقع التعارض الموجب للتساقط و الرجوع إلى أصالة الإباحة، أو للحكم بالتخيير بينهما في مرحلة الأخذ و الحجّية.

٨٥٠. يعني: القدرة الحاليّة الفعليّة المنتفية في المقام.

٨٥١. يعني: في الأمر بالمعروف.

٨٥٢. فيه تأمّل، فتأمّل.

٨٥٣. هو صاحب الجواهر﵀. لايخفى عليك وقوع الاشتباه من المصنّف﵀، حيث إنّ ظاهر هذه العبارة أنّ قوله: «و لايخفى ما فيه» من كلام صاحب الجواهر﵀ لا من كلام الشهيد﵀ في المسالك، و لذا لم ينسب ضعف هذا التوجيه إلى الشهيد، بل نسبه إلى غير واحد. و ليس الأمر كذلك، و إنّما هو من كلام الشهيد﵀، ذكره في ذيل قوله المتقدّم نقله: «فلا أقلّ من عدم الوجوب» كما ذكرناه في السابق. و كأنّه﵀ لم يراجع إلى المسالك و راجع إلى الجواهر، و توهّم أنّه من عبارة الجواهر.

---

* في بعض النسخ: تقوية أو توجيه.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: لايكفي.

بالمعروف، و ما دلّ على حرمة الولاية عن الجائر؛ بناءً على حرمتها في ذاتها(٨٥٤) و النسبة عموم من وجه فيجمع بينهما* بالتخيير المقتضي للجواز؛ رفعاً** لقيد المنع من الترك من أدلّة الوجوب، وقيد المنع من*** الفعل من أدلّة الحرمة.

وأمّا الاستحباب فيستفاد حينئذٍ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمّد بن إسماعيل و غيره الذي هو أيضاً شاهد للجمع، خصوصاً بعد الاعتضاد بفتوى المشهور، و بذلك يرتفع(٨٥٥) إشكال عدم معقوليّة الجواز بالمعنى الأخصّ في مقدّمة الواجب؛ ضرورة ارتفاع**** الوجوب للمعارضة؛ إذ عدم***** المعقوليّة مسلّم فيما لم يعارض فيه مقتضى الوجوب[٥٠]، انتهى. و فيه: أنّ الحكم في التعارض بالعموم من وجه هو التوقّف و الرجوع إلى الأُصول لا التخيير(٨٥٦)، كما قرّر في محلّه[٥١]، و مقتضاها إباحة الولاية؛ للأصل(٨٥٧) و وجوب الأمر بالمعروف؛ لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه.

.....

٨٥٤. إذ بناءً على حرمتها بالعرض لايحصل التعارض.

٨٥٥. يعني: بالجمع بالتخيير المقتضي للجواز.

٨٥٦. هذا بحسب الأصل الأوّلي في المتعارضين. و أمّا بحسب الأصل الثانوي التعبّدي المستفاد من الأخبار فالحكم هو التخيير عند المصنّف تبعاً للمشهور، على ما اختاره في رسالة التعادل و الترجيح، و لعلّه مختار صاحب الجواهر أيضاً. و عليه، لامجال للإيراد الأوّل، بل يرد على المصنّفﷺ أنّه لامعنى للاستناد إلى الأصل الأوّلي مع وجود الأصل الثانوي. و لو سلّم ما ذكره في حكم التعارض فنقول: إنّ ما فرّعه عليه من وجوب الأمر بالمعروف - لاستقلال العقل به - ممنوع في حال توقّفه على الولاية من الجائر، كما يرشد إليه فتوى جماعة من الأصحاب بالاستحباب، إذ لوكان ممّا يستقلّ به العقل لما كان وجوبه محلاً للإشكال و الخلاف بعد عدم حرمة الولاية، فتأمّل.

٨٥٧. يعني: إباحتها من حيث هي. ثمّ إنّ هذا بناءً على كون حرمة الولاية شرعيّة لاعقليّة من جهة عدم انفكاكها عن المعصية، و إلاّ فتكون المسألة من باب التزاحم لا التعارض.

---

* في بعض النسخ: ما بينهما. ** في بعض النسخ: دفعاً. *** في بعض النسخ: عن.

**** في بعض النسخ: ضرورة أنّ ارتفاع. ***** في بعض النسخ: أو عدم.

ثمّ على تقدير الحكم بالتخيير، فالتخيير الذي يصار إليه عند تعارض الوجوب و التحريم هو التخيير الظاهري و هو(٨٥٨) الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك، لا التخيير الواقعي(٨٥٩). ثمّ المتعارضان بالعموم من وجه، لايمكن إلغاء ظاهر كلّ منهما مطلقاً بل بالنسبة إلى مادّة الاجتماع؛ لوجوب إبقائهما على ظاهرهما في مادّتي الافتراق، فيلزم* استعمالّ كلّ من الأمر والنهي(٨٦٠) في أدلّة الأمر بالمعروف و النهي عن الولاية** في الإلزام و الإباحة(٨٦١). ثمّ دليل الاستحباب أخصّ لامحالة من أدلّة التحريم(٨٦٢)، فتخصّص به، فلاينظر بعد ذلك في أدلّة*** التحريم(٨٦٣)، بل لابدّ بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه و بين أدلّة وجوب الأمر بالمعروف.

و من المعلوم المقرّر في غير مقام: أنّ دليل استحباب الشئ الذي قد يكون مقدّمة لواجب**** لايُعارض أدلّة وجوب ذلك الواجب، فلاوجه لجعله شاهداً على الخروج عن مقتضاها؛ لأنّ دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشئ في نفسه، مع قطع النظر عن الملزِمات***** العَرضية كصيرورته مقدّمة لواجب أو مأموراً به لمن يجب إطاعته، أو منذوراً

.....

٨٥٨. أي: التخيير في الأخذ بأحد المتعارضين، و قضيّة الوجوب أو الحرمة لا الإباحة.

٨٥٩. أي: التخيير بين الفعل و الترك حتّى يثبت الإباحة.

٨٦٠. لزومه مبني على دلالتهما على الإلزام بالوضع. و التحقيق أنّها بالإطلاق. و عليه، لايلزم ذلك، و هو واضح.

٨٦١. الأوّل بالنسبة إلى مادّة الافتراق، و الثاني بالنسبة إلى مادّة الاجتماع.

٨٦٢. لدلالتها على الحرمة سواء تمكّن معها من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أم لا. و دليل الاستحباب مخصوص بالأوّل.

٨٦٣. يعني: مع أدلّة وجوب الأمر بالمعروف و ملاحظة النسبة بينهما، بل لابدّ بعد تخصيص أدلّة التحريم بدليل الاستحباب من ملاحظة النسبة بين دليل الاستحباب و بين أدلّة وجوب الأمر بالمعروف.

---

* في بعض النسخ: فيلزمك. ** في بعض النسخ: عن المنكر. *** في بعض النسخ: فلاينظر إلى أدلّة.

**** في بعض النسخ: الواجب. ***** في بعض النسخ: الملزومات.

و شبهه. فالأحسن في توجيه كلام من عبّر بالجواز* مع التمكّن من الأمر بالمعروف: إرادة الجواز بالمعنى الأعمّ.

و أمّا من عبّر بالاستحباب، فظاهره إرادة الاستحباب العيني الذي لاينافي الوجوب الكفائي، نظير قولهم: يستحبّ تولّي القضاء لمن يثق من نفسه، مع أنّه واجب كفائي، لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفاية، أو يقال: إنّ مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلا الأمر به أو منكر مفعول يجب النهي عنه كذلك، بل يعلم بحسب العادة تحقّق مورد الأمر بالمعـــروف و النهي عن المنكر بعد ذلك، و من المعلوم أنّه لايجب تحصيل مقدّمتهما قبل تحقّق موردهما خصوصاً مع عدم العلم بزمان تحقّقه. وكيف كان، فلا إشكال في وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مركوب**، يجب فعلاً الأمر بالأوّل و النهي عن الثاني.

الثاني ممّا يسوّغ الولاية: الإكراه عليه بالتوعيد*** على تركها من الجائر بما يوجب ضرراً بدنيّاً أو ماليّاً عليه، أو على من يتعلّق به بحيث يعدّ الإضرار به إضراراً به و يكون تحمّل الضرر عليه شاقّاً على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما. و هذا ممّا لا إشكال في تسويغه ارتكاب الولاية المحرّمة في نفسها؛ لعموم قوله تعالى: ﴿إلاّ أنْ تَتّقوا مِنهُمْ تُقيةً﴾ في الاستثناء عن عموم ﴿لايَتّخِذِ المُؤمِنونَ الكافِرينَ أوْلياء﴾[٥٢]، و النبويّ: "رُفع عن اُمّتي ما اُكرهوا عليه"[٥٣]. و قولهم عليهم السلام: "التقيّة في كلّ ضرورة"[٥٤]. و "ما من شيءٍ إلاّ و قد أحلّه الله لمن اضطرّ إليه"[٥٥] إلى غير ذلك ممّا لايحصى كثرة من العمومات و ما يختصّ بالمقام.

و ينبغي التنبيه على اُمور: **الأوّل**: أنّه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرّمات الاُخر و ما يتفق في خلالها ممّا يصدر الأمر به(٨٦٤)

---

٨٦٤. الظـــاهر أنّه قيد للموصـــول في خصـــوص «ما يتّفق...»، لا له فيه و في «ما يلزمها» إذ مع فرض اللزوم يكون الأمر بالولاية أمراً بها، فلايبقى حاجة لصدور الأمر به بالخصوص.

---

* في بعض النسخ: الجواز. ** في بعض النسخ: مرتكب. *** في بعض النسخ: بالوعيد.

من السلطان الجائر، ما عدا إراقة الدم إذا لم يمكن التفصّي عنه(٨٦٥) و لاإشكال في ذلك، إنّما الإشكال في أنّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال و هتك الأعراض و غير ذلك من العظائم هل يباح كلّ ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لاتليق به، فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثرة و عظمة، أم لابدّ من ملاحظة الضررين و الترجيح بينهما؟ وجهان: من إطلاق أدلّة الإكراه و أنّ الضرورات تبيح المحظورات. و من أنّ المستفاد من أدلّة الإكراه(٨٦٦) تشريعه لدفع الضرر، فلايجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير و لوكان ضرر الغير أدون، فضلاً عن أن يكون أعظم. و إن شئت قلت: إنّ حديث رفع الإكراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان على جنس الأُمّة، و لاحسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقّف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز و وجب تحمّل الضرر.

هذا، و لكنّ الأقوى هو الأوّل؛ لعموم دليل نفي الإكراه(٨٦٧) لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم،

---

٨٦٥. هذا قيد لقوله: «يباح» بالنسبة إلى ما عدا إراقة الدم. يعني: إباحة غير إراقة الدم من المحرّمات التي يأمر بها الوالي إنّما هو فيما إذا لم يمكن التفصّي عن الإقدام فيها بنحو لايترتّب عليه الضرر، و إلاّ فلاتباح. و أمّا إراقة الدم فلاتباح أصلاً حتّى مع تحقّق القيد المذكور أيضاً.

٨٦٦. حاصل هذا الوجه: دعوى تخصيص عموم: «ما استكرهوا عليه» بما عدا إضرار الغير، و إخراجه عنه بقرينة أنّ رفعه إنّما هو في مقام الامتنان و الإحسان في حقّ تمام الأمّة، حيث إنّ قضيّته اختصاص الرفع بما لايلزم منه خلاف الامتنان في حقّ الغير، و من هنا لانقول برفع الضمان عمّن أتلف مالَ الغير جهلاً أو نسياناً. و من المعلوم أنّ رفع إضرار الغير لوكان مكرهاً عليه و إن كان امتناناً على المضرّ إلاّ أنّه خلاف الامتنان على المتضرّر، فلايعمّه الحديث، فيرجع إلى أدلّة حرمة إضرار الغير فيحرم، و لازمه وجوب تحمّل الضرر المتوعّد عليه من باب المقدّمة للامتثال.

٨٦٧. نعم، هو عامّ، و لكنّ المدّعى تخصيصُه بما عدا الإضرار بالغير بقرينة الامتنان.

وعموم نفي الحرج(٨٦٨)؛ فإنّ إلزام الغير(٨٦٩) بتحمّل الضرر و ترك ما أُكره عليه حرج. و قوله عليه السلام: "إنّما جُعلت التقيّة لتحقن بها الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة"٥٦، حيث إنّه دلّ على أنّ حدّ التقيّة(٨٧٠)بلوغ الدم، فتشرع لما عداه.

و أمّا ما ذكر من استفادة كون نفي الإكراه لدفع الضرر فهو مسلّم، بمعنى دفع توجّه الضرر(٨٧١) و حدوث مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجّه بعد حصول مقتضيه.

بيان ذلك: أنّه إذا توجّه الضرر إلى شخصٍ(٨٧٢)

.....

٨٦٨. في المراد به تأمّل و إجمال لايمكن العمل بظاهره، إذ لازمه نفي الحرمة عن المحرّمات الّتي اعتادها المكلّف، و تجويز النظر إلى الأجنبيّة بالنسبة إلى كثير الشهوة، و هكذا ممّا لايحصى كثرةً.

٨٦٩. يعني بالغير المُكرَه بالفتح، و من الضرر الضرر المتوعّد على ترك المكره عليه. يعني: أن إلزام الشارع للمكرَه - بالفتح - على ترك المكره عليه - و هو الإضرار بالغير في الفرض - و تحمّل الضرر المتوعّد عليه حرج.

٨٧٠. لايصحّ الاستدلال به على المقام، لأنّه كالنصّ في كون المحقون بالتقيّة و التالف المهدور بتركها هو الدم، فلايشمل الخوف على غيره من المال و نحوه.

٨٧١. يعني: بمعنى المنع عن حدوث المقتضي للضرر، لا المنع عن اقتضاء المقتضي له بعد حدوثه. و بعبارة اُخرى: أنّ المستفاد من أدلّة الإكراه ترخيصُ المكرَه - بالفتح - في الإقدام في الفعل أو الترك لأجل أن لايوجد المقتضي للضرر، بحيث لو لم يقدم لوجد المقتضي له بعد ذلك، لا لأجل أن يوجد به مانعٌ عن تأثير المقتضي الحادث قبل ذلك.

هذا، و لكن لايخفى عليك أنّه إن أراد بذلك أنّ تجويز إيراد الضرر المتوجّه عليه لدفع الضرر الغير المتوجّه إلى المضرّ ليس فيه خلاف الامتنان في حقّ ذاك الغير، فهو واضح البطلان. و إن أراد به أنّه و إن كان خلاف الامتنان إلاّ أنّه مع هذا لابأس به و يعمّه الحديث، فهو مجازفة بالوجدان، و تفكيك بين فقرة نفي الإكراه و فقرة نفي الاضطرار - بعموم الأُولى لمثل المقام، دون الثانية - بلا بيّنةٍ و برهانٍ. و بالجملة، لايصلح هذا لدفع ما ذكره المدّعي من اختصاص حديث رفع الإكراه بما عدا الإضرار بالغير بقرينة سوقه في مقام الامتنان.

٨٧٢. هذا هو المراد من الكبرى في العبارة الآتية. ثمّ إنّه قد يكون هذا الشخص المتوجّه

بمعنى حصول مقتضيه، فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم، بل غير جائز في الجملة(٨٧٣)، فإذا توجّه ضرر على المكلّف بإجباره على مال و فرض أنّ نهب مال الغير دافع له، فلايجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الجبر* عـــن نفسه، وكذلك إذا أُكره على نهب مال الغير، فلايجب(٨٧٤) تحمّل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير.

و توهّم أنه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرهاً عليه فيرتفع حرمته، كذلك يسوغ في الأوّل لكونه مضطرّاً إليه، ألا ترى أنه لو توقّف دفع الضرر على محرّم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما، ساغ له ذلك المحرّم، و بعبارة أُخرى الإضرار بالغير من المحرّمات، فكما يرتفع حرمته بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار؛ لأنّ نسبة الرفع إلى "ما أُكرهوا عليه" و "ما اضطرّوا إليه" على حدّ سواء.

مدفوع: بالفرق بين المثالين في الصغرى(٨٧٥)

.....

إليه الضرر نفسَ المُكرَه - بالفتح - كما في المثال الأوّل، و قد يكون غيره كما في الثاني. و على الأوّل، يكون المراد من الغير في قوله «بالإضرار بغيره» غير المُكرَه بالفتح. و على الثاني، يكون المراد منه المُكرَه بالفتح.

٨٧٣. يعني: عدم الجواز إنّما هو في أحد فردي التوجّه المذكور، و هو خصوص ما كان من قبيل المثال الأوّل. و أمّا الفرد الآخر - و هو ما كان من قبيل المثال الثاني - فليس كذلك، و إنّما يجوز فيه هنا - بمقتضى قاعدة السلطنة - دفعُ الضرر المتوجّه إلى الغير بإضرار نفسه.

٨٧٤. بل يجب لولا دليل نفي الحرج، لما مرّ من عدم عمـــوم حديث نفي الإكـــراه له، الموجب للرجوع إلى أدلّة حرمة الإضرار، الموجب لوجـــوب التحمّل من باب المقدّمة. نعم، دليل نفي الحرج يقتضـــي عدمَ وجوبه، إلاّ أنّ البحث هنا فعلاً في دلالة حديث نفي الإكراه.

٨٧٥. بواسطة كون الموضوع في الصغرى في أحد المثالين غيره فيها في الآخر، حيث إنّ الموضوع - أي: من توجّه إليه الضرر و وجه** المقتضي له - في الصغـــرى في المثال الأوّل

---

* في بعض النسخ: الضرر.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: و وجد.

بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدّمة(٨٧٦) - و هي أنّ الضرر المتوجّه إلى شخصٍ لايجب دفعه بالإضرار بغيره(٨٧٧)- بأنّ الضرر في الأوّل متوجّه إلى نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز، و عموم رفع ما اضطرّوا إليه لايشمل الإضرار بالغير المضطرّ إليه؛ لأنه مسوق للامتنان على الأُمّة، فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر* إلى غيره منافٍ للامتنان، بل يشبه الترجيح بلا مرجّح، فعموم "ما اضطرّوا إليه" في حديث الرفع مختصّ بغير الإضرار بالغير من المحرّمات.

و أمّا الثاني: فالضرر فيه أوّلاً و بالذات متوجّه إلى الغير بحسب إلزام المكرِه بالكسر و إرادته** الحتميّة، و المكرَه بالفتح و إن كان مباشراً إلاّ أنه ضعيف لاينسب إليه(٨٧٨) توجيه الضرر إلى الغير حتّى يقال: إنه أضرّ بالغير لئلاّيتضرّر نفسه.

.....

هو نفس المكره، و في المثال الثاني شخص آخر غير المكره بالفتح.

و إن أردت تأليف قياس في المثالين بطور الشكل الأوّل فقل في المثال الأوّل هكذا: زيد مثلاً — المكره على إعطاء مقدار من ماله أو إتلافه - شخص توجّه إليه الضرر، وكلّ من توجّه إليه الضرر فلايجب عليه - بل لايجوز في الجملة - دفعُه عن نفسه بإضرار غيره، بأن يُعطِيَ هذا المقدار من المال أو يتلفه من مال غيره بدلاً عن ماله، فينتج قولك: زيد المكره على إعطاء مقدار من ماله لايجب عليه دفع ذاك الضرر عن نفسه بإضرار غيره.

و في المثال الثاني هكذا: الذي أكره زيد على أن يأخذ من ماله — أي: مال عمرو - مقداراً شخص توجّه إليه الضرر من المُكرِه — بالكسر- ابتداءً، وكلّ من توجّه إليه الضررُ ابتداءً لايجب دفعه عنه بإضرار غيره، فينتج قولك: فعمرو الذي أكره زيد على أخذ المال منه لايجب دفعُ هذا الضرر عنه بإضرار زيد. و مرجع ذلك إلى أنّ زيداً لايجب عليه دفع الضرر عن عمرو بمخالفة المكرِه - بالكسر - و إيراد الضرر على نفسه من جهة تلك المخالفة.

٨٧٦. تقدّمت في قوله: «بيان ذلك أنه إذا توجّه الضرر». و قد أشرنا إليه هناك... .

٨٧٧. قضيّة ما تقدّم سابقاً أن يقول بعد هذه العبارة بلا فصل: بل لايجوز في الجملة.

٨٧٨. لايخفى ما فيه، فإنّ قضيّةَ عدم عموم أدلّة المحرّمات لما إذا أكره عليها بحيث لولا

---

* في بعض النسخ: عن نفسه.

** في بعض النسخ: و إرادة.

نعم، لو تحمّل الضرر و لم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً، لكنّ الشارع لم يوجب هذا، و الامتنان بهذا على بعض الأُمّة لاقبح فيه، كما أنّه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمّل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه.

هذا كلّه مع أنّ أدلّة نفي الحرج كافية(٨٧٩) في الفرق بين المقامين؛ فإنّه لاحرج في أن لايرخّص الشارع دفع* الضرر عن أحدٍ(٨٨٠) بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير؛ فإنّه حرج قطعاً.

الثاني: أنّ الإكراه يتحقّق بالتوعّد بالضرر على ترك المكرَه عليه، ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره و تألمّه، و أمّا إذا لم يترتّب على ترك المكرَه عليه إلاّ الضرر على بعض المؤمنين ممّن يعدّ أجنبيّاً من المكرَه بالفتح فالظاهر أنّه لايعدّ ذلك إكراهاً عرفاً؛ إذ لاخوف له يحمله على فعل ما أُمر به.

و بما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه أو بمن يجري مجراه كالأب و الولد صرّح في الشرايع[٥٧] و التحرير[٥٨] و الروضة[٥٩] و غيرها.

نعم، لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرّمة بل غيرها من المحرّمات الإلهيّة(٨٨١) التي أعظمها التبرّي من أئمة** عليهم السلام؛ لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر، مثل ما في الاحتجاج عن أميرالمؤمنين عليه السلام: قال: "و لئن تبرأ*** منّا ساعةً بلسانك و أنت موالٍ لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها**** قوامها، و مالها الذي بها قيامها*****، و جاهها الذي به تمسكها******،

.....

حديث نفي الإكراه لكان الحكم فيها الجوازَ و لو للأصل، و هو كما ترى.

٨٧٩. قد عرفت المناقشةَ في الاستناد إلى تلك الأدلّة.

٨٨٠. كالمُكرَه – بالفتح – في المثال الأوّل الذي فيه توجّه إليه الضرر ابتداءً.

٨٨١. يعني: الخالية عن جهة حقّ الناس، و ذلك بقرينة قوله بعد هذا: «لكن لايخفى أنّه لايباح بهذا النحو من التقيّة الإضرارُ بالغير، لعدم شمول أدلّة الإكراه لهذا».

---

* في بعض النسخ: في دفع. ** في بعض النسخ زيادة: الدين. *** في بعض النسخ: ولئن تبرّأت.

**** في بعض النسخ: الذي هو. ***** في بعض النسخ: نظامها. ****** في بعض النسخ: تماسكها.

و تصون من عُرف بذلك(٨٨٢) من أوليائنا و إخوانك*؛ فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك، و تنقطع به عن عملك في الدين و صلاح إخوانك المؤمنين. و إيّاك ثمّ إيّاك أن تترك التقيّة التي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك(٨٨٣) و دماء إخوانك، معرّض بنعمتك ونعمهم للزوال، مذلّ لهم في أيدي أعداء دين الله، و قد أمرك الله بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيّتي كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر الناصب لنا، الكافر بنا... الحديث"[٦٠].

لكن لايخفى أنّه لايباح بهذا النحو من التقيّة الإضرار بالغير؛ لعدم شمول أدلّة الإكراه لهذا؛ لما عرفت من عدم تحقّقه مع عدم لحوق ضرر بالمُكرَه - بالفتح - و لا بمن يتعلّق به و عدم جريان أدلّة نفي الحرج؛ إذ لاحرج على المأمور؛ لأنّ المفروض تساوي من أُمر بالإضرار به و من يتضرّر بترك هذا الأمر(٨٨٤)، من حيث النسبة إلى المأمور**، مثلا لو أُمر الشخص بنهب مال مؤمنٍ، و لايترتّب على مخالفة المأمور به إلاّ نهب مال مؤمنٍ آخر، فلاحرج حينئذٍ في تحريم نهب مال الأوّل بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح، بملاحظة ما علم من الرواية المتقدّمة من الغرض في التقيّة خصوصاً مع كون المال المنهوب للأوّل أعظم بمراتب، فإنّه يشبه بمن فرّ من المطر إلى الميزاب، بل اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم عن*** غيره. نعم، إلاّ لدفع ضرر النفس(٨٨٥) في وجهٍ مع ضمان ذلك الضرر.

.....

٨٨٢. يعني: من عرف بولايتنا أهل بيت العصمة عليهم السلام.

٨٨٣. أي: متلف و ذاهب به.

٨٨٤. أي: بترك الإضرار به. و قوله: «من حيث النسبة إلي المأمور» متعلّق بالتساوي.

٨٨٥. يعني: ضرر النفس من مؤمن آخر. و قوله: «في وجه» يعني: في وجه قوي عنده، و ذلك بقرينة قوله: «فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرّمات». و قوله: « و الثاني إن كان متعلّقاً بالنفس جاز له كلّ محرّم حتّى الإضرار المالي - إلي قوله-: فلايبعد ترجيح النفس عليه». و لكن يشكل إطلاق ذلك بأنّه قد يصير الضرر الغير النفسي المندفع به الضرر النفسي أهمّ به أو يشكّ فيه، و ذلك كما إذا دار الأمر بين قتل مؤمن و الزنا بمحارم جماعة من

---

* في بعض النسخ: إخواننا. ** في بعض النسخ: المأمور به. *** في بعض النسخ: من.

و بما ذكرنا ظهر: أنّ إطلاق جماعة[٦١] لتسويغ ما عدا الدم من المحرّمات بترتّب ضرر مخالفة المكره عليه على نفس المكره و على أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لايخلو من* بحثٍ، إلاّ أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال في تسويغه(٨٨٦) لما عدا الدم من المحرّمات؛ إذ لايعادل نفس المؤمن شئ، فتأمّل(٨٨٧).

قال في القواعد: و تحرم الولاية من الجائر إلاّ مع** التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز ائتمار*** ما يأمره إلاّ القتل[٦٢]، انتهى. و لو أراد بـ"الخوف على بعض المؤمنين" الخوف على أنفسهم دون أموالهم و أعراضهم، لم يخالف ما ذكرنا، و قد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين، فقال: إلاّ مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر في البدن، أو المال المضرّ بالحال من تلف أو حجب، أو العرض من جهة النفس أو الأهل، أو الخوف فيما عدا الوسط(٨٨٨) على بعض المؤمنين، فيجوز حينئذٍ ائتمار ما يأمره، انتهى. و مراده بـ"ما عدا الوسط" الخوف على نفس بعض المؤمنين وأهله.

وكيف كان، فهنا عنوانان: الإكراه، و دفع الضرر المخوف عن نفسه و عن غيره من المؤمنين من دون إكراه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المؤمنين في المجامع و الأسواق، بل صرف كشف عوراتهم. بل التأمّل في تجويز الشارع للمقاتلة مع السارق و ترغيبه فيها – بأنّ المقتول عند ماله شهيد، الشامل بإطلاق أدلّته لصورة احتمال مقتوليّته – يقتضي عدم الأهمّية. وكذلك قضيّة قوله: «إنّ حرمة مال المؤمن كحرمة دمه» لأنّه ظاهر في المماثلة من حيث المرتبة أيضاً، فتأمّل. و الأحوط مراعاة الأهمّية.

٨٨٦. قضيّة ما سيذكره في دوران الأمر بين الإضرار بعرض شخص و إضرار نفس آخر – من التأمّل أوّلاً، و نفي البعد عن ترجيح ترك الثاني على الأوّل ثانياً – أن يكون مرادُه من نفي الإشكال هنا هو بالنسبة إلى الإضرار المالي خاصّةً.

٨٨٧. لعلّه إشارة إلى أنّه تصرّف في ظاهر كلامهم بلا قرينةٍ عليه.

٨٨٨. يعني: الوسط في عبارة القواعد، و هو المال.

---

* في بعض النسخ: عن. ** في بعض النسخ زيادة: عدم. *** في بعض النسخ: اعتماد.

و الأوّل يباح به كلّ محرّم*(٨٨٩). و الثاني إن كان متعلّقاً بالنفس جاز له(٨٩٠) كلّ محرّم حتّى الإضرار المالي بالغير، لكنّ الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقّق سببه؛ لعدم الإكراه المانع عن الضمان، أو استقراره.

و أمّا الإضرار بالعِرض بالزنا و نحوه(٨٩١)، ففيه(٨٩٢) تأمّل، فلايبعد ترجيح النفس عليه. و إن كان متعلّقاً بالمال(٨٩٣) فلايسوغ معه الإضرار بالغير أصلاً(٨٩٤) حتّى في اليسير من المال، فإذا توقّف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للافتراس، لم يجز. و إن كان متعلّقاً بالعِرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العِرض الأخفّ من العرض المدفوع عنه، تأمّل(٨٩٥). و أمّا الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم(٨٩٦) فلايجوز بلا إشكال.

هذا، و قد وقع في كلام بعضٍ تفسير الإكراه بما يعمّ لحوق الضرر. قال في المسالك: ضابط الإكراه المسوّغ للولاية: الخوف على النفس أو المال أو العِرض عليه،

.....

٨٨٩. يعني به ما عدا إراقة الدم. و أمّا إضرار الغير فقد عرفتَ الإشكال في جوازه بالإكراه.

٨٩٠. يعني: جاز لدفع الضرر المتعلّق بالنفس كلُّ محرّم.

٨٩١. بأن دار الأمر بين تلف النفس و عرض الغير... .

٨٩٢. أي: في جوازه لدفع الضررالمتعلّق بالنفس تأمّل، ولايبعدترجيحُ النفس عليه، لمامرّمن مسألةالأهمّية.

٨٩٣. بأن دار الأمر بين تضرّره بماله و تضرّرِ الغير بماله.

٨٩٤. يعني: لانفساً و لاعِرضاً، و لامالاً كثيراً و لايسيراً.

٨٩٥. أقواه تقديم الأهمّ لوكان و التخيير لولم يكن.

٨٩٦. و مثله على الظاهر العِرضُ المساوي للعِرض المدفوع عنه. و لايبعد ترجيح مطلق العرض على المال مطلقاً - مع ضمانه - للأهمّية. و القول الفصل في تمام هذه الفروع أنّه لايجوز إضرارُ الغير أصلاً إلاّ إذا زاحمه ما هو أهمُّ منه، فيجوز بل قد يجب.

---

* في بعض النسخ زيادة: إلاّ القتل.

أو على بعض المؤمنين[٦٣](٨٩٧)، انتهى. و يمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوّغ للولاية، لكن صار هذا التعبير منه﵀ منشأً لتخيّل غير واحد[٦٤] أنّ الإكراه المجوّز لجميع المحرّمات هو بهذا المعنى.

الثالث: أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين: أنه يظهر من الأصحاب أنّ في اعتبار عدم القدرة على التفصّي من المكره عليه و عدمه، أقوالاً، ثالثها: التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرّمة فلايعتبر، و بين غيرها من المحرّمات فيعتبر فيه العجز عن التفصّي. و الذي يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب الإكراه عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصّي إذا لم يكن حرجاً و لم يتوقّف على ضرر كما إذا أُكره على أخذ المال من مؤمن، فيُظهر أنه أخذ المال و جعله في بيت المال مع عدم أخذه واقعاً، أو أخذه جهراً ثمّ ردّه إليه سرّاً كما كان يفعله ابن‌يقطين، وكما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله في دار واسعة من دون قيد، و يحسن ضيافته و يظهر أنه حبسه و شدّد عليه. وكذا لاخلاف في أنه لايعتبر العجز عن التفصّي إذا كان فيه ضرر كثير، وكانّ منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارة الشرايع مستظهراً منه(٨٩٨) خلاف ما اعتمد عليه[٦٥].

قال في الشرايع – بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية، دفعاً للضرر اليسير مع الكراهة والكثير بدونها –: إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصّي منه*[٦٦]، انتهى.

قال في المسالك ما ملخّصه: إنّ المصنّف﵀(٨٩٩) ذكر في هذه المسألة شرطين:

---

٨٩٧. البعض عطف على الضمير المجرور الراجع إلى المكره بإعادة الخافض.

٨٩٨. أي: حال كون صاحب المسالك مستظهراً من الشرايع القول بالتفصيل المذكور، الذي هو خلاف القول بعدم الاعتبار مطلقاً، الذي اعتمد عليه صاحب المسالك و اختاره من بين الأقوال الثلاثة المتقدّمة.

٨٩٩. من هنا إلى قوله: «ثمّ» هو القول بالتفصيل من بين الأقوال الذي استظهره الشهيدُ من عبارة الشرايع. و حاصل ما استظهره هو اشتراط جواز أصل الولاية الخالية عن

---

* في بعض النسخ زيادة: إلاّ في الدماء المحرّمة؛ فإنه لاتقيّة فيها.

الإكراه، و العجز عن التفصّي، و هما متغايران، و الثاني أخصّ. و الظاهر أنّ مشروطهما* مختلف(٩٠٠)، فالأوّل شرط لأصل قبول الولاية، و الثاني شرط للعمل بما يأمره. ثمّ فرّع عليه أنّ الولاية إن أُخذت مجرّدة عن الأمر بالمحرّم فلايشترط في جوازه الإكراه(٩٠١)، و أمّا العمل بما يأمره من المحرّمات فمشروط بالإكراه خاصّة**، و لايشترط فيه الإلجاء إليه*** بحيث لايقدر على خلافه، و قد صرّح به الأصحاب في كتبهم، فاشتراط العجز عن التفصّي غير واضح، إلاّ أن يريد به أصل الاكراه – إلى أن قال: – إنّ الإكراه مسوّغ لامتثال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفة مع خوف الضرر٦٧، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: لايخفى على المتأمّل أنّ المحقّقﷺ لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه(٩٠٢)،

.....

الأمر بالمحرّم مطلق الإكراه و لو لم يبلغ حدَّ الإلجاء، و اشتراط جواز الإقدام بما أمره الجائر من المحرّمات بالإكراه البالغ حدَّه و عدم القدرة على المخالفة. كما أنّ قوله: «ثمّ فرّع عليه» إشكال على ما استظهره. و التعبير بالتفريع من جهة أنّ الإشكال بما ذكره مبني على ما استظهره من كلامه، و متفرّع عليه تفرّع الفرع على الأصل، و أنّ قوله: «إنّ الإكراه مسوّغ» بيان لما اعتمد عليه من عدم اعتبار العجز عن التفصّي، يعني: بلوغ الإكراه إلى حدّ الإلجاء، و كفاية مطلق الإكراه و لو لم يبلغ ذاك الحدّ.

٩٠٠. يعني: الظاهر من عبارة الشرايع بقرينة الحكم بجواز دخول المكره على الولاية فيها بمجرّد الإكراه قبل هذا الفرع بلا فصل من دون اعتبار العجز عن التفصّي.

٩٠١. هذه العبارة كما أشرنا إليه صريحةٌ فيما هو المشهور من أنّ حرمة الولاية ليست ذاتيّةً، بل لأجل المحرّم الخارجي.

٩٠٢. يعني: أنّ مراد المحقّق من الولاية في عبارته هي الولاية المتعارفة، و هي الولاية المشتملة على الأمر بالمحرّم، فلاتعمّ الولاية المجرّدة عنه حتّى يورد عليه بأنّه لايشترط في جوازها الإكراه أصلاً.

و هذا القسم من الولاية – الذي هو مراده من العبارة – لم يعتبر هو فيه شيئاً زائداً على مطلق الإكراه – أعني من هذا الزائد: خصوص الإكراه البالغ حدّ الإلجاء – حتّى يستظهر أنّ

---

* في بعض النسخ: شروطهما. ** في بعض النسخ: بإكراه صاحبه. *** في بعض النسخ: فيه.

إلاّ أنّ الجائر(٩٠٣) إذا أمر الوالي بأعمال محرّمة في ولايته كما هو الغالب و أمكن في بعضها المخالفة واقعاً و دعوى الامتثال ظاهراً كما مثّلنا لك سابقاً، قيّد امتثال ما يؤمربه بصورة العجز عن التفصّي. وكيف كان، فعبارة الشرايع واقعة على طبق المتعارف من تولية الولاة وأمرهم في ولايتهم بأوامر كثيرة يمكنهم التفصّي عن بعضها، و ليس المراد بالتفصّي المخالفة مع تحمّل الضرر، كما لايخفى. و ممّا ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبة الخلاف* المتقدّم إلى الأصحاب من أنه على القول باعتبار العجز عن التفصّي لو توقّف المخالفة على بذل مالٍ كثيرٍ، لزم على هذا القول، ثمّ قال: و هو أحوط، بل و أقرب٦٨.

الرابع: أنّ قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لايضـــرّ بالحال رخصة، لاعزيمة، فيجوز

.....

المشروط بهذا الشيء الزائد هو العمل بما أمر به من المحرّم لا الدخول في أصل الولاية، ثمّ يستشكل عليه بعدم اعتبار هذا الحدّ من الإكراه في جوازه، بل يكفي فيه مطلق الإكراه. و ذلك لأنّ المراد من التفصّي في كلامه ليس هو مخالفة الجائر الآمر على نحو يقتضي ترتّبَ الضرر المتوعّد عليه المكره – و هي المخالفة المعلومة لديه – و التضرّر بذاك الضرر، حتّى يكون العجز عنه و عدم القدرة عليه إلجاءً، فيكون شرطاً آخرَ غيرَ الإكراه أخصّ منه، فيجعل له مشروط آخر غير المشروط بالإكراه. و إنّما المراد منه المخالفة الغير المقتضية للوقوع في الضرر المتوعّد عليه المكره، كما مثّلناه من المخالفة واقعاً مع إرائة الامتثال ظاهراً. و العجز عن التفصّي بهذا المعنى لاربط له بمسألة الإلجاء، و إنّما هو – على ما يأتي في مسألة اشتراط الاختيار في المتعاقدين من كتاب البيع – شيء اعتبر في تحقّق موضوع أصل الإكراه بحيث لاتحَقُّقَ له بدونه أصلاً. فالتقييد بالقيد المذكور إنّما هو لأجل التنبيه على ما لاتحقّق لما يجوز معه امتثالُ ما يأمر به الجائر من المحرّمات – و هو الإكراه – إلاّ بهذا.

٩٠٣. في العبارة تشويشٌ من جهة خُلوّه عن الشرط بقوله: «قيّد» لعدم صحّة جعله جزاءً لـ«إذا» و ليس وراءها أداة شرط في العبارة كي يكون جزاءً لها. فالأولى أن يقول: إلاّ أنّ الواليَ إذا أمره الجائر بأعمال محرّمة – كما هو الغالب – لما أمكن له في بعضها المخالفة...، فيكون قوله «قيّد» جواباً لـ«لمّا».

---

* في بعض النسخ: من نسب عدم الخلاف.

تحمّل الضرر المذكور؛ لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، بل ربّما يستحبّ تحمّل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم.

الخامس: لايباح بالإكراه قتل المؤمن و لو توعّد على تركه بالقتل إجماعاً، على الظاهر المصرّح به في بعض الكتب[٦٩]، و إن كان مقتضى عموم نفي الإكراه و الحرج الجواز إلاّ أنّه قد صحّ عن الصادقين صلوات الله عليهما أنّه: "إنّما شُرعت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقيّة"[٧٠]. و مقتضى العموم أنّه* لافرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر، و الذكورة و الأُنوثة، و العلم و الجهل، و الحرّ و العبد و غير ذلك.

و لوكان المؤمن مستحقّاً للقتل لحدٍّ ففي العموم وجهان: من إطلاق قولهم: "لاتقيّة في الدماء"، و من أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: "ليحقن بها الدم**" فإذا بلغ الدم فلا تقيّة" أنّ المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه، و ظاهر المشهور الأوّل. و أمّا المستحقّ للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة إلى غير وليّ الدم.

و ممّا ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف؛ لأنّ التقيّة إنما شرّعت لحقن دماء الشيعة، فحدّها بلوغ دمهم لادم غيرهم. و بعبارة أُخرى: محصّل*** الرواية لزوم نقض الغرض من تشريع التقيّة في إهراق الدماء؛ لأنّها شرّعت لحقنها فلايشرّع لأجلها إهراقها. و من المعلوم أنّه إذا أكره المؤمن على قتل مخالفٍ، فلايلزم من شرعيّة التقيّة في قتله إهراق ما شرّعت التقيّة لحقنه. هذا كلّه في غير الناصب، و أمّا الناصب فليس محقون الدم، و إنّما منع منه حدوث الفتنة، فلا إشكال في مشروعيّة قتله للتقيّة. و ممّا ذكرنا يعلم حكم دم الذمّي و شرعيّة التقيّة في إهراقه.

و بالجملة، فكلّ دم غير محترم**** بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرّمات التي شرّعت التقيّة فيها. بقي الكلام في أنّ الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختصّ بالقتل؟ وجهان: من إطلاق الدم و هو المحكيّ عن الشيخ[٧١]. و من عمومات التقيّة و نفي الحرج والإكراه، و ظهور الدم المتّصف بالخَقن في الدم المبقي للروح، و هو المحكيّ[٧٢] عن الروضة[٧٣] و المصابيح و الرياض[٧٤]، و لايخلو عن قوّة.

---

* في بعض النسخ: أن. ** في بعض النسخ: به الدماء. *** في بعض النسخ: محل.

**** في بعض النسخ: يشتمل.

**خاتمة فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه و في رعيّته: روى شيخنا الشهيد الثاني﵀ في رسالته المسمّاة بكشف الريبة عن أحكام الغيبة بإسناده عن شيخ الطائفة عن المفيد** عن جعفر ابن محمّد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن أبيه محمّد بن عيسى الأشعري عن عبدالله بن سليمان النوفلي، قال: كنت عند أبيعبدالله﵇ فإذاً بمولى لعبدالله النجاشي(٩٠٤) قد ورد عليه فسلّم و أوصل إليه كتاباً، ففضّه و قرأه، فإذاً أوّل سطر فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، أطال الله تعالى بقاء سيّدي، و جعلني من كلّ سوء فداه، و لاأراني فيه مكروهاً، فإنّه وليّ ذلك و القادر عليه. اعلم سيّدي و مولاي، أنّي**

.....

٩٠٤. كنيته أبوبُجَير بضمّ الباء و فتح الجيم ثمّ الياء و الراء المهملة. بليت بولاية الأهواز**. قد ولاّه المنصور. و حكي أنّه رَوى الكشّي حديثاً يدلّ على أنّه كان يَرى رأيَ الزيديّة ثمّ رجع إلى القول بإمامة الصادق﵇. وكتب له هذه الرسالة المعروفة بالرسالة الأهوازيّة التي نقلها السيّد محيي الدين*** في أربعينه، و الشهيد الثاني في كشف الريبة، و أحمد بن عليّ بن أحمدالنجاشي صاحب الكتاب المعروف في الرجال سبْط هذا النجاشي في المرتبة السابقة**** من أولاده.

و النجاشي الذي هو ملك حبشة قد أسلم في عهد رسول اللهﷺ و حسن إسلامه. قال في الوافي في باب الصلاة على الميّت بعد ما يدفن: «بيان النجاشي - بتشديد الجيم، و تخفيفها أفصح، و تُكسَر نونُها، و هو أفصح - هو أصحمة بالمهملتين ابن بحر ملك حبشة» انتهى موضع الحاجة. و الأهواز - على ما في المجمع - بلاد مشهورة في ناحية البصرة. و يقال: الأهواز سبع كُورَ، لكلّ كورة منها اسم مشهور، يجمعهنّ الأهواز. و الكُورة بالضمّ المدينة. و في حاشية خطّية على رجال أبيعلي في ترجمة إدريس بن زياد: أنّها تسع كور. و هي: تستر، و رامهرمز، و عسكر مكرم، و جنديسابور، و سوس، و نهر تيرى، و إيزج، و مناوز.

---

* في بعض النسخ: مفيدها.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و الجملة من عبارات رسالة النجاشي، و لعلّها من زيادات النساخ هنا.

*** هو السيّد محيي الدين محمد بن عبدالله بن زهرة الحلبي﵀، قرأ على عمّه السيّد أبيالمكارم ابن زهرة الحلبي﵀ المقنعة سنة ٥٨٦، جمع في كتابه أربعين حديثاً في حقوق الإخوان، و فيه رسالة الإمام الصادق﵇ إلى عبدالله النجاشي والي الأهواز، و أخرجها منه الشهيد الثاني في كشف الريبة. انظر الذريعة ١:٤٢٦ رقم ٢١٨١.

**** كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: السابعة.

بُليت بولاية الأهواز، فإن رأى سيّدي(٩٠٥) و مولاي أن يحدّ لي حدّاً، و يمثّل* لي مثالاً لأستدلّ به على ما يقرّبني إلى اللهﷻ و إلى رسولهﷺ، و يلخّص** في كتابه ما يرى لي العمل به و فيما أبذله، وأين أضع زكاتي و فيمن أصرفها، و بمن آنس و إلى من أستريح، و بمن أثق و آمن و ألجأ إليه في سرّي، فعسى أن يخلّصني الله تعالى بهدايتك و ولايتك، فإنّك حجّة الله على خلقه و أمينه في بلاده، لازالت نعمته عليك.

.....

٩٠٥. جوابه محذوف، يعني: فليفعل. «و إلى من أستريح» أي: أبيّن له أسرار فؤادي. «مع لين في غير ضعف، و شدّة في غير عنف». يعني: مع لين ليس منشؤه الضعف و عدم القدرة على الشدّة و الخوف منها. و مع شدّة لكن ليس منشؤها العداوة و عدم الرفق. «و مداراة صاحبك» يعني بالصاحب المنصور الذي جعله والياً. «و ارفق برعيّتك». و في بعض النسخ بدل ذلك: «و ارتق فتق رعيّتك» يعني: اجبر كسر رعيّتك، و اجمع شملهم. «فلايلزقنّ بك منهم أحد» أي: لايلصقنّ، من لزق به الشيء لزوقاً لصق. «و أنت تقبل منهم صرفاً و لاعدلاً» في المجمع: «يقال: لايقبل منه صرف و لاعدل، أي: توبة و فدية، أو نافلة و فريضة» انتهى.

«و احذر مكر خوزيّ الأهواز». الخوز إمّا عبارة عن صنف خاصّ من الناس، كالعرب و العجم و الفارس و الترك و الكرد، كما هو قضيّة تفسيره في الصحاح بجيل من الناس، فعلى هذا يكون خوزيُّ الأهواز مثلَ كرديّ بغداد مثلاً. يعني: احذر جماعةً خاصّةً سكنوا في صقع الأهواز. و إمّا عبارةٌ عن المكان الخاصّ في الأهواز، مثل البصرة بالنسبة إلى العراق، فيكون حينئذٍ مثلَ بَصْري العراق. يعني: احذر مكر شخص منسوب إلى خوز الأهواز. و هذا هو المناسب لياء النسبة لا الأوّل كما لايخفى.

نَقَلَ لي بعضُ السادة من أهل تلك الناحية عن عمّه: «أنّ الخوز اسم شجر هناك كبير الورق، إذا كسرت غصنه يخرج منه شيءٌ أبيض كاللبن، كثير الوجود في قطعة خاصّة من قطعات الأهواز، يقال الآن: قَلْبَلَب. تسمّى تلك الأراضي بالخوز و خوزستان بذلك اللحاظ» انتهى. و العلم عند اللّهﷻ. و كيف كان، فلاينبغي الإشكال في عدم شمولها لتمام أهل الأهواز.

---

* في بعض النسخ: أو يمثّل.

** في بعض النسخ زيادة: لي.

قال عبدالله بن سليمان، فأجابه أبوعبدالله عليه السلام: بسم الله الرحمن الرحيم، حاطك* الله بصنعه، و لَطُفَ بك بمنّه وكلأك ببرعايته، فإنّه وليّ ذلك. أمّا بعد، فقد جاءني** رسولك بكتابك، فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت أنّك بُليت بولاية الأهواز، فسرّني ذلك و ساءني، و سأُخبرك بما ساءني من ذلك و ما سرّني إن شاء الله تعالى. فأمّا سروري بولايتك، فقلتُ: عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمّد صلى الله عليه وآله، و يعزّ بك ذليلهم، و يكسو بك عاريهم، و يقوّي بك ضعيفهم، و يطفئ بك نار المخالفين عنهم. و أمّا الذي ساءني من ذلك، فإنّ أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بوليّ لنا فلاتشمّ رائحة حظيرة القدس، فإنّي ملخّص لك جميع ما سألت عنه، فإن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى. أخبرَني يا عبدالله أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: "من استشاره أخوه المؤمن*** فلم يمحضه النصيحة، سلب**** الله لبّه"*****. و اعلم، أنّي سأُشير عليك برأيٍ إن أنت عملت به تخلّصت ممّا أنت تخافه******، و اعلم أنّ خلاصك و نجاتك في حقن الدماء، وكفّ الأذى عن أولياء الله، و الرفق بالرعيّة، و التأنّي و حسن المعاشرة، مع لين في غير ضعفٍ، و شدّة في غير عنف، و مداراة صاحبك و من يرد عليك من رسله. و ارفق برعيّتك بأن توقفهم على ما وافق الحقّ و العدل إن شاء الله تعالى.

و إيّاك و السعاة و أهل النمائم، فلايلزقنّ بك منهم أحد، و لايراك******* الله يوماً و ليلة و أنت تَقْبَل منهم صرفاً و لاعدلاً فيسخط الله عليك و يهتك سترك، و احذر مكر خوزيّ الأهواز، فإنّ أبي أخبرني******** عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: "إنّ الإيمان لايثبت********* في قلب يهودي و لاخوزيّ أبداً". و أمّا من تأنس به و تستريح إليه و تلجئ أُمورك إليه، فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك، و ميّز أعوانك، و جرّب الفريقين؛ فإن رأيت هنالك رشداً فشأنك و إيّاه.

و إيّاك أن تعطي درهماً أو تخلع ثوباً أو تحمل على دابّة في غير ذات الله لشاعر أو

---

* في بعض النسخ: صالحك. ** في بعض النسخ: جاء إليّ. *** في بعض النسخ: المسلم أو المؤمن المسلم.

**** في بعض النسخ: سلبه. ***** في بعض النسخ: لبّه عنه أو عنه لبّه.

****** في بعض النسخ: متخوّفه أو تخوفه. ******* في بعض النسخ: و لارآك أو و لاأراك.

******** في بعض النسخ زيادة: عن أبيه. ********* في بعض النسخ: لاينبت.

**مضحك أو ممتزح، إلاّ أعطيت مثله في ذات الله. و لتكن جوائزك و عطاياك و خِلَعك للقوّاد(٩٠٦) و الرسل و الأحفاد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشُرَط و الأحماس، و ما أردت أن تصـــرفه في وجوه البرّ و النجاح و الصدقة و الفطرة و الحج و الشرب و الكسوة**

.....

٩٠٦. جمع قائد. و هم الذين يقودون الجيش. و الأحفاد جمع حافد: الخدم و الأعوان. و أصحاب الشرط و الأحماس، أي: رؤساؤها. و الشرط جمع شرطة، و هي أوّل كتيبة من الجيش تشهد الحرب و تتهيّأ للموت. و الأحماس جمع خميس، و هو الجيش، سمّي به لانقسامه إلى خمسة أقسام: المقدّمة - و هي: الشرطة - و الساق، و الميمنة، و الميسرة، و القلب. «و خلقكم و خرقكم» عطف على الفضل لا على التمر و الرزق. و الأوّل - كحَسَن - صفةٌ مشبّهةٌ. قال في المجمع: «خلق الثوب إذا بلي، فهو خَلَق بفتحتين». و الثاني جمع خرقة، كعِلَل جمع علّة. «وكدي» أي: قصدي. «فناشده اللّه و الرحم» أي: أقسمه اللّه و القرابة. و في الخبر «نشدتك اللّه و الرحم» أي: سألتك باللّه و بالرحم.

و الضمير في قوله: «هو المقتول بالطفّ» يحتمل أن يكون راجعاً إلى الحسين عليه السلام و إلى ابن عبّاس، فتأمّل. و الوكد بالضمّ - على ما في محكيّ القاموس -: السعي و الجهد، و بالفتح: المراد و المهمّ و القصد. و الحيطان جمع حائط، و المراد به البستان من النخيل إذا كان عليه حائطٌ. «قد قحمت» بالحاء المهملة أي: دخلت و رمت بنفسها من غير رويّة. «و بُثَينة» - بتقديم الباء على الثاء مصغّراً - اسم امرأة في ذاك الزمان معروفة بالحُسن و الجَمال.

«عزوف» بالعين المهملة و الزاء المعجمة أي: منصرف. «و أُمني» بصيغة المجهول أي: اختبر. «أ ليس جميعاً» إلى آخر البيت، أي: جميعنا ممّن أقبلت إليه الدنيا و مالها و من لم يكن كذلك، أي: الغنيّ و الفقير. و ضمير «يَطلُب» بالبناء للفاعل راجع إلى المدلول عليه في الشطر الأوّل، و هو بعض من مصيره إلى الفناء، أعني: الفقير و «بالطوائل» جمع طائل بمعنى الفائدة و العطيّة، متعلّق بـ«يطلب» يعني: و يطلب من مصيره إلى الفناء بالعطايا من خزّانها. «رزقته» بصيغة المجهول، و الضمير راجع إلى الموصول. و «الغوائل» جمع غائلة بمعنى الفساد.

و «التبعة» وزان كلمة: ما تستتبع المطالبة من ظلامة و نحوها. و «لحمه» و ما بعده بدل من الضمير المنصوب في «حشره» أي: يحشر مجموع هذه الأجزاء بقدر النملة. و «السلك» بمعنى الخيط. و «الرحيق المختوم» بمعنى الشراب الخالص الذي يختم أوانيه بالمسك.

التي تصلّي فيها و تصلّ بها، و الهديّة التي تهديها إلى اللهﷻ و إلى رسولهﷺ من أطيب كسبك. و أُنظر* يا عبدالله أن لاتكنز ذهباً و لافضة فتكون من أهل هذه الآية: ﴿الَّذينَ يَكْنِزونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلا يُنْفِقونَها في سَبيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أليم﴾[٧٥] و لاتستصغرنّ من حلو أو فضل طعام تصرفه في بطون خالية تسكن بها غضب الله ربّ العالمين. و اعلم، أنّي سمعت أبي يحدّث عن آبائه عن أميرالمؤمنينعليه السلام: "أنّ رسول اللهﷺ قال يوماً لأصحابه: ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعاناً و جاره جائع، فقلنا: هلكنا يا رسول الله، فقال: من فضل طعامكم، و من فضل تمركم و رزقكم و خَلقِكم و خِرَقكم تطفئون بها غضب الربّ تعالى.

و سأُنبّئك بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف و التابعين، فقد حدّثني أبي محمّد بن عليّ بن الحسينعليهما السلام، قال: "لمّا تجهّز الحسينعليه السلام إلى الكوفة أتاه ابن عبّاس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطفّ، فقال: أنا أعرف بمصرعي منك و ما وَكْدي من الدنيا إلاّ فراقها، ألا أُخبرك يا بن عبّاس بحديث أميرالمؤمنينعليه السلام و الدنيا؟ فقال له: بلى لعمري إنّي أُحبّ أن تحدّثني بأمرها. فقال أبي: قال عليّ بن الحسينعليه السلام: سمعت أباعبدالله الحسينعليه السلام يقول: حدّثني أميرالمؤمنينعليه السلام، قال: إنّي كنت بفدك في بعض حيطانها و قد صارت لفاطمةعليها السلام، فإذا أنا بامرأة قد قَحَمَتْ عليَّ و في يدي مسحاة و أنا أعمل بها، فلمّا نظرت إليها طار قلبي مما تداخلني من جمالها، فشبّهتها ببثينة بنت عامر الجمحي وكانت من أجمل نساء قريش. فقالت: يا بن أبيطالب، هل لك أن تتزوّج بي فأُغنيك* عن هذه المسحاة و أدلّك على خزائن الأرض فيكون لك [الملك] ما بقيت و لعَقِبك من بعدك؟ فقال لها: من أنتِ حتّى أخطبك من أهلك؟ فقالت: أنا الدنيا.

قال:[قلت] لها: فارجعي و اطلبي زوجاً غيري فلستِ من شأني، فأقبلت على مسحايَ و أنشأت أقول:

لقد خاب من غرّته دنياً دنيّة ... و ما هي أن غرّت قروناً بنائل***

أتتنا على زيّ العزيز بثينة ... و زينتها في مثل تلك الشمائل

---

* في بعض النسخ: يا عبدالله اجهد.

** في بعض النسخ: فأغنيتك.

*** في بعض النسخ: بطائل.

فقلت لها: غرّي سواي فإنّني ... عَزوف عن الدنيا و لست بجاهل
و ما أنا و الدنيا فإنّ محمّداً ... أحلّ صريعاً بين تلك الجنادل
و هيهات أُمني بالكنوز و ودّها ... و أموال قارون و ملك القبائل
أليس جميعاً للفناء مصيرنا ... و يطلب من خزّانها بالطوائل؟
فغرّي سواي إنّني غير راغب* ... بما فيك من ملك و عزّ و نائل
فقد قنعت نفسي بما قد رُزِقته ... فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل
فإنّي أخاف الله يوم لقائه ... و أخشى عذاباً دائماً غير زائل

فخرج من الدنيا و ليس في عنقه تبعة** لأحد، حتّى لقي الله تعالى محموداً غير ملوم و لامذموم، ثمّ اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم، لم يتلطّخوا بشئ من بوائقها".

و قد وجّهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة عن الصادق المصدّق رسول الله صلى الله عليه وآله، فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا، ثمّ كانت عليك من الذنوب و الخطايا كمثل أوزان الجبال و أمواج البحار، رجوت الله أن يتجافى*** عنك جلّ و عزّ بقدرته. يا عبدالله، إيّاك أن تخيف مؤمناً؛ فإنّ أبي**** حدّثني عن أبيه عن جدّه***** عليّ بن أبي‌طالب عليه السلام، أنّه كان يقول: "من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها، أخافه الله يوم لاظلّ إلاّ ظلّه، و حشره على****** صورة الذرّ لحمه و جسده و جميع أعضائه، حتّى يورده مورده". و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: "من أغاث لهفاناً من المؤمنين أغاثه الله يوم لاظلّ إلاّ ظلّه و آمنه من الفزع الأكبر و آمنه من سوء المنقلب. و من قضى لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة، إحداها الجنّة. و من كسا أخاه المؤمن جبّة عن******* عُري كساه الله من سندس الجنّة و استبرقها و حريرها، و لم يزل يخوض في رضوان الله مادام على المكسوّ منها سِلْكٌ. و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيّبات الجنّة، و من سقاه من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم.

---

* في بعض النسخ: راهب ** في بعض النسخ: بيعة. *** في بعض النسخ: يتحاوز أو يتحامى.
**** في بعض النسخ: فإنّ أبي، محمّد بن علي. ***** في بعض النسخ زيادة: عن.
****** في بعض النسخ: في. ******* في بعض النسخ: من.

و من أخدم(٩٠٧) أخاه، أخدمه الله من الولدان المخلّدين، و أسكنه مع أوليائه الطاهرين. و من حمل أخاه المؤمن على راحلة، حمله الله على ناقة من نوق الجنّة، و باهى بـه الملائكـة المقرّبين يوم القيامة. و من زوّج أخاه [المؤمن] امرأة يأنس بها و تشدّ عـضده و يـستريح إليها، زوّجه الله من الحور العين و آنسه بمن أحبّه* من الصدّيقين من أهل بيت نبيّـهﷺ و إخوانه وآنسهم به. و من أعان أخاه المؤمن** على سلطان جائر، أعانه الله على إجـازة*** الصراط عند**** زلّة الأقدام. و من زار أخاه المؤمن في منزله لا لحاجة منه إليه، كُتب***** من زوّار الله وكان حقيقاً على الله أن يكرم زائره".

يا عبدالله، و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنّه سمع رسول اللهﷺ يقول لأصحابه يوماً: "معاشر الناس إنّه ليس بمؤمن مـن آمـن بلـسانه و لم يـؤمن بقلبـه، فلاتتبّعـوا عثرات(٩٠٨) المؤمنين، فإنّه من تتبّع عثرة مؤمن يتبع الله عثرته****** يـوم القيامـة، و فضحه في جوف بيته". و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام أنّه قال: "أخذ الله ميثاق المؤمن على أن لايصدّق(٩٠٩) في مقالته،

---

٩٠٧. أي: أعطاه خادماً.

٩٠٨. قضيّة هذا التفريع أنّ تتبّعَ العثرات ينافي الإيمانَ القلبي.

٩٠٩. هو بصيغة المجهول. و المراد منه عدم تصديق الأكثر، إذ ما من متكلّم صادق إلاّ و له مصدّق. و «لايشفي غيظه إلاّ بفضيحة نفسه» يعني: لايزيل غيظه المسبّب عن ذكر الناس له بالسوء و العيب و الهجاء و أمثال ذلك، و لايبرؤه عنه إلاّ بالصبر عن المكافاة و الـسكوت عن المقابلة و الدفع عن نفسه، الكاشف نوعاً عن تسليم ما يقال في حقّه، الموجب لافتـضاح نفسه. و يدلّ على ذلك التعليل بأنّ المؤمن ملجم. و «ذلك» أي: لجام المـؤمن. «أيـسرها» مبتدأ، و قوله: «مؤمن يقول بمقالة» و ما عطف عليه من الجمل الأربع خبره. و الجملة صـفة الأشياء. و «يقول بمقالة» صفة مبيّنة للمؤمن، أي: رجلاً آخر مشترك معه في المقالة الدينيّة و مع ذلك يبغيه و يحسده. «شيطان» يغويه» أي: يريد أن يغويه و يضلّه عن سبيل الحقّ بالوسوسـة

---

* في بعض النسخ: أحب. ** في بعض النسخ: المسلم. *** في بعض النسخ: إجادة.

**** في بعض النسخ: يوم. ***** في بعض النسخ: كتبه. ****** في بعض النسخ: عثراته.

و لاينتصف من عدّوه(٩١٠)، و على أن لايشفي غيظه إلاّ بفضيحة نفسه؛ لأنّ المؤمن ملجَم، و ذلك لغاية قصيرة و راحة طويلة، أخذ* الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالة** يبغيه*** و يحسده، و شيطان**** يغويه و يمقته، و سلطان***** يقفو إثره و يتبّع عثراته، وكافر بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه ديناً و إباحة حريمه غُنْماً، فما بقاء المؤمن بعد هذا؟".

يا عبدالله: و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: "نزل جبرئيل عليه السلام، فقال: يا محمّد إنّ الله يقرؤك****** السلام و يقول: اشتققت للمؤمن اسماً من أسمائي سمّيته مؤمناً، فالمؤمن منّي و أنا منه، من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة".

يا عبدالله و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال يوماً "يا عليّ، لاتناظر رجلاً حتّى تنظر في سريرته، فإن كانت سريرته حسنة فإنّ الله عزّ وجلّ لم يكن ليخذل وليّه، و إن كانت سريرته ردّية فقد يكفيه مساويه، فلو جهدت أن تعمل به أكثر ممّا عمل به من معاصي الله عزّ وجلّ ما قدرت عليه". يا عبدالله و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنه قال: "أدنى الكفر أن يسمع الرجل من******* اخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أولئك لاخلاق لهم". يا عبدالله و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّ عليه السلام، أنه قال:

.....

و المخاطرات. «و يمقته» على مخالفة النفس و العمل بالأحكام الشرعيّة. و السلطان – الظاهر زيادة اللام – و هو عطف على «مؤمن» فيكون الثالث من أيسر الأشياء.

٩١٠. أي: لا يستوفي حقّه من عدوّه... . عطف******** على مؤمن، فيكون رابع أيسر الأشياء المأخوذ عليها الميثاق من المؤمن. و قوله: «مؤمن» فاعل «صدّق»*********.

---

* في بعض النسخ: لأنّ كلّ مؤمن. ** في بعض النسخ: بمقالته. *** في بعض النسخ: يعيبه.

**** في بعض النسخ: و الشيطان. ***** في بعض النسخ: و السلطان.

****** في بعض النسخ: يقرأ عليك. ******* في بعض النسخ: عن.

******** كذا في الطبعة الحجريّة. و الظاهر أنّ هذه الجملة من تتمّة التعليقة السابقة ألحقت بهذه التعليقة سهواً. وحقّها أن تكون هكذا: و قوله: «وكافر بالّذي» عطف على«مؤمن» فيكون رابع... .

********* كذا في الطبعة الحجريّة، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف قدس سره، إذ لم يرد لفظ «صدّق» في الرواية ليكون«مؤمن» فاعلاً له. مع أنّه غير صحيح من حيث المعنى.

"من قال في مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أُذناه ما يشينه ويهدم مروّته فهو من الذين قـــال اللهﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾٧٦. يا عبدالله و حدّثني أبي عن آبائه عن عليّعليه السلام، أنه قال: "من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروّته و شينه*، أوثقه** الله بخطيئته يوم القيامة حتّى يأتيَ بالمخرج مـــمّا قال، و لن يـــأتيَ بالمخرج*** منه أبداً، و من أدخل على أخيه المؤمن سروراً فقد أدخل على أهل بيـــت نبيّـــهﷺ سروراً، و من أدخل على أهل بيت نبيّهﷺ سروراً فقد أدخل على رسول اللهﷺ سروراً، و من أدخل على رسول اللهﷺ سروراً فقد سرّ الله، و من سرّ الله فحقيق على الله أن يدخله جنّته".

ثمّ إنّي أُوصيك بتقوى الله و إيثار طاعته، و الاعتصام بحبله؛ فإنّه من اعتصم بحبل الله فقد هدي إلى صراط مستقيم. فاتّق الله و لاتؤثر أحداً على رضاه و هواه؛ فإنّه وصية اللهﷻ إلى خلقه لايقبل منهم غيرها، و لايعظّم سواها. و اعلم، أنّ الخلق**** لم يوكّلوا بشئ أعظم من تقوى الله؛ فإنّه وصيّتنا أهل البيت، فإن استطعت أن لاتنال من الدنيا شيئاً يـــسأل الله عنه***** غداً فافعل. قال عبدالله بن سليمان: فلمّا وصل كتاب الصادقعليه السلام إلى النجاشي نظر فيه، فقال: صدق – و الله الذي لا إله إلاّ هو – مولاي، فما عمل أحد بمـــا في هـــذا الكتاب إلاّ نجا. قال: فلم يزل عبدالله يعمل به أيّام حياته٧٧.

## المَسْأَلَةُ السابِعَةَ والعِشْرون

هجـــاء المؤمن حـــرام بالأدلّة الأربعة؛ لأنّه هَمْزٌ وَ لَمْزٌ و أكـــلُ اللحـــم و تعييرٌ و إذاعةُ سرٍّ وكلّ ذلك كبيرة موبقة، و يدلّ عليه فحوى جميع ما تقدّم في الغيبة، بل البـــهتان أيضاً؛ بناءً على تفســـير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصـــحاح٧٨، فيعمّ مـــا فيه مـــن المعايب و مـــا ليس فيه كمـــا عن القاموس٧٩ و النهاية٨٠ و المصباح٨١، لكن مع تخصيصه فيها(٩١١)بالشعر.

و أمّا تخصيصه بذكر ما فيه بالشعـــر كما هو ظاهـــر جامع المقاصد٨٢ فلايخلو عن

---

٩١١. أي: في كتب اللغة المذكورة.

---

* في بعض النسخ: ثلبه. ** في بعض النسخ: أوبقه. *** في بعض النسخ: بمخرج.

**** في بعض النسخ: الخلائق. ***** في بعض النسخ: تُسأل عنه.

تأمّل، و لافرق في المؤمن بين الفاسق و غيره. و أمّا الخبر: "محّصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين" فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق و احترز بالمؤمن عن المخالف؛ فإنّه يجوز هجوه لعدم احترامه، وكذا يجوز هجاء الفاسق المبدع؛ لئلاّيؤخذ ببدعه*، لكن بشرط الاقتصار على المعائب الموجودة فيه، فلايجوز بهته بما ليس فيه؛ لعموم حرمة الكذب، و ما تقدّم من الخبر في الغيبة(٩١٢) من قوله عليه السلام في حقّ المبتدعة: "باهتوهم** كيلا يطمعوا في إضلالكم"٨٣ محمول على اتّهامهم(٩١٣) و سوء الظنّ بهم بما يحرم اتّهام المؤمن به، بأن يقال: لعلّه زانٍ، أو سارق. وكذا إذا زاده ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة(٩١٤). و يحتمل إبقائه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحة؛ فإنّ مصلحة تنفير*** الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب.

و في رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم، فقال: الكفُّ عنهم أجمل. ثمّ قال لي: و الله يا أباحمزة إنّ الناس كلّهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا. ثمّ قال: نحن أصحاب الخمس، و قد حرّمناه(٩١٥) على جميع الناس ما خلا شيعتنا". و في صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهة، ثمّ أشار عليه السلام إلى أولوية قصد الصدق بإرادة الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمة عليهم السلام.

.....

٩١٢. تقدّم الخبر المذكور في السبّ لا في الغيبة.

٩١٣. أو على كون مدّعاهم ممّا يوجب الخروج عن الدين ممّا كان ثبوته أو انتفائه من ضروريّات الدين.

٩١٤. يعني: و مثل اتّهامهم يجوز إذا زاد على الاتّهام ذكر ما ليس فيه، لكن فيما إذا كان هذه الزيادة من باب المبالغة لئلاّيندرج... إلى آخر ما ضرب عليه الخطّ في المتن اشتباهاً.

٩١٥. هذا بيان لعلّة كونهم أولاد بغايا دون الشيعة. و لعلّ مراده عليه السلام من كونهم أولاد الزنا أعمّ من الحقيقي و التنزيلي، أعني: من تكوّن نطفته من المال الحرام على أكله و لو بجزئه المُشاع لكونه مال الغيّ، كالخمس الذي هو مال الإمام عليه السلام. و يرشد إلى هذا المعنى جملةٌ من الأخبار المعلّلة لتحليل الخمس على الشيعة بطيب ولادتهم. و مثل هذه الرواية رواية ضريس

---

* في بعض النسخ: ببدعته. ** في بعض النسخ: لكيلا. *** في بعض النسخ: تنفّر.

## المَسْأَلَةُ الثامِنَةَ وَالعِشْرون

**الهُجر بالضمّ و هو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه، ففي صـــحيحة أبي‌عبيدة: "البَذاء من الجفاء(٩١٦)، و الجفاء في النار"٨٤. و في النبـــويّ: "إنّ الله حـــرّم الجنّة(٩١٧) على كلّ فحّاش بذئ قليل الحيـــاء، لايبالي بما قال و لا ما قيل فيه"٨٥. و في**

.....

الكناني قال: «قال أبوعبدالله عليه السلام: أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لاأدري. فقال: من قبل خمسنا أهل البيت، إلاّ لشيعتنا الأطيبين، فإنّه محلّل لهم و لميلادهم».

**٩١٦.** قال الشيخ البهائي في الأربعين: «إنّ البَذاء - بالفتح و المدّ - بمعنى الفحش». و على هذا، يكون «البذيء» في النبويّ مفسّراً للفحّاش.

**٩١٧.** هذا هو الحديث الرابع و العشرون الذي تعرّض له البهائي في أربعينه، و رواه عن الكليني عن عدّة من أصحابنا، ثمّ ساق السند إلى أميرالمؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول‌الله صلى الله عليه و آله: إنّ الله حرّم الجنّةَ...» إلى آخر ما في المتن. و قال متّصلاً به: «فإنّك إن فتّشته لم تجده إلاّ لغية أو شرك شيطان. قيل: يا رسول الله و في الناس شرك شيطان؟ فقال صلى الله عليه و آله: أما تقرأ قول الله عزّ و جلّ: ﴿وَ شارِكْهُمْ فِي الأَمْوالِ وَ الأَوْلادِ﴾».

و قال في بيان الفقرة الأُولى ما حاصله: أنّه لمّا كان ظهور تحريم الجنّة في تحريم جنسها أبداً منافياً لما ثبت من أنّ مآل عُصاة هذه الأُمّة إلى الجنّة و إن طال مكثُهم في النار، لابدّ إمّا من رفع اليد من إطلاق التحريم من حيث الزمان، و حمله على التحريم في زمان طويل، و إمّا من رفع اليد من ظهور اللام في الجنس، و حملها على العهد و الإشارة إلى جنّة خاصّة مُعَدّة لغير الفحّاش. و نظر الطريحي في قوله في مادّة «بذا» قيل: «و ربّما كان التحريم زماناً طويلاً تحريماً مؤبّداً، أو المراد من الجنّة جنّة خاصّة...»، إلى الشيخ البهائي.

و قال في بيان لغية: «إنّه يحتمل أن يكون بضمّ اللام و إسكان الغين و فتح الياء أي: ملغي. و الظاهر أنّ المراد منه المخلوق من الزنا. و يحتمل كونه بالعين المهملة المفتوحة أو الساكنة و النون، أي: من دأبه أن يلعن الناس أو يلعنوه». ثمّ قال: «قال في كتاب أدب الكاتب: فُعل بضمّ الفاء و إسكان العين من صفات المفعـــول، و بفتح العين من صفات الفاعل. يقال: رجل هُمزة للذي يهزأ به، و هَمزة لمن يهزأ بالناس. وكذلك لُعنة و لَعنة» انتهى كلامه.

رواية سماعة: "إيّاك أن تكون فحّاشاً". و في النبويّ: "إنّ من أشرّ* عباد الله من يكره مجالسته لفحشه"[٨٦]. و في رواية: "من علامات شرك الشيطان الذي لاشكّ** فيه أن يكون فحّاشاً لايبالي بما قال و لا ما قيل فيه". إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسّر تحريره من المكاسبالمحرّمة(٩١٨).

.....

و قال في بيان شرك شيطان: «إنّه مصدر بمعنى المفعول أو الفاعل، أي: مشاركاً فيه مع الشيطان أو مشاركاً فيه الشيطان». ثمّ ذكر في بيان المراد منه رواية أبيبصير المرويّة في كتاب الاستخارة للنكاح من التهذيب عن الصادق عليه السلام، و فيها: «قلت: وكيف يكون شرك شيطان؟ فقال لي: إنّ الرجل إذا دنا من المرأة و جلس مجلسه حضره الشيطان، فإن ذكر هو اسم اللّه تنحّى الشيطان عنه، و إن فعل و لم يسمّ أدخل الشيطان ذكره، فكان العمل منهما جميعاً و النطفة واحدة. قلت: فبأيّ شيء يعرف هذا؟ قال: بحبّنا و بغضنا» انتهى.

و مقتضى الرواية الآتية أنّه يعرف بكونه فحّاشاً و غيرَ فحّاش. و له علامة اُخرى غيرهما. فالمعنى: و من علامات المشترك في نطفته أبوه و الشيطان - الذي لاشكّ فيه، أي: في اشتراكهما فيه - أن يكون... . ثمّ إنّ تعميم التولّد من الحرام على جميعهم منـــزّل على الغالب، لأنّ كلّهم لايتعلّق بما له الخمس.

٩١٨. يعني: ممّا كان منشأ الحرمة فيها كونَ متعلّقها عملاً محرّماً في نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الاكتساب به الذي عقد النوع الرابع لأجل بيانه. و ليس كذلك النوع الخامس، بل و سائر الأنواع أيضاً، كما لايخفى على المتأمّل.

---

* في بعض النسخ: شرّ.

** في بعض النسخ: لايشكّ.

## المصادر:


١) التذكرة ج١:ص٤٥٨؛ القواعد ج١:ص١٢١.

٢) هود(١١): ١١٣.

٣) عقاب الأعمال: ص٣٣١، الحديث ١.

٤) الفقيه ج٤:ص١١، الحديث ٤٩٦٨.

٥) الوسائل ج١٢:ص١٣١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

٦) الوسائل ج١٢:ص١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

٧) الوسائل ج١٢:ص١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٦.

٨) الوسائل ج١٢:ص١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٩) الوسائل ج١٢:ص١٣٠، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

١٠) الوسائل ج١٢:ص١٢٨، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

١١) الكافي ج٥:ص١٠٨-١٠٩، الحديث ١٢.

١٢) تفسير العياشي ج١:ص٢٣٨، الحديث ١١٠.

١٣) الوسائل ج١٢:ص٣٣٧، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

١٤) جامع المقاصد ج٤:ص٣٩.

١٥) منتهى المطلب ج٢:ص١٠٠٤.

١٦) الوسائل ج١٢:ص٣٣٨، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

١٧) جامع المقاصد ج٤:ص٣٩.

١٨) الجواهر ج٢٢:ص٤٧٦.

١٩) مجمع البحرين ج٦:ص١٨٠، مادّة: «تمم».

٢٠) الرعد(١٣): ٢٥.

٢١) الجواهر ج٢٢:ص٧٣.

٢٢) البقرة(٢): ٢١٧.

٢٣) الاحتجاج ج٢:ص٨٢.

٢٤) عقاب الأعمال: ص٣٣٥.

٢٥) الوسائل ج٨:ص٦١٦، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام الشعرة.

٢٦) مفتاح الكرامة ج٤:ص٦٨.

٢٧) المقنعة: ص٥٨٨، والنهاية: ص٣٦٥.

٢٨) المراسم: ص١٧٠.

٢٩) الفقيه ج٣:ص١٦٢ الحديث٣٥٩١.

٣٠) المبسوط ج١:ص١٨٩.

٣١) الوسيلة: ص٦٩.

٣٢) الوسائل ج١٢:ص٩١، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٣٣) الوسائل ج١٢:ص١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.

٣٤) سورة يوسف(١٢): ٥٥.

٣٥) الفقيه ج٤:ص١٨، الحديث ٤٩٦٨.

٣٦) عقاب الأعمال: ص٣٣٩.

٣٧) أمالي الصدوق: ص٢٠٣، الحديث٢.
٣٨) الوسائل ج١٢: ص١٤٠، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٩.
٣٩) الوسائل ج١٢: ص١٣٩، الباب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
٤٠) الفقيه ج٣: ص١٧٦، الحديث ٣٦٦٥.
٤١) الفقيه ج٣: ص١٧٦، الحديث٣٦٦٦.
٤٢) الكافي ج ٥: ص ١٠٩-١١٠، الحديث١.
٤٣) الوسائل ج١٢: ص١٣٤، الباب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
٤٤) رجال الكشي ج٢: ص ٢١٥، ذيل الحديث ٨٩٤.
٤٥) النهاية: ص٣٥٦.
٤٦) السرائر ج٢: ص٢٠٢.
٤٧) الشرايع ج٢: ص١٢.
٤٨) المسالك ج٣: ص١٣٨-١٣٩.
٤٩) الكفاية: ص٨٨.
٥٠) الجواهر ج٢٢: ص١٦٤.
٥١) فرائد الأُصول: ص٧٥٧و٧٦٢.
٥٢) آل عمران(٣): ٢٨.
٥٣) تفسير العياشي ج١: ص١٦٠، الحديث ٥٣٤.
٥٤) الوسائل ج١١: ص٤٦٨و٤٦٩، الباب ٢٥ من أبواب النهي و الأمر، الاحاديث ١و٨.
٥٥) الوسائل ج٤: ص٦٩٠، الباب الأوّل من أبواب القيام، الأحاديث ٦و٧.
٥٦) الكافي ج٢: ص٢٢٠، الحديث١٦.
٥٧) الشرايع ج٣: ص١٣.
٥٨) التحرير ج٢: ص٥١.
٥٩) الروضة البهية ج٦: ص١٩.
٦٠) الاحتجاج ج ١: ص ٥٥٦ -٥٥٧، الحديث ١٣٤.
٦١) التحرير ج١: ص١٦٣؛ الرياض ج١: ص٥١٠.
٦٢) القواعد ج١: ص١٢٢.
٦٣) المسالك ج٣: ص١٣٩.
٦٤) الرياض ج١: ص٥١٠؛ الجواهر ج٢٢: ص١٦٨.
٦٥) المسالك ج٣: ص١٣٩.
٦٦) الشرايع ج٢: ص١٢.
٦٧) المسالك ج٣: ص١٣٩-١٤٠.
٦٨) المناهل: ص٣١٨.
٦٩) الجواهر ج٢٢: ص١٦٩.
٧٠) الوسائل ج١١: ص٤٨٣، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١و٢.
٧١) المسالك ج٣: ص١٤١.
٧٢) حكاه السيّد المجاهد في المناهل: ٣١٧.
٧٣) الروضة البهيه ج٢: ص٤٢٠.
٧٤) الرياض ج٢: ص٥١٠.
٧٥) التوبة(٩): ٣٤.
٧٦) النور(٢٤): ١٩.
٧٧) كشف الريبة: ص١٢٢-١٣١.
٧٨) صحاح اللغة ج٦: ص٢٥٣٣، مادّة: «هجا».
٧٩) القاموس المحيط ج٤: ص٤٠٢، مادّة: «هجا».

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٨٠) النهاية لابن الأثير ج٥: ص٢٤٨، مادّة: «هجا».

٨١) المصباح المنير: ص٦٣٥، مادّة: «هجا».

٨٢) جامع المقاصد ج٤: ص٢٦.

٨٣) الكافي ج٢: ص٣٧٥، الحديث ٤.

٨٤) الكافي ج٢: ص٣٢٥، الحديث٩.

٨٥) الوسائل ج١١: ص٣٢٩، الباب ٧٢ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

٨٦) الكافي ج٢: ص٣٢٥، الحديث ٨.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## النَّوْعُ الخامس
## مِمَّا يَحْرُمُ التَّكَسُّبُ بِهِ:

ما يجب على الإنسان فعله عيناً أوكفايةً تعبّداً أو توصّلاً على المشهور كما في المسالك[1]، بل عن مجمع البرهان كأنّ دليله الإجماع[2]. و الظاهر أنّ نسبته إلى الشهرة في المسالك في مقابل قول السيّد المخالف(٩١٩) في وجوب تجهيز الميت على غير الوليّ، لا في حرمة أخذ الأُجرة على تقدير الوجوب عليه. و في جامع‌المقاصد: الاجماع على عدم جواز أخذ الأُجرة على تعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين[3]، انتهى. وكأنّ لمثل هذا و نحوه ذكر في الرياض: أنّ على هذا الحكم الاجماع في كلام جماعة و هو الحجّة[4]، انتهى.

و اعلم أنّ موضوع هذه المسألة ما إذا كان للواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لوكان كفائيّاً و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره، أوكان عينيّاً على العامل و رجع نفع منه إلى باذل المال كالقضاء للمدعي إذا وجب عيناً. و بعبارة أُخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحبّاً لجاز الاستئجار عليه؛ لأنّ الكلام في كون مجرّد الوجوب على الشخص مانعاً عن أخذه* الأُجرة عليه،

.....

٩١٩ـ التوصيف بالمخالفة إشارةٌ إلى الإيراد على الشهيد في نسبة المخالفة إلى السيّدﷺ في المسألة، بأنّه مخالف في أصل وجوب التجهيز على غير الوليّ، لا في حرمة أخذ الأُجرة عليه بعد القول بوجوبه على غيره، فيكون مخالفاً في موضوع المسألة و صغراها لا في حكمها و كبراها، فلايصحّ جعل قوله مقابلاً للمشهور و خلافاً للمسألة.

---

* في بعض النسخ: أخذ.

فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لايجوز أخذ الأُجرة عليه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله؛ فإنّ النافلة أيضاً كذلك.

و من هنا يعلم فساد الاستدلال(٩٢٠) على هذا المطلب بمنافاة ذلك للإخلاص في العمل؛ لانتقاضه طرداً و عكساً(٩٢١) بالمندوب و الواجب التوصّلي. و قد يُردّ ذلك° بأنّ تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكّد الإخلاص. و فيه – مضافاً إلى اقتضاء ذلك، الفرق بين الإجارة و الجعالة(٩٢٢)، حيث إنّ الجعالة لاتوجب العمل على العامل – أنه إن أُريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكّد اشتراط الاخلاص: فلاريب أنّ الوجوب الحاصل بالإجارة توصّلي لايشترط في حصول ما وجب به(٩٢٣) قصد القربة، مع أنّ غرض المستدلّ منافاة قصد أخذ المال لتحقّق الاخلاص في العمل، لا لاعتباره في وجوبه.

و إن أُريد أنه يؤكّد تحقّق الاخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعاً؛ لأنّ ما لايترتّب عليه أجر دنيوي أخلص ممّا يترتّب عليه ذلك بحكم الوجدان. هذا، مع أنّ الوجوب الناشئ(٩٢٤)

---

٩٢٠. المستدلّ صاحب الرياض، و الردّ صاحب مفتاح الكرامة.

٩٢١. يعني: منعاً للأغيار و جمعاً للأفراد. الأوّل بالمندوب التعبّدي، و الثاني بالواجب التوصّلي.

٩٢٢. يعني: بالإجارة الإجارة اللازمة، لعدم الوجوب في الإجارة الجائزة، فيكون حالها كالجعالة.

٩٢٣. فلايفيد تأكيده.

٩٢٤. يعني: هذا الذي قلناه في الشقّ الثاني من كون التأكّد مخالفاً للواقع و أنه أمر غير واقع، مضافاً إلى أنّه غير ممكن، لعدم إمكان اجتماع الإخلاص الناشئ من الأمر بالوفاء بعقد الإجارة مع الإخلاص الناشئ من الأمر بالعبادة الموجود قبل الإجارة حتّى يتأكّد أحدهما بالآخر، ضرورة عدم إمكان تحقّق الأوّل إلاّ بإتيان متعلّقه، و هو الوفاء بعقد الإجارة لأجل الأمر به و بداعيه. و من المعلوم أنّ عنوان الوفاء – الذي هو عبارة عن إتيان الفعل بقصد استحقاق المستأجر إيّاه – لايمكن أن يتحقّق مع إتيان الفعل للّه تعالى، و إلاّ يلزم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلولٍ واحدٍ. و ذلك نظيرُ إتيان الولد ما أمر به الأب ثمّ أمرت به الأُمّ، حيث

**من الإجارة إنّما يتعلّق بالوفاء بعقد الإجارة، و مقتضى الاخلاص المعتبر في ترتّب الثواب على موافقة هذا الأمر – و لو لم* يعتبر في سقوطه – هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر(٩٢٥) له بإزاء ماله، فهذا المعنى ينافي(٩٢٦) وجوب إتيان العبادة لأجل استحقاقه تعالى إيّاه؛ و لذا لو لم يكن هذا العقد(٩٢٧) واجب الوفاء كما في الجعالة لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتّى يؤكّده وجوب الوفاء بعد الإيجاب بالإجارة، فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض،**

.....

إنّ الإخلاص في امتثال أمر الأب– الذي هو عبارة عن تخليص العمل عن تشريك الغير في مرحلة الداعي، بمعنى: جعل علّة التحريك إلى العمل أمر الأب فقط – لايمكن اجتماعه مع الإخلاص في امتثال أمر الأُمّ.

هذا ما أراده المصنّفﷺ. و معنى العبارة: أنّ الوجوب الناشئ من الإجارة بمقتضى آية ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إنّما يتعلّق بالوفاء بعقد الإجارة، و قضيّة الإخلاص في موافقة هذا الوجوب و عدم تشريك غير الموجب فيها هو إتيان متعلّقه، و هو الوفاء بعقد الإجارة – الذي هو عبارة عن إتيان العمل الذي تعلّق به العقد لأجل استحقاق المستأجر إيّاه بإزاء ماله – و من باب تسليم الغير لأجلهﷺ و أمره بالوفاء بالمعنى المذكور. و هذا المعنى للوفاء من جهة اعتبار قصد استحقاق المستأجر للفعل و داعويّته إليه ينافي إتيانه للّهﷺ. فعلم أنّ المنافاة إنّما هي بين العبادة و بين عنوان الوفاء بالعقد، لابينها و بين وجوب الوفاء. و لذا لايمكن العبادة في الجعالة أيضاً.

**٩٢٥**. أي: من حيث استحقاق العوض و تملّكه.

**٩٢٦**. فيه: أنّ المنافاة إنّما هي فيما لو اتّحد متعلّق الأمرين، ضرورة استحالة صدور المعلول عن أزيد من علّة واحدة. و لكن ليس الأمر كذلك، لأنّ متعلّق الأمر العبادي ذات العمل، و متعلّق الأمر الإجاري هو العمل المأتيّ به بداعي أمره المتعلّق بذاته. و بعبارة أُخرى: أنّ إتيان العمل بداعي الأمر المتعلّق به و بداعي استحقاقهﷺ إيّاه مأخوذٌ في موضوع الأمر الاستيجاري و الإتيان به بداعي استحقاق المستأجر إيّاه.

**٩٢٧**. أي: لأجل المنافاة بين إتيان الفعل لأجلهﷺ و بين إتيانه لأجل استحقاق العوض.

---

* في بعض النسخ: و إن لم.

سواء كانت المعاوضة لازمة أم جائزة(٩٢٨).

و أمّا تأتّي القربة في العبادات المستأجرة(٩٢٩)، فلأنّ الإجارة إنّما تقع على الفعل المأتيّ به تقرّباً إلى الله، نيابة عن فلان. توضيحه: أنّ الشخص يجعل نفسه نائباً عن فلان في العمل متقرّباً إلى الله فالمنوب عنه يتقرّب إليه تعالى بعمل نائبه و تقرّبه، و هذا الجعل في نفسه مستحبّ؛ لأنّه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه، و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجباً بالإجارة وجوباً توصّلياً لايعتبر فيه التقرّب.

فالأجير إنّما يجعل نفسه – لأجل استحقاق الأُجرة – نائباً عن الغير في إتيان العمل الفلاني تقرّباً إلى الله، فالأُجرة في مقابل النيابة في العمل المتقرّب به إلى الله التي مرجع نفعها إلى المنوب عنه، و هذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ الأُجـــرة هنا في مقابل العمل تقرّباً إلى الله لأنّ

.....

٩٢٨. الأوّل كالإجارة اللازمة، و الثاني كالجعالة و الإجارة الغير اللازمة لأجلِ خيار شرط و نحوه.

٩٢٩. يمكن تصحيح الإجارة على العبادات بأنّ نيّة القربة من المستأجر كافيةٌ. بل يمكن أن يقال: بأنّ قصد القربة لازم عليه بحيث لو لم يقصدها لما صحّ ما أتى به النائب و الأجير من العبادة و إن قصد به القربة بغاية مراتبها. ألا ترى أنّه لو باع الوكيل مال الموكّل بقصد أن يشتري به الموكّل شيئاً آخر له مكانه، و قصد الموكّل بيعه لأجل أداء الدين مثلاً، يقال: إنّ الموكّل باع ماله لأداء الدين، و لايقال: إنّه باعه لشراء شيءٍ آخر. و بالجملة، المدار في كون فعل النائب فعل المنوب عنه بداعٍ خاصٍّ و غرضٍ مخصوصٍ – أيّ شيء كان – إنّما هو قصد المنوب عنه لا النائب، بل غرض النائب بالقياس إلى غرض المنوب عنه كالحجر الموضوع في جنب الإنسان. و لافرق في ذلك بين المعاملات و العبادات، غاية الأمر لابدّ أن يكون الداعي إلى العمل في العبادات خصوص القربة. و الحاصل: أنّ الاستيجار على الصلاة مثل الاستيجار على بناء المسجد، في أنّ صيرورة متعلّق الإجارة عبادة للمستأجر إنّما هي بواسطة قصده القربة لا بسبب قصد الأجير إيّاها. و قد عثرت بعد أن كتبت هذا على حاشيةٍ للمولى المحقّق الأستاذ الخراساني على معاملات الوحيد البهبهاني‌ﷺ قريبة لما ذكرناه، بل موافقة له، فراجع. هذا، بناءً على المشهور فيما به يتحقّق عباديّة العبادة، و أمّا على ما حقّقناه فالأمر سهل، فتأمّل، تفهم.

العمل بهذا الوجه لايرجع نفعه إلاّ إلى العامل؛ لأنّ المفروض أنّه يمتثل ما وجب على نفسه بل في مقابل نفس العمل، فهو يستحقّ نفس العمل، و المفروض أنّ الإخلاص هو إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى و التقرّب يقع للعامل دون الباذل، و وقوعه للعامل يتوقّف على أن لايقصد بالعبادة سوى امتثال أمر الله تعالى.

فإن قلت: يمكن للأجير أن يأتي بالفعل مخلصاً لله تعالى بحيث لايكون للإجارة دخل في إتيانه فيستحقّ الأُجرة، فالإجارة غير مانعة عن قصد الإخلاص.

قلت: الكلام في أنّ مورد الإجارة لابدّ* أن يكون عملاً قابلاً لأن يوفّى به بعقد** الإجارة، و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إيّاه و من باب تسليم مال الغير إليه، و ما كان من قبيل العبادة(٩٣٠)غير قابلٍ لذلك.

فإن قلت: يمكن أن يكون غاية(٩٣١) الفعل التقرّب، و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرّب به استحقاق الأُجرة كما يؤتى بالفعل تقرّباً إلى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيويّة،كأداء الدين و سعة الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيويّة. قلت: فرق بين الغرض الدنيويّ المطلوب من الخالق الذي يتقرّب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأُجرة؛ فإنّ طلب الحاجة من الله ﷻ و لوكانت دنيويّة محبوب عند الله، فلايقدح في العبادة بل ربّما يؤكّدها.

وكيف كان، فذلك الاستدلال حسن في بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبّدي في الجملة(٩٣٢) إلاّ أنّ مقتضاه جواز أخذ الأُجرة في التوصّليات، و عدم جوازه في المندوبات التعبّدية، فليس مطّرداً و لامنعكساً.

نعم، قد استدلّ على المطلب بعض الأساطين في شرحه على القواعد بوجوه، أقواها:

.....

٩٣٠. مع كونها غير قابلة للنيابة، و تعلّق الإجارة بها لا على وجه النيابة.

٩٣١. هذا هو الذي يعبّرون عنه بداعي الداعي.

٩٣٢. هذا إشارة إلى إخراج بعض أفراده بلحاظ ما تقدّم من خروجه عن مورد الكلام هنا، مثل فرائض نفس الأجير كصلاة ظهره مثلاً، أو إلى إخراج ما لايقبل النيابة منها، فتأمّل.

---

* في بعض النسخ: من.

** في بعض النسخ: عقد.

أنّ التنافي بين صفة الوجوب و التملّك ذاتيّ؛ لأنّ المملوك و المستحقّ* لايملك و لايستحقّ ثانياً. توضيحه: أنّ الذي يقابل المال لابدّ أن يكون كنفس المال ممّا يملكه المؤجر حتّى يملّكه المستأجر** في مقابل تمليكه المال إيّاه، فإذا فرض العمل واجباً لله ليس للمكلّف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير، ألا ترى أنّه إذا آجر نفسه لدفن الميّت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل، و ليس إلاّ لأنّ الفعل صار مستحقّاً للأوّل و مملوكاً له، فلا معنى لتمليكه ثانياً للآخر مع فرض بقائه على ملك الأوّل، و هذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى خصوصاً فيما يرجع إلى حقوق الغير حيث إنّ حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقّاً لذلك العمل من هذا العامل، كأحكام تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقّاً لها على الحي، فلايستحقّها غيره ثانياً.

هذا، و لكنّ الإنصاف أنّ هذا الوجه أيضاً لايخلو عن الخدشة؛ لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذي هو طلب الشارع الفعل و بين استحقاق المستأجر له، و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملّكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي و تملّكه الذي ينافي تملّك الغير و استحقاقه.

ثمّ إنّ هـذا الدليل باعتراف المستدلّ يختصّ بالواجب العيني، و أمّا الكفائي، فاستدلّ على عدم جواز أخذ الأُجـرة عليه بأنّ الفعل(٩٣٣) متعيّن له فلايدخـل في ملك آخر، و بعدم*** نفع المستأجر(٩٣٤) فيما يملكه أو يستحقّه غيره؛ لأنّه بمنزلة قولك:

.....

٩٣٣. يعني: الفعل الصادر من الأجير.

٩٣٤. بناءً على صحّة النسخة عطف على «بأنّ الفعل». و لكنّ الشأن في صحّتها، كما يرشد إليه عدم تعرّض المصنّف‌ﷺ لردّه، مع أنّه لوكان دليلاً آخر - كما هو قضيّة العطف - لكان عليه التعرّض له. و من المحتمل عندي أنّ الصواب «لعدم» باللام بدل الباء و بدون الواو، فيكون تعليلاً لعدم الدخول في ملك شخص آخر. و النفع كنايةٌ عن الملك. «بملكه» بمعنى: يقع و يوجد له. يعني: لعدم ملك المستأجر بالإجارة ما يقع حين وجوده ملكاً و حقّاً للغير، و هو العامل الأجير، و يتعيّن لأن يكون له، لأنّه بمنزلة قولك لشخص: استـأجرتك لأنّ

---

* في بعض النسخ: المملوك المستحقّ. ** في بعض النسخ: للمستأجر. *** في بعض النسخ: واحداً.

استأجرتك لتملّك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك. و فيه: منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير؛ فإنّ آثار الفعل حينئذٍ ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفاية أو إزالة النجاسة عن المسجد، فاستأجر واحدٌ غيرَه، فثواب الإنقاذ و الإزالة يقع للمستأجر دون الأجير المباشر لهما. نعم، يسقط الفعل عنه؛ لقيام المستأجر به و لو بالاستنابة، و من هذا القبيل الاستئجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير و المستأجر.

و بالجملة، فلم أجد دليلاً على هذا المطلب وافياً بجميع أفراده عدا الإجماع الذي لم يصرّح به إلاّ المحقّق الثاني[٦]، لكنّه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخّرين على ما يشهد به الحكاية و الوجدان. أمّا الحكاية، فقد نقل المحقّق و العلاّمةﷺ و غيرهما القول بجواز أخذ الأُجرة على القضاء عن بعضٍ. فقد قال في الشرايع: أمّا لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف[٧]، وكذلك العلاّمةﷺ في المختلف[٨]. و قد حكى العلاّمة الطباطبائي في مصابيحه عن فخرالدين و جماعة التفصيل بين العبادات و غيرها. و يكفي في ذلك ملاحظة الأقوال التي ذكرها في المسالك في باب المتاجر[٩]، و أمّا ما وجدناه فهو أنّ ظاهر المقنعة[١٠] بل النهاية[١١] و محكيّ القاضي جواز الأجر على القضاء مطلقاً و إنْ أوّل بعضٌ كلامهم بإرادة الارتزاق. و قد اختار جماعة[١٢] جواز أخذ الأُجرة عليه إذا لم يكن متعيّناً أو تعيّن وكان القاضي محتاجاً.

و قد صرّح فخرالدين في الإيضاح بالتفصيل بين الكفائية التوصّلية و غيرها، فجوّز أخذ الأُجرة في الأوّل.

.....

الملك منفعتك التي توجد ملكاً لك و يدخل في ملكك حين الوجود أو في غير ملكك. و مرجع هذا أيضاً إلى الاستدلال على البطلان باستلزام صحّة الإجارة اجتماع المالكين على مملوك، إلاّ أنّ أحد المالكين في الاستدلال هو المستأجر و الآخر هو اللّهﷻ، بخلافه في هذا الاستدلال، لأنّ المالك الآخر فيه هو الأجير. مضافاً إلى أنّ ملك المستأجر هناك مؤخّر عن ملك المالك الآخر، بخلافه هنا، فإنّ ملكه مقدّم على ملك الآخر، فإنّ ملك المستأجر له حاصلٌ بالإجارة، و ملك الأجير له حاصلٌ بإيجاد العمل في الخارج. و من هذا البيان يعلم أنّ المراد من قول المصنّف: «و فيه منع وقوع الفعل له...»، أنّ ملك الأجير للفعل بإيجاده له وكونه له إنّما هو فيما إذا لم يملكه الغير بالإجارة قبل الإيجاد، و إلاّ فلايكون له بالإيجاد بل يكون للمستأجر.

قال في شرح عبارة والده في القواعد – في الاستئجار على تعليم الفقه – ما لفظه: الحقّ عندي أنّ كلّ واجب على شخص معيّن لايجوز للمكلّف أخذ الأُجرة عليه. و الذي وجب كفاية، فإن كان ممّا لو أوقعه بغير نيّة لم يصحّ و لم يزل الوجوب، فلايجوز أخذ الأُجرة عليه؛ لأنّه عبادة محضة، وَ قال الله تعالى: ﴿وَما أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدوا اللهَ مُخْلِصينَ لَهُ الدِّين﴾[١٣]، حَصَرَ غرض الأمر في انحصار غاية الفعل في الإخلاص، و ما يفعل بالعوض لايكون كذلك، و غير ذلك يجوز أخذ الأُجرة عليه إلاّ ما نصّ الشارع على تحريمه كالدفن[١٤]، انتهى. نعم، ردّه في محكيّ جامع المقاصد بمخالفة* هذا التفصيل لنصّ الأصحاب[١٥].

أقول : لايخفى أنّ الفخر أعرف بنصّ الأصحاب من المحقّق الثاني، فهذا والده قد صرّح في المختلف بجواز أخذ الأجر** على القضاء إذا لم يتعيّن[١٦]، و قبله المحقّق في الشرايع[١٧]، غير أنه قيّد صورة عدم التعيين بالحاجة، و لأجل ذلك اختار العلاّمة الطباطبائي في مصابيحه ما اختاره فخرالدين من التفصيل، و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرّح به إلاّ المحقّق الثاني [١٨] مع ما طعن به الشهيد الثاني على إجماعاته بالخصوص في رسالته في صلاة الجمعة[١٩].

فالذي ينساق إليه النظر: أنّ مقتضى القاعدة في كلّ عمل له منفعة محلّلة مقصودة، جواز أخذ الأُجرة و الجعل عليه و إن كان داخلاً في العنوان الذي أوجبه الله على المكلّف، ثمّ إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأُجرة لامتثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده، سقط الوجوب(٩٣٥) مع استحقاق الأُجرة،

.....

٩٣٥. أمّا صلاحيّة الفعل الصادر من الأجير – استوجر عليه لامتثال الأجير ذاك الإيجاب الذي أوجب اللهﷻ هذا الفعل على الأجير قبل تعلّق الإجارة به – فبأن يكون العمل المستأجر عليه واجباً توصّلياً على الأجير و المستأجر معاً بطور الكفاية، كدفن الميّت المسلم مثلاً، فدفنه الأجير قاصداً به امتثال أمر الدفن، لاأمر الوفاء بعقد الإجارة. ففي هذا الفرض يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الإيجـــاب المتعلّق بالأجير أيضاً بأصل الشرع قبل الإجارة، و يسقط

---

* في بعض النسخ: لمخالفة.

** في بعض النسخ: الأُجرة.

**و إن لم يصلح(٩٣٦) استحقّ الأُجرة و بقي الواجب في ذمّته لو بقي وقته، و إلاّ عوقب على تركه. و أمّا مانعيّة مجرّد الوجوب عن صحّة المعاوضة على الفعل، فلم تثبت على الإطلاق بل اللازم التفصيل: فإن كان العمل واجباً عينياً تعيينياً لم يجز أخذ الأُجرة؛**

.....

الوجوب، و يستحقّ الأُجرة لإتيان متعلّق الإجارة، لأنّ أمر الوفاء بعقد الإجارة توصّليّ لايعتبر فيه قصد الامتثال. و أمّا صلاحيّته لإسقاط ذاك الوجوب الأصلي بذاك الفعل عن ذمّة نفسه – أي: نفس الأجير – بدون تحقّق عنوان الامتثال بالقياس إليه، فبأن يقصد الأجير من الدفن في الفرض المذكور امتثال أمر الإجارة أو غرضاً آخر كالتخلّص من ريحه و نحو ذلك، لكن بدون قصد النيابة عن المستأجر عند إيجاد الفعل، فإنّه يسقط الوجوبان – لغرضِ* التوصّلية – مع استحقاق الأُجرة لذلك أيضاً.

و أمّا صلاحيّته لإسقاطه عن نفسه عند إتيان هذا الفعل، فبأن يكون أجيراً على الدفن نيابةً عن المستأجر، و قصد عند الإتيان بالفعل النيابة وكونه عنه، فإنّه حينئذٍ يكون بواسطة التنزيل و النيابة فعلاً للمستأجر لا للأجير، و لكن يسقط عنه، نظير سقوطه عنه عند إتيان الآخر إيّاه مباشرةً لانيابةً. و بالجملة، الفرق بين هذا و بين سابقه: بأنّ الإسقاط في الأوّل بفعله، و في الثاني بفعل الغير – و هو المنوب عنه – غاية الأمر تنزيلاً. هذا غاية ما خطر ببالي عاجلاً في شرح مراد المصنّف﵀ من العبارة. و قد يقال: إنّ الترديد في قوله: «به أو عنده» مبنيٌّ على الخلاف في سقوط الواجب الكفائي بالقيام بالواجب و الشروع فيه فالثاني، و بكونه مراعى بإتمام العمل الواجب فالأوّل. و لابدّ من مراجعة المسألة و ملاحظتها.

**٩٣٦**. يعني: و إن لم يصلح ذلك، لفقد شرط السقوط به، كقصد الامتثال و القربة في التعبّديات، كأن استأجر شخصٌ شخصاً لفعل صلاة الظهر عن نفسه الآخذ لغرض تعلّم كيفيّتها، فأتاها الأجير بقصد أخذ الأُجرة استحقّ الأُجرة، و لكن تبقى صلاةُ الظهر في ذمّة الأجير لو بقي وقتُها، و إلاّ عوقب بتركها. أمّا وجه عدم سقوط التكليف عن الأجير بذلك فلفوات قصد القربة. و أمّا وجه استحقاق الأُجرة فهو أنّه عمل مسلم وجد في الخارج بأمر المستأجر و لأجل انتفاعه، وكلّما كان كذلك فمقتضى القاعدة – مع قطع النظر عن المانع

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: لغرض.

لأنّ أخذ* الأُجرة عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قبل الشارع على فعله أكلٌ للمال بالباطل؛ لأنّ عمله هذا لايكون محترماً؛ لأنّ استيفاءه منه لايتوقّف على طيب نفسه؛ لأنّه يقهر عليها مع عدم طيب النفس و الامتناع. و ممّا يشهد بما ذكرناه: أنّه لو فرض أنّ المولى أمر بعض عبيده بفعلٍ لغرضٍ وكان ممّا يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عُدّ أكلاً للمال مجّاناً و بلا عوض.

ثمّ إنّه لاينافي ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الأُجرة على العمل بعد إيقاعه، كما أجاز للوصي أخذ أُجرة المثل أو مقدار الكفاية؛ لأنّ هذا حكم شرعيّ لا من باب المعاوضة.

ثمّ لافرق فيما ذكرناه بين التعبّدي من الواجب و التوصّلي، مضافاً في التعبّدي إلى ما تقدّم من منافاة أخذ الأُجرة على العمل للإخلاص كما نبّهنا عليه سابقاً، و تقدّم عن الفخر ﷺ و قرّره عليه بعض من تأخّر عنه. و منه يظهر عدم جواز أخذ الأُجرة على المندوب إذا كان عبادة يعتبر فيها التقرّب.

و أمّا الواجب التخييري، فإن كان توصّلياً فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأُجرة على أحد فرديه بالخصوص بعد فرض كونه مشتملاً على نفع محلّل للمستأجر، و المفروض أنّه محترم لايقهر المكلّف عليه، فجاز أخذ الأُجرة بإزائه. فإذا تعيّن دفن الميت على شخص و تردّد الأمر بين حفر أحد موضعين، فاختار الوليّ أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر، فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص، لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجباً عليه مقدّمة للدفن. و إن كان تعبّدياً، فإن قلنا بكفاية الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجـاد

.....

العقلي أو الشرعيّ على ما هو مفروض الكلام في المقام – استحقاق الأجير المأمور للأُجرة على المستأجر الآمر، كما سيصرّح به بعد ذلك عند التكلّم في أخذ الأُجرة على الأذان الإعلامي بقوله: «و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى كونه عبادةً عدم حصول الثواب إذا لم يقصد التقرّب بها، لإفساد الإجارة مع فرض كون العمل ممّا ينتفع به و إن لم يتقرّب به» انتهى. و أمّا مع ملاحظة المانع عن صحّة الإجارة – كعدم الاحترام في الواجب العيني التعييني – فكما لايسقط الوجوب كذلك لايستحقّ الأُجرة أيضاً.

---

* في بعض النسخ: أكل.

خصوص بعض الأفراد لداعٍ غير الإخلاص، فهوكالتوصّلي. و إن قلنا بأنّ اتّحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصيّة مانع عن التفكيك بينهما في القصد، كان حكمه كالتعييني.

و أمّا الكفائي، فإن كان توصّلياً أمكن أخذ الأُجرة على إتيانه لأجل باذل الأُجرة، فهو العامل في الحقيقة، و إن كان تعبّدياً لم يجز الامتثال به و أخذ الأُجرة عليه. نعم، يجوز النيابة إن كان ممّا يقبل النيابة، لكنّه يخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام أخذ الأُجرة على ما هو واجب على الأجير ، لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر، فافهم(٩٣٧).

ثمّ إنّه قد يفهم من أدلّة وجوب الشئ كفاية: كونه حقّاً لمخلوق يستحقّه على المكلّفين، فكلّ من أقدم عليه فقد أدّى حقّ ذلك المخلوق، فلايجوز له أخذ الأُجرة منه و لا من غيره ممّن وجب عليهِ أيضاً كفاية، و لعلّ من هذا القبيل تجهيز الميّت و إنقاذ الغريق بل و معالجة الطبيب لدفع الهلاك .

ثمّ إنّ هنا إشكالاً مشهوراً و هو أنّ الصناعات التي يتوقّف النظام عليها تجب كفاية؛ لوجوب إقامة النظام بل قد يتعيّن بعضها على بعض المكلّفين عند انحصار المكلّف القادر فيه، مع أنّ جواز أخذ الأُجرة عليها ممّا لاكلام لهم فيه، وكذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأُجرة على الطبابة؛ لوجوبها عليه كفايةً أو عيناً كالفقاهة.

و قد تُفصّي عنه بوجوه٢٠: أحدها: الالتزام بخروج ذلك(٩٣٨) بالاجماع و السيرة القطعيّين. الثاني: الالتزام بجواز أخذ الأُجرة على الواجبات(٩٣٩)

.....

٩٣٧. لعلّه إشارة إلى أنّ خروج محلّ النيابة عن محلّ الكلام إنّما يسلّم لو لم يكن الفعل واجباً على الأجير أيضاً مثل المستأجر، و إلاّ فلا وجه لإدخاله في محلّ الكلام بالنسبة إلى التوصّلي و إخراجه عنه بالنسبة إلى التعبّدي، لعدم الفرق بينهما على الظاهر.

٩٣٨. فيه: أنّه إنّما يتمّ ذلك فيما إذا كان دليل حرمة الأخذ منحصراً بالشرع. و أمّا إذا كان يدلّ عليه العقل أيضاً - كما هو قضيّة استدلال بعض الأساطين - فلايتمّ، لعدم قابليّة الدليل العقلي للتخصّص.

٩٣٩. و ليعلم أوّلاً: أنّ الظاهر أنّ أخذ الأُجرة في العنوان إنّما هو من باب المثال لكلّ ما يجعل في قبال العمل الواجب على العامل بوجه من وجوه الجعل، كالإجارة و الجعالة و

.....

الصلح. و ليعلم ثانياً: أنّ صحّة الإجارة تتوقّف- مضافاً إلى الشرائط العامّة، من البلوغ و العقل و الملكيّة و غيرها - على أُمورٍ:

الأوّل: أن يكون لمتعلّقها غرضٌ عقلائي للمستأجر يرغب إليه لأجل تحصيله و الوصول إليه، و لوكان ذاك الغرض انتفاع ثالث غير المستأجر و الأجير، كأن استأجر شخصاً لبناء دار أبيه أو أخيه أو صديقه، بل و لوكان انتفاع الأجير، كأن استأجر ابنه أو صديقه لأداء واجبات ذلك الأجير مقدّمة إلى التخلّص عن العقاب أو نحو ذلك ممّا يرجع إلى الأجير و لو مثل الاعتياد على العبادة، ألا ترى إلى إقدام العقلاء وكمال رغبتهم في بذل المال لأولادهم - بل لغيرهم - لأجل إتيان العبادات. و لافرق بين هذا و بين المقام في تعلّق غرض باذل المال بانتفاع الغير أصلاً.

و بالجملة، لايلزم انتفاع نفس المستأجر بمتعلّق الإجارة. و لو أبيت إلاّ عن لزومه فنقول: يكفي في الانتفاع مدح العقل و العقلاء في سببيّته لوجود العمل المستأجر عليه في الخارج. و من هنا تقدر على تطبيق مشروعيّة عقد المسابقة على القاعدة، بأن تدّعي أنّها كاستيجار الرجل لبناء دارٍ لنفسه لا للمستأجر فيما كان له غرض عقلائي يبذل المال لأجله. فحينئذٍ يكون عدم جوازها في غير الثلاثة المعروفة على خلاف القاعدة لأجل النصّ، فتأمّل.

الثاني: قدرة الأجير على إتيان العمل بعد الإجارة.

الثالث: أن لايوجده الأجير - قهراً أو اختياراً - مع قطع النظر عن الأُجرة في الظرف الذي يريده المستأجر. و إن شئت قلت: أن لايصل المستأجر إلى غرضه بدون الأُجرة، و إلاّ - بأن أوجده إمّا بالجبر أو بالاختيار - فلاتصحّ الإجارة، لكونها سفهيّةً.

الرابع: أن لايلزم من صحّتها محال، مثل اجتماع المالكين على مملوك واحد على وجه الاستقلال.

فكلّ مورد يدّعى فيه عدم صحّة الإجارة لابدّ فيه من فقدان واحد من هذه الأُمور الأربعة. و أمّا مع اجتماعها فلا مَحيصَ عن الالتزام بالصحّة، إلاّ مع قيام دليل معتبر على البطلان.

و بعد ذلك نقول: إنّ الواجب الذي يتعلّق به الإجارة إمّا أن يكون واجباً على الأجير أو على غيـــره. و على التقديرين: إمّا أن يكون عينيّاً أوكفائيّاً. و على التقادير: إمّا أن يكون

.....

تعيينيّاً أو تخييريّاً. و على التقادير: إمّا أن يكون تعبّدياً أو توصّلياً. فهذه ستّة عشر قسماً، ثمانية للتعبّدي، و ثمانية أُخرى للتوصّلي.

وكيف كان، فقد استدلّ على حرمة أخذ الأُجرة عليه فيما إذا كان واجباً على الأجير بأُمور، بعضها مختصٌّ بالواجب التعبّدي، و بعضها مختصّ بالواجب العيني التعيّني، و بعضها عامٌّ لجميع الأقسام.

أمّا الأوّل، فهو ما اشتهر في الألسنة من منافاة أخذ الأُجرة للإخلاص المعتبر في متعلّق هذه الإجارة. و مرجعه إلى فقدان الشرط الثاني من الشرائط الأربعة التي ذكرناها لصحّة الإجارة، و هو قدرة المستأجر على إتيان العمل المستأجر عليه، لعدم تمكّنه حينئذٍ من تحصيل شرطه – و هو الإخلاص – فتفسد الإجارة، و يكون أخذ الأُجرة عليه من أكل المال بالباطل.

و قد أُجيب عن هذا الدليل بوجوه:

الأوّل: ما عن كاشف الغطاء، و تبعه في ذلك في مفتاح الكرامة و محكيّ الجواهر، من أنّ الإجارة لاتنافيه بل تؤكّده.

و فيه: أنّه إن أرادوا من ذلك ما هو الظاهر فيه من أنّ الإخلاص – أي: إتيان العمل – ملخّص إيجابه من دون ملاحظة شيء آخر و لو في طوله كما في عبارة الأمير، فلا شبهة في كونه بعد الإجارة على حالة قبلها فيما لو لم يلاحظ العامل في إتيان العمل ترتّب استحقاق الأُجرة عليه، و في كونه أنقص فيما إذا لاحظ في الطول، و في عدم حصوله أصلاً فيما إذا لاحظ في العرض، كما هو ظاهر بعد أدنى تأمّل.

و إن أرادوا منه تأكّدَ ما هو مقوّم للإخلاص – أعني: الوجوب – من جهة اجتماع ملاكين للوجوب، أحدهما: قبل الإجارة، و الآخر: بواسطة الإجارة ففيه: أنّ تأكّد الوجوب لايحصل إلاّ بعد اتّحاد متعلّقهما، و هو مُنتفٍ في المقام، لأنّ متعلّق الوجوب الذي كان قبل الإجارة ذات العمل، و متعلّق الآخر الحاصل بالإجارة هو العمل المأتيّ به لأجل وجوبه. فالوجوب الأوّل مأخوذ في موضوع الثاني، فكيف يمكن تأكّدُ الحكم بما أخذ في موضوعه؟ و اللازم كون المؤكّد و المؤكّد في مرتبة واحدة.

نعم، لو بنينا على أنّ قصد القربة – كسائر شرائط العبادة – مأخوذ في متعلّق الأمر الأوّل لكان لمسألة التأكيد وجه، إلاّ أنّه باطل، لاستلزامه التكليفَ بغير المقـــدور، كما حرّر في

.....

مسألة إمكان الاحتياط في مسألة البراءة من الأُصول.

الثاني: ما اشتهر في ألسنة الأواخر، و استقرّ عليه آرائهم، و نَسَبه في الذرائع إلى محقّقي المتأخّرين، من أنّ المنافاة مبنيّةٌ على كون أحد الداعيين في عَرض الآخر لا في طوله، و ما نحن فيه من قبيل الثاني، لأنّ القرب داعٍ إلى العمل، و أخذ الأُجرة داعٍ إلى إتيان العمل لأجل أنّه مطلوب المولى و محبوبه، نظير دخول الجنّة و التخلّص من النار و سعة الرزق و طلب الولد و التخلّص من شرّ الأعداء، إلى غير ذلك ممّا عدّ في أخبار أهل بيت العصمة و الطهارة عليهم السلام أثراً للصلاة و غيرها من العبادات، فإنّها دواعٍ إلى إتيان العمل بداعي المطلوبيّة أو المحبوبيّة لا إلى أصل العمل، ضرورةَ أنّ الشيءَ لايدعو إلاّ إلى ما يترتّب عليه في الخارج لا إلى غيره. و من المعلوم أنّ الأُمور المذكورة إنّما تترتّب على العبادة المتوقّفة على قصد التقرّب، بمعنى إتيان العمل بداعي امتثال أمر المولى به و نحوه، فكيف يعقل دعوتها إلى ما يدعو إليه التقرّب من ذات العمل؟

و دعوى الفرق بين الأُجرة و نحوها و بين الأُمور المذكورة: بأنّ طلب الحاجة من جنابه سبحانه و تعالي – و لوكانت دنيويّة، كما في الثاني – محبوب عنده سبحانه و تعالي، فلايقدح في عباديّة العبادة بل يؤكّدها، بخلاف طلبها من الغير كما في الأوّل. فاسدةٌ، لأنّه إن كان المراد: أنّ طلب الحاجة منه سبحانه و تعالي – مع كونه في عرض الامتثال، وكونهما معاً داعياً إلى العمل – غير قادح في العباديّة بل مؤكّد لها، بخلافه طلب الحاجة من الغير، ففيه: أنّه مستلزم لصحّة العبادة لو أتاها لمجرّد طلب الحاجة، مضافاً إلى لزوم أن يكون طلب الحاجة منه سبحانه و تعالي الذي لايترتّب على المدعوّ إليه – أعني: نفسَ العمل – دخيلاً فيما يدعو إليه، و هو غير معقول.

و إن كان المراد أنّ طلبها منه سبحانه و تعالي – وكذا من الغير أيضاً – و إن كان في طول الامتثال إلاّ أنّ عباديّة العبادة لابدّ فيها من عدم ملاحظة غاية أُخرى في طول الامتثال راجعة إلى غيره سبحانه و تعالي. ففيه: أنّه لوكان الأمركذلك لزم بطلان العبادة الملحوظ فيها غاية أُخرى كذلك، كأن صلّى له سبحانه و تعالي لطلب الولد لأن يجعله أجيراً و ينتفع بأُجرته، و ليس كذلك قطعاً. و لاوجهَ لذلك إلاّ ما ذكرنا من عدم قدح قصد غاية أُخرى في طول الامتثال في العبادة مطلقاً و إن لم ترجع إليه سبحانه و تعالي.

هذا كلّه، مع أنّ محبوبيّة طلب الحاجة منه سبحانه و تعالي و مطلوبيّته عنده إنّما

.....

تصحّحها لوكـــان بداعي الرجحان و المحبوبيّة عنده لامطلقاً، و المعلوم من حال عامّة الناس عدم الالتفات إلى أصل محبوبيّة طلب الحاجة منهﷺ عنده تصحّحها لوكـــان ، و أنّ الملتفتين منهم إليه غير قاصدين لذلك، و إنّما الباعث لهم إلى ذلك ليس إلاّ محبوبيّته عند أنفسهم، بحيث لو فرضنا عدم محبوبيّة طلب الحاجة منه سبحانه و تعالي لما تركوا العبادات التي تترتّب عليها ما ذكر من الغايات.

و قد يردّ هذا الجواب بأنّ المسلّم من ترتّب الدواعي إنّما هو في الأفعال المتعدّدة، بأن يكون كلّ فعل لاحق داعياً إلى الإقدام على إتيان فعل سابق عليه، كأن اتّجر للاسترباح، و استربح لشراء الدار للسكنى، للتخلّص من مشقّة الإجارة و النقلة من دار إلى دار التي هي من مُرّ العيش، و هكذا إلى أن ينتهي إلى أقصى الغايات، لا في الفعل الواحد، إذ لايعقل فيه الترتّب، بل لابدّ فيه من الاجتماع. و ما نحن فيه من الثاني، لأنّ الفعل المأتيّ به لأجل التقرّب ليس في الخارج إلاّ الفعل المأتيّ به لأجل التقرّب المأتيّ به لأجل الأُجرة، و الاختلاف بينهما في عالم التصوّر لا في الخارج، و هو غير كاف في ترتّب الدواعي. و بعبارة أُخرى: إنّ الفعل المأتيّ به لأجل أمر يترتّب عليه ليس في الخارج إلاّ ذات الفعل، كما هو ظاهر.

و في هذا الردّ نظر، إذ لوكان الأمر كما ذكره لما صحّ اتّصاف الفعل بالحسن إذا أتي لأجل شيء حسن و بالقبح إذا أتي لأجل أمر قبيح، و التالي باطل بالضرورة. و المتأمّل لايحتاج إلى ذكر الأمثلة لذلك. فلايلزم في ترتّب الدواعي تعدّد المدعوّات من حيث الوجود الخارجي، بل يكفي تعدّدها من حيث الاعتبار. و حينئذٍ إن كانت العلّة التامّة لإتيان الفعل الواحد هو الجهة المحسّنة فلايتّصف إلاّ بالحسن، أو الجهة المقبّحة فلايتّصف إلاّ بالقبح، و إن كانت مركّبة منهما - كالأكل لأجل التقوّي للصلاة و الزنا مثلاً - فلايتّصف بواحد منهما عند عدم زيادة إحدى الجهتين على الآخر من حيث المصلحة و المفسدة، فلايتّصف بواحد من الوجوب و الحرمة لانتفاء ملاكهما، لأنّ المركّب من الداخل و الخارج خارج.

و من هنا يعلم أنّه ليس من اجتماع الأمر و النهي حتّى يدور جواز الاتّصاف بكلا الأمرين هنا مَدارَ الجواز هنا كما توهّم، إذ لابدّ في مسألة الاجتماع من صدق كلا العنوانين على المورد و صحّة حمل كلٍّ منهما عليه، و لايخفى عدمُ صحّة الحمل في أحدهما في المقام فضلاً عن كليهما، فقياس المقام بتلك المسألة من قياس أحد المتباينين بالآخر، فافهم جيّداً.

نعم، يرد على ما تقدّم من مسألة الداعي إلى الداعـــي بل يردّه أوّلاً: أنّه ليس مـــن ترتّب

.....

الدواعي من جهة أنّ أخذَ الأُجرة لايدعو إلاّ إلى ما استوجر عليه، و هو عبارة عن ذات العبادة مقيّدة بأن يكون إتيانها لأجل غاية الامتثال، لانفس الامتثال بها و عنوانه بحيث يكون الفعل خارجاً عن المستأجر عليه، فقصد الامتثال إنّما هو لأجل توقّف عنوان المستأجر عليه لأجل تقييده به، لا لأجل أنّه نفس المستأجر عليه حتّى يكون من باب غاية الغاية و داعي الداعي.

و ثانياً: أنّ مسألة داعويّة الأُجرة إلى داعي العمل – أعني: الأمر أو ملاكه من المحبوبيّة و نحوها –أمر لانعقله، إذ الأُجرة لاتخلو عن أن تدعو إلى ذات الداعي – و هو الأمر، أو ملاكه – أو تدعو إلى وصفه العنواني، أعني: وصف الداعويّة و المحرّكيّة إلى العمل. و بعبارة أُخرى: أنّ الحاصل بواسطة لحاظ الأُجرة و الموجود بعده إمّا ذات الأمر أو الحبّ، و إمّا جهة تحريكهما إلى العمل بعد وجود نفسهما قبل لحاظها، وكلاهما محال.

و ثالثاً: أنّ المراد من داعويّة القرب و الامتثال أو الأمر أو المحبوبيّة و أمثال ذلك إلى العمل – كالصلاة و نحوها – المعتبرة في عباديّة العمل إمّا داعويّتها بطور العلّة التامّة من دون مدخليّة شيء آخر فيه كما هو الحقّ، أو الأعمّ منها و من العلّة الناقصة.

فإن كان المراد هو الأوّل، فلاريب في بطلان العبادة مطلقاً إلاّ فيما لم يلحظ في مقام العمل ترتّب فائدة أُخرى غير الامتثال، بل كان الفوائد الأُخر في نظر العامل ممّا لامدخليّة له في مرحلة الدعوة إلى العمل، بحيث لايتفاوت حاله من حيث إرادة إتيانه و الحركة إلى إيجاده ترتّب ذاك اللازم الآخر عليه و عدمه. و أمّا إذا لاحظه وكان غرضه الوصول إلى تلك الفائدة – كما في المقام، حيث إنّ الغرض من الامتثال فيه هو استحقاق الأُجرة – فتبطل العبادة، لأنّ القربة و الامتثال حينئذٍ علّة ناقصة للفعل، ضرورة أنّ علّيتهما له حينئذٍ إنّما هي من جهة لحاظ ترتّب الفائدة الكذائيّة عليه بحيث تنتفي بفرض انتفائه، فترتّب الفائدة على الامتثال له دخل في داعويّته إلى العمل، فلايتحقّق بدونه.

و إن كان المراد منه الثاني، فيلزم الالتزام بصحّة العبادة فيما لوكانت علّة صدور العمل مركّبة من الامتثال و غيره، و إن كان الثاني في عرض الأوّل لا في طوله.

و بالجملة، إن كان المعتبر في عباديّة العبادات صدورَها عن إرادة منبعثة عن خصوص الامتثال من دون مدخليّة لحاظ شيء آخر في حصول تلك الإرادة، فلايجدي مسألة الداعي إلى الداعي، لما عرفت من دخالة لحاظ الداعي الثاني – و العلم بترتّبه على الأوّل في مرحلة الوجـــود

.....

الخارجي – في انبعاث إرادة الفعل من الداعي الأوّل. و إن كان المعتبر صِرفَ مدخليّة غرض الامتثال في حصول الإرادة و لوكان بنحو الاقتضاء، فلا حاجةَ إلى مسألة الداعي إلى الداعي في تصحيح أمثال ما نحن فيه. اللّهمّ إلاّ أن يدّعى الفرق بين نحوي العليّة الناقصة، و هو كما ترى.

فإن قلت: قضيّة ما ذكرت من اعتبار العلّية التامّة عدمُ صحّة العبادات المأتيّ بها لأجل الثواب و نحوه من الفوائد الأُخرويّة و الدنيويّة المترتّبة على الامتثال، فتنحصر العبادة الصحيحة في مثل عبادة أميرالمؤمنين عليه السلام، إذ ما من عبادة إلاّ و يلحظ فيها شيء من الفوائد المترتّبة عليها، بحيث لولا لحاظها لما يتحرّك العبد إليها، و لما يحدث فيه إرادةٌ أصلاً، بل وكذلك الأمر في بعض عباداته عليه السلام كالوقف، ففي النهج فيما كتبه عليه السلام لبعض ما وقفه من أمواله: «هذا ما أوصى به و قضى به في ماله عبد اللّه عليّ عليه السلام ابتغاءَ وجه اللّه، ليولجني به الجنّةَ، و يصرفني به عن النار، و يصرفَ النار عنّي يوم تبيضّ وجوه و تسودّ وجوه» حيث إنّه عليه السلام علّل الوقف بولوج الجنّة و التخلّص عن النار. و هذا مولانا زين‌العابدين عليه السلام قد علّل أسّ العبادات و روحها – و هو الإيمان باللّه سبحانه و تعالى – بمثل ذلك في دعاء السحر المعروف بدعاء أبي‌حمزة. و التزام بطلانها باطل بالضرورة من الدين، و مخالف لصريح قوله سبحانه و تعالى: ﴿ادْعُوهُ خَوْفاً وَ طَمَعاً﴾ و قوله ﴿يَدْعُونَنا رَغَباً وَ رَهَباً﴾. و مستلزم للغويّة الأخبار المتجاوزة عن حدّ التواتر بكثير، المرغّبة في العبادة بأمثال الفوائد المذكورة، و المرهّبة عن تركها بدخول النار و سوء الحساب و ضغطة القبر، و غير ذلك من الأُمور الأُخرويّة، و ضيق المعيشة و ارتفاع البركة عن الأموال و الأولاد، و نحوهما من الأُمور الدنيويّة. بل مستلزم كونها نقضاً للغرض من الأمر بالعبادة. فما هو الجواب هناك فهو الجواب هنا.

قلت: غرضنا من علّية خصوص الامتثال لصدور الفعل عن الفاعل علّية خصوص المولى و الجهة الراجعة إليه. و التعبير بالامتثال – الذي مرجعه إلى لحاظ أمر المولى – إنّما هو من جهة أنّه فرد من أفراد لحاظ جهة المولى، لا من جهة أنّ له مدخليّة في ترتّب الآثار، بحيث لوكان الداعي له إليه محبّةَ المولى لذاك الفعل المنكشف بالأمر لَما تحقّق العبادة، حاشا ثمّ حاشا، و إلاّ يلزم الالتزام بما لايمكن الالتزام به من بطلان عبادة الأمير عليه السلام، حيث كان الداعي له إلى العبادة بنصّ قوله عليه السلام: «بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» هو أهليّته سبحانه و تعالى للعبادة، حيث إنّ المستفاد منه أنّ الأهليّة علّةٌ مستقلّةٌ للعبادة و إن فرض انتفاء الأمر هناك.

.....

و بعبارة أُخرى: إنّا نقول: إنّ المعتبر في صحّة العبادة أن يكون المحرّك التامّ إلى إرادة صدور ذات الفعل هو خصوص ملاحظة المولى خاصّةً، إمّا صرف ذاته، و هو أعلى المراتب، و لايصل إليه إلاّ مثل أميرالمؤمنين و أبنائه المعصومين عليهم السلام، و إمّا فعل من أفعاله و صفة من صفاته و شأن من شؤنه، كان المولويّة و العظمة و القدرة و الخلقة و الإحياء و الإماتة و الرزق و إدخال الجنّة و الإنجاء من النار. و حينئذٍ إمّا أن يكون الملحوظ في نظر العامل هو صرف طبيعة الصفة كالرزق مثلاً من دون لحاظ تعلّقه به و إضافته إلى نفسه، فهو أوسط المراتب. و إن كان الملحوظ هو الصفة و لكن بعنوان إضافتها إليه، فهو أدنى المراتب. و على أيّ حال، فداعويّةُ الأُمور المذكورة إلى الفعل ليست أمراً آخرَ وراء داعويّة المولى وكونه هو العلّة التامّة. ألا ترى أنّك لو مدحت شخصاً أحسن إليك أو دفع عنك شرّ العدوّ لأجل صِرف الإحسان أو لدفع الشرّ من دون لحاظ شيء آخر، صحّ تعليل المدح المذكور بالشخص المزبور بأن يقال: إنّ العلّة لهذا المدح هو ذاك الشخص.

و من هنا نقول بصحّة العبادة لمجرّد الثواب أو التخلّص من العقاب أو لسعة الرزق أو لغير ذلك من الأُمور الدنيويّة و الأُخرويّة، و لو لم يقصد أهليّة المولى و لاأمره أصلاً. و الدليل عليه قول الأمير عليه السلام: «ما عبدتك خوفاً من نارك، و لاطمعاً في جنّتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» إذ المستفاد من ذلك أنّ الأُمور الثلاثة المذكورة من حيث الداعويّة إلى العبادة في عرضٍ واحد.

وكذا ما رواه الكليني عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «العباد ثلاثة: قومٌ عبدوا الله عزّوجلّ خوفاً فتلك عبادةُ العبد، و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، و قوم عبدوا الله حبّاً فتلك عبادة الأحرار، و هي أفضل العبادة» لأنّ قوله عليه السلام: «و هي أفضل العبادة» نصٌّ في فضل العبادة لأجل الثواب و دفع العقاب فضلاً عن صحّتها، و قد عرفت أنّ علّته أهليّته تبارك و تعالى. وكذا حبّه عزّوجلّ لايتوقّف على وجود أمر، فكذا الباقي. و إنّما المحتاج إليه هو آلة العبادة و إحراز ما يتعبّد به و تمييزه عن غيره، فبعد إحراز ذلك - و لو بالأمر به - لاحاجة في عباديّة العبادة إلاّ إلى إتيانه لأجل المولى بنحو من الأنحاء الراجعة إليه، و إن لم يلتفت حين الإتيان بالعمل إلى الأمر فضلاً عن أن يكون داعياً إلى العمل.

فإن قلت: هذا الذي ذكـــرت لايتمشّى فيما تنتهي الغاية الأخيرة إلى لحـــاظ غير المولى،

.....

كمثال من يصلّي لأجل الولد لأجل أن يوجره لتحصيل الأُجرة من المستأجر.

قلت: هذا أيضاً راجعٌ إلى طلب الأُجرة منهﷺ و لكن بتلك الواسطة، فهو في الحقيقة يصلّي لأجل أن يعطيه اللّه من أموال الغير بهذه الوسيلة، فتأمّل.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ المعتبر في عباديّة العبادة هو استناد إتيانها إلى خصوص ما يرجع إليهﷺ، بحيث لو لوحظ فيه غيره - كالأُجرة مثلاً — لفاتت. و لايمكن تصحيحه بمسألة الداعي إلى الداعي، بل التلفّظ بها و التشبّث إليها أشبه شيء بتشبّث الغريقِ بلحيتِه، فتأمّل تفهم.

فإن قلت: على ما ذكرت يلزم بطلانُ عبادة المأمورين بالمعروف و المجبورين عليه فيما إذا كان من قبيل العبادة، وكان داعيهم إلى العمل هو الخوف من الآمر - بصيغة الفاعل - و التخلّص عمّا يرد عليهم لولا العمل من اللوم و الضرب. و لايمكن الالتزام به، إذ لازمه لغويّة أدلّة الأمر بالمعروف. و هو ظاهرٌ.

قلت: إنّما يرد هذا على من اعتبر في عباديّة العبادة صدوره عن داعٍ إلهي و استناده إليه تمام الاستناد، لاعلينا، لأنّا لانعتبر ذلك و لانقول به. و إنّما ذكرنا ما ذكرنا بناءً على مذاق القومﷺ، و المختار عندنا أنّه يكفي فيها صدور الفعل بقصد الخضوع، و هو يجتمع مع الإتيان لأجل خوف الناس. و سيأتي بيانه.

الثالث: من وجوه الجواب عن الدليل الأوّل على حرمة أخذ الأُجرة ما ذكره شيخنا العلاّمة الأستاد مصرّاً عليه. و هو: أنّ الإشكال مبني على اعتبار قصد القربة شرعاً. و هو ممنوعٌ، إذ لاشبهةَ أنّ لفظ العبادة ليس لها حقيقةٌ شرعيّةٌ و لامتشرّعيّةٌ، بل إنّما هي قد استعملت في جميع موارد استعمالها في الكتاب و السنّة في معناها اللغوي، و هو غايةُ الخضوعِ أو أقصى غايةِ الخضوع على الاختلاف في كتب اللغة، كما لايخفى على المتتبّع في موارد استعمالاتها. و حينئذٍ يرتفعُ الإشكال من جملة من المسائل التي أشكل الأمر فيها على فحول الفقهاء و الأُصوليّين، منها: ما نحن فيه، ضرورة عدم التنافي بين الخضوع و أخذ الأُجرة عليه.

و منها: إشكال الدور في اعتبار قصد القربة و قصد الأمر في عباديّة العبادة، الذي أجابوا عنه تارةً بالالتزام إلى وجود أمر آخر، مع أنّه فاسدٌ في نفسه، فتأمّل. و أُخرى: بالالتزام إلى اعتباره في طريق الامتثال لا في المأمور به شطراً أو شرطاً، مع أنّه منظور فيه عندي أيضاً بما ليس هنا موضع بيان وجه النظر، و تفصيل الكلام في ذلك في حواشينا على الكفاية. وجه

.....

ارتفاع هذا الإشكال: أنّه مبني على اعتبار ما ذكر في العباديّة، و قد مرّ عدم اعتباره فيها.

و منها: صحّة عبادة المأمورين بالمعروف إذ أتوها خوفاً من الآمرين به، بحيث يكون ذلك هو المحرّك لهم إليها، بناءً على ما ذكرنا، بخلافه بناءً على اعتبار كون المحرّك أمر المولى و نحوه، إذ لاطريقَ إلى صحّتها إلاّ ما تقدّم من مسألة الداعي إلى الداعي، و قد مرّ ما فيه.

و منها: معقوليّة الصلاة و الصوم من الحائض مع حرمتهما عليها و نهيها عنهما، فيتحقّق منها المخالفة أيضاً، إذ لوكان البناء على ما هو المعروف فلايعقل صدورهما عنها، فلايعقل في حقّها المخالفة للنهي عن الصلاة. و لذا تصدّوا لدفع الإشكال بما لايُسمن و لايغني من جوعٍ شيئاً.

و أمّا بناءً على ما ذكرنا فلا إشكال في المسألة، ضرورة أنّ تحقّق الخضوع لاحاجة فيه إلى قصد الأمر حتّى يقال بأنّه لايجتمع مع النهي، و إنّما الأوامر كلّها إنّما هي لأجل بيان طريق العبادة و الخضوع، و أنّ المطلوب عند المولى هو خضوع العبد بذاك العمل الذي تعلّق به الأمر. و يدلّ عليه بعض الروايات الواردة في خلقة آدم عليه السلام، و أمر الملائكة بالسجود له، و ردّه عليه السلام لإبليس لعنه الله حيث قال: «اَعفني عن السجود لآدم أعبدك عبادة لم يعبدْ بها أحد» بقوله عزّشأنه: «عبادتي من حيث أُريد، لا من حيث تريد».

و منها: تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة و الفاسدة، كي يكون هو الموضوع له لألفاظ العبادات على الأعمّي. و التفصيل في الأُصول، و إن أردت الاطّلاع عليه فراجع إلى ما علّقناه على الكفاية، فترى بطلانَ جميعِ الوجوهِ التي ذكروها في مقام تصوير الجامع بناءً عليه، و أنّ الوجه الصحيح الذي لامحيصَ عنه هو ما ذكرناه.

و منها: كراهةُ بعض العبادات التي لابدل لها - كالصلاة - عند طلوع الشمس و غروبها، إلى غير ذلك من المسائل الأُصوليّة و الفقهيّة. هذا ملخّص ما ذكره (مدظلّه العالي).

لايقال: إنّ الأمر و إن كان ما ذكره (مدظلّه)، و يرتفع به الإشكال عن جملة من المسائل، إلاّ أنّه لايجدي في رفع الإشكال عن المقام، و ذلك لأنّ الخضوع الذي هو مثل التعظيم - بل من أوضح أفراده - إنما هو من الأُمور القصديّة، بمعنى أنّ فعلاً من الأفعال الخارجيّة لايعنون بعنوان الخضوع كيفما اتّفق و بأيّ وجهٍ وقع، بل لابدّ فيه من القصد إلى حصول الخضوع به، مثلاً السجود الذي هو من أعظم أفراد التعظيم ينتزع منه عنوان الخضوع و

.....

التعظيم إذا أُتي بداعي الخضوع، وكان الغرض من إيجاده حصول ذاك العنوان، لا ما إذا أُتي به بداعي تحليل الغذاء أو التخفّي من العدوّ و ما أشبههما من الدواعي، فإنّه لاينتزع منه الخضوع قطعاً. فالعبادة و الخضوع لايحصل إلاّ بكون الداعي إلى الفعل الخارجي هو تحقّق الخضوع به. و حينئذٍ يؤل هذا التوجيه إلى مسألة الداعي إلى الداعي، و قد مرّ الكلام فيه و في بطلانه.

لأنّا نقول: إنّ هذا ناشٍ من قلّة التأمّل في مرامه (مدّ ظلّه) أو سوء الفهم، و ذلك لأنّ مراده أنّ الأُجرة تجعل الخضوع الذي لم يكن غرضاً للخاضع غرضاً له، فتدعو إلى الفعل الذي ينتزع منه الخضوع. توضيح ذلك: أنّ علّة صدور الفعل عن الفاعل باختياره و إرادته لابدّ من وجودها قبل صدوره، كما هو قضيّة العلّية و المعلوليّة، إمّا في ظرف الخارج كالطمع في الجنّة و الخوف من العقاب بالقياس إلى الإطاعة، و إمّا في ظرف الذهن و عالم التصوّر و اللحاظ. و على الثاني، إمّا أن يكون وجوده الخارجي أيضاً قبل وجود المعلول، و ذلك مثل أمر المولى بإتيان فعل أو محبوبيّته أو حسنه الذاتي. و إمّا لايكون كذلك، بل يكون بذاك الوجود متأخّراً عنه، و إن كان لابدّ من تقدّمه بالوجود اللحاظي. و يسمّى هذا بالعلّة الغائيّة. فهذه أقسامٌ ثلاثةٌ.

و القسم الأوّل و الثاني لايعقل فيه مسألة الداعي إلى الداعي، بمعنى أنّ شيئاً علّة – كالأمر مثلاً – مع كونه لصدور الفعل عن الفاعل و حركته إليه يكون معلولاً للشيء الآخر، كأخذ الأُجرة مثلاً.

و ذلك لأنّ الداعي الأوّل – أعني: أخذ الأُجرة – إمّا أن يكونَ علّة لأصل وجود الداعي الثاني، أعني: الأمر. ففيه: أنّه خلفٌ، إذ المفروض وجوده قبل وجوده.

و إمّا أن يكون علّةً لعليّته و داعويّته، بمعنى أنّه لم يكن فيه وصف العلّية و إنّما حدث ذلك فيه ببركة الداعي الأوّل. فإن كان المراد أنّ الداعي الثاني مع انضمام الداعي الأوّل – بوجوده الخارجي أو الذهني – يصير علّة لحركة العبد إلى جانب الفعل، ففيه: أنّه غلطٌ محضٌ، لأنّهما حينئذٍ يكونان في عرضٍ واحدٍ بالنسبة إلى مسألة العلّية و الداعويّة، لأنّ دخالة الداعي الأوّل في عليّة الداعي الثاني لابدّ أن تكون بنحو الشرطيّة، و معلوم أنّ أجزاء العلّة التامّة لابدّ و أن يكون بعضها في عرض الآخر، فيخرج عن كونه من قبيل الداعي إلى الداعي الذي لابدّ فيه من كون أحدهما في طول الآخر.

.....

و إن كان المراد أنّه حين تحقّق الداعي الأوّل إنّما يصير بانفراده علّة تامّة للحركة إلى العمل، ففيه: أنّه بدون المدخليّة محالٌ، و معها يرجع إلى الشقّ الأوّل.

و هذا بخلاف القسم الثالث، فإنّ مجرّد العلم به و التصوّر له ليس علّةً لصدور الفعل من الفاعل، بل لابدّ فيه من أن يتعلّق غرض الفاعل به بوجوده الخارجي، بحيث لولاه لما حرّكه إليه، و لاإشكال في أن تعلّق غرض الإنسان بشيءٍ خاصٍّ لابدّ له من جهة راجعة إمّا إلى المولى أو غيره، نفس الفاعل أو غيره. و بعبارةٍ اُخرى: أنّ العلّة في القسم الثالث هوكون الشيء الملحوظ حين العمل غرضاً و مقصداً للفاعل بوجوده الخارجي، بحيث إذا حصل - و لو لأجل علّةٍ - حرّك الفاعل نحو الفعل.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّه بناءً على ما ذكره شيخنا الأستاد و اخترناه من كون المدار في عباديّة العبادة على الخضوع - أي: على صدور الفعل لغرض الخضوع و بداعيه - لاإشكال في عدم منافاة أخذ الاُجرة لعباديّة العبادة، لأنّ غاية ما يحصل بواسطة الاُجرة إنّما هو صرف تعلّق الغرض بما لو تعلّق به قبل لكان محرّكاً إليه - أعني: تحقّق الخضوع بذلك الفعل - لاجهة عليّته. و بعبارة اُخرى: أنّ الاُجرة علّة لحدوث ما هو العلّة للفعل التي لو اتّفق حصولها قبلها لأراد الفاعل للفعل، فالعلّة التامّة لصدور الفعل منه صرف كون حصول الخضوع به غرضاً له، غاية الأمر إنّما حدث ذلك ببركة الاُجرة، و ذلك لايضرّ بعلّيته التامّة.

لايقال: لوكان الأمر كذلك للزم أن يتحرّك إلى الفعل حتّى بعد العمل، لوجود علّة الحركة، و ليس كذلك، بل يرفع اليد عن العمل بمجرّد العلم به، و يكشف ذلك عن أنّ علّة الإقدام هو تحصيل الأجرة، و لاأقلّ من المدخليّة.

لأنّا نقول: إنّ هذا لوكان علّة الإتيان - و هو تعلّق الغرض بحصول الخضوع به - باقية بعد ذلك، و ليس كذلك، لأنّه بقاءً و ارتفاعاً تابع لبقاء العلم بوصول الاُجرة، و لاأقلّ من رجائه و عدمه.

و هذا بخلاف ما إذا كان البناء في عباديّة العبادة على ما هو المعروف بين القوم، من كون المحرّك إليه هو خصوص أهليّة المولى لها أو أمره بها دون غيرهما حتّى الثواب و العقاب - كما نسبه المولى المحقّق المحدّث الكاشاني﵀ في باب نيّة العبادة من الوافي إلى كثيرٍ من علمائنا، و حكى عن الفخر الرازي نقلُ اتّفاق المتكلّمين على بطلان العبادة المقصود بها الثواب أو التخلّص

.....

من العقاب عند تفسير قوله‌ﷻ: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْيَةً﴾ و جزمه في أوائل تفسير الفاتحة – فلا شبهة في منافاة الأُجرة للعباديّة حتّى بنحو الداعي إلى الداعي، لأنّه حينئذٍ يكون من أحد القسمين الأوّلين الذي قد عرفت أنّه لايعقل فيهما الداعي إلى الداعي.

و هكذا الكلام لو عمّم المحرّك إلى الفعل لهما و للطمع في الثواب و الخوف من العقاب و المحبوبيّة و الحسن الذاتيّين، وكذا الكلام في محركيّة الامتثال و التقرّب، إذ مرجع الأوّل إلى محركيّة الأمر. و أمّا الثاني فلمّا كان التقرّب ليس ممّا يترتّب على ذات الفعل بأيّ وجه اتّفق وجوده في الخارج، بل كان من آثار العبادة، فلابدّ من إرجاعه إمّا إلى قصد الأمر بهذا النحو، فينافيه أخذ الأُجرة، و إمّا إلى قصد الخضوع، فلاينافيه، على ما مرّ بيانه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ أخذ الأُجرة لاينافي العباديّة بناءً على المختار فيها من كون المحرّك إلى العمل تعلّق غرضه بتحقّق الخضوع به، و ينافيها بناءً على المعروف المشهور من كون المحرّك إليه هو الجهة الإلهيّة أيّاً ما كان. فظهر بحمد اللّهﷻ أنّه لامانع من أخذ الأُجرة على الواجبات من تلك الجهة. و كذلك المستحبّات هنا. و كذا فيما إذا لم يكن الواجب المستأجر عليه واجباً على الأجير، بل على غيره المسمّى بالنيابة، إذ الدليل في عدم جوازه منحصرٌ في منافاتها للعباديّة، و قد تقدّم عدم منافاتها لها على المختار. و ظهر أيضاً وجه الصحّة في عبادات المأمورين بالمعروف فيما إذا تحقّق بسبب الأمر بالمعروف كون الخضوع غرضاً لهم. نعم، لو لم يتحقّق ذلك به، بل إنما يأتون صرف صورة العبادة بدون تعلّق غرضهم بتحقّق الخضوع بفعلهم – كما كان الأمر كذلك في المنافقين في زمن النبيّﷺ – فالعبادة باطلةٌ. و لابأس بالالتزام به حينئذٍ.

فإن قلت: بناءً على ما اخترت في آخر الأمر يلزم صحّة العبادة الريائيّة، و ليس كذلك.

قلت: بطلانها فيما إذا كان الأمر فيها كما ذكرنا – بأن كانت العبادة و الخضوع للمولى غرضاً للفاعل بواسطة الرياء بعد أن لم يكن كذلك – على تقدير تسليمه ليس على طبق القاعدة، و إنّما هو لأجل الأخبار الخاصّة، فلايرد علينا. مع أنّ بطلانها في المورد المذكور لما ذكر ممّا يمكن منعه، نظراً إلى أنّ مفاد الأخبار ليس أزيد ممّا كان الرياء تمام الغرض أو بعضه على نحو يكون هو مع الخضوع في عرض واحد، الذي عبّر عنه في جملة من الأخبار بالشركة، لا ما كان الخضوع تمام الغرض، و الرياء إنّما جعلـــه متعلّقاً للغرض بعد أن لم يكن كذلك. و لكنّ

.....

القول بالبطلان أحوط. و تفصيل الكلام موكولٌ إلى باب الوضوء.

هذا تمامُ الكلام في الدليل الأوّل. و أمّا الثاني – أعني: ما يختصّ بخصوص الواجب العيني التعييني – فهو ما ذكره المصنّف، و محصّله: أنّ المكلّف مقهورٌ على إتيان ذلك من جانب الشارع، و أخذ الأُجرة على مثل ذلك أكل للمال بلاعوضٍ و مجّاناً، و هو أكلٌ للمال بالباطل، فلايجوز بنصّ الآية الشريفة.

و يتّجه عليه أنّه: إن أُريد من المجّانية أنّ الواجب المقهور عليه الأجير من غير جهة الإجارة لايفي بغرض المستأجر و لاينتفع به و لايتعلّق به غرضه، ففيه منعٌ واضحٌ، ضرورة تعلّق غرض العقلاء بإتيان المكلّف – مثل ابنه أو صديقه بل و غيره أيضاً – بواجباته العينيّة و حصولها بإتيانه، كالمريض يتعلّق غرضه ببيان الطبيب للدواء، وكالمترافعين يتعلّق غرضهما بقطع القاضي للخصومة بينهما، و ينتفعان بقضائه من دون فرقٍ بين وجوبه عليه عيناً أوكفايةً.

و إن أُريد أنّه و إن كان يفي بغرضه إلاّ أنّه لايكفي مجرّد ذلك في صحّة الإجارة، بل لابدّ فيها مضافاً إلى ذلك من عدم مقهوريّته عليه شرعاً. و إن* أُريد التنافي الذاتي بين مملوكيّة فعلٍ للّه تعالى المستكشف من المقهوريّة و بين أخذ العوض، ففيه ما سيأتي مع منع التنافي بينهما ففيه أنّه عين المدّعى**. و الاستدلال عليه بالآية دوريٌّ لايجوز.

و إن أُريد أنّ الواجب المقهور عليه المكلف يوجده المكلّف، فيختلّ رابع شروط صحّة الإجارة الموجب لكون المعاملة سفهيّة، ففيه: أنّه خلاف الوجدان، إذ قد يطيعه و يوجده، و قد يعصيه و لايوجده. نعم، في ظرف تعلّق إرادته بإيجاده لاتصحّ الإجارة للسفهيّة. و لافرق في هذه الصورة بين وجوبه و عدم وجوبه.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ جواز أخذ الأُجرة للأُمّ على الإرضاع فيما لو وجب عيناً لعدم وجود مرضعة أُخرى – كما يقتضيه عموم قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾– وكذا جوازه لمن تولّى مال اليتيم على توليّه المدلول عليه بما ورد فيه، إنّما هو على طبق القاعدة، لوجود المقتضي، و هو واضح، و عدم المانع لما عرفت. فلا حاجة إلى التصرّف و التأويل بما

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: فإن، لأنّها تفريع على قوله في السطر السابق: و إن أُريد أنّه و إن كان... .

** العبارة مشوّشة جدّاً. و لعلّ صحيحها هكذا: ففيه – مع ما سيأتي من منع التنافي بينهما – أنّه عين المدّعى.

.....

ذكره المصنّف﵀.

و أمّا ما استشهد به على مرامه بقوله: «و ممّا يشهد بما ذكرنا أنه لو فرض...»، ففيه - مضافاً إلى أنّه لو تمّ لجرى في الواجب الكفائي أيضاً، بأن أمر بعض عبيده بنحو الكفاية بفعل لغرضٍ... إلى آخر ما ذكره، و هو لايقول بالحرمة فيه - أنّه لايتمّ إلاّ فيما إذا أراد المأمور إتيان المأمور به وكان بصدد امتثاله، و نحن نقول بالحرمة من جهة عدم الإجارة بلحاظ سفهيّة الإجارة.

لايقال: يعتبر في صحّة الإجارة مضافاً إلى ما تقدّم أن يكون متعلّقها عملاً للمستأجر و شغلاً له لا للأجير، بحيث يقال: إنّ الأجير يشتغل بشغل المستأجر و عمله لابشغله و عمله، و بالتعبير الفارسي يقال: اجير براى غير كار ميكند نه براى خودش. و الوجه في اعتبار ذلك: أنّ الإجارة من المعاملات العرفيّة، و قد أمضاها الشارع، و العرف لايساعد على صحّة أخذ الإنسان الأُجرة على عمله لنفسه، و يأبون عن التعبير عمّا يقابله بالأُجرة و العوض، و يتحاشون عن أن يقول أحد: أعمل عملي و آخذ أُجرته عن غيري، و يرونه مثل أن يقول: أصرف مالي لنفسي و آخذ ثمنه من غيري. و بعد عدم مساعدة العرف لايبقى ما يدلّ على الصحّة، لأنّ أدلّة المعاملات كلّها منـزّلة على المعاملات العرفيّة و إمضاء لها، و ليس هنا دليل تعبّدي يدلّ على الصحّة غير أدلّة الإجارة، فيبقى المال في ملك المستأجر، فيحرم على الأجير أخذه و التصرّف فيه. و هذا هو السرّ في كونه أكلاً للمال بالباطل. و على هذا، لافرق بين أقسام الوجوب مع كون المأتيّ به عملاً للأجير. و تخصيص المصنّف﵀ صدق الآية بخصوص الواجب العيني التعييني لاوجه له.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّه لو سلّمنا ما ذكرته من الشرط فهو أجنبيّ عن محلّ البحث، لأنّ البحث إنّما هو فيما لو لم يكن واجباً لجاز أخذ الأُجرة. فهل الاتّصاف بالوجوب مثل عدمه حتّى يجوز، أم لاحتّى لايجوز؟ و قضيّة ما ذكرت عدم جواز الإجارة مع فرض استحبابه أيضاً، إذ لافرق في كون عمل عملاً للأجير - المانع من أخذ الأُجرة عليه من الغير الوافي بغرضه - بين وجوبه و استحبابه، بل و إباحته أيضاً، كبناء الدار و شرب الماء. و بالجملة، المقصود أنّ الوجوب بما هو لايمنع عن الجواز لو لم يكن هناك مانع آخر. إلاّ أن يقال: نعم، الوجوب لايمنع عن الجواز إلاّ أنّه ملازمٌ لفقدان الشرط، و هو ما تقدّم من صرف العمل لباذل الأُجرة و جعله

.....

له لا لنفسه، بحيث يقال: إنّه يأتي بشغله لاشغل نفسه و يقضي حاجته لاحاجة نفسه، الذي قلنا إنّ العرف لايساعد على كونه من الإجارة، فيصحّ أن يقال بذلك اللحاظ أنّه لايجوز أخذ الأُجرة على الواجب.

و ثانياً: لانسلّم اعتبار الشرط المذكور، و نمنع مساعدة العرف على اعتباره. و الشاهد عليه إطلاق الأُجرة على ما يأخذه في مقابل القضاء في رواية عمّار المتقدّمة في الرشوة، فتأمّل، و في مقابل الأذان الظاهر في الإعلامي، و في مقابل الصلاة، الأوّل منهما في روايتي زيد بن علي و حمران الآتيتين في أواخر المسألة، و الثاني منهما في خصوص الثانية منهما، و الحال أنّ جميع هذه الثلاثة فعل نفس العامل و شغله. و دعوى كونه بنحو من العناية و التجوّز كما ترى مجازفة. و ما ترى من إباء إطلاق الأُجرة على ما يقابل العمل في مثل ذلك إنّما هو بلحاظ انتفاع نفس الأجير و غمضِ العين عن انتفاع الغير به، و أمّا بلحاظ العكس فالإباء عنه ممنوعٌ أشدّ المنع.

فقد تبيّن بعون اللّهﷻ عدم الدليل على مانعيّة الوجوب عن أخذ الأُجرة على الواجب على الأجير بجميع أقسامه لاعقلاً و لاشرعاً. و من ذلك يعلم جواز أخذ الأُجرة على الواجب على غير الأجير فيما جاز أخذها لو فرض عدم وجوبه أصلاً.

أمّا في غير التعبّدي فواضحٌ، لوضوح أنّ ما كان يتوهّم صلاحيّة الاستناد إليه - أكل المال بالباطل، و اجتماع المالكين على مملوك واحد، و الإجماع- غير جارٍ. و أمّا في التعبّدي فلأنّ ما يمنع عن جواز أخذ الأُجرة فيه ليس إلاّ توهّم عدم قدرة الأجير على إتيان متعلّق الإجارة، لعدم تمكّنه من قصد القربة المعتبر فيه في الفرض مع قصد أخذ الأُجرة، و قد عرفت بما لامزيد عليه أنّه ممّا لاأساس له أصلاً، فتأمّل فيما ذكرنا جدّاً، و افهم جيّداً.

و أمّا الدليل الثالث – أعني: ما يعمّ جميع أقسام الواجب - فهو أمران:

الأوّل: ما ذكر بعض الأساطينﷺ، و ملخّصه: استلزام الإجارة على الواجب - الذي هو ملك للّهﷻ - على العبد اجتماع مالكين على شيءٍ واحد، أحدهما: الواجبﷻ، و الأخر: المستأجر، و هو محالٌ، فإنّه و إن قال المستدلّ باختصاصه بالواجب العيني و قرّره المصنّف عليه، إلاّ أنّه ليس في محلّه، بل هو عامٌّ للواجب الكفائي أيضاً. أمّا بناءً على ما هو التحقيق عندي من رجوع الكفائي إلى العيني و أنّه من أفراده فواضح. و أمّا بناءً على أنّه قسم برأسه في قباله –

.....

كما هو المعروف - فلأنّ الفعل مملوك للّهﷻ على كلّ واحد من أفراد المكلّفين و مطلوب منه بنحو من الوجوب، نظير الوجوب في الوجوب التخييري، فينتزع كونه مملوكاً لهﷻ نحو ملكيّة، كما ينتزع منه ذلك هناك. و دعوى كونِ المراد من المملوك في الدليل هو المملوك الذي لابدل له، ينافيها تخصيص الخارج منه بخصوص الكفائي و عدم تعميمه للواجب التخييري، على ما هو قضيّة الاعتراف المحكيّ و التقرير.

هذا، و لكن يرد عليه أوّلاً: أنّ لازم ذلك عدم جواز أخذ الأُجرة على المستحبّات، لاشتراكها مع الواجب في الطلب المنتزع منه الملك لهﷻ. و دعوى لزومِ كون الطلب المنتزع منه ذلك على وجه اللزوم، كما هو قضيّة قول المصنّفﷺ في توضيح الدليل المذكور: «فإذا فرض العمل واجباً لله، ليس للمكلّف تركه...»، كما ترى.

و ثانياً: أنّ هذا الدليل - بعد تسليم استحالته، و غمض العين عن المناقشة فيه - إنّما يقتضي عدم جواز أخذ الأُجرة بعنوان الإجارة لا بعنوان الجعالة، لأنّ ما يوجب استحقاق الغير هو الأوّل لا الثاني، و قد تقدّم أنّ محلّ الكلام عامٌّ لكليهما.

و ثالثاً: أنّ مناط اجتماع المالكين على مملوك واحد ليس إلاّ استحالة اجتماع المثلين لو كان النظر إلى نفس الملكيّة، و الضدّين لو كان النظر إلى الإضافة إلى المالك، و لامماثلة و لامسانخة بين ملكيّة شيءٍ لأحدٍ و بين طلب شخص آخر له و أمره به، وكذا لامضادّة بين إضافة الشيءِ إلى أحدٍ من جهة كونه ملكه و إلى آخر من جهة طلبه له.

و بالجملة، لاربط بين الملك و بين الطلب أصلاً. و لعلّ هذا نشأ من الخلط بين الحقّ و الحكم. و هل ترضى من نفسك بأن تقول: إنّ الآباء يملكون على الأولاد الأفعال التي يأمرونهم بها و يطلبونها منهم؟ حاشا وكلاّ، كيف؟ و إلاّ يلزم اجتماع المالكين على مملوكٍ واحدٍ فيما إذا أمرت الأمّ بما أمر به الأب. و الملكيّة لهما بلحاظ اختلاف الإضافة فيهما المتقوّمة بها لايمكن القول بالتأكيد فيها، مثل ما يقال به في الطلب بالمعنى الاسم المصدري — أي: الوجوب - لا بالمعنى المصدري — أعني: الإيجاب - لعدم إمكانه فيه أيضاً.

و الثاني: الإجماع الذي لم يصرّح به من الأصحاب إلاّ المحقّق الثانيﷺ. و فيه - بعد غمض العين عن ما ذكره المصنّف من الوهن بوجود القول بالجواز من أعيان الأصحاب، و تسليم حجّية الإجماع حتّى مع عدم العلم بوجود الخلاف المعتدّ به - أنّ مثل هذا الإجمـــاع ممّا

إذا لم تكن تعبّدية، و قد حكاه في المصابيح عن جماعة و هو ظاهر كلّ من جوّز أخذ الأُجرة على القضاء بقول مطلق يشمل* صورة تعيّنه عليه كما تقدّم حكايته في الشرايع و المختلف عن بعض. و فيه: ما تقدّم سابقاً (٩٤٠) من أنّ الأقوى عدم جواز أخذ الأُجرة عليه.

الثالث: ما عن المحقّق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلايكون حينئذٍ واجباً[٢١]. و فيه: أنّ ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب

.....

يحتمل بل يظنّ أن يكون مستند بعض المجمعين - لولا الكلّ - هو بعض ما تقدّم من أدلّة المسألة أوكلّه، فافهم.

٩٤٠. لعلّ نظره في ذلك إلى ما ذكره في الرشوة من تقوية عدم جواز الأُجرة على القضاء مطلقاً، تعيّن أو لم يتعيّن. فعلى هذا، يكون ضمير «عليه» راجعاً إلى القضاء. و يحتمل أن يكون نظره فيه إلى قوله قبل ذلك بأسطرٍ بقوله: «فإن كان العمل واجباً عينيّاً تعيينيّاً...». و على هذا، يكون مرجع ضمير «عليه» ما هو المدلول عليه بالكلام السابق، أعني: العيني من الواجبات الغير التعبّدية.

و الظاهر هو الثاني، لأنّ عدم جواز أخذ الأُجرة على القضاء بناءً على الأوّل إنّما هو لأجل دليلٍ خاصٍّ، و هو لاينافي جواز أخذ الأُجرة على الواجب الغير التعبّدي من حيث القاعدة كي يكون ردّاً على الجواب، بخلافه على الثاني، فإنّه ردّ عليه بالنسبة إلى أحد شقّي مورد الإشكال، و هو صورة تعيّن الصنعة على العامل الآخذ بعد للأُجرة.

و أمّا ما في الجواهر من الإشكال عليه بالدفن و نحوه، ممّا صرّحوا بعدم جواز أخذ الأُجرة عليه، مع أنّه ليس من العبادة في شيءٍ، فيمكن دفعه باحتمال أن يكون ذلك لفهمهم التبرّع فيه من طريقة الشارع. نعم، يرد عليه أنّ جواز أخذ الأُجرة على الواجب الغير العبادي إن كان عند هذا المجيب فليس ذلك من حلّ الإشكال في شيءٍ، و إن كان عند غيره أيضاً فيكذّبه إطلاق عناوينهم و تعليلهم عدم الجواز في جملة من الواجبات الغير العباديّة بالوجوب، و وقوعهم في مضيقة حلّ الإشكال.

---

* في بعض النسخ: ليشمل.

الكفائي بل و مع* وجوبه عيناً للانحصار.

الرابع: ما في مفتاح الكرامة من أنّ المنع مختصّ بالواجبات الكفائيّة المقصودة لذاتها، كأحكام الموتى و تعليم الفقه، دون ما يجب لغيره كالصنائع[٢٢]. و فيه: أنّ هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاقد اجماعاتهم أو عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل** يقتضي الفرق فلابدّ من بيانه.

الخامس: أنّ المنع عن أخذ الأُجرة على الصناعات الواجبة لإقامة النظام يوجب اختلال النظام؛ لوقوع أكثر الناس في المعصية بتركها أو ترك الشاقّ منها و الالتزام بالأسهل؛ فإنّهم لايرغبون في الصناعات الشاقّة أو الدقيقة إلاّ طمعاً في الأُجرة و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات، فتسويغ أخذ الأُجرة عليها لطف في التكليف بإقامة النظام.

و فيه: أنّ المشاهَد بالوجدان(٩٤١)

.....

٩٤١. شرح مرامهﷺ هو ما ذكره بعض الأعاظم من تلامذتهﷺ، و هو: أنّ أصل الدعوى و إن كانت ثابتةً، و الملازمة بين الأمرين و إن كانت حقّاً، إلاّ أنّ ما ذكره لإثبات الملازمة من التعليل عليلٌ، لأنه إن أراد وقوعهم في المعصية بترك الامتثال بالاشتغال بالصنائع مجّاناً، ففيه: – مع أنّه غير مخصوصٍ بالصنائع الشاقّة كما ذكره بقوله: «فإنّهم لايرغبون...» – أنّ مجرّد عصيان العباد لايوجب تشريع أخذ الأُجرة لما حكم العقل باستحالة أخذ الأُجرة عليه. و إن أراد عصيانهم بترك التعلّم، ففيه: أنّ من المشاهد بالوجدان أنّ اختيار أكثر الناس و تعلّمهم الصنائع الشاقّة ليس لتحصيل زيادة الأُجرة، بل لأجل أغراضٍ أخر، كعدم أهليّته لغيرها، أو سهولة تعلّمه لها، أو عدم ميله لغيرها، أو عدم كونه شاقّاً عليه، لكونه ممّن نشأ في تحمّل المشقّة، أو لكونه في نفسه طالباً لمعرفة الصناعات و إن كانت عسرةً، أو غير ذلك، و إن كانت أُجرتها لاتزيد على أُجرة الصناعات السهلة بل أقلّ منها بمراتبٍ، كالكتابة.

و بالجملة، بمجرّد عدم جواز أخذ الأُجرة لايستلزم عدم اشتغال الناس بالتعلّم، على أنّ عصيانهم لايقتضي جواز ما أحاله العقل. و من هذا البيان تعلم أنّهﷺ ما ناقش في الجواب، و إنّما ناقش في تعليله، فالجواب تامٌّ صحيحٌ، فلاتغفل.

---

* في بعض النسخ: بل مع.

** في بعض النسخ: الدليل.

أنّ اختيار الناس للصنائع الشاقّة و تحمّلها ناشٍ عن الدواعي الأُخر غير زيادة الأُجرة، مثل عدم قابليته لغير ما يختار، أو عدم ميله إليه، أو عدم كونه شاقّاً عليه؛ لكونه ممّن نشأ في تحمّل المشقّة، ألا ترى أنّ أغلب الصنائع الشاقّة من الكفائيّات كالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لاتزيد أُجرتها على الأعمال السهلة؟

السادس: أنّ الوجوب في هذه الأُمور مشروط بالعوض. قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدلّ على المنع عن أخذ الأُجرة على الواجب: أمّا ما كان واجباً مشروطاً فليس بواجب قبل حصول الشرط، فتعلّق الإجارة به قبله لامانع منه و لوكانت هي الشرط في وجوبه، فكلّ ما وجب كفاية من حِرَف و صناعات لم تجب إلاّ بشرط العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما، فلا فرق بين وجوبها العيني للانحصار، و وجوبها الكفائي لتأخّر* الوجوب عنها و عدمه قبلها، كما أنّ بذل الطعام و الشراب للمضطرّ إن بقي على الكفاية أو تعيّن يستحقّ** فيه أخذ العوض على الأصحّ؛ لأنّ وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقاً بالأصالة كالنفقات، أو بالعارض كالمنذور و نحوه، انتهى كلامه رفع مقامه. و فيه: أنّ وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض؛ لأنّه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة؛ فإنّ الطبابة و الفصد و الحجامة وغيرها ممّا يتوقّف عليه بقاء الحياة في بعض الأوقات واجبة، بُذل له العوض أم لم يبذل.

السابع: أنّ وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها، و إنّما ثبت من حيث الأمر بإقامة النظام، و إقامة النظام غير متوقّفة على العمل تبرّعاً، بل تحصل به و بالعمل بالأُجرة، فالذي يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامة النظام هو بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرّع به بل له أن يتبرّع به و له أن يطلب الأُجرة، و حينئذٍ فإن بذل المريض الأُجرة وجب عليه العلاج، و إن لم يبذل الأُجرة – و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك – أجبره الحاكم حسبة على بذل الأُجرة للطبيب، و إن كان المريض مغمىً عليه دفع عنه وليّه، و إلاّ جاز للطبيب العمل بقصد الأُجرة فيستحقّ الأُجرة في ماله، و إن لم يكن له مال ففي ذمّته فيؤدّى في حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها. و بالجملة، فما كان من الواجبات الكفائيّة ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان، فلايجوز أخذ الأُجرة عليه؛

---

* في بعض النسخ: لتأخير.

** في بعض النسخ: فيستحقّ.

بناءً على المشهور، و أمّا ما أُمر به من باب إقامة النظام، فإقامة النظام تحصل ببذل النفس للعمل به في الجملة، و أمّا العمل تبرّعاً فلا، و حينئذٍ فيجوز طلب الأُجرة من المعمول له إذا كان أهلاً للطلب منه، و قصدها إذا لم يكن ممّن يطلب منه، كالغائب الذي يُعْمَل في ماله عمل لدفع الهلاك عنه، وكالمريض المغمى عليه. و فيه: أنّه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجوب العلاج؛ لكونه مقدّمة له، فأخذ الأُجرة عليه غير جائزٍ(٩٤٢).

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقاً: أنّ الواجب إذا كان عينياً تعيّنياً* لم يجز أخذ الأُجرة عليه و لوكان من الصناعات، فلايجوز للطبيب أخذ الأُجرة على بيان الدواء أو تشخيص الداء**، و أمّا أخذ الوصي الأُجرة على تولّي أموال الطفل الموصى عليه، الشامل بإطلاقه لصورة تعيّن العمل عليه، فهو من جهة الاجماع و النصوص المستفيضة على أنّ له أن يأخذ شيئاً[٢٣]، و إنّما وقع الخلاف في تعيينه، فذهب جماعة إلى أنّ له أُجرة المثل؛ حملاً للأخبار على ذلك؛ و لأنّه إذا فرض احترام عمله بالنصّ و الاجماع فلابدّ من كون العوض أُجرة المثل. و بالجملة فملاحظة النصوص و الفتاوى في تلك المسألة ترشد إلى خروجها عمّا نحن فيه.

و أمّا باذل المال للمضطرّ(٩٤٣) فهو إنّما يرجع بعوض المبذول لا بأُجرة البذل، فلايرد نقضاً في المسألة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

.....

٩٤٢. لما مرّ سابقاً من كونه أكلاً للمال بالباطل، لعدم احترام العمل، للقهر عليه بدون طلب النفس، من غير فرقٍ بين وجوبه لنفسه أو لأجل وجوب الغير.

٩٤٣. وكذلك باذل العمل في الصناعات الواجبة إنّما يأخذ عوض المبذول - و هو العمل - لاعوض البذل. و بالجملة، ليس الحال في الأعمال إلاّ كحال الأموال في كون كلّ منهما أهلاً لأن يقابل بالمال، فكما أنّ وجوب حفظ نفس المضطرّ لايقتضي أزيد من وجوب بذل المال إليه لابشرط المجّانيّة و لا بشرط أخذ العوض، فللباذل أخذ العوض منه، كذلك وجوب حفظ النظام لايقتضي أزيد من بذل العمل للناس المحتاج إليه لا بشرط التبرّع و لا بشرط الأُجرة، فلباذل العمل أخذ عوض عمله ممّن بذله له، فالتفكيك بين الأموال و بين هذا النحو

---

* في بعض النسخ: تعيينياً.

** في بعض النسخ: أو بعد تشخيص الداء.

و أمّا رجوع الأُمّ المرضعة بعوض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها – بناءً على توقّف حياة الولد عليه – فهو إمّا من قبيل بذل المال للمضطرّ، و إمّا من قبيل رجوع الوصي بأُجرة المثل من جهة عموم آية: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٢٤]، فافهم.

و إن كان كفائيّاً جاز الاستئجار عليه، فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه، عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأُجرة على حضوره عند المريض إذا تعيّن عليه علاجه؛ فإنّ العلاج و إن كان معيّناً عليه، إلاّ أنّ الجمع بينه و بين المريض مقدّمة للعلاج واجب كفائي بينه و بين أولياء المريض، فحضوره أداء للواجب الكفائي كإحضار الأولياء، إلاّ أنّه لابأس بأخذ الأُجرة عليه.

نعم، يستثنى من الواجب الكفائي ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقّاً للغير يستحقّه من المكلّف، كما قد يدّعى أنّ الظاهر من أدلّة وجوب تجهيز الميّت أنّ للميّت حقّاً على الأحياء في التجهيز، فكلّ من فعل شيئاً منه في الخارج فقد أدّى حقّ الميّت، فلايجوز أخذ الأُجرة عليه، وكذا تعليم الجاهل(٩٤٤) أحكام عباداته الواجبة عليه و ما يحتاج إليه كصيغة النكاح و نحوها، لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحة.

هذا تمام الكلام في أخذ الأُجرة على الواجب، و أمّا الحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الأُجرة عليه. و أمّا المكروه و المباح فلا إشكال في جواز أخذ الأُجرة عليهما.

و أمّا المستحبّ و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر؛ لتصحّ الإجارة من هذه الجهة فهو بوصف كونه مستحبّاً على المكلّف لايجوز أخذ الأُجرة عليه؛ لأنّ الموجود من هذا الفعل في الخارج لايتّصف بالاستحباب إلاّ مع الاخلاص الذي ينافيه إتيان الفعل؛ لاستحقاق المستأجر إيّاه، كما تقدّم في الواجب.

و حينئذٍ، فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقّفاً على نيّة القربة لم يجز أخذ الأُجرة عليه كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندباً ليقتدي به؛ لأنّ المفروض بعد الإجارة عدم تحقّق الإخلاص، و المفروض مع عدم تحقّق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائداً إلى

.....

من الأعمال المقابلة بالمال يحتاج إلى دليلٍ مفقودٍ.

٩٤٤. وكذا إنقاذ الغريق، و إطفاء الحريق، و معالجة المريض لدفع الهلاك عنه.

**المستأجر، و ما يخرج بالإجارة عن قابلية انتفاع المستأجر به لم يجز الاستئجار عليه، و من هذا القبيل الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالة(٩٤٥)،**

.....

**٩٤٥.** فيه – بعد غمض العين عمّا تقدّم بما لامزيد عليه من عدم المنافاة بين الإخلاص و قصد أخذ الأُجرة – منع كون الاستيجار على العبادة للّه و إهداء الثواب، بحيث يكون متعلّق الإجارة بقوله مركّباً من فعلين: العبادة للّهﷻ، و إهداء ثوابها للباذل، بل متعلّق الإجارة في الواقع و نفس الأمر إنّما هو إهداء ثواب العمل المتقرّب به إلى اللّهﷻ أو لإهداء نفس العمل لباذل العمل، فالعمل خارجٌ عن متعلّق الإجارة، إذ الباذل إنّما يبذل العوض لإهداء العمل أو ثوابه لا لنفس العمل، فالعامل يأخذه على إهدائه لا على عمله، و لاملازمة بين كون الإهداء للعوض و بين كون العمل له.

و بعبارةٍ أُخرى: أنّ العوض في مقابل أن يهدي العامل عمله الذي يتقرّب به، لا في مقابل أن يعمل متقرّباً و يهديه. فالتقرّب و الإهداء عنوانان متدرّجان أوّلهما قبل الثاني، كما كان التقرّب و النيابة كذلك، إلاّ أنّ ثانيهما قبل الأوّل. و إن شئت قلت: إنّ التقرّب و الإهداء و أخذ العوض مراتبٌ متدرّجةٌ في المعنى، فيتقرّب العامل و يهدي ما تقرّب به و يأخذ العوض على الإهداء، كما أنّ النيابة و أخذ الأُجرة و التقرّب كذلك، فينوب النائب و يأخذ الأُجرة على النيابة و يتقرّب بالعمل. و بالجملة، الأمر في الإهداء مثله في النيابة في جواز الاستيجار.

نعم، قد يستشكل في صحّة الإجارة على الإهداء، بأنّ المعوّض المأمول – و هو الأجر و الثواب – أو العمل ذو الثواب غير متيقّن الحصول، لإمكان طروّ ما يُحبِطُه، فيكون البذل من السفه.

و قد أجاب عن ذلك بعض الأعاظم من تلامذة المصنّفﷺ في رسالته في المسألة، و قد سمّاها بـ«عجب العاجب في أخذ الأُجرة على الواجب» بما يعجبني أن أنقله بعين ألفاظه منها.

قال: «و أمّا ما ذكر من عدم كون الثواب متيقّن الحصول، ففي دفعه نقول – بعد الغضّ عمّا في الحبط من القول لأهل المعقول و المنقول، و بعد الإغماض عن كون الاستشكال بهذا البيان في جنب الأخبار المرغّبة في الإهداء بأيّ لسانٍ كان كوضع الحجر في جنب الإنسان – أوّلاً: إنّ تعلّق حقّ الباذل بثواب العمل يمنع عن تطرّق الحبط إليه، إذ ليس ثوابه للعامل حتّى يحبطه ما هو سيّئةٌ له، كيف؟ و ليس معنى الحبط إلاّ عدم كون العامل منتفعاً بالحسنة، و هذا

لانيابة، و إهداء ثوابها إلى المستأجر؛ فإنّ ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفيّ مع الإجارة.

و إن كان حصول النفع غير متوقّف على الإخلاص جاز الاستئجار عليه كبناء المساجد و إعانة المحاويج؛ فإنّ من بنى لغيره مسجداً عاد إلى الغير نفع بناء المسجد - و هو ثوابه - و إن لم يقصد البنّاء من عمله إلاّ أخذ الأُجرة. وكذا من استأجر غيره لإعانة المحاويج و المشي في حوائجهم؛ فإنّ الماشي لايقصد إلاّ الأُجرة، إلاّ أنّ نفع المشي عائد إلى المستأجر. و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابة عنه في العبادات التي تقبل النيابة كالحجّ و الزيارة و نحوهما؛ فإنّ نيابة الشخص عن غيره في ما ذكر و إن كانت مستحبّة إلاّ أنّ ترتّب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لايتوقّف على قصد النائب الإخلاص في نيابته، بل متى جعل نفسه بمنزلة الغير و عمل العمل بقصد التقرّب الذي هو تقرّب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه، سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص في امتثال أوامر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً و لم يعلم بوجودها فضلاً عن أن يقصد امتثالها.

ألا ترى أنّ أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لايعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم في هذه النيابة، بل يتخيّلون* النيابة مجرّد إحسان إلى الميّت لايعود نفع منه إلى نفسه، و التقرّب الذي يقصده النائب بعد جعل نفسه نائباً هو تقرّب المنوب عنه لاتقرّب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرّد استحقاق الأُجرة عن فلان، بأن ينزل نفسه منزلته في إتيان الفعل قربة إلى الله، ثمّ إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجير غير متقرّب في نيابته؛ لأنّ الفرض عدم علمه(٩٤٦) أحياناً بكون النيابة راجحة شرعاً يحصل بها التقرّب،

.....

المعنى قد تحقّق بأخذ العوض. و ثانياً - بعد الإقحام في ذلك -: أنّ مجرّد احتمال طريان ما يحبطه لايعتنى به عند العقلاء، و إلاّ لانسدّ باب الرغبة فيما به القربة غالباً» انتهى ما أردنا نقله.

٩٤٦. هذا التعليل غير مرتبط بمعلوله من عدم تقرّب الأجير بالنيابة فيما إذا عرض لها الوجوب بسبب الإجارة. فالصواب أن يبدّله بقوله: لأنّ الأُجرة منافيةٌ للإخلاص.

---

* في بعض النسخ: يتخيّل.

لكنّه متقرّب بعد جعل نفسه نائباً عن غيره، فهو متقرّب بوصف كونه بدلاً و نائباً عن الغير، فالتقرّب يحصل للغير.

فإن قلت: الموجود في الخارج من الأجير ليس إلاّ الصلاة عن الميّت مثلاً و هذا هو متعلّق الإجارة و النيابة، فإن لم يمكن الإخلاص في متعلّق الإجارة لم يترتّب على تلك الصلاة نفع للميّت، و إن أمكن الإخلاص لم يناف* لأخذ الأُجرة كما ادّعيت، و ليست النيابة عن الميّت في الصلاة المتقرّب بها إلى الله تعالى شيئاً و نفس الصلاة شيئاً آخر حتّى يكون الأوّل متعلّقاً للإجارة و الثاني مورداً للإخلاص. قلت: القربة المانع اعتبارها عن تعلّق الإجارة، هي المعتبرة في نفس(٩٤٧) متعلّق الإجارة و إن اتّحد خارجاً مع ما يعتبر** فيه القربة ممّا لايكون متعلّقا للإجارة، فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث إنّها نيابة عن الغير، و بهذا الاعتبار ينقسم في حقّه إلى المباح و الراجح و المرجوح، و فعل للمنوب عنه بعد نيابة النائب – يعني تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذه الأفعال – و بهذا الاعتبار يترتّب عليه الآثار الدنيويّة و الأُخرويّة لفعل المنوب عنه الذي لم يشترط فيه المباشرة، و الإجارة تتعلّق به بالاعتبار الأوّل، و التقرّب بالاعتبار الثاني، فالموجود في ضمن الصلاة الخارجية فعلان: نيابة صادرة عن الأجير النائب، فيقال: ناب عن فلان، و فعل كأنّه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: صلّى فلانٌ(٩٤٨)، و لايمكن أن يقال: ناب فلان، فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار فلاينافي اعتبار القربة في الثاني جواز الاستئجار على الأوّل الذي لايعتبر فيه القربة.

.....

٩٤٧. يعني: المعتبرة في نفس متعلّق الإجارة المغاير لما لم يتعلّق به الإجارة ممّا لايعتبر فيه القربة مفهوماً و إن اتّحد وجوداً و خارجاً، لا العكس، أي: لا القربة المعتبرة فيما لايكون متعلّقاً للإجارة المغاير لما تعلّق به الإجارة ممّا لايعتبر فيه مفهوماً و اعتباراً و إن اتّحد معه وجوداً، و ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة... . فقوله: «فالصلاة...» مرتبط بهذه الجملة المطويّة، فلاتغفل.

٩٤٨. يعني بالفلان في كلا الموضعين المنوب عنه.

---

* في بعض النسخ: وإن أمكن لم يناف الإخلاص لأخذ الأُجرة.

** في بعض النسخ: ما لايعتبر.

و قد ظهر ممّا قرّرناه وجه ما اشتهر بين المتأخّرين فتوىً و عملاً من جواز الاستئجار على العبادات للميّت، و أنّ الاستشكال في ذلك بمنافاة ذلك لاعتبار التقرّب فيها ممكن الدفع(٩٤٩)، خصوصاً بملاحظة ما ورد من الاستئجار للحجّ[٢٥]. و دعوى خروجه بالنصّ فاسدة؛ لأنّ مرجعها إلى عدم اعتبار القربة في الحجّ. و أضعف منها: دعوى أنّ الاستئجار على المقدّمات كما لايخفى، مع أنّ ظاهر ما ورد في استئجار مولانا الصادق عليه السلام للحجّ عن ولده اسماعيل[٢٦] كون الإجارة على نفس الأفعال.

ثمّ اعلم أنّه كما لايستحقّ الغير بالإجارة ما وجب على المكلّف على وجه العبادة، كذلك لايؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجارة، فلو استؤجر لإطافة صبيٍّ أو مغمى عليه فلايجوز الاحتساب في طواف نفسه(٩٥٠)،كما صرّح به في المختلف[٢٧]، بل وكذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف(٩٥١)،كما صرّح به جماعة تبعاً للإسكافي؛ لأنّ المستأجر يستحقّ الحركة(٩٥٢) المخصوصة عليه، لكن ظاهر جماعة جواز

---

٩٤٩. بأنّ الإجارة على النيابة لا على العمل.

٩٥٠. و ذلك لما ذكره بعد هذا من أنّ المستأجر يستحقّ هذه الحركة المخصوصة عليه.

٩٥١. لا للإطافة للمستأجر.

٩٥٢. فيه منع استحقاق المستأجر لهذه الحركة المخصوصة التي احتسبها لنفسه هنا و في الصورة السابقة. أمّا في الصورة السابقة فلأنّ مورد الإجارة فيها هو الإطافة، و هي غير هذه الحركة المخصوصة التي احتسبها لنفسه، لأنّها مقدّمةٌ للإطافة، و الإطافة فعلٌ آخر يتولّد منها. ألا ترى أنّه يصحّ أن يقال: طفت و أطفت. و أمّا هنا فلأنّ مورد الإجارة هو الحمل في الطواف - أي: في حال الحركة حول البيت الشريف بنحوٍ مخصوصٍ - فالحركة قيدٌ لمورد الإجارة لانفسه. فلايبقى في البين في كلا الفرضين إلاّ لزوم إيجاد تلك الحركة المخصوصة من باب المقدّمة لوجوب الوفاء بعقد الإجارة. و من المعلوم أنّه لايمنع من الانتفاع بها من جهةٍ أُخرى - أعني: الاحتساب لنفسه - لا من حيث فوات قصد القربة معه، و لا من حيث لزوم أكل المال بالباطل. أمّا من الحيثيّة الأُولى فلضرورة أنّ الوجوب المقدّمي لشيءٍ لاينافي عباديّته و قصد التقرّب به، كما في صلاة الظهر، فإنّها يتقرّب بها مع كونها مقدّمةً للعصر بوجوب ترتّبها عليها. و أمّا من الحيثيّة الثانية فلبداهة أنّ المال إنّما يأكله في مقابل الإطافة في الأوّل و الحمل في

**الاحتساب في هذه الصورة؛ لأنّ استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافة به كما لو استؤجر لحمل متاع.**

**و في المسألة أقوال، قال في الشرايع: و لو حمله حامل في الطواف أمكن أن يحتسب كلّ منهما طوافه عن نفسه[٢٨]، انتهى. و قال في المسالك: هذا إذا كان الحامل متبرّعاً أو حاملاً بجعالة(٩٥٣) أوكان مستأجراً للحمل في طوافه، أمّا لو استؤجر للحمل مطلقاً(٩٥٤) لم يحتسب للحامل؛ لأنّ الحركة المخصوصة قد صارت مستحقّة عليه لغيره، فلايجوز صرفها إلى نفسه(٩٥٥)، و في المسألة أقوال هذا أجودها[٢٩]، انتهى. و أشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقاً كما هو ظاهر الشرايع و ظاهر القواعد[٣٠] على إشكال(٩٥٦).**

.....

الثاني. سلّمنا كون الحركة مورد الإجارة، لكن ليس لنا دليلٌ على عدم جواز الانتفاع بما يستحقّه الغير في مثل المقام ممّا لايلزم منه قصورٌ في حقّ الغير أصلاً.

ثمّ لايخفى عليك أنّ قضيّة هذا التعليل عدم الفرق في موضوع المسألة بين كونه عبادةً أو غيرها، كما أنّه لافرق بينهما في موضوع المسألة السابقة، فلاوجه لتخصيصه بالأوّل. فقد ظهر أنّ الأقوى جواز الاحتساب مطلقاً، إلاّ إذا قيّد بعدم احتسابه له و انتفاعه به، فتدبّر جيّداً.

**٩٥٣.** لأنّ الحركة حينئذٍ مملوكة لنفسه، و العوض المأخوذ في مقابل الانتفاع.

**٩٥٤.** أي: غير مقيّدٍ بكونه في طوافه.

**٩٥٥.** قد عرفت أنّه لادليل على ذلك في مثل المقام، ممّا لايلزم من الصرف إلى النفس قصورٌ و نقصانٌ في إيصال حقّ الغير إليه أصلاً. و بالجملة، الانتفاع بمال الغير في مثل ذلك - ممّا لايعدّ تصرّفاً فيه- لادليل على حرمته.

**٩٥٦.** قال في القواعد: «و الحامل و المحمول و إن تعدّد يحتسبان و إن كان الحمل بأجرةٍ، على إشكالٍ» انتهى. أقول: الإشكال مخصوصٌ بقوله: «و إن كان الحمل بأُجرةٍ».

قال المحقّق الثاني في شرح العبارة المذكورة ما هذا لفظه: «إذا كان تبرّعاً يحتسبان. وكذا لو كان بأُجرةٍ، و لكن استأجره ليحمله في طوافه، و إلاّ فاحتسب للمحمول خاصّةً، لاستحقاقه قطع المسافة بالإجارة، فلايجزي عن فرض الحامل، و عليه نزّل صحيحة حفص بن البختري عن الصادق عليه السلام» انتهى. فما اختاره قريبٌ ممّا استجوده في المسالك، بل عينه لو قلنا بعدم الفرق بين التبرّع و الجعالة. و مراده من مرجع الضمير في قوله: «و عليه نزّل...» هو التبرّع أو

والقول الآخر ما في الدروس : من أنّه يحتسب(٩٥٧) لكلٍّ من الحامل و المحمول ما لم يستأجره للحمل لا في طوافه[٣١]، انتهى. و الثالث ما ذكره في المسالك من التفصيل. و الرابع ما ذكره بعض محشّي الشرائع من استثناء صورة الاستئجار على الحمل(٩٥٨). و الخامس الفرق بين الاستئجار للطواف به و بين الاستئجار لحمله في الطواف، و هو ما اختاره في المختلف[٣٢]. و بنى فخر الدين في الإيضاح جواز الاحتساب في صورة الاستئجار للحمل – التي استشكل والده(٩٥٩)ﷺ فيها – على أنّ ضمّ نيّة التبرّد إلى الوضوء قادح أم لا[٣٣]؟ و المسألة مورد نظر و إن كان ما تقدّم من المسالك لايخلو عن وجه(٩٦٠).

ثمّ إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه من عدم جواز الاستئجار على المستحب إذا كان من العبادات، أنّه لايجوز أخذ الأُجرة على أذان المكلّف لصلاة نفسه إذا كان ممّا يرجع نفع منه

.....

الاستيجار على الحمل في طوافه على سبيل منع الخلوّ. و مراده من الصحيحة ما رواه ابن‌البختري عن الصادقﷺ: «في المرأة تطوف بالصبيّ و تسعى به هل يجزي ذلك عنها و عن الصبيّ؟ فقال: نعم».

٩٥٧. قال في الدروس: «و الحمل جائزٌ في الطواف و السعي، و يحتسب لهما إلاّ أن يستأجر على حمله لا في طوافه» انتهى. يعني: لا في طواف الأجير، فلو استأجره على حمله في غير طواف الأجير فلايحسب للأجير.

٩٥٨. يعني: الحمل و لو في طواف الأجير. و المراد استثناؤها من حكم جواز الاحتساب للحامل أيضاً. و الباقي بعد استثنائها صورة التبرّع بالحمل و صورة الحمل بالجعالة. و أمّا الحمل بالأُجرة فهو بجميع صورة خارجٌ عن حكم جواز الاحتساب للحامل أيضاً على هذا القول. و منشأ هذا الاستثناء توهّم المنافاة بين احتساب الحامل و بين استحقاق المحمول الحمل عليه. و فيه: أنّه لو سلّمنا فإنّما نسلّمها في غير صورة الاستيجار على الحمل في طواف نفس الأجير، لامطلقاً حتّى فيها.

٩٥٩. أراد به إشكال القواعد. و لم يصرّح بذلك اعتماداً على ما ذكره بقوله: «و ظاهر القواعد على إشكال» و على كون الإيضاح شرح القواعد.

٩٦٠. و لكنّ الأوجه كما عرفت هو ما تقدّم عن الدروس.

إلى الغير يصحّ لأجله الاستئجار كالإعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به في الصلاة، وكذا أذان المكلّف للإعلام(٩٦١) عند الأكثر كما عن الذكرى[٣٤]، و على الأشهر* كما في الروضة[٣٥](٩٦٢)، و هو المشهور كما في المختلف[٣٦] و مذهب الأصحاب، إلاّ من شذّ كما عنه و عن جامع المقاصد، و بالاجماع كما عن محكيّ الخلاف[٣٧]؛ بناءً على أنّها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله فلايجوز أن يستحقّها الغير.

و في رواية زيد بن علي عن آبائه عن عليّ عليه السلام(٩٦٣):

.....

٩٦١. هذا فيما إذا كان متعلّق الإجارة هو الأذان الإعلامي بوصف كونه عبادةً مستحبّةً على الأجير، و إلاّ فمجرّد كونه عبادةً لاتمنع من تعلّق الإجارة به بعد فرض عدم توقّف حصول النفع للمستأجر على القربة.

٩٦٢. هذا سهوٌ من القلم، إذ الموجود فيها: «على أشهر القولين» بدل: على الأشبه**.

٩٦٣. لعلّ هذه الرواية هي الرواية التي طعن فيها في السرائر بأنّها خبرٌ يرويه رجال الزيديّة. و قد يناقش في دلالتها على الحرمة بالنسبة إلى أخذ الأُجرة على تعليم القرآن، بأنّ قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «و سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله: من أخذ على تعليم القرآن أجراً» يؤيّد الكراهة. و فيه تأمّلٌ، بل منعٌ.

نعم، يعارضها و سائر الروايات الدالّة على حرمة أخذ الأُجرة على تعليم القرآن – بعد تسليم دلالة جميعها على الحرمة – ما رواه الشيخ و الصدوق بإسنادهما عن الفضل بن أبي‌قرّة: «قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: هؤلاء يقولون إنّ كسب المعلّم سحتٌ. فقال: كذبوا أعداء الله، إنما أرادوا أن لايعلّموا أولادهم القرآن، لو أنّ المعلّم أعطاه رجل دية ولده لكان للمعلّم مباحاً». فيجمع بينهما بحمل الأُولى على الكراهة، تقديماً للنصّ على الظاهر، أو بحمل الأُولى على التقيّة، كما تفصح عن ذلك الرواية الثانية. و أمّا الجمع بينهما بحمل الأُولى على صورة مشارطة الأُجرة و الثانية على صورة عدمها فممّا لاشاهد له، إذ ليس في أخبار أجر التعليم ما يدلّ على حرمته مقيّداً بصورة الشرط، و إنّما المقيّد بها واردٌ في أخذ الأجر على قرائة القرآن، كروايتي

---

* في بعض النسخ: الأشبه. ** هذا بناءً علي نسخة المحشّي قدس سره. و إلاّ فالموجود هنا في المتن: و على الأشهر، و بينه و بين«على أشهر القولين» تفاوت.

"أنّه أتاه رجل، فقال له: و الله إنّي أُحبّك لله، فقال له: لكنّي أُبغضك لله، قال: وَلِمَ؟ قال: لأنّك تبغي في الأذان أجراً، و تأخذ على تعليم القرآن أجراً". و في رواية حمران الواردة في فساد الدنيا و اضمحلال الدين و فيها قوله عليه السلام: "و رأيت الأذان بالأجر* و الصلاة(٩٦٤) بالأجر"[٣٨].

.....

الجرّاح المدائني: «نهى أبوعبدالله عليه السلام عن أجر القاري الذي لايقرأ إلاّ بأُجرة مشروطة». و الأُخرى: «نهى رسول‌الله صلى الله عليه وآله عن أُجرة القاري الذي لايقرأ إلاّ على أُجرة مشروطة».

و لاملازمة بين أجر القاري و أجر المعلّم. فالأقوى إمّا الكراهة مطلقاً، أو الإباحة كذلك، نظراً إلى ما مرّ من الجمعين. و لعلّ الثاني أقوى. لكن يبعّده عدم وجود قائل بعدم الكراهة مطلقاً على ما حكم. و لكن ينافيه ظاهر عبارة السرائر من قيام الإجماع على الحلّ بدون الكراهة مطلقاً. قال رحمه الله في محكيّ عبارته: «الأُجرة على تعليم القرآن و نسخ المصاحف مع الشرط في ذلك و مع ارتفاعه فهو حلال طلق. و هذا مذهب جميع أصحابنا. و عليه إجماعهم منعقد إلاّ في الإستبصار، فإنّه ذهب إلى حظره مع الشرط، و على كراهته مع ارتفاع الشرط».

ثمّ إنّ قضيّة خبري الجرّاح المذكورين حرمة الأجر على القرائة مع الشرط، و قضيّة خبر الأعشى حرمته مطلقاً: «قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّي أقرأ القرآن فيهدى إليّ هديّة فأقبلها. قال: لا. قلت: إنّي لم أشارطه. قال: أرأيت لو لم تقرأ كان يهدى إليك؟ قلت: لا. قال: فلاتقبله». وجه الدلالة هو أولويّة الأُجرة بالحرمة من الهديّة، إلاّ أنّه لاعامل بظاهرها، فليحمل على الكراهة مع شدّتها في صورة الشرط، لعدم حمل المطلق على المقيّد في السنن.

٩٦٤. يعني: الأجر على الإمامة في صلاة الجماعة. و يدلّ على حرمة أخذ الأُجرة عليه و على الأذان صحيح محمّد بن مسلم: «لاتصلّ خلف من يبتغي على الأذان و الصلاة بين الناس أجراً، و لاتقبل شهادته» إذ الظاهر أنّ هذا لأجل كونه موجباً للفسق المضادّ للعدالة. و لكن مع ذلك لامنافاة بينها و بين ما اخترناه من جواز أخذ الأُجرة على الواجب العبادي فضلاً عن المستحبّ، لاحتمال أن يكون الوجه فيه هو انفهام المجّانية من تشريع أذان الإعلام و الإمامة كما في تجهيز الميّت، لا لأجل منافاته لقصد القربة كي يكون العمل المقصود به الأُجرة باطلاً،

---

* في بعض النسخ: بالأُجرة.

و يمكن أن يقال: إنّ مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب إذا لم يتقرّب بها، لافساد الإجارة(٩٦٥) مع فرض كون العمل ممّا ينتفع به و إن لم يتقرّب به. نعم، لو قلنا(٩٦٦) بأنّ الإعلام بدخول الوقت المستحبّ كفاية لايتأتّى بالأذان الذي لايتقرّب به، صحّ ما ذكر، لكن ليس كذلك. و أمّا الرواية فضعيفة(٩٦٧) و من هنا استوجه الحكم بالكراهة في الذكرى[٣٩] و المدارك[٤٠] و مجمع البرهان[٤١] و البحار[٤٢] بعد أن حكى عن علم‌الهدىﷺ. و لو اتّضحت دلالة الروايات(٩٦٨) أمكن جبر سند الأُولى بالشهرة مع أنّ رواية حمران حسنة على الظاهر بابن هاشم.

و من هنا يظهر وجه ما ذكروه في هذا المقام من حرمة أخذ الأُجرة على الإمامة[٤٣] مضافاً إلى موافقتها للقاعدة المتقدّمة:

.....

فيكون أكلها أكلاً بالباطل. هذا، مع أنّ العباديّة فيهما غير معلوم.

و من هنا يظهر فساد جعل حرمة أخذ الأُجرة على الإمامة على طبق قاعدة عدم جواز الاستيجار على ما كان انتفاع الغير موقوفاً على تحقّقه على وجه الإخلاص، لأنّ كون الإمامة من صغرياتها – بعد تسليمها – غير معلومة.

**٩٦٥**. نعم، و لكن فيما إذا كان متعلّق الإجارة ذات العمل و إن لم يتّصف بالاستحباب العبادي. و عليه، لاوجه لفساد الإجارة، و لامجال للتردّد فيه، كما يومي إليه التعبير بالإمكان، بخلاف ما لوكان متعلّقها هي بوصف العبادة، فإنّه لاإشكال حينئذٍ في فساد الإجارة بناءً على مذاقهﷺ من منافاة أخذ الأُجرة للإخلاص، فلاوجه لقوله: «و يمكن أن يقال...».

**٩٦٦**. هذا فرض محض. و تقريبه أن يقال: إنّ الإعلام بدخول الوقت أمر واقعي يدركه الشارع، و إنّ محصّله بالنسبة إلى الأذان هو الأذان القربي.

**٩٦٧**. يعني بها رواية زيد. و أمّا وجه الضعف فقد مرّ في السابق أنّ رجال السند زيديّة.

**٩٦٨**. مراده من الروايات ما تقدّم من روايتي زيد و حمران، و لاضير في التعبير بصيغة الجمع. و لعلّ نظره في المناقشة في الأُولى إلى اقتران المقام بما ليس بحرام، كأخذ الأجر على تعليم القرآن، و مع ذلك لايبقى لهما* ظهور في الحرمة. أمّا رواية حمران فلابأس بدلالتها.

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. والصحيح: لها.

من أنّ ما كان انتفاع الغير به موقوفاً على تحقّقه على وجه الاخلاص لايجوز* الاستئجار عليه؛ لأنّ شرط العمل المستأجر عليه قابلية إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتىّ يكون وفاءاً بالعقد، و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك.

ثمّ إنّ من الواجبات التي يحرم أخذ الأُجرة عليها عند المشهور تحمّل الشهادة، بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال في المسألة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلا يأبَ الشُّهَداءُ إذا ما دُعُوا﴾[٤٤] المفسَّر في الصحيح بالدعاء للتحمّل[٤٥]، وكذلك أداء الشهادة؛ لوجوبه عيناً أو كفاية، و هو مع الوجوب العيني واضح، و أمّا مع الوجوب الكفائي؛ فلأنّ المستفاد من أدلّة الشهادة كون التحمّل و الأداء حقّاً للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له لايقابل بعوض للزوم مقابلة حقّ الشخص بشيءٍ من ماله، فيرجع إلى أكل المال بالباطل. و منه يظهر أنّه كما لايجوز أخذ الأُجرة من المشهود له، كذلك لايجوز من بعض من وجبت عليه كفاية إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه.

ثمّ إنّه لافرق في حرمة الأُجرة بين توقّف التحمّل أو الأداء على قطع مسافة طويلة و عدمه. نعم، لو احتاج إلى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه، و لو أمكن إحضار الواقعة عند من يراد تحمّله للشهادة، فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.

بقي الكلام في شئ و هو: أنّ كثيراً من الأصحاب[٤٦] صرّحوا في كثير من الواجبات و المستحبّات**التي يحرم أخذ الأُجرة عليها*** بجواز ارتزاق مؤدّيها من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين. و ليس المراد أخذ الأُجرة أو الجعل من بيت المال؛ لأنّ ما دلّ على تحريم العوض لافرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره، بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقّاً للغير يجب أدائه إليه عيناً أوكفاية، فيكون أكل المال بازائه أكلاً له بالباطل، كان**** إعطائه العوض من بيت المال أولى بالحرمة؛ لأنّه تضييع له و إعطاء مال المسلمين بازاء ما يستحقّه المسلمون على العامل، بل المراد أنّه إذا قام المكلّف بما يجب عليه كفاية أو عيناً ممّا يرجع إلى مصالح المؤمنين***** وحقوقهم – كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها – و رأى وليّ المسلمين المصلحة في تعيين شئ من بيت المال له في اليوم أو الشهر أو

---

* في بعض النسخ: لايجوز. ** في بعض النسخ: أو المستحبات. *** في بعض النسخ: عليهما.

**** في بعض النسخ: كأنّه أو وكأنّ أو كان. ***** في بعض النسخ: المسلمين.

السنة من جهة قيامه بذلك الأمر؛ لكونه* فقيراً يمنعه القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضروریاته، فيعيّن له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أُجرة المثل أو أقلّ منها.

و لافرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله، حتّى أنّه لو قيل له: "إقضِ في البلد و أنا أكفيك مؤونتك من بيت المال" جاز و لم يكن جعالة.

وكيف كان، فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلاّ مع الحاجة على وجهٍ يمنعه القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤونة، فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسبٍ لايمنعه القيام بتلك المصلحة غير جائز. و يظهر من إطلاق جماعةٍ في باب القضاء خلاف ذلك بل صرّح غير واحد[٤٧] بالجواز مع وجدان الكفاية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

* في بعض النسخ: إمّا لكونه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## خاتمة تشتمل على مسائل

**الأُولى: صرّح جماعة كما عن النهاية[٤٨] و السرائر[٤٩] و التذكرة[٥٠] و الدروس[٥١] و جامع المقاصد[٥٢] (٩٦٩) – بحرمة بيع المصحف. و المراد به كما صرّح به في الدروس خطّه. و ظاهر المحكيّ عن نهاية الإحكام اشتهارها بين الصحابة، حيث تمسّك على الحرمة بمنع الصحابة[٥٣]، و عليه تدلّ ظواهر الأخبار المستفيضة: ففي موثّقة سماعة "لاتبيعوا المصاحف؛ فإنّ بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفّتين(٩٧٠) و الحديد و الغلاف، و إيّاك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراماً(٩٧١)، و على من باعه حراماً"[٥٤]. و مضمرة عثمان بن عيسى، قال: "سألته عن بيع المصاحف و شرائها؟ قال: لاتشترِ كلام الله، و لكن اشترِ الجلد و الحديد و الدفّة، و قل: أشتري منك هذا بكذا وكذا". و رواه في الكافي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام[٥٥]. و رواية جرّاح المدائني في بيع المصاحف: "قال: لاتبع الكتاب و لاتشتره، و بع الورق(٩٧٢)**

---

٩٦٩. و ذلك من جهة أنّه قدس سره في شرح قول العلاّمة رحمه الله: «و يحرم بيع المصحف» قال: «للنصوص في الكتاب و السنّة» فإنّه يدلّ على أنّ مختاره الحرمة، و إلاّ فلاتصريح فيه بالحرمة.

٩٧٠. قال في المجمع: «الدفّ – بالفتح – :الجنب من كلّ شيء و صفحته. و دفّتا المصحف: جانباه» انتهى. و المراد من الحديد ما كان متعارفاً في الأعصار الماضية من وضع صفائح الحديد على القرآن و الكتب و تعليق الأقفال عليها، صيانة عن الأوساخ وكثرة تناول الأيدي لها.

٩٧١. هذا في مورد العلّة للتحذير عن الشراء، مثل قوله عليه السلام في صدر الرواية: «فإنّ بيعها حرام». و الضمير في «يكون» راجع إلى المعاملة المستفادة من قوله: «و إيّاك أن تشتري» و لكن بلحاظ خصوص أحد طرفيها – و هو الشراء – في هذه الجملة، و بلحاظ خصوص الطرف الآخر – و هو البيع – بالنسبة إلى المعطوف، و هو قوله: «و على من باعه حراماً».

٩٧٢. الظاهر أنّ المراد من الورق هنا و في رواية ابن‌سنان الآتية – بقرينة رواية سماعة – هو الورق الذي لم يكتب فيه القرآن، و لكن كان من أجزاء المصحف بنحو الدفّة، تقديماً

**و الأديم و الحديد"[٥٦]. و رواية عبدالرحمن بن سيّابة، قال: "سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: إنّ المصاحف لن تُشترى، فإذا اشتريت فقل: إنّما أشتري منك الورق و ما فيه من الأديم* و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا وكذا"[٥٧]. و ظاهر قوله عليه السلام: "إنّ المصاحف لن تُشترى"**

.....

لظهور المقيّد على ظهور المطلق كسائر المقامات. و المراد من عمل اليد في رواية ابن‌سيابة هو مثل التصحيف و خياطة الكراديس و وصل الدفّة و نحو ذلك ممّا هو المتعارف بين الصحّافين، لاكتابة الخطّ على ما يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله، حيث إنّه دفع المنافاة بين الأخبار المذكورة، بحمل ما يدلّ على جواز بيع الورق على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب الخطّ عليه بشرط أن يكتب عليه، فيكون العقد في الحقيقة متضمّناً لمورد البيع و مورد الإجارة، و ذلك بقرينة قوله: «و ما عملته يدك بكذا» ضرورة عدم صلاحيّة العمل مورداً للبيع، فلابدّ من تنزيله على الإجارة. و حمل الموثّقة على ما هو لازم كلامه رحمه الله و إن لم يصرّح به، من إرادة شراء الورق و الخطّ معاً على نحو يكون الخطّ جزء المبيع لاشرطاً فيه.

حيث إنّه يشكل بما ذكره بعض الأعلام من: «أنّ الاستيجار على أن يكون الكتابة للمشتري في معنى شراء المشتري للخطّ، إذ لافرق ظاهراً - خصوصاً بمقتضى ما يستفاد من بعض الأخبار من كون المنع عن بيع الخطّ من جهة المنافاة للاحترام و التعظيم - بين كون التمليك للمشتري بعد وجوده في ملك البايع، أو وجوده أوّلاً في ملك المشتري بتمليك البائع و لو على الوجه المزبور. و إن أُريد الاستيجار للكتابة على أن يكون الخطّ الحاصل من الكتابة للبايع فذلك راجع إلى التشريك، و هو خلاف الفرض و الواقع» انتهى.

و للمولى السيّد المحقّق الأستاد رحمه الله في الحاشية طريق آخر في دفع المنافاة، و هو أن يقال: إنّ المراد من الموثّقة المنع عن بيع الورق على حدّ بيع سائر الكتب، بأن يلاحظ الخطّ في البيع و يكون داعياً إلى شراء الورق و زيادة الثمن، سواء كان نفس الخطّ من الأعيان المملوكة أوكان من صفات الورق. و المراد من الأخيرتين بيع الورق بقصد استثناء الكتابة، بمعنى عدم ملاحظتها في مقام البيع و إعطاء الثمن.

قلت: فيه ما لايخفى، لأنّه - مضافاً إلى استلزامه مثل التكليف بغير المقدور، ضـــرورة أنّه

---

* في بعض النسخ: من الأدم.

أنّها لا* تدخل(٩٧٣) في ملك أحد على وجه العوضيّة عمّا بذله من الثمن، و أنّها أجلّ من ذلك، و يشير إليه تعبير الإمام في بعض الأخبار بـ"كتاب الله" و "كلام الله" الدالّ على التعظيم. وكيف كان، فالحكم في المسألة واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتّى مثل الحلّي الذي لايعمل بأخبار الآحاد.

و ربّما يتوهّم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها، مثل رواية أبي‌بصير، قال: "سألت أباعبدالله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها. قال: إنّما كان يوضع** عند القامة(٩٧٤) و المنبر. قال: وكان بين الحائط و المنبر

.....

لايمكن تجريد الذهن عن ملاحظة الخطّ في مقام البيع - خلاف ظاهر الموثّقة بدون قرينة عليه، إذ الظاهر من قوله: «و إيّاك أن تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب» أنّ مجرّد اشتمال الورق على القرآن و وجوده فيه مانع عن البيع و إن لم يلاحظ فيه ذلك. كما أنّ الشقّ الثاني ممّا ذكره عليه السلام خلاف ظاهر الأخبار المجوّزة. و بالجملة، ما ذكره تصرّف في كلا الطرفين بلا شاهد عليه. فالأولى ما ذكرنا، فتأمّل.

٩٧٣. بناءً على هذا يكون مفاد الرواية مجرّد الإرشاد إلى الفساد من دون دلالة لها على الحرمة التكليفيّة، فلاوجه لذكرها في سياق الأخبار الدالّة على الحكم التكليفي الذي هو المقصود الأصلي.

٩٧٤. المراد من القامة حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، و ذلك بقرينة قوله عليه السلام: «وكان بين الحائط و المنبر...»، إذ الظاهر أنّ اللام في الحائط مثلها في المنبر للعهد الذكري، و لم يذكر في السابق ما يصلح أن يكون الحائط إشارة إليه إلاّ القامة. و وجه تسميّته بالقامة أنّه كان في ذلك اليوم بقدر القامة، كما في رواية عبدالله بن سنان من أخبار أوقات الصلوات عن أبي‌عبدالله عليه السلام في حديث: «قال كان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قبل أن يظلّل قامة». و المراد من التظليل هو التسقيف. و المراد من القامة قامة الرجل بالجيم. و قد يحتمل أنّ المراد منها قامة الرحل بالحاء المهملة، و هو الذراع، لأنّه مقدار قامة رحل ناقته صلى الله عليه وآله، كما حكي لقول به عن بعض العلماء. و الظاهر أنّ المراد بالحائط - المراد بلفظ القامة - هو الحائط المواجه له الإنسان

---

* في بعض النسخ: لن.

** في بعض النسخ: يوضع الورق.

قدر ممرّ شاة أو رجل و هو منحرف(٩٧٥)، فكان الرجل يأتي فيكتب السورة*، و يجيء آخر فيكتب السورة كذلك كانوا، ثمّ إنّهم اشتروا بعد ذلك(٩٧٦).قلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتريه أحبّ إليّ من أن أبيعه"[٥٨].

و مثلها رواية روح بن عبدالرحيم و زاد فيها: "قلت: فما ترى أن أُعطي على كتابته أجراً؟ قال: لابأس، و لكن هكذا كانوا يصنعون"، فإنّما تدلّ على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله: "ثمّ إنّهم اشتروا بعد ذلك"، و قوله: "أشتريه أحبّ إليّ من أن أبيعه"، و نفي البأس عن الاستئجار لكتابته كما في أخبار[٥٩] أُخر غيرها، فيجوز تملّك الكتابة بالأُجرة، فيجوز وقوع(٩٧٧) جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركّب منها و من القرطاس و غيرهما.

لكنّ الإنصاف أن لادلالة فيها على جواز اشتـــراء خطّ المصحف(٩٧٨)، و إنّما تدلّ

.....

عند استقبال القبلة.

٩٧٥. الموجود في رواية أبي‌بصير - على ما في الوسائل و الوافي- «قيد» بدل «قدر». و الموجود في رواية ابن روح - على ما فيهما- هكذا: «قدر ما تمرّ الشاة أو رجل منحرف». و القدر و القيد بمعنى واحد.

٩٧٦. و ذلك لاحتياجهم إلى شرائه من جهة شيوع الإسلام و فتح البلاد البعيدة عن المدينة، بحيث يصعب عليهم الحضور فيها و الكتابة بأيديهم.

٩٧٧. وجه جواز البيع بمجرّد جواز الاستيجار على الكتابة ما تقدّم حكايته عن بعض الأعلام، من عدم الفرق ظاهراً بين التمليك للمشتري بعد وجوده في ملك البايع، و بين وجوده ابتداءً في ملك المشتري بتمليك البايع و لو بوجه الإجارة، خصوصاً بعد ملاحظة ما يستفاد من بعض الأخبار من أنّ مناط المنع عن البيع منافاته للتعظيم.

٩٧٨. ما ادّعاه من المنع بعيد جدّاً، إذ الظاهر أنّه أجاب بما في الروايتين عن سؤال السائل عن بيع المصاحف و شرائها، الذي أُريد به بيع المصاحف بتمام ما اشتملت عليه من الخطّ و غيره أو خصوص خطّها كما في سائر الروايـــات، و معلوم أنّ قضيّة التطابق بين الجواب

---

* في بعض النسخ: البقرة.

**على أنّ تحصيل المصحف في الصدر الأوّل كان بمباشرة كتابته، ثمّ قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم، و حصّلوا المصاحف بأموالهم شراءً و استئجاراً و لادلالة فيها على كيفية الشراء، و أنّ الشراء و المعاوضة لابدّ أن لايقع إلاّ على ما عدا الخط من القرطاس(٩٧٩) و غيره. و في بعض الروايات دلالة على أنّ الأولى(٩٨٠)**

.....

و السؤال أن يكون مورد الجواز في الجواب عين بيع الخطّ و شرائه مستقلاً أو في ضمن الغير على وجه الجزئيّة، و إلاّ لفات التطابق. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ السؤال عن أصل بيع المصاحف و شرائها من دون نظر إلى الكيفيّة. و لكنّه خلاف الظاهر كما ترى. و لو سلّم أنّها لاتدلّ على اشتراء أصل الخطّ، لكن لاشبهة في دلالة ذيل رواية روح على جواز الإجارة على نفس الكتابة و تحصيل الخطّ بالأُجرة، و قد مرّ أنّ جواز ذلك ملازم لجواز جعل جزء من الثمن بإزاء الخطّ. و حينئذٍ فمقتضى القاعدة تقديم هذه الأخبار على الأخبار المانعة، و حملها على الكراهة، حملاً للظاهر على الأظهر بل النصّ، خصوصاً مع ملاحظة أنّهم لم يجعلوا عدم كون المبيع مصحفاً شرطاً من شرائط صحّة البيع، و لم يتعرّضوا له عند التعرّض لشرايطها، بل مقتضى كلماتهم في مسألة بيع المصحف للكافر جواز بيعه للمسلم مطلقاً. نعم، ذكر في جامع المقاصد عند قول العلاّمة: «ولو اشتراه الكافر فالأقرب البطلان» ما هذا لفظه: «هذا أصحّ، لانتفاء الصلاحيّة في أحد أركان البيع فيفسد. و قيل: يصحّ، و يؤمر ببيعه» انتهى. فإنّه ظاهر في عدم قابليّة المصحف للبيع، إلاّ أنّه مبني على مذهبه من عدم جواز بيع المصحف.

**٩٧٩**. سوق العبارة يقتضي عطف هذا على كيفيّة الشراء، و قد أسقط من العبارة أحد مصداقي كيفيّة الشراء، و هو وقوع المعاوضة على المجموع من الخطّ و ما عداه من أجزاء المصحف. يعني: لادلالة فيه على أنّ شرائهم و معاوضتهم وقع على ما عدا الخطّ من القرطاس أو وقع على المجموع، فمن المحتمل أن يكون بالطور الأوّل، فلاينافي الأخبار السابقة الدالّة على المنع.

**٩٨٠**. قد يتوهّم أنّه لاوجه لذكره في المقام، لعدم ارتباطه بما قبله من عدم دلالة الروايات على كيفيّة الشراء، لأنّ مجرّد أولويّة ما ذكره لايجدي شيئاً، مع أنّ قوله عليه السلام: «و إنّه لم يبع المصاحف إلاّ حديثاً» مشعر - بل دالّ - على قيام السيرة على بيع المصاحف في زمانه عليه السلام مثل زماننا، فيكون من جملة ما يدلّ على الجواز، و مقتضاه ذكره قبل قوله: «و لكنّ الإنصاف».

مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط، ثمّ يعطيه ما يرضيه مثل رواية عبدالرحمن بن أبي‌عبدالله عن أبي‌عبدالله عليه السلام، "قال: إنّ أُمّ عبدالله بنت الحسن أرادت أن تكتب مصحفاً فاشترت ورقاً من عندها، و دعت رجلاً فكتب لها على غير شرط، فأعطته حين فرغ خمسين ديناراً، و أنّه لم تُبَع المصاحف إلاّ حديثاً"[٦٠].

و ممّا يدلّ على الجواز: رواية عنبسة الورّاق، قال: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: إنّي رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبعها. قال: ألست تشتري ورقاً و تكتب فيه؟ قلت: نعم و أُعالجها. قال: لابأس بها"[٦١]. و هي و إن كانت ظاهرة في الجواز إلاّ أنّ ظهورها من حيث السكوت(٩٨١) عن كيفية البيع في مقام الحاجة إلى البيان، فلاتعارض ما تقدّم(٩٨٢) من الأخبار المتضمّنة للبيان. وكيف كان، فالأظهر في الأخبار*(٩٨٣) ما تقدّم من الأساطين المتقدّمة إليهم الإشارة.

بقي الكلام(٩٨٤) في المراد من حرمة البيع و الشراء بعد فرض أنّ الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش، فإنّ النقوش

---

و يمكن أن يقال: إنّ هذا في مقام العلّة لنفي دلالة تحصيل المصحف بالاستيجار على تملّكه بالعوض المطويّ في الكلام السابق. يعني: لادلالة فيه على كيفيّة تحصيله بالأُجرة و أنّه كان بالإجارة و الاستكتاب بشرط الأُجرة، لاحتمال أن يكون فعلهم مثل فعل أمّ عبدالله هو الاستكتاب بلا شرط الأُجرة ثمّ إعطاء الأُجرة، فتأمّل.

٩٨١. «من حيث السكوت» خبر «أنّ».

٩٨٢. هذا إنما يتمّ لوكان الظفر بالمقيّد كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، و أنّ وروده فيه مجرّد تخيّل، و ليس الأمر كذلك، بل إنّما يكشف عن عدم كون الإطلاق - المنعقد ظهور المطلق فيه بمقدّمات الحكمة - مراداً جديّاً للمولى. و تفصيل الكلام في مبحث المطلق و المقيّد من الأُصول.

٩٨٣. قد تقدّم أنّ الأظهر هو الأخبار المجوّزة.

٩٨٤. يعني: بقي الكلام و الإشكال في فهم المراد من حرمة بيع المصحف و شرائه

---

* في بعض النسخ: الاختيار.

**إن لم تعدّ من الأعيان المملوكة*، بل من صفات المنقوش الذي** تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها، فلا حاجة إلى النهي عن بيع الخط؛ فإنّه لايقع بإزائه جزء من الثمن حتّى يقع في حيّز البيع(٩٨٥).**

**و إن عدّت من الأعيان المملوكة***(٩٨٦)،**

.....

كليهما، و المراد من وجوب بيع الورق و الجلد و الحديد و الغلاف و شرائها كذلك، إذا أُريد الشراء و تعلّق الغرض به بعد تصحيح أصل الحرمة و تعلّق النهي به، و عدم لغويّته المتوقّف على إمكان تحقّق موضوعه، و هو البيع الذي هو عبارة عن مبادلة عين مملوكة بمال مع قطع النظر عن ورود النهي، كي يصحّ داعياً إلى الترك و عدم الإقدام، بأن يفرض الكتابة و النقوش المنقوشة على الأوراق بلحاظ كون المداد عيناً و جسماً خارجيّاً عليها، و يحسب من الأعيان الخارجيّة عرفاً المملوكة للكاتب البايع مثل الأوراق، إذ لو لم نفرض ذلك، بل قلنا: إنّ النقوش عليها من صفات المنقوش أي: الأوراق، كالصبغ بالسواد و نحوه التي يتفاوت قيمة المنقوش زيادةً و نقيصةً بوجودها و عدمها، كسائر الصفات الكماليّة، لما أمكن تحقّق أصل البيع بالنسبة إليه كما هو واضح، فيكون النهي لغواً غير محتاج إليه.

فظهر أنّ قوله: «بعد فرض...» ظرف للكلام، يعني: أنّ الكلام و الإشكال في ذلك إنّما هو بعد فرض أنّ الكاتب... ، المتوقّف عليه فرض صحّة النهي عن البيع و بعد الفراغ عنه، و أنّ قوله: «فإنّ النقوش...» علّة للفرض المذكور. و أمّا تقريب الإشكال فسيأتي إن شاء اللّهﷻ.

**٩٨٥**. حتّى ينهى عنه، كي يقع الكلام و الإشكال في فهم المراد من حرمته.

**٩٨٦**. قد يتوهّم أنّ هذه الشرطيّة معادلة لقوله: «إن لم تعدّ من الأعيان المملوكة» و يستشكل عليه بما هو واضح. و ليس كذلك، بل هو إعادة لفرض مالكيّة الكاتب للنقوش، غاية الأمر بتقريبه و مناطه، فهي قائمة مقام قوله: مثلاً و حينئذٍ، أو قوله: و إذا كان الأمر كذلك، أو ما يفيد مفادهما، أي: إذا فرض كون الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة مالكاً للنقوش و الخطوط فنقول: إنّ فرض بقائها... .

---

* في بعض النسخ زيادة: عرفاً.

** في بعض النسخ: صفات النقش التي أو صفات المنقش التي.

*** في بعض النسخ زيادة: عرفاً.

فإن فرض(٩٨٧)

.....

٩٨٧. هذا بيان للكلام و الإشكال الباقي في بيان المراد من حرمة البيع و الشراء. و توضيحه: أنّه لايخلو المراد من البيع المنهي عنه في الأخبار عن أن يكون أحد اُمور، لأنّه إمّا أن يراد من البيع البيع الواقعي الحقيقي، بمعنى القصد إلى نقل خطّ المصحف و انتقاله بجزء من الثمن، لا بمعنى جعله متعلّق لفظ البيع و التمليك في صرف مقام التلفّظ و الإنشاء من دون القصد إلى نقله واقعاً و حقيقةً، بل يقصد نقل غيره من الجلد و الحديد و نحوهما. و إمّا أن يراد منه البيع الصوري، يعني: صرف إيراد البيع على الخطّ و الكتابة في مقام اللفظ و الإنشاء. و على الثاني، إمّا أن يؤخذ الخطّ جزء المبيع بحسب لبّ القصد و واقعه، و إمّا أن يؤخذ فيه على نحو القيديّة و الوصفيّة لا على نحو الجزئيّة، و ذلك لأنّ الخطّ و إن كان عيناً مملوكةً عرفاً على ما هو مفروض الكلام، إذ الكلام في بيان المراد من الحرمة إنّما هو بعد الفرض المذكور، إلاّ أنّه مع ذلك غير مملوك شرعاً، بمعنى إلغاء الشارع لماليّته احتراماً، كالمشاعر مثل عرفات و المشعر، فيكون بحسب الشرع من قبيل القيود و الأوصاف. و إمّا أن يؤخذ لا على هذا النحو و لا على ذاك النحو. و حينئذٍ إمّا أن يكون حاله حال المفتاح و نحوه ممّا يدخل في المبيع في الانتقال إلى المشتري، و إمّا أن يكون مثل ما لايدخل فيه في عدم انتقاله إليه.

و بعبارة اُخرى: إمّا أن يبقى الخطّ في ملك البايع بعد بيع الورق، أو ينتقل إلى المشتري. و على الثاني، إمّا أن يكون انتقاله إلى المشتري بإزاء جزء من الثمن بحسب القصد الواقعي النفس الأمري، و إن لم يكن كذلك في عالم اللفظ و الإنشاء، و إمّا أن يكون لا بإزائه بل مجّاناً و بلا عوض. و على الثاني، إمّا أن يكون اختياريّاً ناشئاً من قبلهما و تابعاً لقصدهما، بأن اعتبر إلى آخره قيداً و شرطاً في المبيع، لعدم صحّة جعله جزءاً له، نظراً إلى ما مرّ من عدم كونه مملوكاً شرعاً و إن كان مملوكاً عرفاً. و إمّا أن يكون قهريّاً ثابتاً على خلاف مقصود المتبايعين.

و لاسبيل إلى إرادة الأوّل في مقام العمل بما تضمّنته الأخبار، من ترك شراء الخطّ و بيعه و الإقدام على شراء غيره من الجلد و نحوه، لاستلزامه شركة البايع مع المشتري في المصحف، بمعنى كون خطّه للأوّل و باقي أجزائه للثاني، لا بمعنى الإشاعة في كلّ جزء من أجزائه. و هو خلاف الاتّفاق على كون البايع أجنبيّاً عن الخطّ أيضاً، و لذا لو محا خطّه شخص ضمن للمشتري دون البايع، بل لو محاه البايع فكذلك يضمن له.

.....

و كذا لاسبيل إلى الثاني، و هو انتقال الخطّ إلى المشتري بإزاء جزء من الثمن، و ذلك لأنّه عين الارتكاب بالبيع المنهي عنه، و عصيان للنهي عنه لاامتثال له.

و لا إلى الثالث، و هو انتقال الخطّ إلى المشتري لا بجزء من الثمن بل مجّاناً، انتقالاً اختياريّاً قصديّاً ناشئاً من قصدهما ذلك، بأخذهما الخطّ في المبيع بنحو الشرطيّة و القيديّة الذي هو رابع الاحتمالات في المتن، و أشار إليه بقوله: «كالتزام». و ذلك لاستلزامه الالتزام بكون النهي عن بيع الخطّ و شرائه صوريّاً، بمعنى صوريّة متعلّقه، و هو البيع. يعني: الالتزام بكون النهي عن إيجاد صرف صورة البيع و الشراء قبال النهي عن إيجاد حقيقته و لو بنحو الإرشاد إلى الفساد، نظراً إلى عدم كونه ملكاً شرعاً، لأنّ كونه على النحو الثالث موقوف على عدم ملكيّة الخطّ بحسب نظر الشارع بعد ملكيّته في نظر العرف، فمع عدم ملكيّة الخطّ و ماليّته في الشرع لايكون نقله بإزاء جزء من الثمن بيعاً حقيقةً عند الشارع، لأخذ المال في مفهومه، فحينئذٍ يكون النهي عن بيعه نهياً عمّا هو صورة البيع شرعاً من جعله بإزاء جزء من الثمن، لا عن حقيقته، لعدم كونه مالاً في نظره. و هو باطل على الظاهر، لبطلان مبناه، و هو عدم كون الخطّ مالاً و ملكاً، إذ لاأظنّ أن يعطّل أحكام الملك - من ضمان المتلف و نحوه مثلاً - في الخطّ شرعاً، بحيث لو أتلفه شخص لايضمن لصاحبه. و دعوى عدم ملكيّته بالنسبة إلى خصوص البيع و الشراء دون سائر الأحكام بعيدة غايته. و الالتزام بصوريّة التكليف في هذه الأخبار - مع كثرتها - بعيد جدّاً.

و لاسبيل إلى إرادة الرابع أيضاً، و هو الانتقال القهري التبعي، الذي ذكره المصنّف ﷺ في المتن بقوله: «و إن انتقلت إليه قهراً تبعاً لغيره...»، لأنّه خلاف مقصود المتبايعين، لأنّ قصدهما في مقام الامتثال للنهي على عدم انتقاله، و ما ينتقل تبعاً إنّما هو فيما إذا لم يقصد المتعاملان عدم انتقاله، أو لأنّ قصدهما من بذل الثمن و أخذه في الواقع هما بإزاء الخطّ، كما هو واضح لمن راجع إلى وجدانه عند المعاملة على المصحف، فيكون النقل و الانتقال بالقصد و الاختيار.

هذا، مضافاً إلى استلزامه - كالصورة الثالثة، و هي: انتقال الخطّ إلى المشتري بنحو القيديّة للمبيع و هو الورق، لا بإزاء شيء من الثمن لا بنحو الجزئيّة - الالتزام بصوريّة النهي، بمعنى كون متعلّقه صورة البيع و صرف جعله تحت الإنشـــاء، لاحقيقته بمعنى جعله منتقلاً بالبيع

**بقائها على ملك البايع بعد بيع الورق و الجلد، فيلزم شركته مع المشتري و هو خلاف الاتّفاق، و إن انتقلت إلى المشتري، فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهي عنه؛ لأنّ بيع المصحف المركّب من الخطّ و غيره ليس إلاّ جعل جزء من الثمن بإزاء الخط. و إن انتقلت إليه قهراً تبعا لغيرها*، لا بجزء** من العوض نظير بعض ما يدخل في المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين. مع أنّ هذا – كالتزام كون(٩٨٨) المبيع هو الورق المقيّد بوجود هذه**

.....

و لو بالتبع، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في تقرير الإشكال في المراد من البيع الذي تعلّق به النهي في الأخبار. و أمّا الجواب، فهو الذي تعرّض له بقوله: «فالظاهر أنّه...». و محصّله: أنّه بعد انحصار الاحتمالات في الأربعة المذكورة في مقام تقريب الإشكال، و عدم وجود احتمال آخر غيرها، لامناص من الالتزام بأحدها، و الأنسب من بينها هو الاحتمالان الأخيران، لكون الأوّل منها خلاف الإجماع، و الثاني عين المخالفة و العصيان. و الأنسب من بينهما هو الأخير منهما، لكون الأوّل منهما موجباً للالتزام بتعطيل الأحكام المترتّبة على الملك بالقياس إلى الخطّ، و هو ممّا لايمكن الالتزام به.

و بالجملة، بعد انحصارها فيها لامحيص عن أحد أمرين: إمّا الالتزام بصوريّة التكليف، أي: الانتقال القهري التبعي الذي جعلناه رابع الاحتمالات، و إمّا الالتزام بأنّ الخطّ لايدخل في الملك شرعاً و إن دخل فيه عرفاً، أي: الالتزام بلزوم جعله قيداً في المبيع و شرطاً له. و الثاني منهما لاسبيل إليه، لما ذكره بقوله: «إذ لاأظنّ...»، الذي أشار إليه هنا بالأمر بالتأمّل. فتعيّن الأوّل منهما، و لامانع من إرادته إلاّ صرف الاستبعاد، و هو غير ضائر.

**٩٨٨**. هذا بعض أطراف الشقّ الثاني من طرفي الترديد، أعني: قوله: «و إن انتقلت...»، الذي جعلناه ثالث الاحتمالات. و إنّما ذكر هنا لمجرّد الاختصار، فكأنّه قال: و إن انتقلت النقوش، فإن كان بنحو الجزئيّة للمبيع فهو البيع المنهي عنه، و إن كان على وجه القيديّة – بأن كان المبيع هو الورق المقيّد بوجود هذه النقوش فيه لا المركّب منهما، و ذلك بلحاظ أنّ النقوش و إن كانت مملوكة عرفاً إلاّ أنّها غير مملوكة شرعاً – فلايجوز جعلها جزأً للمبيع و أخذ

---

* في بعض النسخ: لغيره.

** في بعض النسخ: لا لجزء.

النقوش فيه، لا الورق و النقوش؛ فإنّ النقوش غير مملوكة بحكم الشارع – مجرّد تكليف صوري؛ إذ لاأظنّ(٩٨٩) أنْ تُعطّل أحكام الملك، فلاتجري على الخطّ المذكور إذا بنينا على أنّه ملك عرفاً قد نهي عن المعاوضة عليه، بل الظاهر(٩٩٠) أنّه إذا لم يقصد بالشراء إلاّ الجلد و الورق كان الخط باقياً على ملك البايع فيكون شريكاً بالنسبة، فالظاهر أنّه لامناص من التزام التكليف الصوري أو يقال: إنّ الخطّ لايدخل في الملك شرعاً و إن دخل فيه عرفاً، فتأمّل.

و لأجل ما ذكرناه التجأ(٩٩١) بعض[٦٢] إلى الحكم بالكراهة و أولوية الاقتصار في المعاملة على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراماً، و قد تعارف إلى الآن تسمية ثمن القرآن "هديّة".

ثمّ إنّ المشهور بين العلاّمةﷺ و من تأخّر عنه[٦٣] عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم؛ و لعلّه لفحوى ما دلّ على عدم تملّك الكافر

.....

جزء من الثمن بإزائها، لكونه أكلاً للمال بالباطل، فيلزم أن يكون النهي عن البيع صورياً بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً.

٩٨٩. هذا تعليل لبطلان التكليف الصوري بالنسبة إلى خصوص المشبّه به في قوله: «كالتزام...»، و لكن بتوسيط كونه علّة لبطلان مبناه، و هو عدم ملكيّة الخطّ في نظر الشرع. و قد مرّت الإشارة إلى ذلك.

٩٩٠. الظاهر أنّ هذا راجع إلى خصوص احتمال الانتقال القهري، و ترقٍّ من كونه خلاف مقصود المتبايعين، فتأمّل جيّداً.

٩٩١. يعني: و لأجل ما ذكرنا من الإشكال في المراد من البيع – و دورانه بين احتمالات أربعة عرفت حالها – التجأ بعض إلى الحكم بكراهة بيع الخطّ في ضمن غيره و شرائه، و أولويّة الاقتصار في المعاملة على ذكر الجلد و الورق و ترك درج الخطّ فيه احتراماً.

و لايخفى أنّ الالتجاء بالكراهة لايجدي في رفع الإشكال المذكور، لجريانه على الكراهة أيضاً فيما إذا أُريد امتثال النهي التنزيهي مثله على الحرمة حذو النعل بالنعل، من دون فرق بينهما إلاّ في جواز المخالفة على الأوّل و عدمها على الثاني، و هذا غير فارق بالضرورة.

للمسلم، و أنّ الإسلام يعلو و لايعلى عليه[٦٤]؛ فإنّ الشيخ ﷺ قد استدلّ به على عدم تملّك الكافر للمسلم[٦٥]، و من المعلوم أنّ ملك الكافر للمسلم إن كان علوّاً على الإسلام فملكه للمصحف أشدّ علوّاً عليه؛ و لذا لم يوجد هنا قول بتملّكه(٩٩٢) و إجباره على البيع كما قيل به في العبد المسلم. و حينئذٍ، فلوكفر(٩٩٣) المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لوكان الوارث هو الإمام.

هذا، و لكن ذكر في المبسوط في باب الغنائم أنّ ما يوجد في دارالحرب من المصاحف و الكتب التي ليست بكتب الزندقة و الكفر، داخل في الغنيمة و يجوز بيعها[٦٦]. و ظاهر ذلك تملّك الكفار للمصاحف، و إلاّ لم يكن وجه لدخولها في الغنيمة، بل كانت من مجهول المالك المسلم(٩٩٤)، و إرادة غير القرآن من المصاحف بعيدة.

و الظاهر أنّ أبعاض المصحف في حكم الكلّ إذا كانت مستقلّة، و أمّا المتفرّقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب؛ للاستشهاد بلفظها أو معناها، فلايبعد عدم اللحوق؛ لعدم تحقّق الإهانة و العلوّ.

و في إلحاق الأدعيّة المشتملة على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقاً أو مع كون الكافر ملحداً بها دون المقرّ بالله المحترِم لأسمائه؛ لعدم الإهانة و العلوّ، وجوه.

و في إلحاق الأحاديث النبويّة بالقرآن وجهان، حكي الجزم بهما عن الكركي(٩٩٥)

---

٩٩٢. حكى المحقّق الثاني في جامعه قولاً به بصيغة المجهول، حيث قال عند قول العلاّمة: «و لو اشتراه - يعني المصحف - الكافر فالأقرب البطلان» ما هذا لفظه: «هذا أصحّ، لانتفاء الصلاحيّة في أحد أركان البيع فيفسد. و قيل: يصحّ و يؤمر ببيعه» انتهى. و لعلّ مراد المصنّفﷺ من القول الذي نفى وجدانه هو القول المعلوم قائله.

٩٩٣. يعني: حين إذ قلنا بعدم تملّك الكافر للمصحف.

٩٩٤. لو انتقلت إلى الكفّار من المسلم. و أمّا لو حصّلوها بالكتابة و الاستنساخ فهي بالقياس إلى غير الخطّ من أجزائها ملك لهم، فتدخل في الغنيمة، و بالقياس إلى الخطّ مثل الأموال التي لامالك لها.

٩٩٥. قالﷺ في أواخر الجهاد عند قول العلاّمةﷺ: «و الأقرب كراهية بيع كتب

و فخرالدين﵀، و التردّد بينهما عن التذكرة[٦٧]. و على اللحوق، فيلحق اسم النبيﷺ بطريق أولى؛ لأنه أعظم من كلامهﷺ و حينئذ فيشكل أن يملك الكفّار الدراهم و الدنانير المضروبة في زماننا المكتوب عليها اسم النبيﷺ، إلاّ أن يقال: إنّ المكتوب فيها غير مملوك عرفاً، و لايجعل إزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنّه اسمهﷺ جزء من الثمن، فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار، إلاّ أن يقال: إنّ مناط الحرمة: التسليط لا المعاوضة، بل و لا التمليك*. و يشكل أيضاً من جهة مناولتها الكافر مع العلم العادّي بمسّه إيّاه خصوصاً مع الرطوبة.

.....

الأحاديث» ما هذا لفظه: «للأصل، و لأنّ تعظيمها لايبلغ مرتبة تعظيم كلام اللّه، و إن كان الحكم بالتحريم و بطلان البيع طريقاً إلى الاحتياط» انتهى. و هذا كما ترى صريح في عدم إفتائه بالتحريم فضلاً عن الجزم به. و لعلّه جزم به في سائر مصنّفاته.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* في بعض النسخ: و لا التكسب.

## المصادر:


١) المسالك ج٣:ص١٣٠.
٢) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٩.
٣) جامع المقاصد ج٤:ص٣٧.
٤) الرياض ج١:ص٥٠٥.
٥) مفتاح الكرامة ج٤:ص٩٢.
٦) جامع المقاصد ج٤:ص٣٦-٣٧.
٧) الشرايع ج٤:ص٦٩.
٨) المختلف ج٥:ص١٧.
٩) المسالك ج٣:ص١٣٢.
١٠) المقنعة: ص٥٨٨.
١١) النهاية: ص٣٦٧.
١٢) المختلف ج٥:ص١٨؛ الشرايع ج ٤:٦٩.
١٣) البيّنة(٩٨): ٥.
١٤) إيضاح الفوائد ج٢:ص٢٦٤.
١٥) جامع المقاصد ج٧:ص١٨١- ١٨٢.
١٦) المختلف ج٥:ص١٨.
١٧) الشرايع ج٤:ص٦٩
١٨) جامع المقاصد ج٤:ص٣٦-٣٧.
١٩) رسالة في صلاة الجمعة(المطبوعة ضمن رسائل الشهيد): ص٩٢.
٢٠) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٩.
٢١) جامع المقاصد ج٧:ص١٨٢.
٢٢) مفتاح الكرامة ج٤:ص٨٥-٩٢.
٢٣) الوسائل ج١٢:ص١٨٤، الباب ٧٢ من أبواب ما يكتسب به.
٢٤) الطلاق(٦٥): ٦.
٢٥) الوسائل ج٨:ص١١٥، الباب الأوّل من أبواب النيابة في الحجّ.
٢٦) الوسائل ج٨:ص١١٥، الباب الأوّل من أبواب النيابة في الحجّ، الحديث١.
٢٧) المختلف ج٤:ص١٨٦.
٢٨) الشرايع ج١:ص٢٣٣.
٢٩) المسالك ج٢:ص١٧٧.
٣٠) القواعد ج١:ص٤١١.
٣١) الدروس ج١:ص٣٢٢.
٣٢) المختلف ج٤:ص١٨٦.
٣٣) إيضاح الفوائد ج١:ص٢٧٨.
٣٤) الذكرى: ص١٧٣.
٣٥) الروضة البهية ج٣:ص٢١٧.
٣٦) المختلف ج٢:ص١٣٤.
٣٧) الخلاف ج١:ص٢٩١، كتاب الصلاة، المسألة ٣٦.
٣٨) الوسائل ج١١:ص٥١٨، الباب ٤١ من أبواب الأمر و النهي، الحديث ٦.
٣٩) الذكرى: ص١٧٣.
٤٠) المدارك ج٣:ص٢٧٦.
٤١) مجمع الفائدة ج٨:ص٩٢.
٤٢) بحار الأنوار ج٨٤:ص١٦١.
٤٣) النهاية: ص٣٦٥.
٤٤) البقرة(٢): ٢٨٢.
٤٥) الكافي ج٧:ص٣٧٩-٣٨٠، الحديث٢.
٤٦) السرائر ج١:ص٢١٥؛ الشرايع ج٢:ص١١؛ الدروس ج٣:ص١٧٢.

٤٧) الكفاية: ص٢٦٢.
٤٨) النهاية: ص٣٦٨.
٤٩) السرائر ج٢:ص٢١٨.
٥٠) التذكرة ج١:ص٥٨٢.
٥١) الدروس ج٣:ص١٦٥.
٥٢) جامع المقاصد ج٤: ص ٣٣
٥٣) نهاية الإحكام ج٢:ص٤٧٢.
٥٤) الوسائل ج١٢:ص١١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.
٥٥) الكافي ج٥:ص١٢١، الحديث ٢.
٥٦) الوسائل ج١٢:ص١١٥، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.
٥٧) الكافي ج٥:ص١٢١، الحديث١.
٥٨) الوسائل ج١٢:ص١١٥، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.
٥٩) قرب الاسناد ص١١٥و ١٢١-١٢٢.
٦٠) الوسائل ج١٢:ص١١٦، الباب ٣١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.
٦١) الكافي ج٥:ص١٢٢، الحديث٤.
٦٢) مفاتيح الشرايع ج٣:ص١٣.
٦٣) التذكرة ج١:ص٤٦٣؛ إيضاح الفوائد ج١:ص٤٠٧.
٦٤) الوسائل ج١٧:ص٣٧٦، الباب الأوّل من كتاب الفرائض والمواريث، الحديث ١١.
٦٥) المبسوط ج٢:ص١٦٧-١٦٨.
٦٦) المبسوط ج٢:ص٣٠.
٦٧) التذكرة ج١:ص٤٦٣.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## المَسْأَلَةُ الثّانيَة

جوائز السلطان و عمّاله بل مطلق المال المأخوذ منهم مجّاناً أو عوضاً لايخلو عن أحوال: لأنه إمّا أن لايعلم أنّ في جملة أموال هذا الظالم مال محرّم يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال، و إمّا أن يعلم. و على الثاني: فـإمّا(٩٩٦) أن يعلم تفصيلاً، و إمّا أن يعلم إجمالاً، فالصور أربع:

أمّا الأُولى، فلا إشكال فيها في جواز الأخذ و حلّية التصرّف؛ للأصل و الإجماع و الأخبار الآتية، لكن ربّما يوهم بعض الأخبار أنه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال(٩٩٧) له، مثل ما عن الاحتجاج عن الحميري، أنه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده، و لايتورّع عن أخذ ماله، ربّما نزلتُ في قريةٍ و هو فيها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فيدعوني إليه، فإن لم آكل* عاداني عليه، فهل يجوز لي أن آكل من طعامه،

---

٩٩٦. و على الأوّل أيضاً: إمّا أن يعلم بأنّ في أمواله مالاً محلّلاً يصلح أن يكون المأخوذ من السلطان من هذا المال المحلّل، و إمّا أن لايعلم به، بل يشكّ في كون جميع أمواله حراماً أو حلالاً. فلاوجه لترك تقسيمه إلاّ أن يقال: إنّ التقسيم مع اتّحاد القسمين في الحكم - و هو حلّية الأخذ و المأخوذ - ممّا لافائدة فيه. لكن يمكن أن يقال بالفرق بينهما بالحلّية في الأوّل و عدمها في الثاني، على ما يوهمه بعض الأخبار من اشتراط الحلّ بثبوت مال حلال للجائر. لكن يمكن منع دلالته على الاشتراط، و إنما الظاهر أنّ الجملة الشرطيّة إنّما سيقت لبيان منشأ الحلّية في التناول، فيرجع قوله: «إن كان...» إلى أنه إن احتمل كونه من غير الوقف فاقبل برّه. و لعلّه لأجل هذا عبّر بقوله: «يوهم» فتدبّر.

٩٩٧. يعني: بعض الأخبار يوهم خلاف ما ذكرنا من الحلّ و الجواز في هذه الصورة، حيث إنّه يوهم اشتراط حلّه ظاهراً بالعلم بهذا الشرط المذكور، و لازمه عدم حلّه بدونه و مع احتمال حرمة جميع أمواله، و هو خلاف ما نفينا الإشكال فيه من الجواز مع الاحتمال المذكور.

---

* في بعض النسخ زيادة: من طعامه.

و أتصدّق بصدقة؟ وكم مقدار الصدقة؟ و إن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر فيدعوني إلى أن أنال منها، و أنا أعلم أنّ الوكيل لايتورّع عن أخذ ما في يده، فهل عليّ فيه شئ إن أنا نلت منها؟ الجواب: "إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده، فكل طعامه و اقبل برّه، و إلاّ فلا"[1]، بناءً على أنّ الشرط في الحلّية هو وجود مالٍ آخر، فإذا لم يعلم به لم يثبت(٩٩٨) الحلّ لكن هذه الصورة(٩٩٩) قليلة التحقّق.

و أمّا الثانية، فإن كانت الشبهة فيها غير محصورة، فحكمها كالصورة الأُولى، وكذا إذا كانت محصورة بين ما لايبتلي المكلّف به و بين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أنّ الواحد المردّد بين هذه الجائزة و بين أُمّ ولده المعدودة من خواصّ نسائه مغصوب؛ و ذلك لما تقرّر في الشبهة المحصورة من اشتراط* تعلّق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كلّ من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجّزاً لو فرض كونه هو المحرّم الواقعي، لامشـــروطاً بوقت الابتلاء المفروض انتفـــائه في أحدهما في المثال؛ فإنّ التكليف حينئذٍ غير

.....

٩٩٨. قضيّة المفهوم أن يقول: فإذا لم يكن له مال آخر حلال، لأنّ الشرط وجود مال آخر لا العلم به، فلاوجه للتبديل بما ذكر. و يمكن توجيهه: بأنّ الشرط لمّا كان يجب إحرازه بالعلم أو ما يقوم مقامه، بحيث بدونه لايترتّب أثر على وجوده الواقعي في الظاهر، و مع الشكّ فيه يرجع إلى أصالة عدمه، فكأنّ الشرط هو العلم، فيكون مفهومه عدم العلم به. و حينئذٍ قضيّة إطلاق المفهوم عدم الحلّ في صورة عدم العلم بوجود مال حلال مطلقاً، سواء علم بعدم وجوده و أنّ جميع ما بيده من مال الوقف أم لم يعلم بذلك، بل احتمل أن يكون له مال آخر حلال يصلح أن يكون المأخوذ منه لا من الوقف.

٩٩٩. يعني: الصورة الأُولى، و هي صورة عدم العلم بعدم وجود الحرام في أموال الجائر المحتمل كون الجائزة منه قليل التحقّق، فلايتفاوت الحال بين اشتراط الجواز بما يوهمه بعض الأخبار و عدمه إلاّ في مورد نادر، فلايهمّ التكلّم فيها في إثبات الطرفين بالنسبة إلى الشرط المذكور من النفي و الإثبات.

---

* في بعض النسخ زيادة: تنجّز.

منجّز بالحرام الواقعي على أيّ تقدير؛ لاحتمال كون المحرّم في المثال هي أُمّ الولد، و توضيح المطلب في محلّه.

ثمّ إنّه صرّح جماعة[٢] بكراهة الأخذ(١٠٠٠) و عن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة(١٠٠١)، و بمثل قولهم عليهم السلام: "دع ما يريبك"[٣]، و قولهم عليهم السلام: "من ترك الشبهات نجا من المحرّمات... ". و ربّما يزاد على ذلك: بأنّ أخذ المال منهم يوجب محبّتهم؛ فإنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، و يترتّب(١٠٠٢) عليه من المفاسد ما لايخفى. و في الصحيح: "إنّ أحدكم لايصيب من دنياهم شيئاً إلاّ أصابوا من دينه مثله"[٤]. و ما عن الإمام الكاظم(١٠٠٣) من قوله عليه السلام: "لولا أنّي أرى مَن أُزوّجه بها من عزّاب آل أبي‌طالب – لئلاّينقطع نسله – ما قبلتها أبداً"[٥].

ثمّ إنّهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأُمور: منها: إخبار المجيز بحليته، بأن يقول: هذه الجائزة من تجاريّ أو زراعتي أو نحو ذلك ممّا يحلّ للآخذ التصرّف فيه.

.....

١٠٠٠. يعني: في كلتا الصورتين. و ذلك – مضافاً إلى ظهور ما استدلّ به عليه في ذلك – لما سيأتي منه قدس سره في ذيل الصورة الرابعة: «و المكروه المال المشتبه».

١٠٠١. يعني: الاحتمال القويّ الناشئ من كونه ظالماً غير متورّع عن المحارم، لما سيجيء من عدم كون صرف الاحتمال موجباً للكراهة.

١٠٠٢. هذا عطف على «يوجب».

١٠٠٣. الظاهر أنّه عطف على قوله: «إنّ أخذ...». و ضمير التأنيث في قوله: «أزوّجه بها» و قوله: «ما قبلتها أبداً» راجع إلى الخلع و البدرتين من دنانير قبل ذلك، التي أمر الرشيد بأن تجعل بين يدي الإمام عليه السلام. و لايبعد أن يكون الوجه في عدم قبوله عليه السلام عطيّة الرشيد لعنه الله هو صرف التأبّي عن كون مثله ممنوناً من مثله و لوكان المال المعطى مباحاً واقعاً، لاحتمال الحرمة، فلايكون دليلاً على المقام.

ثمّ إنّ الوجه في تخصيص مورد الرواية بالمشتبه – مع أنّه قابل لأن يكون معلوم الحرمة تفصيلاً أو الأعمّ منهما – هو عدم صلاحيّة تزويج آل أبي‌طالب لجواز أخذ الحرام، و ارتفاع الحرمة. نعم، هو صالح لارتفاع الكراهة.

و ظاهر المحكيّ عن الرياض[٦] تبعاً لظاهر الحدائق[٧] أنه ممّا لاخلاف فيه. و اعترف ولده﵀ في المناهل[٨] بأنه لم يجد له مستنداً، مع أنه لم يحكِ التصريح به إلاّ عن الأردبيلي[٩] ثمّ عن العلاّمة الطباطبائي.

و يمكن أن يكون المستند ما دلّ على قبول قول ذي اليد[١٠] فيعمل بقوله، كما لو قامت البيّنة على تملّكه، و شبهة الحرمة و إن لم ترتفع بذلك إلاّ أنّ الموجب للكراهة ليس مجرّد الاحتمال، و إلاّ لعمّت الكراهة أخذ المال من كلّ أحد بل الموجب له: كون الظالم مظنّة الظلم و الغصب و غير متورّعٍ عن المحارم، نظير كراهة سؤر مَن لايتوقّى النجاسة، و هذا المعنى يرتفع بإخباره، إلاّ إذا كان خبره كيده مظنّة للكذب؛ لكونه ظالماً غاصباً، فيكون خبره حينئذٍ كيَده و تصرّفه غير مفيد إلاّ للإباحة الظاهرية الغير المنافية للكراهة، فيختصّ الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأموناً في خبره، و قد صرّح الأردبيلي﵀ بهذا القيد في إخبار وكيله[١١]. و بذلك يندفع ما يقال: من أنه لافرق بين يد الظالم و تصرّفه، و بين خبره في كون كلّ منهما مفيداً للملكيّة الظاهرية غير منافٍ للحرمة الواقعية المقتضية للاحتياط، فلاوجه لوجود الكراهة الناشئة عن حسن الاحتياط مع اليد، و ارتفاعها مع الأخبار، فتأمّل(١٠٠٤).

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ هذا إنّما هو فيما إذا كان الأخذ لنفسه بداعي تزويجهم، بحيث يكون المأخوذ ملكاً له﵀ بالأخذ ثمّ يصرف ملكه فيما ذكر. و أمّا لوكان الأخذ لمجرّد الإيصال إليهم، وكونه واسطة في وصول المأخوذ إلى مصارفه التي منها تزويج عزّابهم، من دون أن يكون ملكاً له﵀، بأن يكون المأخوذ - مع كونه معلوم الحرمة - مجهول المالك عند المخبر، بناءً على أنّ مصرفه التصدّق و لو على فقراء السادة، أو أنه ملكه قبل الأخذ أيضاً، بناءً على أنّ مجهول المالك مال الإمام﵇، فلاوجه لحمل المورد على خصوص محتمل الحرمة، لإمكان إرادة معلوم الحرمة أيضاً، و لكن خصوص ما كان مجهول المالك، إلاّ أنه بعيد، لندرة علم مثل الرشيد - الذي لم يكن يتصدّى لمثل الخراج و الزكاة و وجوه الظلم إلاّ عمّاله - بحرمة ما يدفعه بعنوان الجائزة تفصيلاً مع جهله بمالكه، مضافاً إلى احتمال كونه مال الإمام﵇.

١٠٠٤. لعلّه إشارة إلى عدم اندفاع ما يقال بمجرّد قيد المأمونيّة في المخبر، إذ غاية ما يترتّب عليه هو زوال الظنّ بحرمة المأخوذ لا القطع بحليّته، و من المعلوم أنّ مجرّد احتمال الحرمة

**و منها: إخراج الخمس منه، حكي عن المنتهى[١٢] و المحقّق الأردبيلي[١٣]، و ظاهر الرياض[١٤] هنا أيضاً عدم الخلاف، و لعلّه لما ذكر في المنتهى(١٠٠٥) – في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال –: من أنّ الخمس مطهّر للمال المختلط يقيناً بالحرام، فمحتمل الحرمة أولى بالطهر به*، فإنّ مقتضى الطهارة بالخمس(١٠٠٦) صيرورة المال حلالاً واقعيّاً،**

.....

و إن لم يبلغ مرتبة الظنّ كافٍ في الكراهة الناشئة من حسن الاحتياط، على ما هو المفروض فيما ذكره من الإشكال. نعم، يضعف بذلك مرتبة الكراهة بواسطة ضعف الاحتمال الموجب لضعف الاحتياط، و أين هذا من ارتفاع الكراهة؟ و لعلّ هذا – أعني: ضعف الكراهة – هو مراد القائل بالارتفاع، بمعنى أنّه حينئذٍ يكون مثل أموال سائر الناس، لا الارتفاع الحقيقي، و إلاّ يلزم إنكار حسن الاحتياط في محتمل الحرمة. و على هذا، يكون ما ذكره في وجه الاندفاع في محلّه، و يكون الأمر بالتأمّل إشارة إلى دفع المنع المذكور.

**١٠٠٥**. يمكن أن يكون ذلك لما أرسله في الإقبال في الباب الثالث الذي عقده ممّا يذكره من الاستعداد لدخول شهر رمضان في أواخر الفصل الأوّل من فصوله، قال – بعد ذكر رواية تدلّ على عدم وجود درهم حلال و أخ في الله إلاّ بعسر – ما هذا لفظه: «أقول: و قد روي لنا عن خواصّ العترة النبويّة أنّ إخراج الخمس من الأموال المشتبهات سبب لتطهيرها من الشبهات». حيث إنّ المراد من الخواصّ إمّا الأئمّة عليهم السلام، بأن يكون المراد من العترة هو الأعمّ منهم و من غيرهم من ذرّية الرسول صلى الله عليه وآله، أو خواصّ أصحابهم، بأن يكون المراد من العترة هم الأئمّة عليهم السلام و على كلّ حال، فهي رواية مرسلة عنهم. أمّا على الأوّل فواضح. و أمّا على الثاني فلأنّ خواصّ أصحابهم لايفتون بحكم إلاّ بعد الأخذ منهم عليهم السلام فافهم.

وكيف كان، فقد ذكر بعد ما نقلناه عنه متّصلاً به: «و هذا الوجه ظاهر في التأويل، لأنّ جميع الأموال و من هي بيده مماليك للّه تعالى، فله تعالى أن يجعل تطهيرها بإخراج هذا القدر القليل، و يوصل إلى كلّ ذي حقّ حقّه، لأجل الإيثار بالخمس لرسوله صلى الله عليه وآله و لعترته عليهم السلام، و لأجل معونتهم على مقامهم الجليل» انتهى.

**١٠٠٦**. هذا من كلام المصنّف بيان لوجه الاستدلال به على ارتفاع الكراهة بالخمس.

---

* في بعض النسخ: بالطهرية أو بالتطهير.

**فلايبقى حكم الشبهة(١٠٠٧)كما لايبقى في المال المختلط يقيناً بعد إخراج الخمس.**

**نعم، يمكن الخدشة(١٠٠٨) في أصل الاستدلال: بأنّ الخمس إنّما يطهّر المختلط بالحرام، حيث إنّ بعضه حرام و بعضه حلال، فكأنّ الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس ممّا فيه من الحرام، فكان المقدار الحلال طاهر في نفسه إلاّ أنّه قد تلوّث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محكوماً**

.....

١٠٠٧. يعني به الكراهة هنا و الحرمة في المال المختلط.

١٠٠٨. قال السيّدالسند السيّد محمّد من آل بحرالعلوم بعد نقل هذه الخدشة عن المصنّف‌ﷺ: «و هو حسن، غير أنّه منقوض عليه في المختلط بالحرام يقيناً بما لوكان مقدار الحرام في الواقع أكثر من الخمس المدفوع منه، فإنّ الزائد عليه حينئذٍ من قدر العين المفروض تطهيره بدفع بعضه. فالأحسن التمسّك بالأولويّة، سيّما مع كون الاحتمال في المشتبه ثلاثيّاً مردّداً بين كونه حلالاً أو حراماً أو مشتبهاً عليهما. بل و أولى منه التمسّك بها فيما لوكان ثنائيّاً مردّداً بين الأوّل و الثالث، فافهم» انتهى. أقول: وكذلك منقوض أيضاً بما إذا كان الاختلاط بمجرّد الاشتباه الخارجي و عدم التميّز بينه و بين أمواله، كأن اشتبه صاع خارجي من حنطة الغير بأربعة صيعان من حنطته بدون الامتزاج بينهما، و أخرج صاعاً منها خُمساً، و اتّفق عدم مصادفة الخارجي لمال الغير المغصوب منه، فإنّ المغصوب حرام و قذر واقعي قد صار حلالاً و طاهراً واقعيّاً بإخراج الخمس. ثمّ إنّ أصل الخدشة على العلاّمة إمّا* هي في الحقيقة بالطهارة و المطهريّة، كما عبّر به السيّد بن طاوس بالتطهير في عبارته المتقدّمة، المستلزم للقابليّة لذلك من حيث كون القذارة عرضيّة لاذاتيّة، إذ الظاهر أنّ غرضه ليس معناهما الظاهري، بل المراد منه صيرورة الحرام الواقعي حلالاً واقعيّاً و انقلابه إليه بإخراج الخمس، و إنما عبّر عن هذا المعنى بالمطهّرية نظير التعبير عن انقلاب الخمر خلاًّ و استحالة العذرة دوداً بالمطهّر. و الخدشة في التعبير لايناسب شأن المصنّف‌ﷺ. و بالجملة، غرضه أنّ مقتضى إطلاق الأخبار أنّ الحرام المعلوم كونه مال الغير ينقلب و يصير حلالاً و مالاً لذي اليد بإخراج الخمس، فالحرام المحتمل أولى بذلك. فعلى هذا لايرد عليه الخدشة المذكورة.

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. والصحيح: إنّما، نظراً إلى معنى العبارة و بقرينة أنّه لم يأت عدل«إمّا» في باقي العبارة.

بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب، فإخراج الخمس مطهّر له عن هذه القذارة* العَرَضيّة، و أمّا المال المحتمل لكونه بنفسه حراماً و قذراً ذاتيّاً، فلا معنى لتطهّره** بإخراج خمسه، بل المناسب لحكم الأصل(١٠٠٩) – حيث جعل الاختلاط قذارة عَرَضيّة – كون الحرام قذر العين، و لازمه أنّ المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير فلابدّ من الاجتناب عنه(١٠١٠).

نعم، يمكن أن يستأنس(١٠١١) أو يستدلّ على استحباب الخمس – بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية، ففيها كفاية(١٠١٢) في الحكم بالاستحباب، وكذلك فتوى السرائر[١٥] مع عدم العمل فيها إلاّ بالقطعيّات – بالموثّقة(١٠١٣) المسؤول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام: "لا، إلاّ أن لايقدر على شيءٍ يأكل و يشرب*** و لايقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيءٌ فليبعث بخمسه إلى أهل البيت عليهم السلام"[١٦].

.....

١٠٠٩. يعني: الأصل المقيس عليه في كلام العلاّمة. و إليه يرجع الضمير المستتر المرفوع في قوله: «حيث جعل...». يعني: جعل العلاّمة – من جهة التعبير عن الخمس بالمطهّر للمال المختلط بالحرام – الاختلاط بالحرام قذارة عرضيّة بالنسبة إلى الحلال.

١٠١٠. إمّا وجوباً، كما إذا كان أحد أطراف العلم الإجمالي المنجّز. و إمّا استحباباً، كما إذا لم يكن كذلك.

١٠١١. من الواضح أنّه لاتنافي بين كراهة أخذ مال خاصّ و بين استحباب الخمس فيه بعد الأخذ. فحينئذٍ نقول: إن كان غرضه من ذلك هو الاستيناس و الاستدلال على ارتفاع الكراهة في المسألة، ففيه: أنّ استحباب الخمس لايكون دليلاً على ارتفاع الكراهة، لما مرّ من عدم المنافاة بينهما. و إن كان غرضه منه هو صرف إثبات استحباب الخمس في المسألة، ففيه: أنّه أجنبيّ عن المبحث بالمرّة.

١٠١٢. نعم، و لكن بعد ثبوت أمرين: دلالة أخبار «من بلغ» على الاستحباب الشرعيّ، و صدق البلوغ على فتوى الفقيه. و كلّ منهما محلّ كلام.

١٠١٣. هذا متعلّق بالاستيناس و الاستدلال. و المراد من الموثّقة رواية عمّار الساباطي.

---

* في بعض النسخ: القذرة. ** في بعض النسخ: لتطهيره. *** في بعض النسخ: و لايشرب.

فإنّ موردها(١٠١٤) و إن كان ما يقع في يده بإزاء العمل إلاّ أنّ الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع في اليد على وجه الجائزة. و يمكن أن يستدلّ له أيضاً بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً(١٠١٥)، و هي عدّة أخبار[١٧] مذكورة في محلّها، و حيث إنّ المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب.

ثمّ إنّ المستفاد(١٠١٦) ممّا تقدّم من اعتذار الامام الكاظم عليه السلام من قبول الجائزة بتزويج عزّاب الطالبيّين لئلاّينقطع نسلهم، و من غيره: أنّ الكراهة ترتفع بكلّ مصلحة هي أهمّ في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة، و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام إشارة إلى أنّه لولا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لَمَا قَبِلَها، فيجب أو ينبغي أن يأخذها(١٠١٧) ثمّ يصرفها في مصارفها.

و هذه الفروع كلّها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة، و المتفق عليه من صورها: صورة عدم العلم بالحرام في ماله أصلاً، أو العلم بوجود الحرام مع كون الشبهة غير محصورة، أو محصورة ملحقة بغير المحصورة على ما عرفت.

و إن كانت الشبهة محصورة بحيث تقتضي قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع؛ لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالاً، فظـاهر جماعة – المصرّح به في المسالك

---

١٠١٤. مجرّد ذلك لايكفي في إثبات استحباب الخمس فيما يؤخذ من الجائر المشتبه بالحرام، بل لابدّ فيه من إثبات أمرين، أحدهما: كون المأخوذ من السلطان في مقابل العمل في مورد الرواية مشتبهاً لاحلالاً، فتأمّل، فإنّه بإطلاقه يشمل ذلك. و الآخر: كون الخمس لأجل احتمال الحرمة فيه، لا لأجل كسبه الحلال لأجل الاضطرار. و هذا في حيّز المنع، بل الظاهر – و لاأقلّ من الاحتمال – أنّه من باب خمس المكاسب، فافهم.

١٠١٥. يعني: من غير تقييد بكونها من غير الجائر أو منه، فيشمل المقام بإطلاقه.

١٠١٦. نعم، لوكان المانع من القبول لولا مسألة التزويج هو كراهة الأخذ، و قد مرّ الخدشة في ذلك.

١٠١٧. الأوّل فيما إذا كان المال المأخوذ معلوم الحرمة و مجهول المالك، و الثاني فيما إذا كان محتمل الحرمة.

و غيره – الحلُّ و عدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا. قال في الشرايع: جوائز السلطان الظالم إن علمت حراماً بعينها فهي حرام[١٨]، و نحوه عن نهاية الإحكام[١٩] و الدروس و غيرهما[٢٠]. قال في المسالك: التقييد بالعين إشارة إلى جواز أخذها و إن علم اجمالاً أنّ في ماله مظالم، كما هو مقتضى حال الظالم، و لايكون حكمها حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع؛ للنصّ على ذلك[٢١]، انتهى.

أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، بل هي مطلقة أقصاها كونها من قبيل قولهم عليهم السلام: "كلّ شئ لك حلال"، أو "كلّ شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال"[٢٢]. و قد تقرّر[٢٣] حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك، فلابدّ حينئذٍ من حمل الأخبار على مورد لاتقتضي القاعدة لزوم الاجتناب عنه كالشبهة الغير المحصورة أو المحصورة التي لم يكن كلّ من محتملاتها مورداً لابتلاء المكلّف(١٠١٨) أو على أنّ ما يتصرّف فيه الجائر(١٠١٩) بالإعطاء يجوز أخذه؛ حملاً لتصرّفه على الصحيح، أو لأنّ تردّد(١٠٢٠)

---

١٠١٨. يعني: المكلّف المجاز.

١٠١٩. و لو مع كون جميع محتملات الحرام مورداً لابتلاء الجائر المجيز.

١٠٢٠. هذا عطف على قوله: «حملاً». و ظاهره أنّ هذا مغاير للحمل على الصحيح. و قد صرّح فيما بعد بأنّه لعدم جريان إضافة الصحّة مع هذا الفرض. و يشكل ذلك بمنع المغايرة، بل هو وجه آخر له أخصّ من الوجه المطويّ في الكلام.

توضيح ذلك: أنّ إعطائه على الوجه الصحيح لابدّ فيه من احتمال الصحّة، و لااحتمال لها إلاّ مع أماريّة يده على الملك. و لها صورتان:

إحداهما: ما إذا لم يعلم المجاز كون المجاز به من أطراف المال المختلط في نظر الجائر المجيز و اعتقاده، أي: من أطراف الشبهة المحصورة في اعتقاد المجيز، بل احتمل كونه من غيرها عنده، فيحمل المعطى له إعطاءه حينئذٍ على الوجه الصحيح، لعدم العلم بفساده. أمّا تفصيلاً فواضح. و أمّا إجمالاً فلفرض عدم علمه بكونه من أطرافه، فيجوز له أخذه عملاً باليد.

و ثانيتهما: ما إذا علم أنّه من أطرافه في نظره، و لكن كان الإعطاء و التمليك على نحو

.....

يوجب كون تردّد الأمر بين ما ملّكه و أعطاه و بين غيره من قبيل تردّد الأمر بين ما يبتلي به المكلّف المعطى له و بين ما لايبتلي به، بأن ملّكه مالاً خاصّاً من أطراف الشبهة، و لم يأت الآخر منها بمعرض التمليك و الإعطاء أصلاً، و بنينا في الفرض على ما هو الحقّ من أنّ وجوب الاحتياط في جميع أطراف الشبهة على الجائر المجيز لأجل علمه الإجمالي بوجود الحرام بينها، الجامع لشرائط التنجيز التي منها الابتلاء بجميع الأطراف، الموجب لسقوط القواعد الجارية في الأطراف لولا العلم – أمارة كانت مثل اليد في المقام، أو أصلاً كما في غيره – عن الحجّية لأجل التعارض، لايوجب سقوط يدها عن الحجّية و الأماريّة على الملك بالقياس إلى المعطى له فيما ملّكه و أعطاه، ضرورة أنّه لامسقط لها إلاّ التعارض الناشئ من العلم بكونها على خلاف الواقع في بعض الأطراف، و هو موقوف على جريانها في الطرف الآخر الذي لم يأته بمعرض الإعطاء و التمليك، و هي لاتجري فيه، لخروجه عن محلّ ابتلاء المعطى له، فيجري فيما ملكه بلا معارض ليتمسّك المعطى له باليد فيما ملكه، و يجعلها أمارة على الملك و أنّه له، فيصحّ إعطائه، و يجوز له أخذه و قبوله.

و هذا بخلاف ما إذا بنينا على سقوطها بذلك عن الحجّية مطلقاً، و أنّه يعامل معها معاملة عدم اليد، بل معاملة اليد العاديّة بواسطة العلم الإجمالي بكونها عاديّة في بعض أطراف الشبهة المحصورة – المفروض كون الجائرة منها في نظر الجائر – فلايجوز له الأخذ حينئذ،لأنّ جواز القول* حينئذ موقوف على صحّة الإعطاء وكون المعطي مالكاً. و هو غير محرز، أمّا باليد فلفرض عدم حجّيتها، و أمّا غيرها فلفرض انتفائه. بل عدمه محرز بأصالة عدم كونه له. و لايعارضه أصالة عدم كون الآخر له، لأنّه بالنسبة إلى الأثر المهمّ مثبت. فمع وجود هذا الأصل الموضوعي لامجال للأصل الحكمي، و هو أصالة الإباحة في الأخذ و القبول.

فظهر أنّ ما ذكره بقوله: «لأنّ تردّد...» وجه للحمل على الصحّة، غاية الأمر أخفى من الوجه الأوّل، لابتنائه على البناء على عدم سقوط اليد عن الحجّية بالقياس إلى المعطى له فيما ملّكه مع سقوطها عن الحجّية بالقياس إلى الجائر، بخلاف الوجه الأوّل، لعدم ابتنائه عليه، لأنّ اليد فيه بالقياس إلى ما ملّكه لم يعلم كونها من أطراف العلم الإجمالي بكذبها، فالظـــاهر في

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و الظاهر أنّ الصحيح: جواز الأخذ.

الحرام بين ما ملّكه الجائر و بين غيره، من قبيل التردّد بين ما ابتلي به المكلّف و ما لم يبتل به، و هو ما لم يعرّضه الجائر لتمليكه، فلايحرم قبول ما ملّكه، لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرّضه لتمليكه، فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي غير منجّز عليه كما أشرنا إليه سابقاً.

فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكورة كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مقاصّة، أو أذن له الجائر في أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير، أو علم أنّ المجيز قد أجازه من المال المختلط في اعتقاده بالحرام، بناءً على أنّ اليد لاتؤثّر في حلّ ما كلّف ظاهراً بالاجتناب عنه، كما لو علمنا أنّ شخصاً أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره، فإنّه لايحكم بطهارته(١٠٢١)

.....

العبارة: و لو، بدل: أو.

و ممّا بيّناه علم أنّ هذه الصورة الثانية هي بعينها المراد من قوله فيما بعد - في عداد الوجوه التي فرضها خارجاً عن هذه الوجوه، و استشكل فيها في الحكم فيها بحلّ الجائزة في قبال وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة الجامعة لشرائط التنجيز-: «أو علم - يعني: المجاز - أنّ المجيز قد أجازه من المال المختلط بالحرام في اعتقاده» و أنّ هذا الاحتمال الثاني الذي ذكرناه في اليد في فرض كون الإعطاء من أطراف الشبهة - أعني: سقوطها عن الحجّية بالمرّة - هو المراد من قوله فيما بعد «بناءً على أنّ اليد لاتؤثّر...».

و بالجملة، مفروض الكلام هنا في قوله: «لأنّ تردّد الحرام...»، عين ما ذكره فيما بعد بقوله: «أو علم المجيز...». و أمّا جعله هنا من صور عدم وجوب الاحتياط و فيما بعد من صور وجوبه، فإنّما هو من جهة الاختلاف في البناء على عدم سقوط اليد عن الحجّية بالقياس إلى المعطى له فيما أخذه كما هنا، فيكون من صور عدم الوجوب، و البناء على سقوطها عنها بالقياس إليه أيضاً - كما صرّح بهذا البناء فيما بعد - فيكون من صور وجوبه. و لكنّ التحقيق عدم السقوط لما سيأتي، فيكون من صور عدم وجوب الاحتياط.

١٠٢١. هذا البناء راجع إلى خصوص قوله: «أو علم أنّ المجيز...». ثمّ اعلم - كما أشرنا إليه- أنّ مورد الكلام هنا و في مثال الإعارة ما إذا كان هناك شخصـــان علم كلّ منهما

**فالحكم في هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه، و طرح قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة في غاية الاشكال بل الضعف.**

.....

إجمالاً بوجود ما يجب الاجتناب عنه بين أطراف محصورة كلّها محلّ ابتلاء لأحدهما، بخلاف الآخر بل بعضها خارج عن محلّ ابتلائه، و ذلك في المقام مثل المال الذي لم يعرضه الجائر للتمليك، و في مثال الإعارة مثل الثوب الآخر الذي لم يعرضه المعير للإعارة، فإنّ المعطى له مثل الجائر، و المستعير مثل المعير، و إن كان يعلم أيضاً بحرمة أحد المالين و نجاسة أحد الثوبين، إلاّ أنّ الطرفين محلّ ابتلاء للجائر و المعير، بخلاف المعطى له و المستعير، فإنّ محلّ ابتلائه منحصر بطرف واحد، و هو مورد التمليك في الأوّل و الإعارة في الثاني.

يعني: أنّ صورة علم المجاز له بأنّ المجيز قد أجازه واحداً معيّناً من أطراف المال المختلط بالحرام في اعتقاده – الواجب عليه الاجتناب عنه بجميع أطرافه، لابتلائه بجميعها، مع خروج غيره من الأطراف عن محلّ ابتلاء المجاز له – إنّما تكون خارجاً عن الوجوه المذكورة التي حملنا الأخبار الدالّة على حلّ أخذ الجائزة من الجائر عليها، بناءً على أنّ يد الجائر إذا لم تؤثّر في حقّ نفسه في حلّ ما أعطاه، لسقوطها عن الحجّية لأجل التعارض الناشئ من علمه الإجمالي، الجامع لشرائط التنجيز التي منها الابتلاء بجميع الأطراف، لاتؤثّر في حقّ المجاز له أيضاً، و لاتكون في حقّه أمارة على الملك في خصوص ما أعطاه مع خروج الطرف الآخر عن محلّ ابتلائه، الموجب لعدم تنجيز علمه الإجمالي. كما أنّ قاعدة الطهارة في أحد الثوبين المشتبهين بالشبهة المحصورة إذا لم تؤثّر في حقّ المعير، و سقطت عن الحجّية بالنسبة إليه لأجل التعارض الناشئ من علمه الإجمالي المنجّز بنجاسة أحدهما، لاتؤثّر في حقّ المستعير أيضاً، الذي لايكون علمه الإجمالي بها منجّزاً، لخروج الثوب الآخر عن محلّ ابتلائه.

و فيه: أنّه نعم، و لكنّ المبنى خلاف التحقيق، لأنّه مبني على كون الحكم الظاهري في حقّ شخص موضوعاً للحكم الواقعي في حقّ شخص آخر. و هو – على تقدير تسليمه بإطلاقه – مختصّ بما إذا كان الحكم الظاهري حكماً شرعيّاً لاعقليّاً صرفاً كما في المقام، حيث إنّ وجوب الاجتناب عمّا أعطاه حكم عقلي صرف.

فالتحقيق: أنّ هذه الصورة ليست من الوجوه التي يجب الاحتياط فيها، كما عرفت في شرح قوله: «أو لأنّ تردّد الحرام...»، فتدبّر جيّداً.

فلنذكر النصوص الواردة في هذا المقام، و نتكلّم في مقدار شمول كلّ واحدٍ منها بعد ذكره حتّى يعلم عدم نهوضها للحكومة على القاعدة.

فمن الأخبار التي استدلّ بها في هذا المقام: قول الإمام الصادق عليه السلام: "كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه"، و قوله عليه السلام: "كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه"[٢٤]. و لايخفى أنّ المستند في المسألة(١٠٢٢) لو كان مثل هذا لكان الواجب(١٠٢٣) إمّا التزام أنّ القاعدة في الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، كما عليه شرذمة من متأخّري المتأخّرين، أو أنّ مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب(١٠٢٤)، و على أيّ تقدير(١٠٢٥)

.....

١٠٢٢. يعني: مسألة حلّ جوائز السلطان و لو مع كون الشبهة محصورة على ما هو محلّ البحث، إذ الفرض هنا بيان حال النصّ الذي ادّعى صاحب المسالك قيامه على الحلّ كذلك، و أنّه ليس من النصوص ما يدلّ على ذلك، لامسألة حلّ الجوائز في الجملة مع قطع النظر عن كونه من قبيل الشبهة البدويّة أو المحصورة. و على هذا، يتّجه على المصنّف رحمه الله أنّه حينئذٍ يتعيّن الأوّل من طرفي الترديد، و لايكون وجه لثانيهما كما لايخفى.

١٠٢٣. و لأنّه لايخلو: إمّا أن يكون المغيّا عامّاً للشبهة المشوبة بالعلم الإجمالي و الغاية مختصّة بالعلم التفصيلي، أو يكون المغيّا مختصّاً بالشبهة البدويّة و الغاية عامّة للعلم الإجمالي. و الواجب على الأوّل التزام الأوّل من شقّي الترديد، و على الثاني التزام الثاني منهما.

١٠٢٤. يعني: عنوانهم جواز أخذ الجوائز من السلطان، بأن يكون مرادهم من الجوائز غير صورة الشبهة المحصورة.

١٠٢٥. يعني: على كلّ تقدير من طرفي الترديد بين التزام كون القاعدة في الشبهة المحصورة هو البراءة و عدم وجوب الاحتياط مثل الشبهة البدويّة، و بين التزام كونها فيها وجوب الاحتياط، مع الالتزام بكون موارد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارجة عن عنوان الأصحاب مسألة جواز أخذ جوائزهم مثل المعلوم تفصيلاً حرمته. فمثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» على طرف النقيض ممّا ذكره صاحب المسالك، و هو جواز الأخذ في الشبهة المحصورة، بمعنى أنّه مناقض له، لأنّه رحمه الله جمع بين الالتزام بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة،

**فهو على طرف النقيض ممّا تقدّم عن المسالك(١٠٢٦).**

**و منها: صحيحة أبي ولاّد، قال: "قلت لأبي‌عبدالله‌عليه‌السلام: ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلاّ من أعمالهم، و أنا أمرّ به و أنزل عليه فيضيّفني و يحسن إليّ، و ربّما أمر لي بالدراهم و الكسوة و قد ضاق صدري من ذلك؟ فقال لي: كلْ و خذ منها، فلك المَهْنَأ و عليه الوزر"[٢٥]. و الاستدلال بها على المدّعى لايخلو عن نظر؛ لأنّ الاستشهاد إن كان من حيث حكمه‌عليه‌السلام بحلّ مال العامل المجيز للسائل(١٠٢٧)،**

.....

و بين الالتزام بدخولها في عنوان الأصحاب و شموله لها في جواز الأخذ و عدم وجوب الاحتياط فيها. أمّا الأوّل فلتمسّكه في عدم وجوب الاحتياط بالنص، فإنّ مقتضاه لولا النصّ لوجب الاجتناب، و لاوجه له إلاّ كونه مقتضى القاعدة. و أمّا الثاني فلقوله: «و إن علم أنّ في ماله مظالم...»، فلايصحّ استناده إليه في المسألة.

**١٠٢٦.** ضمير «هو» راجع إلى قوله: «مثل هذا». يعني: على أيّ تقدير من طرفي الترديد فمثل هذا على طرف النقيض ممّا تقدّم عن المسالك، لأنّه‌قدس‌سره جمع بين وجوب الاجتناب عن الأطراف في الشبهة المحصورة، و بين شمول كلام الأصحاب لها و دخولها فيه.

**١٠٢٧.** «للسائل» متعلّق بالمجيز. و مفعول الحلّ — أي: من له الحلّية، و هو العامل المجيز — محذوف. و المراد من المال هو الذي اكتسبه العامل المجيز من أعمال السلطان. يعني: من حيث إطلاق حكمه‌عليه‌السلام بحلّ المال الذي اكتسبه العامل من أعمال السلطان، و أجازه للسائل، و أعطاه إيّاه لذاك العامل المجيز، و عدم حرمته عليه، و عدم تقييده بعدم كون المال الذي أخذه من السلطان بإزاء عمله من أطراف الشبهة المحصورة، فيشمل ما لوكان من أطرافها أيضاً. و بضميمة عدم الفرق بين مورده – و هو الأخذ بإزاء العمل – و بين المقام — أعني: الأخذ بعنوان الجائزة – فيدلّ على الجواز في الجائزة و إن كان من أطراف الشبهة المحصورة.

ففيه: أنّه لايخفى أنّه‌عليه‌السلام لم يحكم بحلّه له، بل ظاهر الرواية – من جهة إثبات الوزر عليه – و ظاهر غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه من السلطان بإزاء العمل له و إن كان من طلق ماله الحلال، و أنّ العمل له من المكاسب المحرّمة، فلايستحقّ العامل بإزائه شيئاً عليه، لأنّ اللّه إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه.

.....

و بالجملة، إن كان الاستدلال بتلك الرواية من حيث حكمه فيها بحلّ مال السلطان للعامل المجيز بإزاء العمل - الذي لافرق بينه و بين ما يأخذه مجّاناً بعنوان الجائزة - الشامل بإطلاقه للشبهة المحصورة، ففيه: أنّه لم يحكم بحلّه، بل حكم بحرمته عليه في هذه الرواية و سائر الروايات.

و إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحلّ ما أخذه السائل من العامل للسائل، ففيه: أنّ منشأ حلّيته له يحتمل أن يكون احتمال السائل أنّ ما يعطيه العامل ليس من أعيان ما يأخذه العامل من السلطان بإزاء عمله، بل ممّا اقترضه من أحد أو اشتراه منه في الذمّة، فيكون المراد من إثبات الوزر على العامل حينئذٍ إثباته على تقدير كونه من مال غيره واقعاً. و لاينافي هذا الاحتمال فرض السائل عدم المكسب للعامل غير عمل السلطان، إذ لاملازمة بينه و بين عدم وصول مال حلال إلى يده من جهة اُخرى، مثل القرض و نحوه. فكأنّه عليه السلام قال: مجرّد عدم العلم بعدم المكسب له إلاّ هذا لايوجب العلم بحرمة ما يعطيك وجداناً، و إنّما يوجب الاحتمال، و لابأس به معه. و يحتمل أن يكون هو حلّية ما يقع بيد السائل، لكونه من أموال السلطان.

و لايتمّ الاستشهاد إلاّ على الاحتمال الثاني و ظهورها فيه. و هو ممنوع، ضرورة قيام الاحتمال الأوّل في الرواية، و عليه لايتمّ الاستشهاد، إذ عليه تكون الرواية أجنبيّة عن صورة كون المأخوذ من أطراف الشبهة المحصورة، إذ مع احتمال كونه من قبيل القرض و الشراء في الذمّة لايحصل العلم بطرفيّة المأخوذ للحرام المعلوم إجمالاً، فتكون الشبهة بدويّة. و هذا نظير أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ شكّ في إناء أنّه الإناء الذي كان طرفاً للعلم أم لا، بل هو مفقود أو خارج عن محلّ الابتلاء، و هذا إناء آخر، فإنّ الشكّ في نجاسته بدويّ لايجب الاجتناب عنه، بل يجوز أكله و أخذه، فتأمّل.

هذا مضافاً إلى أنّ الاحتمال الثاني في حدّ نفسه احتمال غير وجيه، بحيث لايصحّ حمل الكلام عليه إلاّ فيما إذا كان المال المأخوذ من السلطان من الخراج و المقاسمة. و على هذا التقدير أيضاً تكون الصحيحة مثلها على الاحتمال الأوّل أجنبيّة عن محلّ الكلام، لأنّ الخراج و المقاسمة بالنسبة إلى الشيعة معلوم الحلّية و الإباحة، لامحتمل الحرمة فضلاً عن أن يكون من أطراف المعلوم بالإجمال.

وكيف كان، فقد علم ممّا ذكرنا في شرح العبارة أنّ قوله: «فالحكم...» في مقام المعادل

فلايخفى أنّ الظاهر من هذه الرواية و من غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمّال السلطان بإزاء عملهم له، و أنّ العمل للسلطان من المكاسب المحرّمة، فالحكم بالحلّ ليس إلاّ من حيث احتمال كون ما يعطي من غير أعيان ما يأخذه من السلطان بل ممّا اقترضه أو اشتراه في الذمّة، و أمّا من حيث إنّ ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده، فيتمّ الاستشهاد.

لكن فيه – مع أنّ الاحتمال الأوّل مسقط للاستدلال على حلّ المشتبه المحصور الذي تقتضي* القاعدة لزوم الاحتياط فيه؛ لأنّ الاعتماد حينئذٍ على اليد كما لو فرض مثله في غير الظلمة –: أنّ الحكم بالحلّ على هذا الاحتمال غير وجيه، إلاّ على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمة المباحين للشيعة؛ إذ لوكان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتّجه حلّه لغير المالك بغير رضاه؛ لأنّ المفروض حرمته على العامل؛ لعدم احترام عمله.

وكيف كان، فالرواية إمّا من أدلّة حلّ مال السلطان المحمول** بحكم الغلبة إلى الخراج و المقاسمة، و إمّا من أدلّة حلّ المال المأخوذ من المسلم؛ لاحتمال كون المعطي مالكاً له، و لااختصاص له بالسلطان أو عمّاله أو مطلق الظالم أو غيره، و أين هذا من المطلب الذي هو حلّ ما في يد الجائر مع العلم إجمالاً بحرمة بعضه المقتضي مع حصر الشبهة للاجتناب عن جميعه؟

و ممّا ذكرنا يظهر الكلام في مصحّحة*** أبي‌المغرا: "أمرّ بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ بها؟ قال: نعم، و حجّ بها". و رواية محمّد بن هشام: "أمرّ بالعامل فيصلني بالصلة أقبلها؟ قال: نعم. قلت: و أحجّ بها؟ قال: نعم و حجّ بها"[٢٦]. و رواية محمّد بن مسلم و زرارة عن أبي‌جعفر عليه السلام: "جوائز السلطان ليس بها بأس"[٢٧] إلى غير ذلك من الإطلاقات التي لاتشمل من صورة العلم الإجمالي(١٠٢٨) بوجود الحرام إلاّ الشبهة غير المحصورة.

.....

للشرطيّة الأُولى، أعني قوله: «إن كان من حيث حكمه عليه السلام...».

١٠٢٨. منع شمول إطلاقها لصورة الشبهة المحصورة مطلقاً أو بعض أفرادهـــا لايخلو عن

---

* في بعض النسخ: تقضي. ** في بعض النسخ: المحمولة. *** في بعض النسخ: صحيحة.

**و على تقدير شمولها لصورة العلم الإجمالي مع انحصار الشبهة، فلاتجدي(١٠٢٩)؛ لأنّ الحلّ فيها مستند إلى تصرّف الجائر بالإباحة و التمليك و هو محمول على الصحيح، مع أنّه لو أُغمض النظر عن هذا أو رُدّ بشمول* الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات في نظره بالشبهة المحصورة،**

.....

تحكّم. فالأولى - بل اللازم - الاقتصار في الجواب على ما ذكره في قوله: «ثمّ لو فرض...»، من عدم نهوض النصّ المجوّز للحكومة على قاعدة الاحتياط. و هو أيضاً إنّما يتمّ بناءً على مذاقه من منجزيّة العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي بنحو العلّية التامّة. و أمّا بناءً على كونه بنحو الاقتضاء و التعليق على عدم ترخيص الشارع في أحد الأطراف أو جميعها - كما لايبعد القول به - فلاينبغي الإشكال في حكومة الإطلاقات - بل ورودها - على القاعدة، حتّى مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...»، لتقدم ظهور المغيّا على ظهور الغاية، لو سلّمنا الإطلاق فيها و أغمضنا عن دعوى ظهورها في المعرفة التفصيليّة، نظراً إلى استناد الأوّل إلى الوضع و استناد الثاني إلى مقدّمات الحكمة التي منها عدم ما يصلح أن يكون قرينة على المراد، و هو منتفٍ هنا، لصلاحيّة العموم لذلك، بخلاف العكس، فإنّه دوريّ كما لايخفى على المتأمّل، فتأمّل تفهم.

**١٠٢٩.** يعني: على تقدير شمولها للشبهة المحصورة فلاتشمل لجميع صورها، حتّى الصور التي ذكرها المصنّف في ذيل قوله: «فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكورة، كما إذا أراد أخذ شيء مقاصّة...»، بل يختصّ منها بالشبهة المحصورة التي مرّ في قوله: «أو على أنّ ما يتصرّف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه، حملاً لتصرّفه على الصحيح...». و هي على ما عرفت على نحوين. أحدهما: أن لايعلم المجاز بأنّ الجائزة من أطراف الشبهة المحصورة في نظر المجيز. و الآخر: أن يعلم أنّها منها، و لكن لم يكن غير الجائزة محلّ ابتلاء للمجاز. فلايجدي إطلاقها في الجواز فيما عدا هذين النحوين من الشبهات المحصورة. وجه الاختصاص بما ذكر أنّ الحلّ في هذه الإطلاقات مستند إلى تصرّف الجائر و حمله على الصحيح، فيختصّ بما يكون فيه مجال لذلك، و هو مختصّ بأحد النحوين المذكورين. و فيه: أنّه لادلالة فيها على كون الحلّ فيها

---

* في بعض النسخ: لشمول.

**و لايجري هنا أصالة الصحّة(١٠٣٠) في تصرّفه، فيمكن استناد الحِلّ فيها إلى ما ذكرنا سابقاً، من أنّ تردّد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملّكه و بين ما بقي تحت يده من الأموال التي لادخل فيها للشخص انجاز، تردّد بين ما ابتلى به المكلّف من المشتبهين و بين ما لم يبتلِ به، و لايجب الاجتناب حينئذٍ عن شئ منهما من غير فرق بين هذه المسألة و غيرها من موارد الاشتباه(١٠٣١)،**

.....

لأجل ذلك كما لايخفى.

**١٠٣٠.** الفعل المنفي منصوب بـــ«أن» المقدّرة المؤوّلة له إلى المصدر عطف على الشمول. و يمكن أن يكون عطفاً على «إذا أجاز». هذا بناءً على صحّة النسخة. و من المحتمل وقوع الغلط فيها، و أنّ الصواب: التي لايجري فيها أصالة الصحّة. و الوجه في عدم جريانها هنا هو العلم بفساد تصرّفه بحسب ظاهر الشرع، من جهة تكليفه بالاجتناب عن جميع أطراف المعلوم بالإجمال، بناءً على كفاية ذلك في المنع عن جريان أصالة الصحّة، و عدم اعتبار العلم بالفساد الشرعي المولوي — أي: الحرمة الشرعيّة المستتبعة للعقاب على مخالفتها – المفقود في المقام، لكون الفساد إرشاديّاً صرفاً كما قرّر في محلّه، أو بناءً على كون وجوب الاجتناب عن كلّ واحد من أطراف الشبهة المحصورة وجوباً مولويّاً موجباً للعقاب على مخالفته، على أضعف الوجهين – بل القولين – في المسألة. و لكنّ التحقيق جريان أصالة الصحّة بالنسبة إلى المجاز فيما أجيز له، لما مرّ من أنّ سقوط اليد عن الأماريّة بالقياس إلى نفس ذي اليد لايوجب سقوطها عنها بالقياس إلى غيره، لاختلافهما في وجوب مناط السقوط، و هو التعارض بالنسبة إلى الأوّل و عدمه بالنسبة إلى الثاني. و على تقدير عدم الجريان لاوجه للحكم بإمكان استناد الحلّ إلى ما ذكره سابقاً...، لما مرّ سابقاً من أنّه بناءً على عدم جريان إضافة* الصحّة لأجل البناء على سقوط اليد عن الأماريّة بالمرّة يرجع إلى أصالة عدم كونه للجائر، و معه لامجال للرجوع إلى جواز القبول و إباحته، إذ معه يعلم ظاهراً بعدم الجواز، فتدبّر.

**١٠٣١.** منها: ما تقدّم سابقاً من استعارة أحد الثوبين المشتبهين في نظر المعير مع عدم ابتلاء المكلّف إلاّ بالمعار.

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّها تصحيف: أصالة.

مع كون أحد المشتبهين مختصّاً بابتلاء المكلّف به.

ثمّ لو فرض نصٌّ مطلق في حلّ هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرّف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين، لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، كما لاينهض ما تقدّم من قولهم عليهم السلام: "كلّ شيء لك حلال...".

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّ إطلاق الجماعة لحِلّ ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمته عيناً إن كان شاملاً لصورة العلم الإجمالي بوجود حرام في الجائزة، مزدّد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهة، فهو مستند إلى حمل تصرّفه على الصحّة(١٠٣٢) أو إلى عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي؛ لعدم ابتلاء المكلّف بالجميع، لا لكون هذه المسألة خارجة بالنصّ عن حكم الشبهة المحصورة.

نعم، قد يخدش في حمل تصرّف الظالم على الصحيح(١٠٣٣) من حيث إنّه مُقدم على التصرّف فيما في يده من المال المشتمل على الحرام(١٠٣٤) على وجه عدم المبالاة بالتصرّف في الحرام، فهو كمن أقدم على ما في يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام، و لم يقل أحد بحمل تصرّفه حينئذٍ على الصحيح.

لكنّ الظاهر أنّ هذه الخدشة غير مسموعة عند الأصحاب؛ فإنّهم لايعتبرون في الحمل على الصحيح احتمال تورّع المتصرّف عن التصرّف الحرام لكونه حراماً بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواعٍ أُخر(١٠٣٥).

.....

١٠٣٢. هذا فيما إذا لم يعلم المجاز أنّ المجاز به من أطراف الشبهة المحصورة في نظر المجيز، و مقابله فيما إذا علم ذلك.

١٠٣٣. هذا راجع إلى قوله: «فهو مستند إلى حمل تصرّفه على الصحّة» المقصود منه الإشارة إلى ما مرّ سابقاً، و هو يعني: تصرّف الجائر بالإباحة و التمليك محمول على الصحيح و استدراك منه.

١٠٣٤. يعني: بحسب نظر المجاز مع حصر أطراف الشبهة، لا بحسب نظر المجيز، فإنّ الحمل على الصحّة إنّما يجري في هذه الصورة على ما عرفت.

١٠٣٥. يعني: غير التورّع عن الحرام.

و أمّا عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرّف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده؛ فلفساد تصرّفه في ظاهر الشرع، فلايحمل على الصحيح الواقعي، فتأمّل، فإنّ المقام لايخلو عن إشكال. و على أيّ تقدير فلم يثبت من النصّ و لا الفتوى – مع اجتماع شرائط إعمال قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة – عدم وجوب الاجتناب في المقام و إلغاء* تلك القاعدة.

و أوضح ما في هذا الباب من عبارات الأصحاب ما في السرائر، حيث قال: إذا كان يعلم أنّ فيه شيئاً مغصوباً إلاّ أنّه غير متميّز العين بل هو مخلوط في غيره من أمواله أو غلاّته التي يأخذها على جهة الخراج، فلابأس بشرائه منه و قبول صلته؛ لأنّها صارت بمنزلة المستهلك؛ لأنّه غير قادر على ردّها بعينها[٢٨]، انتهى.

و قريب منها ظاهر عبارة النهاية[٢٩] بدون ذكر التعليل، و لاريب أنّ الحلّي لم يستند في تجويز أخذ المال المردّد إلى النصّ بل إلى ما زعمه من القاعدة، و لايخفى عدم تماميّتها إلاّ أن يريد به الشبهة الغير المحصورة بقرينة الاستهلاك، فتأمّل(١٠٣٦).

الصورة الثالثة: أن** علم تفصيلاً(١٠٣٧)حرمة ما يأخذه، و لاإشكال*** في حرمته حينئذٍ على الآخذ(١٠٣٨)،

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

.....

١٠٣٦. لعلّه إشارة إلى الخدشة فيما ذكره، بأنّ المراد من الاستهلاك بقرينة التعليل هو مطلق الاشتباه و إن كان على وجه الشبهة المحصورة، فلابدّ أن يكون مستند الحلّي هو النصّ.

١٠٣٧. إمّا قبل الأخذ من الجائر أو بعده.

١٠٣٨. يعني بها عدم جواز أكله و التصرّف فيه و لو بالإمساك لنفسه، قبال الردّ إلى صاحبه بعد معرفته و لو بعد الفحص و التصدّق بعد اليأس عن معرفته، لامطلق التصرّف حتّى الردّ و التصدّق، و ذلك لوجوب الردّ عقلاً و نقلاً في الصورة الأُولى لما سيأتي، و لكون الحكم فيه شرعاً هو التصدّق في الصورة الثانية على المشهور، مع بداهة عدم حرمة الأخذ تكليفاً في الصورة الثانية من جهة الجهل الذي هو عذر عقلاً و شرعاً، وكذلك في الصورة الأُولى إذا أخذه بنيّة الإحسان، لآية نفي السبيل على المحسن. فكأنّه قال: لاإشكال في حرمة التصرّف فيما

---

* في بعض النسخ: إبقاء. ** في بعض النسخ: و أمّا الصورة الثالثة: فهو أن. *** في بعض النسخ: فلا إشكال.

**إلاّ أنّ الكلام في حكمه إذا وقع في يده، فنقول: علمه بحرمته إمّا أن يكون قبل وقوعه في يده و إمّا أن يكون بعده. فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نيّة الردّ إلى صاحبه، سواء أخذه اختياراً أم تقيّة؛ لأنّ أخذه بغير هذه النيّة تصرّف لم يعلم رضا صاحبه به، و التقيّة تتأدّى* بقصد الردّ، فإن أخذه بغير هذه النيّة كان غاصباً ترتّب عليه أحكامه. و إن أخذه بنيّة الردّ(١٠٣٩) كان محسناً(١٠٤٠) وكان في يده أمانة شرعيّة. و إن كان العلم به بعد وقوعه في يده كان كذلك أيضاً(١٠٤١)،**

.....

علم تفصيلاً بحرمته، لأجل العلم بكونه مال الغير، و لاكلام. و إنّما الكلام في حكمه من سائر الجهات، كالضمان و عدمه، و وجوب الفحص و عدمه، و وجوب التصدّق و عدمه، بمعنى حفظه أمانة لأجل المالك.

و هذا الذي ذكرناه و إن كان خلاف ظاهر قوله: «إلاّ أنّ الكلام في حكمه إذا وقع في يده» إذ الظاهر منه أنّ الذي لاإشكال في حرمته هو وقوعه في يده أي: أخذه، وكذلك خلاف ما تقتضيه المقابلة للصورة الأُولى التي نفى الإشكال عن جواز الأخذ و التصرّف فيها، إلاّ أنّ القرينة على ما ذكرنا من التفسير أقوى، فتأمّل.

**١٠٣٩.** يعني: ردّ نفس المأخوذ إن كان قابلاً لذلك، بأن كان له قابليّة البقاء إلى أن يصل إلى المالك، و بدله لو أخذه بنيّة الأكل و ردّ ماليّته إلى مالكه فيما لم يكن كذلك، لفساده بعد مدّة، كالطعام المطبوخ و الحيوان المذبوح، لأنّه محسن أيضاً، مضافاً إلى رواية السكوني عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «أنّ أميرالمؤمنين عليه أفضل الصلاة و السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها و خبزها و جبنها و بيضها، و فيها سكّين؟ فقال عليه السلام: يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل، لأنّه يفسد و ليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن» الحديث، فإنّ قضيّة عموم العلّة أنّه كلّ ما يفسد يجوز تقويمه و أكله و غرامة القيمة، فلايضرّ كون موردها في اللقطة.

**١٠٤٠.** و ما كان على المحسنين من سبيل.

**١٠٤١.** يعني: أنّه إن نوى الحفظ بعد العلم كان محسناً، و إن نوى التملّك و بقي على نيّته الأوّلية كان غاصباً، على ما ذكره سيّدنا الأستاذ قدس سره في الحاشية. و قضيّة ذلك أنّ مختاره

---

* في بعض النسخ: تنادي أو تتنادى.

**و يحتمل قويّاً الضمان هنا(١٠٤٢)؛ لأنّه أخذه بنيّة التملّك(١٠٤٣) لا بنيّة الحفظ(١٠٤٤) و الردّ، و مقتضى عموم "على اليد"[٣٠] الضمان.**

**و ظاهر المسالك عدم الضمان رأساً مع القبض جاهلاً(١٠٤٥)، قال: لأنّه يد أمانة(١٠٤٦) فيستصحب.**

.....

في هذه الصورة الثانية هو التفصيل بين نيّة الحفظ بعد العلم بكونه للغير فلايضمن، و بين التملّك بعد العلم كما قبله يضمن. و حاصل مختاره: هو الضمان مطلقاً إلاّ إذا نوى الحفظ بعد العلم فيرتفع الضمان، و لازمه تعنون يده بالأمانة.

**١٠٤٢.** يعني: ثبوت الضمان في الصورة الثانية مطلقاً و لونوى الحفظ بعد العلم بالحرمة.

**١٠٤٣.** هذه بمنزلة الصغرى لكبرى مطويّة، و هي: أنّ من أخذ مال الغير كذلك فهو ضامن. و قوله: «و مقتضى عموم على اليد» إشارة إلى دليل هذه الكبرى.

**١٠٤٤.** حتّى يكون محسناً و ينفى عنه السبيل.

**١٠٤٥.** هذا هو الاحتمال الثالث في الصورة الثانية، أعني منها: صورة الجهل بالغصب حال القبض و العلم به بعد القبض. و حاصل ذاك الاحتمال نفي الضمان عن القابض رأساً، بمعنى نفيه من أوّل زمان القبض إلى زمان التلف فيما إذا لم ينو التملّك بعد العلم، على ما هو صريح محكيّ المسالك، فإنّه قال فيما حكي عنه: «و إن لم يعلم حالها — أي: حال الجوائز — حتّى قبضها، ثمّ تبيّن كونها مغصوبة، و لم يقصّر في إيصالها إلى مالكها و لا في حفظها، لم يضمن» انتهى، فإنّ التقييد بقوله: «و لم يقصّر...»، ظاهر أو صريح فيما ذكرنا قبال الاحتمال الأوّل، و هو احتمال التفصيل بنفي الضمان من حين العلم بالغصب مع قصد إرجاعه إلى مالكه، و إثباته من حين القبض إلى زمان العلم بالغصب، الذي اختاره المصنّفﷺ بقوله: «و إن كان العلم به بعد وقوعه في يده كان كذلك أيضاً» لا بمعنى انتفائه مطلقاً و لو نوى التملّك بعد العلم قبال الاحتمال الثاني، أعني: ثبوت الضمان مطلقاً و لو نوى الحفظ و الردّ إلى المالك، على ما يتراءى من سياق العبارة، لأنّه منافٍ لما ذكره من التقييد في ذيل كلامه.

**١٠٤٦.** يعني: أنّ يد القابض على الجائزة حين الأخذ مع الجهل بحالها من الغصبيّة يد أمانة، فيستصحب بعد العلم بالغصب و نيّة الحفظ، على ما هو محلّ كلامه، للشكّ في أنّ العلم

**وحكي موافقته عن العلاّمة الطباطبائيﷺ في مصابيحه[٣١]، لكنّ المعروف(١٠٤٧) من المسالك(١٠٤٨) و غيره[٣٢] في مسألة ترتّب الأيدي على مال الغير: ضمان كلّ منهم و لو مع الجهل، غاية الأمر رجوع الجاهل على العالم(١٠٤٩) إذا لم يُقدم على أخذه مضموناً(١٠٥٠)،**

.....

بحالها بمجرّده يوجب زوال الحالة السابقة أم لا. و لعلّ نظرهﷺ في وجه كون يده عليها يد أمانة إلى أنّ يد الضمان هو اليد العادية، و أنّ العدوان شرط فيه، و عاديّة* فهي يد أمانة، و أنّ العدوان يتوقّف على العلم بالغصب، و إذ لاعلم فلا عدوان، و مع عدم العدوان فهي يد أمانة، و معها لاضمان، لعدم المقتضي. و بالجملة، غرضه من يد الأمانة هي اليد الغير العاديّة المقتضية للضمان. و فيه أوّلاً: أنّ السبب هو مطلق اليد، و الأمانة مانعة عن تأثيرها، لا أنّ العدوان شرط فيه، على ما نحقّقه إن شاء اللّهﷻ عند التكلّم في قاعدة الضمان. و من المعلوم انتفاء الأمانة هنا، لأنّها عبارة عن القبض لأجل مصلحة المالك، و قبضه هنا لأجل مصلحة نفسه. و ثانياً: سلّمنا ذلك، إلاّ أنّه لامجال لجريان الاستصحاب على مذاق المصنّف، إذ الشكّ في مورده في المقام من قبيل الشكّ في المقتضي، و هو لايقول بحجّيته فيه. نعم، لابأس به بناءً على المختار.

و يظهر من العلاّمة الطباطبائي طاب ثراه الاستدلال بشيء آخر، و هو جواز التصرّف، حيث قال: «و لو علم بالتحريم لم يجز الأخذ إلاّ بقصد الإعادة إلى المالك، فيجوز حينئذٍ بل يستحبّ، و لايضمن على تقدير التلف، لجواز التصرّف، كما لو قبضها ثمّ علم بالتحريم» انتهى. بناءً على كون التشبيه في كلّ واحد من الحكم و التعليل. و حينئذٍ يتّجه عليه أنّ جواز التصرّف لايوجب عدم الضمان، مع أنّ الجواز هنا ليس حكماً شرعيّاً، و إنّما هو عذر عقلي صرف.

**١٠٤٧.** هذا إشكال على صاحب المسالك بالمنافاة بين كلاميه، و بمخالفة ما اختاره هنا للإجماع و الاتّفاق ظاهراً.

**١٠٤٨.** كما هو الظاهر من كلامه الآتي نقله بعد ثلاثة أسطر.

**١٠٤٩.** يعني: رجوع الجاهل اللاحق إلى العالم السابق.

**١٠٥٠.** كالأخذ بالبيع و نحوه، إذ لو أخذه كذلك لايرجع اللاحق إلى السابق، لما يأتي

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ في الكلام سقطاً هكذا: و ليست عاديّة فهي يد أمانة.

و لاإشكال عندهم ظاهراً في أنّه لو استمرّ جهل القابض(١٠٥١) المتهب إلى أن تلف في يده كان للمالك الرجوع عليه، و لارافع* يقينيّاً** لهذا المعنى(١٠٥٢) مع حصول العلم بكونه مال الغير، فيستصحب الضمان لا عدمه.

و ذكر في المسالك فيمن استودعه الغاصب مالاً مغصوباً: أنّه لايردّه إليه مع الإمكان، و لو أخذه منه قهراً ففي الضمان نظر، و الذي يقتضيه قواعد الغصب أنّ للمالك الرجوع على أيّهما شاء و إن كان قرار الضمان على الغاصب[٣٣]، انتهى. و الظاهر أنّ مورد كلامه: ما إذا أخذ الودعي المال من الغاصب جهلاً بغصبه ثمّ تبيّن له، و هو الذي حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استردّه الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط.

و على أيّ حال، فيجب(١٠٥٣)

.....

من أنّ المدرك فيه قاعدة الغرور، و هي لاتجري في مثل ذلك، و إنّما تجري في مثل الأخذ المجّاني.

١٠٥١. يعني: جهله بكون الموهوب مال الغير.

١٠٥٢. يعني: لارافع للضمان الثابت حال الجهل للبد بعد حصول العلم بكونه مال الغير و قصده إلى ردّه إلى صاحبه بقدر الإمكان، للشكّ في رافعيّة العلم المذكور. و التقييد بقولنا: و قصده...، لأجل أنّه لولاه كان الضمان قطعيّاً، فلايبقى مورد للاستصحاب. هذا، مضافاً إلى أنّ هذا الكلام من المصنّف إيراد على صاحب المسالك، و قد مرّ أنّ مورد كلامه هو ما ذكرناه من المقيّد. هذا، و الظاهر عدم الإشكال في رافعيّة حصّة الردّ بعد العلم بالحال، لانقلاب اليد به إلى يد الأمانة، فلا مجال للاستصحاب.

١٠٥٣. يعني: و على كلّ من تقديري الضمان و عدمه لاإشكال في أنّه يجب تكليفاً ردّ الجائزة بعد العلم بغصبيّتها إلى مالكه فيما إذا جاز الردّ إليه، لخلوّه عن أسباب الحجر، و إلى وليّه لو لم يكن خالياً عنه. و الدليل على ذلك الحكم أدلّة حرمة التصرّف في مال الغير إن نوى الملك و التصرّف بعد العلم أيضاً، ضرورة صدق التصرّف على الإمساك بنيّة التملّك، و أدلّة وجوب أداء الأمانات إلى أهلها من الآية و ما يساوقها في المدلول، الصريح في عدم كون المؤدّى إليه هو المؤمّن بالكسر، كي يقال بعدم صدقها في المقام، من جهة عدم تأمين من المؤدّى

---

* في بعض النسخ: و لادافع.

** في بعض النسخ: فقط.

على انجاز ردّ الجائزة بعد العلم بغصبيّتها إلى مالكها أو وليّه، و الظاهر أنّه لاخلاف في كونه فوريّاً*. نعم، يسقط بإعلام(١٠٥٤) صاحبه به، و ظاهر أدلّة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض و عدم كفاية التخلية، إلاّ أن يدّعى أنّها في مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين، لاتكليف الأمين بالإقباض.

و من هنا ذكر غير واحد[٣٤] كما عن التذكرة[٣٥] و المسالك[٣٦] و جامع المقاصد[٣٧]: أنّ المراد بردّ الأمانة رفع اليد عنها و التخلية بينه و بينها. و على هذا فيشكل حملها إليه؛ لأنّه تصرّف لم يؤذن فيه، إلاّ إذا كان الحمل مساوياً لمكانه الموجود فيه أو أحفظ؛ فإنّ الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعيّة من مكان إلى ما لايكون أدون من الأوّل في الحفظ.

و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان؛ لتوقّف الأداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص(١٠٥٥)،

.....

إليه، و هو المالك، و من أمّنه، و هو الشارع. لأداء** إليه إن كان المال بيده أمانة شرعيّة، بأن لم ينو التملّك، بل نوى الحفظ و الإحسان إلى المالك. فإن علم بالمالك فهو، و إلاّ وجب الفحص عنه، فإن وجده فهو، و إلاّ فحكمه التصدّق على المشهور.

١٠٥٤. ظاهر العبارة أنّ الإعلام غير واجب، و لكن يسقط به الواجب. و فيه منع، لأنّه لو كان الردّ و الأداء عبارة عن الإقباض فلاوجه ظاهراً لسقوطه به، و إن كان عبارة عن عدم الحبس فالظاهر أنّ الإعلام فرد للواجب مثل الإقباض، لا أنّه مسقط عنه.

١٠٥٥. في إطلاق وجوب الأداء إشكال بل منع، لأنّ الجهل بصاحب المال تارةً يكون مع العلم بمعرفته بالفحص عنه، فلا إشكال حينئذٍ في وجوب الأداء. و اُخرى يكون مع العلم بعدم معرفته به، و حينئذٍ لاشبهة في عدم وجوب الأداء إلى شخص المالك الواقعي، لعدم القدرة على امتثاله على وجه القطع، و ما كان كذلك لايصحّ التكليف به. و ثالثة يشكّ في ذلك. و الظاهر هنا أيضاً عدم الوجوب، للأصل، للشكّ في توجّه التكليف إليه، من جهة الشكّ في تمكّنه من معرفته المتوقّف عليه الامتثال. مثلاً لو قال المولى: ملّك هذا الخاتم الخارجي زيداً، و اشتبه زيد من أوّل الأمر بين أشخاص، و شكّ في أنّه لو تفحّص عنه عرفه بشخصه أم لا،

---

* في بعض النسخ: ضامناً.

** كذا في الطبعة الحجريّة. و في العبارة تشويش. و لعلّ المراد: فيجب الأداء عليه إن كان ... .

.....

بل كان حاله بعد الفحص كما كان قبله، فالظاهر أنّ مثل هذا مورد البرائة، إذ الشكّ في أصل الاشتغال به، لرجوع الشكّ إلى الشكّ في كون التكليف مطلقاً أو مشروطاً، فلا مقتضي لوجوب الفحص. هذا مضافاً إلى أنّه في بعض الموارد قد يشكّ - مع ذلك - في أنّ المالك بعد الفحص عن حاله و معرفته يمكن إيصال المال إليه أم لا، لكونه في مكان لاطريق إليه. فيكون نظير الشكّ في كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء و عدمه، و هو مجرى البرائة لا الرجوع إلى إطلاق الخطابات، على ما اختاره المصنّف ثانياً في ثالث تنبيهات الشبهة المحصورة، بعد ما ذكر الرجوع إلى البرائة أوّلاً، و ذلك لما ذكره المولى المحقّق الخراساني في الحاشية من أنّ جواز الرجوع إلى الإطلاق في دفع قيد إنّما هو فيما إذا كان التقييد في عرضه و مرتبته، بأن يكون من أحوال ما أطلق و أطواره، لا فيما لايكون كذلك، و قيد الابتلاء من هذا القبيل، فإنّه بحكم العقل و العرف من شرائط فعليّة الخطاب المتأخّرة عن مرتبة الإنشاء المدلول عليها بالإطلاقات، فتأمّل و افهم.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ ما ذكرت مبني على شرطيّة القدرة على الامتثال، إلاّ أنّه يمكن منع ذلك و دعوى مانعيّة العجز. و عليه لابدّ من الفحص إلاّ فيما إذا علم العجز قبله، فتدبّر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بقي الكلام في الاستدلال عليه بما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى الأمر به في الدين المجهول المالك» من صحيح معاوية المرويّ في الفقيه عن أبي‌عبدالله عليه السلام: «في رجل كان له على رجل حقّ ففقده، و لايدري أين يطلب، و لايدري أحيّ هو أم ميّت؟ و لايعرف له وارثاً و لانسباً و لاولداً. قال عليه السلام: اطلب. قال: إنّ ذلك قد طال فأتصدّق به؟ قال عليه السلام: اطلب».

قال في الفقيه: «و روي في هذا خبر آخر: إن لم تجد وارثاً و علم الله منك الجهد فتصدّق به». لعلّه أراد بذلك ما رواه في الوسائل في كتاب الوصيّة بسنده عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن أيّوب بن نوح، عن العبّاس بن عامر قال: «سألته عن رجل أوصي له بوصيّة قبل أن يقبضها و لم يترك عقباً. قال: اطلب له وارثاً أو مولى فادفعها إليه. قلت: فإن لم أعلم له وليّاً. قال: اجهد على أن تقدر له على وليّ، فإن لم تجد و علم الله منك الجدّ فتصدّق بها». بناءً على أنّ مورده و المشار إليه بـ«هذا» هو مثل الرواية الأُولى، فتأمّل.

و رواية هشام بن سالم قال: «سأل خطّاب الأعور أباإبراهيم عليه السلام و أنا جالس فقال: إنّه

.....

كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأُجرة، ففقدناه و بقي من أجره شيء، و لايعرف له وارث. قال: فاطلبوه. قال: قد طلبناه و لم نجده. قال: فقال: مساكين، و حرّك يده. فأعاد عليه، قال: اطلب و اجهد، فإن قدرت عليه و إلاّ فهو كسبيل مالك حتّى يجيء له طالب» الحديث. بناءً على كون موردها من قبيل الدين في ذمّة المستأجر. و أمّا ما كان من قبيل العين، بأن قبض أُجرته و وضعها عنده كما قد يتّفق - و يؤيّده قوله: «فهو كسبيل مالك» - فهو عين مورد المسألة.

فنقول: أمّا الأوّل فمورده صورة اليأس عن معرفة المالك و الوصول إليه، كما يدلّ عليه - مضافاً إلى صدره - قوله: «إنّ ذلك قد طال» فإنّ الظاهر منه اليأس أيضاً. و بعد عدم الفرق بين العين و الدين يتحقّق التعارض بينه و بين مصحّحة يونس الآتية الحاكمة بالتصدّق في الصورة المفروضة، و هي صورة عدم معرفة طريق الفحص عن المالك، و الترجيح للمصحّحة، ضرورة عدم وجوب الفحص مع اليأس، فلابدّ من حمله على الاستحباب.

و أمّا الثاني فمن المحتمل - بل الظاهر، من جهة قوله ابتداء: «ولم تجد وارثاً» - أنّ مورده من قبيل المال الذي مات صاحبه و لاوارث له، و هو للإمام عليه السلام، و لذا أمر بالتصدّق هنا، و أذن في تصرّف من بيده المال فيه كيف شاء. و ورد في خبر هشام بن سالم قال: «سأل حفص الأعور أباعبدالله عليه السلام و أنا حاضر فقال: كان لأبي أجير، وكان له عنده شيء، فهلك الأجير فلم يدع وارثاً و لاقرابة، و قد ضقت بذلك، كيف أصنع؟ قال: رأيك المساكين رأيك المساكين. فقلت: إني ضقت بذلك ذرعاً. قال: هو كسبيل مالك، فإن جاء طالب أعطيته». حيث إنّ جعله مثل ماله إذن في التصرّف، كما لايخفى على المتتبّع في أخبار اللقطة. بل جعل ذلك بعض على الظاهر كناية عن الملكيّة، غاية الأمر متزلزلة قابلة للزوال بمطالبة المالك. و لافرق فيما هو المهمّ هنا بين أن يكون مورده من قبيل العين على ما هو الظاهر، أو الدين كما هو المحتمل.

و أمّا الثالث فمن الممكن أن يقال: إنّ مورده ما كان المالك معلوماً عند الدائن، غاية الأمر لايدري مكانه و أنّه حيّ أو ميّت. و وجوب التفحّص هناك لايلازم وجوبه في المقام. و من هنا ظهر جواب آخر عن الرواية الأُولى. و هو واضح.

و بالجملة، لادليل على وجوب الفحص و التعريف في مطلق مجهول المالك حتّى فيما لم

**مضافاً إلى الأمر به في الدين المجهول المالك[٣٨].**

**ثمّ لو ادّعاه مدّعٍ، ففي سماع قول من يدّعيه مطلقاً؛ لأنه لامعارض له(١٠٥٦)،**

.....

يكن من قبيل اللقطة، فالمرجع أصالة البراءة، مضافاً إلى ما يصحّ الاستدلال به على عدم الوجوب من إطلاق غير واحد من الأخبار الآتية الآمرة بالتصدّق في مجهول المالك غير اللقطة، و عدم تقيّده بكونه بعد الفحص و التعريف. و تقييده به - مضافاً إلى أنّه بلا دليل - في غاية البعد، سيّما ما ورد في بعض عمّال بني‌أميّة الوارد في مقام بيان التكليف الفعلي، بحيث لو تمّت دلالة الأدلّة المتقدّمة فالتصرّف فيها بالحمل على الاستحباب أسهل من تقييده، و حمله على صورة اليأس عن الوصول إلى المالك أبعد من ذلك. فالأقوى عدم وجوب الفحص، إلاّ أنّهم لايلتزمون بذلك على الظاهر، فلايترك الاحتياط مهما أمكن بالتعريف في الجملة، و لو في خصوص مظانّه القريبة القويّة. و أحوط منه التعريف إلى اليأس.

**١٠٥٦.** كون المقام من صغريات قاعدة المدّعي بلا معارض ممنوع، لأنّ دليلها منحصر برواية منصور بن حازم قال: «قلت للصادق عليه السلام: عشرة كانوا جلوساً، و وسطهم كيس فيه ألف درهم، فسأل بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلّهم: لا. فقال واحد منهم: هو لي. قال عليه السلام: هو للذي ادّعاه» الخبر. و دلالتها مبنيّة على كون الحكم للواحد المدّعي لصرف الدعوى لا لأجل اليد، كما أشار إليه في السرائر، لأنّ توسّط الكيس بينهم أوجب صدق اليد عليه لهم جميعاً، فإذا نفى كلّهم ذلك عن نفسه إلاّ واحداً منهم تختصّ اليد به. و لذا لو ادّعاه غيرهم و أنكروه كان هو المدّعي، و عليه البيّنة دونهم. و لاوجه لذلك إلاّ كونهم ذوي أيد عليه. و على هذا، يكون موردها مختصّاً بما لايد لأحد عليه، و إن نفاه عن نفسه و أثبته لمالك مجهول. و لذا صرّحوا في اللقطة - على ما حكي - بعدم التسليم* الملتقط إيّاها لمن يدّعيها بمجرّد الدعوى. بل يمكن منع انطباق عنوان القاعدة على المقام، مضافاً إلى منع شمول دليلها كما مرّ، بتقريب: أنّ ذا اليد على هذا المال المجهول المالك من جهة تكليفه بإيصاله إلى المالك أو التصدّق معارض لمن يدّعيها بحسب الوظيفة. و أوضح من ذلك لو قلنا بجواز تملّك مجهول المالك، فتأمّل جيّداً.

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و لعلّ الصحيح: بعدم جواز تسليم الملتقط... .

أو مع الوصف؛ تنزيلاً له منزلة اللقطة، أو يعتبر الثبوت شرعاً للأصل، وجوه. و يحتمل غير بعيد(١٠٥٧): عدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحد من الأخبار.

ثمّ إنّ المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص(١٠٥٨) نظير ما ذكروه في تعريف اللقطة[٣٩]. و لو احتاج الفحص إلى بذل مالٍ كأُجرة دلاّل صايح عليه، فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ*، بل يتولاّه الحاكم ولاية عن صاحبه(١٠٥٩)، و يخرج من العين أُجرة الدلاّل، ثمّ يتصدّق بالباقي إن لم يوجد صاحبه، و يحتمل وجوبه عليه(١٠٦٠)؛ لتوقّف الواجب عليه. و ذكر جماعة[٤٠] في اللقطة: أنّ أُجرة التعريف على الواجد، لكن حكي عن التذكرة:

.....

١٠٥٧. قد مرّ تقوية هذا الاحتمال، لما ذكره من إطلاق غير واحد من الأخبار الآمرة بالتصدّق في مجهول المالك الذي منه المقام، و عدم التقييد بكونه بعد الفحص و التعريف.

١٠٥٨. غرضه من ذلك بقرينة التنظير بيان عدم اعتبار التوالي، و الاكتفاء بما يكتفى به في اللقطة من الفحص المتعارف، بمعنى كونه على نحو لايقال في العرف إنّه متوانٍ في إيصاله إلى المالك، بل يعدّ مجدّاً و ساعياً فيه. وكون التعريف ثابتاً في اللقطة بدليل لفظي و في المقام بدليل عقلي – أعني: مسألة المقدّمة – لايوجب الفرق من تلك الجهة، لأنّ العقل لايحكم بأزيد من لزوم الفحص المتعارف بالمعنى المذكور، لأنّ ملاك حكم العقل تحقّق الظلم بعدم الفحص، و هو غير متحقّق مع الفحص بالنحو المذكور، حيث إنّ الفاحص عن المالك كذلك لايقال إنّه ظلم المالك، و إن أمكن له عقلاً أن يتفحّص عنه أزيد من ذلك. و عليه، لامجال لما أورده بعض المحشّين من التفرقة بين المقامين.

١٠٥٩. على الأحوط، و إلاّ فالظاهر جوازه حسبةً لكلّ واحد من المؤمنين – و منهم من بيده المال – لمثل عون الضعيف صدقة، مع عدم دليل يدلّ على ولاية خصوص الحاكم. و أدلّة عموم النيابة غير تامّة عندنا.

١٠٦٠. لكنّه من جهة منافاته لقاعدة نفي الضرر ضعيف، خصوصاً فيما إذا كان العلم بعد الأخذ.

---

* في بعض النسخ: الواجد.

أنّه إن قصد الحفظ دائماً(١٠٦١) يرجع أمره إلى الحاكم؛ ليبذل أُجرته(١٠٦٢) من بيت‌المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها إن رآه أصلح[٤١]، و استوجه ذلك جامع المقاصد[٤٢].

ثمّ إنّ الفحص لايتقيّد بالسنة على ما ذكره الأكثر هنا، بل حدّه اليأس و هو مقتضى الأصل(١٠٦٣)، إلاّ أنّ المشهور(١٠٦٤) كما في جامع المقاصد[٤٣]على أنّه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الردّ إليه بل يجب ردّه إلى مالكه، فإن جُهل عرّف سنة ثمّ يتصدّق به عنه مع الضمان، و به رواية حفص بن غياث،

.....

١٠٦١. يعني: لا الحفظ بمقدار التعريف الواجب ثمّ التملّك.

١٠٦٢. لأنّه في الفرض المذكور محسن فلا سبيل عليه، فلاتكون الأُجرة عليه.

١٠٦٣. هذا فيما إذا حصل اليأس فيما دون السنة، و أمّا لو حصل فما فوقها فهو خلاف الأصل. و بالجملة، مقتضى الأصل أقرب الأجلين لاخصوص أحدهما مطلقاً، إذا كان المراد من الأصل أصالة البرائة عن وجوب الفحص. و لو أُريد منه استصحاب وجوب الفحص لانعكس الأمر، و وجب الفحص إلى أبعد الأجلين.

١٠٦٤. يعني: و قد يتخيّل من ذلك قيام دليل على خلاف الأصل من وجوب الفحص إلى سنة، و هو رواية حفص المعمول بها عند المشهور. لكن فيه: أنّه إنّما يتمّ بناءً على التعدّي من خصوصيّة الوديعة في موردها و فهم المثاليّة منها لمطلق ما يعطى إلى غير المالك، مثل التعدّي من خصوصيّة اللصّ فيه و فهم المثاليّة منه لمطلق الغاصب، و لكنّ الأصحاب لم يتعدّوا من الخصوصيّة الأُولى إلى غيرها، و ما فهموا المثاليّة منها لما ذكر كما تعدّوا من الثانية، بل تجمّدوا بها إلاّ الحلّي.

و الإنصاف هو التجمّد و العمل بالرواية في خصوص الوديعة، أو التعدّي إلى مطلق ما يؤخذ من الغاصب، و لكن فيما إذا كان بعنوان الحسبة للمالك و الإحسان إليه و لو بغير عنوان الوديعة،كما إذا أخذه من الغاصب قهراً أو جبراً بقصد الحفظ و الإيصال إلى المالك، لامطلقاً و لوكان لمصلحة الآخذ كما فيما نحن فيه، فلا دليل يقوم على خلاف الأصل.

لكن موردها فيمن أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً و اللصّ مسلم، فهل يردّ عليه؟ فقال: "لايرده، فإن أمكنه أن يردّه على صاحبه فعل، و إلاّ كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه و إلاّ تصدّق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيّره بين الغرم و الأجر، فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له وكان الأجر له"[٤٤].

و قد* تعدّى الأصحاب من اللصّ إلى مطلق الغاصب بل الظالم، و لم يتعدّوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه. نعم، ذكر في السرائر(١٠٦٥) فيما نحن فيه: أنّه روي أنّه بمنزلة اللقطة[٤٥]، ففهم التعدّي من الرواية(١٠٦٦). و ذكر في التحرير: أنّ إجراء(١٠٦٧) حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد[٤٦]، كما أنّه عكس في النهاية و السرائر، فألحقا الوديعة(١٠٦٨)

.....

١٠٦٥. عبارة السرائر هكذا: «و يجب عليه ردّها على أربابها إن عرفهم، فإن لم يعرفهم عرّف ذلك المال و اجتهد في طلبهم. و قد روى أصحابنا أنّه يتصدّق به عنه، و يكون ضامناً إذا لم يرض بما فعل. و الاحتياط حفظه و الوصيّة به، و قد روي أنّه بمنزلة اللقطة. و هذا بعيد عن الصواب، لأنّ إلحاق ذلك باللقطة يحتاج إلى دليل» انتهى. يعني: و لادليل عليه، لأنّ الرواية المذكورة من الآحاد، و هو لايقول بحجّيتها.

١٠٦٦. حيث إنّه جعل ما نحن فيه – أعني: عطاء السلطان الجائر و جائزته الذي ليس من قبيل الوديعة – بمنزلة اللقطة، حيث إنّ الضمير المنصوب بـ«أنّ» في قوله: «و قد روي أنّه...»، راجع إلى ما نحن فيه، و بضميمة أنّ نظره في الرواية إلى رواية حفص المذكورة في المتن يتمّ نسبة فهم التعدّي من الرواية إليه.

١٠٦٧. حيث قال في التحرير بعد نقل كلام السرائر المذكور: «و ليس هو عندي بعيداً عن الصواب» انتهى. فهو أيضاً فهم التعدّي من الرواية، و إلاّ لم يكن وجه لنفي بعد الإلحاق بالوديعة عن الصواب.

١٠٦٨. يعني: حكما في الوديعة التي هي مورد رواية حفص بوجوب الفحص إلى اليأس مثل مطلق مجهول المالك. نعم، عملا بالرواية في موردها – و هو الوديعة – فضلاً عن

---

* في بعض النسخ: و قد تقدّم.

**بمطلق مجهول المالك[٤٧]. و الإنصاف أنّ الرواية يعمل بها في الوديعة(١٠٦٩) أو مطلق ما أُخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك، لامطلق ما أُخذ منه حتّى لمصلحة الآخذ، فإنّ الأقوى فيه تحديد التعريف فيه باليأس؛ للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه(١٠٧٠). مضافاً إلى ما ورد(١٠٧١) من الأمر بالتصدّق بمجهول المالك مع عدم معرفة المالك، كما في الرواية الواردة في بعض عمّال بني‌اُميّة من الأمر بالصدقة بما لايعرف صاحبه ممّا يقع في يده من أموال الناس بغير حقّ[٤٨].**

**ثمّ الحكم بالصدقة هو المشهور فيما نحن فيه أعني جوائز الظالم(١٠٧٢)،**

.....

التعدّي إلى غير موردها.

**١٠٦٩**. يعني: يعمل بها في حكم تعريف السنّة.

**١٠٧٠**. يعني: بالمخرج عن الأصل رواية حفص، و بالموصول الوديعة أو مطلق ما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك و مصلحته، و هما عدا ما نحن فيه ممّا أخذ منه لمصلحة الآخذ.

**١٠٧١**. هذا إشارة إلى مدرك آخر لتحديد الفحص فيما نحن فيه باليأس غير الأصل، و هو الأمر بتصدّق مجهول المالك مع عدم معرفة المالك، حيث إنّه منصرف إلى صورة اليأس عن معرفته، و مع ذلك أطلق الأمر بالتصدّق و لم يقيّده بالفحص عنه، فيدلّ على عدم وجوبه بعد اليأس، و هو المطلوب، فتدبّر.

**١٠٧٢**. لعلّ مقابل المشهور ما حكاه عن السرائر بعد ذلك من إبقائها أمانة في يده و الوصيّة به —يعني: بعد الموت – بأنّه مال الغير يعطى لصاحبه إن وجد. وكيف كان، فالأخبار في حكم ما عدا اللقطة من أقسام مجهول المالك – التي منها ما نحن فيه – على صنفين:

أحدهما: ما يدلّ على التصدّق، كما أرسله في السرائر بقوله: «روى أصحابنا التصدّق به عنه، و يكون ضامناً إذا لم يرض بما فعل». وكقوله فيما ورد في بعض عمّال بني أميّة: «و من لم تعرف تصدّقت». رواه في باب ردّ المظالم من أبواب تجارة الوسائل.

و قوله‌عليه‌السلام في خبر عليّ بن راشد السائل عن ضيعة اشتري ثمّ علم بأنّها وقف: «لايجوز شراء الوقف، و لاتدخل الغلّة في ملكك، ادفعها إلى من أوقفت عليه. قلت: لاأعرف لها ربّاً. فقال: تصدّق بغلّتها». بناءً على أنّ المراد من الغلّة هي الموجودة حال الشراء، أو اُجرة الأرض،

.....

و التعبير عنها بالغلّة لعلّه من جهة أنّ الغالب كونها من غلّة الأرض، فتأمّل، و إلاّ فمقتضى كون الزرع للزارع و لو كان غاصباً دخول الغلّة في ملكه بل نموّه فيه، فلايكون من مجهول المالك.

و قوله عليه السلام في مرسلة الصدوق المتقدّمة الواردة في الأجير الذي يبقى أُجرته: «إن لم تجد وارثاً، و علم اللّه منك الجهد، فتصدّق به» بناءً على كون موردها من مجهول المالك، و الإغماض عمّا ذكرنا سابقاً من استظهار كونه من قبيل ما لاوارث. و يمكن أن يكون موردها معلوم المالك المفقود الذي لاملازمة بينه و بين المقام في الحكم. و قوله عليه السلام في مصحّحة يونس في جواب قوله: لست أعرفهم، و لايدرى كيف يسأل عنهم: «بعه و أعط ثمنه أصحابك».

و قوله عليه السلام في رواية إسحاق بن عمّار قال: «سألت أباإبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بيوت مكّة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه و لم يذكرها حتّى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها. قلت: فإن لم يعرفوها. قال: يتصدّق بها». بناءً على عدم اختصاصها باللقطة، و شمول إطلاقها لغيرها. بل يمكن دعوى اختصاصها بغيرها،إذ المعتبر في اللقطة موضوعاً كون المال ضائعاً أو ضالاً عن صاحبه، بمعنى عدم العلم بمكانه و لو بالعرض، كأن علم به أوّلاً ثمّ نسيه، وكونه كذلك في مورد الرواية غير معلوم بعد أن كان سابقاً خلاف ذلك، أعني: العلم بمكانه، على ما هو قضيّة الدفن الذي لايصدر إلاّ عن التفات متحقّقاً فيستصحب، فافهم.

و قوله عليه السلام في رواية ميمون الصائغ: «فيما يكنس من التراب فأبيعه فما أصنع به؟ قال: تصدّق به». بناءً على كون موردها من أفراد المسألة، و عدم اختصاص حكم المورد به.

و ثانيهما: ما يدلّ على كونه لمن هو بيده، و جواز التصرّف فيه و التمتّع به إمّا مطلقاً، كقوله عليه السلام: «إن كان في خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وجد المال فهو أحقّ به». و قوله في رواية أبي‌بصير: «فهو له، فليتمتّع به حتّى يأتيه طالبه، فإذا جاء و طالبه ردّه إليه». أو بعد التعريف، كقوله عليه السلام في رواية محمّد بن قيس: «قضى عليّ عليه السلام في رجل وجد ورقاً في خربة أن يعرّفها، فإن وجد من يعرفها و إلاّ تمتّع بها» فإنّها بإطلاقها تعمّ غير اللقطة أيضاً، و بضميمة عدم القول بالفصل بين ما يصدق عليه الوجدان من أفراد مجهول المالك و بين ما نحن فيه الذي لايصدق عليه ذلك العنوان يتمّ المطلوب.

و نسبه في السرائر إلى رواية أصحابنا، فهي مرسلة مجبورة بالشهرة المحقّقة، مؤيّدة بأنّ التصدّق أقرب طرق الإيصال. و ما ذكره الحلّي: من إبقائها أمانة في يده و الوصيّة بها معرّض المال* للتلف، مع أنّه لايبعد دعوى شهادة حال المالك؛ للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخرة على تقدير عدم انتفاعه به في الدنيا.

هذا. و العمدة ما أرسله في السرائر مؤيّداً بأخبار اللقطة[٤٩] و ما في حكمها و ببعض الأخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمّال بني‌اُمية الشامل بإطلاقها لما نحن فيه من جوائز

.....

و قوله عليه السلام فيما رواه في الوسائل – في باب من وجد عنده رهناً لم يعلم صاحبه و لا ما عليه كان كماله – بسنده عن صفوان عن محمّد بن رياح القلاء قال: «سألت أباالحسن عليه السلام عن رجل مات أخوه و ترك صندوقاً فيه رهون، بعضها عليه اسم صاحبه و بكم هو رهن، و بعضها لايدرى لمن هو و لا بكم هو رهن، فما ترى في هذا الذي لايعرف صاحبه؟ قال عليه السلام: هو كماله» فإنّه بإطلاقه من حيث زيادة قيمة الرهن على الدين و مقابلها يدلّ على كون الزائد على مقدار الدين لمن كان الرهن بيده. و دعوى أنّ الأصل عدم زيادته على الدين مدفوعة بعدم الحالة السابقة له بالضرورة، مضافاً إلى معارضته بأصالة عدم النقص و التساوي، إلاّ أن يقال: إنّه لايثبت بذلك الزيادة، و بدون ثبوتها لاأثر لهما. و قوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار المرويّة في خمس الوسائل الواردة فيما يجب فيه الخمس و الغنائم و الفوائد إلى أن قال: «و مال يؤخذ و لايعرف له صاحب» فإنّ الخمس ليس إلاّ فيما هو ملك للمخمّس بالكسر.

و قوله عليه السلام في بعض الروايات الواردة في الأجير المتقدّم نقلها فيما سبق: «و إلاّ – أي: و إن لم تقدر على صاحب المال و لاوارثه بعد التعريف و التفحّص عنه– فكسبيل مالك» الخبر. بناءً على دلالة هذا التعبير على الملك كما استفادوا هذا منه في باب اللقطة. و الظاهر أنّ المراد من الملكيّة هنا ما اُريد منه في اللقطة، أعني: الملكيّة المتزلزلة الزائلة بمجرّد مطالبة صاحبها.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّه يجب العمل بكلا الصنفين، و القول بجواز التملّك و جواز التصدّق مخيّراً بينهما مع استحباب التصدّق؛ إذ لامعارضة بينهما إلاّ على تقدير دلالة الأمر بالتصدّق في الصنف الأوّل على الوجوب، و هو من جهة وروده في مقام دفع توهّم الحظر

---

* في بعض النسخ: للمال.

بني‌أُمية، حيث قال عليه السلام له: "أُخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدّقت به"[٥٠].

و يؤيّده أيضاً: الأمر بالتصدّق بما يجتمع عند الصيّاغين من أجزاء النقدين[٥١]، و ما ورد من الأمر بالتصدّق بغلّة الوقف المجهول أربابه[٥٢]، و ما ورد من الأمر بالتصدّق بما يبقى في ذمّة الشخص لأجيرٍ استأجره[٥٣]. و مثل مصحّحة يونس: "فقلت: جعلت فداك كنّا مرافقين لقومٍ بمكّة، فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لانعرفهم و لانعرف أوطانهم و قد بقي المتاع عندنا، فما نصنع به؟ قال: تحملونه حتّى تلحقوهم بالكوفة. قال يونس: قلت له: لست أعرفهم و لاندري كيف نسأل عنهم؟ فقال عليه السلام: بعه و اعطِ ثمنه أصحابك. قال: فقلت: جعلت فداك، أهل الولاية؟ قال: نعم"[٥٤].

نعم، يظهر من بعض الروايات: أنّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام كرواية داود بن أبي‌يزيد(١٠٧٣) عن أبي‌عبدالله عليه السلام: "قال: قال له رجل: إنّي قد أصبت مالاً، و إنّي قد خفت فيه على نفسي، فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلّصت منه. قال: فقال له أبوعبدالله عليه السلام: لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ فقال: إي والله. فقال عليه السلام: والله ما له صاحب غيري. قال: فاستحلفه(١٠٧٤) أن يدفعه إلى من يأمره. قال: فحلف.

---

لادلالة على أزيد من رفع الحظر المتوهّم. و يؤيّد ذلك أنّه لاريب في جواز الحفظ أمانة للمالك، و معه لامعنى لوجوب التصدّق. إلاّ أنّ الظاهر عدم القائل به، لكن بعد مساعدة الدليل لنا لانتحاشى عن ذلك. و مع ذلك كلّه لاينبغي ترك الاحتياط بالحفظ أو التصدّق. و بالجملة، لولا مخالفة الإجماع لقلنا بجواز التملّك في مطلق مجهول المالك بالمعنى الذي نقول به في اللقطة، فتأمّل جيّداً. ثمّ إنّ قضيّة الجمع بين مصحّحة يونس و رواية ميمون الصائغ - بناءً على أنّها من أدلّة ما نحن فيه - و ما ورد في بعض عمّال بني‌أميّة عدم الفرق بين التصدّق بنفسه و التصدّق بثمنه، فيتخيّر بينهما.

١٠٧٣. في دلالتها على ما رامه المصنّف رحمه الله تأمّل، لقوّة احتمال أن يكون المراد من المال المصاب في السؤال هو المال المختصّ بالإمام عليه السلام المفقود منه عليه السلام من باب الاتّفاق، فلا ربط لها بمجهول المالك، فتأمّل تفهم.

١٠٧٤. أي: استحلف الإمام عليه السلام الرجل أن يدفعه... .

قال: فاذهب و قسّمه بين إخوانك و لك الأمن ممّا خفت منه. قال: فقسّمته بين إخواني[٥٥]. هذا.

و أمّا باقي ما ذكرناه في وجه التصدّق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال، و أنّ الإذن فيه حاصل بشهادة الحال، فلايصلح شئ منها للتأييد فضلاً عن الاستدلال؛ لمنع جواز كلّ إحسان(١٠٧٥) في مال الغائب، و منع كونه أقرب طرق الإيصال، بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذي هو وليّ الغائب(١٠٧٦).

و أمّا شهادة الحال، فغير مطّردة؛ إذ بعض الناس لايرضى بالتصدّق؛ لعدم يأسه عن وصوله إليه، خصوصاً إذا كان المالك مخالفاً أو ذمّياً يرضى بالتلف و لايرضى بالتصدّق على الشيعة. فمقتضى القاعدة لولا ما تقدّم من النصّ هو: لزوم الدفع إلى الحاكم(١٠٧٧)، ثمّ الحاكم يتبع شهادة حال المالك، فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساك، عمل عليهما*،

.....

١٠٧٥. الأولى أن يقول: لمنع كونه إحساناً، و دعوى كونه ظلماً. وجه الأولويّة: أنّ حسن الإحسان و جوازه من الأحكام العقليّة الغير القابلة للتخصيص، و ظاهر العبارة يوهم خلاف ذلك.

١٠٧٦. بعد تسليم أصل ولايته خاصّة على الغائب، ثمّ ولايته على ماله فيما عدا الحفظ و المنع و أداء الدين عنه، إنّما يتمّ ما ذكره لو أحرز كون المالك غائباً و لم يحتمل كونه غير غائب، و هو غير محرز إلاّ في بعض الموارد. إلاّ أن يقال بأنّ الحاضر المحتمل كونه مالكاً إذا لم يمكن تميّزه عن الغائب كذلك كالغائب في ولاية الحاكم على ماله. و هو غير بعيد.

١٠٧٧. في كونه مقتضى القاعدة تأمّل بل منع، لأنّ الدفع إليه تصرّف لم يعلم فيه إذن المالك و الشارع، لعدم دليل خاصّ على ولايته عليه بالخصوص، و عدم تماميّة عمومات النيابة، فلايجوز بمقتضى القاعدة، بل يضمن بمجرّد ذلك، فيبقى الأمر دائراً بين التصدّق و الإمساك أمانة، و لاسبيل إلى الأوّل، لعدم العلم بإذن المالك، مع أنّ المفروض هنا هو الإغماض عن إذن الشارع، فيتعيّن الثاني، لأنّه إحسان محض على المالك، و لاسبيل على المحسن فلايحرم، لأنّ التحريم أيضاً سبيل، فتأمّل. مضافاً إلى أنّه حسن عقلاً، فكيف يمكن أن يكون حراماً شرعاً؟!

---

* في بعض النسخ: عليها.

و إلاّ تخيّر بينهما؛ لأنّ كلاً منهما تصرّف لم يؤذن فيه من المالك و لابدّ من أحدهما، و لاضمان فيهما*. و يحتمل قويّاً(١٠٧٨) تعيّن** الإمساك؛ لأنّ الشكّ في جواز التصدّق يوجب بطلانه؛ لأصالة الفساد. و أمّا بملاحظة ورود النصّ بالتصدّق، فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانة؛ لأنه تصرّف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع(١٠٧٩)، و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدّق(١٠٨٠).

و قد يقال: إنّ مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولاية الحاكم(١٠٨١) هو التخيير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم، فلكلّ منهما الولاية. و يشكل بظهور النصّ(١٠٨٢)

.....

١٠٧٨. يعني: في صورة عدم شهادة الحال بالرضا بالصدقة.

١٠٧٩. يكفي في إذن الشارع آية نفي السبيل على المحسن المتحقّق بالإمساك أمانة.

١٠٨٠. الأوّل مقتضى القاعدة، و الثاني مقتضى النصّ. يعني: يبقى الأمر بعد عدم جواز الإمساك دائراً بين ما هو مقتضى القاعدة، و هو الدفع إلى الحاكم، و بين مقتضى النص و هو التصدّق. و قد عرفت منع كون الأوّل مقتضى القاعدة، و أنّ مقتضاها الإمساك أمانة، فيدور الأمر بينه و بين التصدّق، بل يتخيّر بينهما، إذ قد مرّ أنّ أوامر التصدّق لايدلّ على أزيد من الإباحة و الجواز.

١٠٨١. ضمير«بينه» راجع إلى النصّ بالتصدّق. هذا، و لايخفى أنه لادليل على ولاية الحاكم لاخصوصاً فيه و لاعموماً، كما ستطلّع عليه فيما بعد في مسألة ولاية الفقيه. و بعد تسليم الدليل عليها ليس قضيّة الجمع ما ذكره من التخيّر، لأنّ دليل التصدّق أخصّ بالنسبة إلى دليل الولاية على الغائب فيقدّم عليه، و لازمه تعيّن التصدّق.

١٠٨٢. يعني: و يشكل هذا الجمع و الحكم بالتخيير بظهور... . و فيه أوّلاً: منع هذا الظهور، و أنّ الأمر به من جهة وروده في مورد توهّم الحظر، فلايفيد أزيد من الجواز. و ثانياً: أنّ ظهوره فيه لاينافي الجمع المذكور، بل هو - مع ظهور دليل الولاية في الواقع إلى الحاكم - يقتضي ذاك الجمع و رفع اليد عن ظهور كلّ منهما في تعيّن مدلوله و حمله على صرف الجواز، و لازمه متخيّر.

---

* في بعض النسخ: فيها.

** في بعض النسخ: تعين.

في تعيين التصدّق. نعم، يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقّي الصدقة وكونه أعرف بمواقعها. و يمكن أن يقال(١٠٨٣): إنّ أخبار التصدّق واردة في مقام إذن الإمام عليه السلام بالصدقة(١٠٨٤) أو محمولة على بيان المصرف، فإنّك إذا تأمّلت كثيراً من التصرّفات الموقوفة على إذن الحاكم وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكم العامّ كإقامة البيّنة و الإحلاف و المقاصّة.

وكيف كان، فالأحوط - خصوصاً(١٠٨٥) بملاحظة ما دلّ[٥٦] على أنّ مجهول المالك(١٠٨٦) مال الإمام عليه السلام - مراجعة الحاكم في الدفع إليه أو استئذانه، و يتأكّد ذلك في الدين المجهول المالك؛ إذ الكلّي لايتشخّص للغريم إلاّ بقبض الحاكم الذي هو وليّه و إن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمديون. ثمّ إنّ حكمَ تعذّر الإيصال(١٠٨٧) إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكمُ جهالة المالك و تردّده بين غير محصورين في التصدّق استقلالاً أو بإذن الحاكم، كما صرّح به جماعة منهم المحقّق في الشرايع[٥٧] و غيره[٥٨].

ثمّ إنّ مستحقّ هذه الصدقة هو الفقير؛ لأنّه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدّق. و في جواز إعطائها للهاشمي قولان(١٠٨٨)(١٠٨٩):

---

١٠٨٣. نعم، فلا دلالة لها حينئذٍ على ولاية من بيده المال كي يعارض دليل ولاية الحاكم، و لكنّه خلاف الظاهر.

١٠٨٤. أي: بصرف حقّه و ماله على الفقراء بنحو التصدّق.

١٠٨٥. و ذلك لما ذكره من احتمال كون ما دلّ على التصدّق إذناً من الإمام عليه السلام، و قد مرّ أنّه خلاف الظاهر.

١٠٨٦. قد تقدّم الإشكال في دلالته عليه.

١٠٨٧. و ذلك لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام في مصحّحة يونس: «لست أعرفهم، و لاندري كيف يسأل عنهم» و من قوله في رواية حفص: «و إلاّ، أي: و إن لم يمكن ردّه إلى صاحبه...»، أنّ المدار على عدم التمكّن من الإيصال الموجود في العرض.

١٠٨٨. أقواهما الأوّل. أمّا بناءً على اختصاص الصدقة المحرّمة على الهاشمي بالزكاة الواجبة - كما هو الظاهر - فواضح، و لاوجه حينئذٍ للقول بعدم الجواز. و أمّا بناءً على

**من أنّها صدقة مندوبة على المالك و إن وجب على من هي بيده إلاّ أنّه نائب كالوكيل و الوصي، و من أنّها مال تعيّن صرفه بحكم الشارع، لا بأمر المالك حتّى تكون مندوبة، مع أنّ كونها من المالك غير معلوم فلعلّها ممّن تجب عليه(١٠٩٠).**

**ثمّ إنّ في الضمان – لو ظهر المالك(١٠٩١) و لم يرضَ بالتصدّق – و عدمه مطلقاً أو بشرط عدم ترتّب يد الضمـــان(١٠٩٢) كما إذا أخذه من الغـــاصب حسبة(١٠٩٣) لا**

.....

عمومها لمطلق الصدقة الواجبة فلعدم وجوبها في المقام، أمّا على المالك فواضح لاكلام فيه، و أمّا على من هي بيده فلما مرّ من أنّ الأمر بالتصدّق في الروايات من جهة وروده مورد توهّم الحظر لايدلّ على أزيد من الإباحة.

**١٠٨٩.** بناءً* على عدم اختصاص الصدقة المحرّمة على الهاشمي بالزكاة الواجبة، و إلاّ – كما هو الظاهر– فلا إشكال في الجواز. و على المبنى المزبور أحوط القولين بل أقواهما هو الثاني، إذ لايعتبر في الصدقة الواجبة وجوبها على المالك، بل يكفي مطلق وجوبها و لو على من بيده المال. لكن هذا بناءً على وجوب التصدّق في المقام، و فيه تأمّلٌ، للتأمّل في دلالة الأمر بالتصدّق عليه ممّا تقدّم من وروده في مقام دفع توهّم الحظر، فلايدلّ على أزيد من الجواز، و معه لايجب على من بيده المال أيضاً، فيجوز إعطاؤه للهاشمي.

**١٠٩٠.** لاحتمال ردّ المالك.

**١٠٩١.** الكلام هنا في بيان مقتضى القاعدة من حيث الضمان و عدمه بالنسبة إلى ما بعد التصرّف و الإتلاف بالتصدّق، بخلافه في صدر المسألة، فإنّ الكلام هناك إنّما هو في بيان الضمان و عدمه بالنسبة إلى ما قبله بملاحظة صرف الأخذ و إثبات اليد، فلا تكرار كما قد يتوهّم في بادئ النظر.

**١٠٩٢.** وكذلك بشرط عدم انقلابها إلى يد الأمانة، كما لو أخذ بنيّة التملّك جاهلاً بالحال ثمّ علم و نوى الحفظ، بناءً على ما اختاره المصنّف أوّلاً من عدم الضمان في مثل هذه الصورة.

**١٠٩٣.** هذا مثال للنفي، أي: حسبة للمالك.

---

* للمحشّي‌ﷺ تعليقتان على قول المصنّفﷺ: «و في جواز إعطائها للهاشمي قولان» كانتا في موضعين بفاصلة صفحة في الطبعة الحجريّة، جعلناهما في موضع واحد كما ترى.

**بقصد التملّك وجوهاً*؛ من أصالة برائة ذمّة المتصدّق(١٠٩٤) و أصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انقلابها(١٠٩٥)**

.....

**١٠٩٤.** هذا و الأصل الذي بعده بيان لوجه عدم الضمان مطلقاً، كما أنّ قوله: «و من عموم ضمان من أتلف» بيان لوجه الضمان مطلقاً. و أمّا وجه الاحتمال الأخير – أعني: التفصيل بين عدم ترتّب يد الضمان فلايضمن، و ترتّبها فيضمن – فهو ما يستفاد من قوله بعد ذلك: «و الرجوع إلى أصالة البرائة إنّما يصحّ فيما لم يسبق يد ضمان...» من أصالة البرائة بالنسبة إلى الشقّ الأوّل من شقّي التفصيل، للشكّ في حدوث الاشتغال بالتصدّق و عدمه، للشكّ في ارتفاع الضمان الثابت بالتصدّق المأذون فيه و عدمه، و استصحاب الضمان بالنسبة إلى الثاني.

**١٠٩٥.** لمّا كان التصدّق له جهتان، إحداهما: كون شخص الصدقة ملكاً للفقير، و الأُخرى: كونها عن قبل المالك لا المصدّق، و كان لزومه من الجهة الأُولى – بمعنى عدم خروجها عن ملك الفقير برجوع المالك و عدم رضاه بالتصدّق – مسلّماً غير مشكوك فيه، و أنّ الذي يشكّ فيه إنّما هو التصدّق من الجهة الثانية، قيّد لزومه بقوله: «بمعنى عدم انقلابها...»، إشارة إلى الجهة الثانية، يعني: أصالة بقاء الصدقة على العنوان الذي وقعت عليه من كونها صدقة عن المالك و عدم انقلابها إلى عنوان كونها للمصدّق.

هذا، و لكن يمكن منع الحالة السابقة، بدعوى أنّ الصدقة حين وقوعها ليس لها عنوان من حيث الوقوع عن المالك أو المصدّق، بل تعنونه بأحد العنوانين مراعى برضا المالك و عدمه. و لابعد في ذلك، بل هو قريب جدّاً، إذ مجرّد دفع مال الغير إلى الفقير بعنوان الصدقة لايكفي في وقوعها عن صاحبه، بل لابدّ فيه إمّا من دفع نفسه مباشرةً أو تسبيباً، و إمّا من رضاه بدفع الغير. و كذلك لايكفي في وقوعها عن الدافع مجرّد مباشرته للدفع، بل لابدّ فيه من أن يكون المال المدفوع ماله و لو بعد ذلك بواسطة دفع الغرامة، و من المعلوم أنّ رضا المالك أو غرامة الدافع إنّما يتحقّق بعد التصدّق فيما لم يتحقّق أحدهما لاوجه لتحقّق ما هو مشروط به. و بالجملة، لاوجه لتعنونها من حين وقوعها بكونها عن المالك، إلاّ أن يقال باشتراط هذه الصـــدقة

---

* في بعض النسخ: وجوه.

**عن الوجه الذي وقعت عليه(١٠٩٦)، و من عموم "ضمان مَن أتلف". و لاينافيه إذن الشارع؛ لاحتمال أنّه أذنَ في التصدّق على هذا الوجه(١٠٩٧) كإذنه في التصدّق باللقطة المضمونة(١٠٩٨) – بلا خلاف – و بما استودع من الغاصب، و ليس هنا أمر مطلق(١٠٩٩) بالتصدّق ساكت عن ذكر الضمان حتّى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه.**

**و لكن يضعّف هذا الوجه(١١٠٠): بأنّ ظاهر دليل الإتلاف٥٩ كونها علّة تامّة للضمان، و ما نحن فيه ليس كذلك(١١٠١)(١١٠٢) و إيجابه للضمان مراعىً بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليلٍ آخر، إلاّ أن يقال: إنّه ضامن بمجرّد التصدّق و يرتفع بإجازته،**

.....

بنيّة كونها عن المالك، و لكنّ الشأن في إثبات ذلك، إذ لادليل على هذا الشرط، لأنّ غاية ما يستفاد من الأدلّة هو مجرّد الدفع إلى الفقير بعنوان التصدّق من دون تعرّض لها إلى تلك الجهة، بل مقتضى إطلاقها عدم اشتراطها بها. و من هنا ظهر ما فيما يظهر منهﷺ بعد ذلك من كون التصدّق إتلافاً للمالك و إحساناً إليه، و ذلك لأنّه لايعنون بذاك العنوان ما لم يرض به، بل يعنون بكونه إتلافاً عليه.

١٠٩٦. و هو هنا عبارة عن كونها صدقة عن المالك لا المتصدّق.

١٠٩٧. يعني: الضمان على تقدير عدم رضا المالك بالتصدّق.

١٠٩٨. القيد و الوصف توضيحي.

١٠٩٩. يعني: أمراً يتمّ فيه مقدّمات الحكمة التي منها كون المطلق في مقام بيان تمام المراد من تمام الجهات حتّى الجهة التي يراد أخذ الإطلاق بالنسبة إليها، مثل الضمان و عدمه في المقام، وكونه كذلك في الأمر بالتصدّق غير معلوم، بل المعلوم كونه في مقام بيان جواز التصدّق في مقابل عدم جوازه خاصّة.

١١٠٠. يعني: وجه الضمان، و هو عموم «من أتلف».

١١٠١. لأنّ علّة* الضمان فيه مركّب من الإتلاف بالتصدّق و ردّ المالك له.

١١٠٢. إذ لابدّ في الضمان فيه على القول به مضافاً إلى ذلك من عدم رضا المالك،

---

* للمحشي تعليقتان على قول المصنّف: «وليس كذلك ما نحن فيه» كانتا في موضعين بفاصلة صفحة في الطبعة الحجريّة، جعلناهما في موضع واحد كما ترى.

فتأمّل(١١٠٣). هذا، مع أنّ الظاهر من دليل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف على المالك، لا الإتلاف له و الإحسان إليه، و المفروض أنّ الصدقة إنّما قلنا بها؛ لكونها إحساناً(١١٠٤) و أقرب طرق* الإيصال بعد اليأس من وصوله إليه. و أمّا احتمال كون التصدّق مراعى كالفضولي(١١٠٥) فمفروض الانتفاء؛ إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين، و انتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعيّ.

وكيف كان، فلا مقتضي للضمان(١١٠٦) و إن كان مجرّد الإذن في الصدقة غير مقتضٍ لعدمه، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل، لكنّ الرجوع إلى أصالة البراءة إنّما يصحّ فيما لم يسبق يد الضمان، و هو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبة. و أمّا إذا تملّكه منه ثمّ علم بكونه مغصوباً فالأجود استصحاب الضمان في هذه الصورة؛ لأنّ المتيقّن هو ارتفاع الضمان بالتصرّف الذي(١١٠٧) يرضى به المالك بعد الاطّلاع لامطلقاً.

.....

فيكون سبب الضمان حينئذٍ مركّباً من الإتلاف و عدم الرضا به، و هو أمر يحتاج إلى دليلٍ آخر غير خبر الإتلاف، و هو مفقودٌ.

١١٠٣. إشارة إلى أنّه تعارض باحتمال حدوث الضمان بالردّ للتصدّق.

١١٠٤. بل قلنا بها للأخبار، لعدم تماميّة ما ذكره من الأمرين، لما مرّ منه ﷺ سابقاً بقوله: «و أمّا باقي ما ذكرناه في وجه التصدّق من أنّه إحسان...»، فراجع.

١١٠٥. هذا إشارة إلى وجهٍ آخر لتضعيف توجيه الضمان مطلقاً بدليل الإتلاف و إلى ردّه. و حاصل ذاك الوجه الآخر: أنّ الصدقة لاتتحقّق في الخارج إلاّ بالرضا و الإجازة، فإذا لم يرض المالك بها - كما هو المفروض - فلا صدقة فلا إتلاف فلا ضمان بمجرّدها. و حاصل الردّ: أنّ لازم هذا رجوع المالك على الفقير مع بقاء العين، و لم يقل به أحدٌ.

١١٠٦. يعني: وكيف كان حال انتقال الثواب من شخص إلى آخر فلا مقتضي للضمان، لاختصاصه بالإتلاف، و قد عرفت الخدشة في شمول دليله للمقام.

١١٠٧. ظاهر جعل الرافع للضمان هو التصرّف المرضيّ به لا الرضا بالتصرّف أنّ الإجازة كاشفةٌ لاناقلة، و ظاهر قوله في السابق: «و يرتفع بإجازته» عكس ذلك. و يمكن أن

---

* في بعض النسخ: طريق.

**فتبيّن أنّ التفصيل بين يد الضمـــان و غيرهـــا أوفق بالقاعدة، لكنّ الأوجه الضمان مطلقـــاً(١١٠٨)؛ إمّا تحكيماً للاستصحاب(١١٠٩) حيث يعارض البرائة و لو بضميمة عدم القول بالفصل، و إمّا للمرسلة المتقدّمة عن السرائر(١١١٠)،**

.....

يكون مرادة من ارتفاعه بالتصرّف المرضيّ به هو الرضا بالتصرّف، فيرجع إلى الأوّل. و يؤيّـد ذلك عدم ترديده في رفع الإجازة للضمان - فيما ذكره بعد ذلك بقوله: «ثمّ إنّ الضمان هـــل يثبت...» - بين الرفع من حين الإجازة أو من حين التصرّف كترديده بينهما في الردّ.

١١٠٨. يعني: حتّى فيما لم يكن مسبوقاً بيد الضمان.

١١٠٩. إمّا لتقديم الاستصحاب على أصالة البرائة حيث يقع التعارض بينهما، و لـــو كان التعارض بضميمة عدم الفصل بين موردهما كما في المقام، إذ الظاهر عدم الفـــرق بـــين صورة سبق يد الضمان التي هي مجرى الاستصحاب و صورة عدمه التي هي مورد البرائة، فيقع التعارض في مورد البرائة بينها بنفسها و بين الاستصحاب بملاحظة عدم الفصل بين مـــورده و مورد البرائة، وكذلك في مورد الاستصحاب بينه بنفسه و بين البرائة الجارية في مـــورد آخـــر بملاحظة عدم الفصل أيضاً.

و الوجه في التقديم - على ما ذكره بعض المحشّين على فرائد المصنّف في نظير المسألة -: هو ارتفاع موضوع البرائة و ملاكها - من عدم البيان - فيما لم يكن مسبوقاً بيد الـــضمان، بملاحظة حصول البيان في المسبوق بيد الضمان لأجل الاستصحاب مع عدم الفصل بينهما كما هو الفرض، و هذا بخلاف العكس، فإنّ عدم البيان في أحد المتلازمين لايقتضي رفع البيان عن الآخر. و لايخفى أنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على عدم جواز الفصل في الحكم الظاهري الذي تقتضيه الأُصول العمليّة فيما لافصل فيه واقعاً إمّا مطلقاً أو في خصوص المقام. هذا، و لكن قـــد مـــرّ الكلام في جريان الاستصحاب في المقام، بناءً على ما هو الحقّ عنده و عندي من دوران كون اليد يد ضمان و عدمه مدار نيّة التملّك و نيّة الحفظ و الردّ.

١١١٠. يعني بها قوله فيما تقدّم نقله عنه: «و روى أصحابنا أنّه يتصدّق به عنـــه»، و يكون ضامناً إذا لم يرض بما فعل»، لاقوله: «و روي أنّه بمنزلة اللقطة»، كما لايخفى وجهه.

هذا، و لكن فيه: أنّ المرسلة و إن كانت تدلّ على الضمان مطلقاً إلاّ أنّها تحتاج إلى الجبر،

**و إمّا لاستفادة ذلك من خبر الوديعة إن لم نتعدّ عن مورده(١١١١) إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة، لكن يستفاد منه أنّ الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك.**

.....

و هو مفقود فيما نحن فيه، لعدم معلوميّة كون فتوى المشهور فيه الضمان، بل الظاهر من قولهﷺ: «ثمّ إنّ في الضمان - إلى قوله -: وجوهاً» عدم كون المسألة معنونة في كلامهم، و لاملازمة بين كون التصدّق مشهوراً و بين كون الضمان كذلك.

**١١١١**. الظاهر أنّ قوله: «من جعله بحكم اللقطة» بيان للتعدّي، و الضمير فيه راجع إلى ما نحن فيه. يعني: إن لم نجعل ما نحن فيه بحكم اللقطة، بأن تلغى خصوصيّة الوديعة في المورد، و يعمّم لمطلق ما أخذ من الغاصب، فيعمّ ما نحن فيه.

هذا، و قد يقال - بل قيل-: إنّ الجمع بين استفادة الضمان و بين عدم التعدّي من مورده - و هو الوديعة - بمعنى تخصيص الحكم المذكور به جمع بين النقيضين، لأنّ استفادته منه عين التعدّي من مورده، إذ لامجال لها إلاّ استفادة أنّ الوديعة من باب المثال لمطلق مجهول المالك، و معه لامجال للتخصيص و عدم التعدّي.

و يمكن أن يقال: إنّ نظره فيما نفاه من التعدّي هو التعدّي إلى غيره بالنسبة إلى خصوص حكم التعريف سنة لامطلقاً حتّى بالنسبة إلى حكم الضمان، و نظره فيما أثبت استفادته منه هو التعدّي إلى غيره في خصوص الضمان، فيكون مورد النفي و الإثبات متغايراً مع الآخر. و فيه ما هو أوضح من أن يخفى.

و الصواب أن يقال: إنّ مورد التعدّي الذي نفاه هو الوديعة المأخوذة من الغاصب التي جعلها في الخبر بمنزلة اللقطة، و مورد الاستفادة قوله في الخبر: «و إلاّ تصدّق بها» أي: و إن لم يصب صاحبها بعد التعريف حولاً تصدّق، فتغاير مورد النفي و الإثبات. و طريق الاستفادة ما ذكره بقوله: «و لكن يستفاد...». و حاصله: أنّ الشرط للتصدّق بهذا الوجه المذكور في الخبر - من كون الأجر لصاحب المال على تقدير رضاه به، و من غرامة المصدّق و ضمانه له على تقدير عدم الرضا به - و إن كان في الظاهر هو عدم إصابة الصاحب بعد التعريف سنة، إلاّ أنّه لا لخصوصيّة فيه، بل من جهة كونه محقّقاً لليأس عن المالك، و الشرط في الحقيقة هو اليأس عن المالك الذي هو موجودٌ فيما نحن فيه، فيسري إليه حكمه و جزائه و هو التصدّق بذاك الوجه، و لازمه الضمان على تقدير عدم الرضا به. و يرد على هذه الاستفادة أنّها إنّما تتمّ لو قطع

**ثمّ الضمان هل يثبت(١١١٢) بمجرّد التصدّق و إجازته رافعة أو يثبت بالردّ من حينه أو من حين التصدّق؟ وجوه: من دليل الإتلاف، و الاستصحاب(١١١٣)، و من أصالة عدم الضمان قبل الردّ(١١١٤)، و من ظاهر الرواية المتقدّمة[٦٠](١١١٥) في أنّه بمنزلة اللقطة.**

.....

بكون المناط في شرط التصدّق ما ذكر، و لاقطع بل و لاظنّ به، ضرورة عدم الملازمة بين التعريف سنة و بين اليأس، بل النسبة بينهما العموم من وجه، و لذا جعل حدّ الفحص فيما نحن فيه اليأس لا السنة. فظهر ممّا ناقشنا من وجوه الضمان أنّ الأوجه عدم الضمان مطلقاً.

**١١١٢**. تظهر الثمرة بين الوجه الأوّل و بين ما عداه في صورة الشكّ في الإجازة و الردّ، إذ على الأوّل يحكم بفعليّة الضمان، لأصالة عدم الإجازة، فيحكم باشتغال ذمّته بالبدل و خروجه عن تركته لو مات، و بعدمه على ما عداه، لأصالة عدم الردّ، و بين الثاني و الثالث في ملاحظة القيمة في القيميّات.

**١١١٣**. كلّ منهما وجه و مدرك للاحتمال الأوّل. و قد تقدّم من المصنّف منع عموم دليل الإتلاف للمقام أوّلاً، و التأمّل في ارتفاع الناشي من التصدّق بالإجازة ثانياً، فلم يبق إلاّ استصحاب الضمان، و لايجرى له بناءً على ما هو الحقّ الذي اختاره من كون الآخذ محسناً إذا نوى الردّ و الحفظ لا التملّك، و لوكان ذلك بعد أن انقلب جهله إلى العلم، إذ على هذا يقطع بعدم الضمان حين التصدّق. نعم، هو يجري بناءً على ما ذكره سابقاً بقوله: «و يحتمل قويّاً الضمان هنا» من عدم انقلاب اليد من الضمان إلى الأمانة بنيّة الردّ إلى المالك لو عرّفه بعد العلم بأنّه مال الغير.

**١١١٤**. هذا وجهٌ للاحتمال الثاني. و فيه: أنّه لاينافي ثبوته بالردّ، و لكن على وجه الكشف من حين التصدّق.

**١١١٥**. هذا بيان لوجه الاحتمال الثالث. و فيه: أنّه لاظهور فيها في ثبوت الضمان بالردّ من حين التصدّق لو لم نقل بظهورها فيه من حين الردّ، إلاّ أن يقال: إنّه نعم لو لوحظ الحكم بالغرامة على تقدير الردّ بنفسه، و أمّا لوكان النظر في ذلك إليه بلحاظ ما يقتضيه الحكم بكون الأجر للمصدّق على هذا التقدير فله ظهور فيما ذكره، حيث إنّ الأجر الذي يكون له بالردّ هو الأجر من حين التصدّق، و قضيّة ذلك كون الضمان أيضاً من حين التصدّق.

و لو مات المالك، ففي قيام وارثه مقامه في إجازة التصدّق و ردّه وجه قوي؛ لأنّ ذلك من قبيل الحقوق المتعلّقة بالأموال(١١١٦)، فيورّث كغيره من الحقوق، و يحتمل العدم(١١١٧) لفرض لزوم التصدّق بالنسبة إلى العين، فلا حقّ لأحد فيه، و المتيقّن من الرجوع إلى القيمة هو المالك. و لو مات المتصدّق فردّ المالك، فالظاهر خروج الغرامة من تركته؛ لأنّه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله.

هذا كلّه على تقدير مباشرة المتصدّق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدّق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضمان(١١١٨)؛ لبرائة ذمّة الشخص بالدفع إلى وليّ الغائب، و تصرّف الوليّ كتصرّف المولّى عليه. و يحتمل الضمان(١١١٩)؛ لأنّ الغرامة هنا ليست لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرّف الصادر من المتصدّق حتّى يفرّق بين تصرّف الوليّ و غيره؛ لثبوت الولاية للمتصدّق في هذا التصرّف* كالحاكم، و لذا لايستردّ العين من الفقير إذا ردّ المالك، فالتصرّف لازم و الغرامة حكم شرعيّ تعلّق بالمتصدّق كائناً من كان، فإذا كان المكلّف بالتصدّق هو مَن وقع في يده لكونه هو المأيوس و الحاكم وكيلاً، كان الغرم على الموكّل(١١٢٠)،

---

١١١٦. فيه نظر، لاحتمال كونه من الأحكام، بل لعلّه الظاهر.

١١١٧. هذا هو الأقوى، للأصل لا لما ذكره من العلّة، لانتقاضها بانتقال حقّ الخيار إلى الوارث مع انتقال متعلّقه في زمان الخيار إلى غيره بنقلٍ لازمٍ.

١١١٨. يعني: مطلقاً لاضمان الدافع و لاضمان الحاكم. أمّا الأوّل فلبرائة ذمّته بإيصال المال إلى صاحب المال بإيصاله إلى وليّه، و هو الحاكم لو قلنا بولايته في مثل ذلك، و لكن لانقول بها. و أمّا الثاني فلأنّ تصرّف الوليّ بالتصدّق مثل تصرّف المولّى عليه به.

١١١٩. يعني: ضمان المتصدّق، أي: المكلّف بالصدقة، و هو إمّا الدافع إلى الحاكم، أو نفس الحاكم على ما يقتضيه ذيل كلامه.

١١٢٠. الحاكم عطف على «المكلّف» فيكون «هو» اسم «كان» و «وكيلاً» خبره، و «كان الغرم» جواب «إذا». و قوله: «فهو المكلّف بالفحص» تفريع على وقوع المال في يد

---

* في بعض النسخ زيادة: «لأنّ المفروض ثبوت الولاية له».

و إن كان المكلّف هو الحاكم لوقوع المال في يده قبل اليأس عن مالكه، فهو المكلّف بالفحص ثمّ التصدّق، كان الضمان عليه.

و أمّا الصورة الرابعة: و هو ما علم إجمالاً اشتمال الجائزة على الحرام، فإمّا أن يكون الاشتباه موجباً لحصول الاشاعة و الاشتراك و إمّا أن لايكون، و على الأوّل: فالقدر و المالك إمّا معلومان أو مجهولان أو مختلفان، و على الأوّل: فلا إشكال. و على الثاني: فالمعروف إخراج الخمس على تفصيلٍ مذكور في باب الخمس. و لو علم القدر فقد تقدّم في القسم الثالث، و لو علم المالك وجب التخلّص معه بالمصالحة. و على الثاني: تتعيّن القرعة أو البيع و الاشتراك في الثمن، و تفصيل ذلك كلّه في كتاب الخمس.

و اعلم، أنّ أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة(١١٢١)، و باعتبار نفس المال إلى المحرّم و المكروه و الواجب: فالمحرّم ما علم كونه من مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، و المكروه المال المشتبه، و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتّى أنّه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمّته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصّة، بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصاً نفس المستحقّين مع تعذّر استئذان الحاكم.

وكيف كان، فالظاهر أنّه لاإشكال في كون ما في ذمّته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه، نظير ما استقرّ في ذمّته بقرضٍ أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها و مقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته، فيقدّم جميع ذلك على الإرث و الوصية، إلاّ أنّه ذكر بعض الأساطين: أنّ ما في يده من المظالم تالفاً(١١٢٢)

.....

الحاكم قبل اليأس عن المالك. و قوله: «كان الضمان» جواب لقوله: «و إن كان».

١١٢١. يعني: ينقسم باعتبار مطلق ما يعرض على الآخذ من العناوين من دون ملاحظة منشئها إلى الأحكام الخمسة، و باعتبار ما يطرأ عليه من خصوص العناوين التي تنشأ من متعلّقه - و هو المال - إلى ثلاثة. و قد تقدّم نظير ذلك في أوّل الكتاب في تقسيم الاكتساب إلي ماله من الأقسام.

١١٢٢. «تالفاً» حال من الموصول. يعني: أنّ ما تلف في يد السلطان الجائر من المظالم

لايلحقه حكم الديون في التقديم على الوصايا و المواريث؛ لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه، و بقاء عموم الوصية و الميراث على حاله، و للسيرة المأخوذة يداً بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا، فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف، أُخرجت من الثلث.

و فيه: منع الانصراف، فإنّا لانجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أتلفه هذا الظالم عدواناً و بين ما أتلفه نسياناً، و لابين ما أتلفه عدواناً هذا الظالم و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة، مع أنّه لاإشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصّة من ماله كما هو المنصوص[٦١]، و تعلّق* الخمس و الاستطاعة و غير ذلك، فلو تمّ الانصراف** لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً و عدماً*** من غير فرقٍ بين حياته و موته.

و ما ادّعاه من السيرة فهو ناشٍ من قلّة مبالاة الناس كما هو دَيْدَنهم في أكثر السير التي استمرّوا عليها؛ و لذا لايفرّقون في ذلك بين الظَلَمة و غيرهم ممّن علموا باشتغال ذمّته بحقوق الناس من جهة حقّ السادة و الفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاتهم،

.....

لايلحقه حكم الديون... إلى آخر ما ذكره، و لنعم ما ذكره و ما استدلّ عليه من مسألة الانصراف، إذ لاوجه لمنعه إلاّ ما ذكره بقوله: «فإنّا لانجد بعد مراجعة العرف فرقاً...». و فيه: أنّ عدم الفرق المذكور لاإشكال فيه، و لكنّه يكون وجهاً لمنع الانصراف لو لم يكن الدين منصرفاً عمّا أتلفه هذا الظالم – أي: السلطان – نسياناً و عمّا أتلفه شخص آخر من غير الظلمة، و عدم انصرافه عنهما ممنوعٌ. و أمّا الاستدلال على منع الانصراف بنفي الإشكال في جريان الدين عليه في حال حياة السلطان من جواز المقاصّة من ماله...، ففيه: أنّه إن أراد جريانها على ما أتلفه الجائر من جهة صدق الدين عليه، بأن كان موضوع جواز المقاصّة في الإنسان دليل من أدلّة الدين، مثل قوله مثلاً: من كان له دينٌ على غيره و امتنع من تأديته جاز له المقاصّة من ماله، فيرد عليه أنّه مصادرة، لأنّ الكلام في انصراف الدين عنه و عدمه. هذا، مع أنّه ليس لنا هذا النحو من الدليل. و إن أراد جريانها عليه من جهة النصّ، ففيه: أنّه لاينافي

---

* في بعض النسخ: و لعدم تعلّق أو عدم تعلّق.

** في بعض النسخ: عدم الانصراف.

*** في بعض النسخ: أو عدماً.

و لا في إنفاذ وصايا الظَلَمة و توريث ورثتهم بين اشتغال ذمّمهم بعوض المتلَفات و أرش* الجنايات، و بين اشتغالها بديونهم المستقرّة عليهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبة عليهم، و لابين ما علم المظلوم فيه تفصيلاً و بين ما لم يعلم، فإنّك إذا تتبعت أحوال الظَلَمة وجدت ما استقرّ في ذممهم – من جهة المعاوضات والمداينات مطلقاً، أو من جهة خصوص** أشخاص معلومين تفصيلاً، أو مشتبهين في محصور – كافياً في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث. و بالجملة، فالتمسّك بالسيرة المذكورة أوهن من دعوى الانصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجّه.

## المَسْأَلَةُ الثّالِثَة

ما يأخذه السلطان المستحلّ لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضي باسمهما(١١٢٣) و من الأنعام باسم الزكاة(١١٢٤)، يجوز أن يقبض منه مجّاناً أو بالمعاوضة، و إن كان مقتضى القاعدة حرمته؛ لأنّه غير مستحقّ لأخذه، فتراضيه مع مَن عليه الحقوق المذكورة في تعيين شئ من ماله لأجلها فاسد(١١٢٥)، كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع

---

الانصراف. و من هنا يعلم الحال في جريان عدم تعلّق الخمس و الاستطاعة، و جريان تعلّق حقّ الغرماء على ماله المانع من تصرّفاته.

١١٢٣. قال في جامع المقاصد في شرح قول العلاّمة: «و الذي يأخذه الجائر من الغلاّت باسم المقاسمة و من الأموال باسم الخراج» ما هذا لفظه: «المقاسمة ما يؤخذ من حاصل الأرض أو البستان نسبته إليه بالجزئيّة كالنصف و الثلث، و الخراج مقدار معيّن من المال يضرب على الأرض أو البستان، كأن يجعل على كلّ جريب كذا درهماً. و عبّر باسم المقاسمة و باسم الخراج لأنّ ذلك لايعدّ مقاسمة و لاخراجاً حقيقة، إذ تحقّق ذلك إنّما يكون بأمر الإمام عليه السلام» انتهى.

١١٢٤. لاوجه على الظاهر لتخصيص الأنعام بالذكر، إذ الظاهر – كما في جامع المقاصد – أنّ زكاة الغلاّت و الأموال – يعني: النقدين – كذلك، و الرواية الأُولى تعمّ زكاة الغلاّت أيضاً، و لعلّه تبع في ذلك للقوم، إلاّ أنّه لاوجه له.

١١٢٥. يعني: لايتعيّن ما عيّنه لها، بل يكون حاله بعد التعيين كما قبله في كونه ملكاً

---

* في بعض النسخ: و أُروش.

** في بعض النسخ: وجود.

شيءٍ إليه عوض الأُجرة، هذا مع التراضي، و أمّا إذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات ففساده أوضح، وكيف كان فما يأخذه الجائر باقٍ على ملك المأخوذ منه، و مع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلاخلاف يعتدّ به بين الأصحاب، و عن بعضٍ حكاية الإجماع عليه:

قال في محكيّ التنقيح: لأنّ الدليل على جواز شراء الثلاثة(١١٢٦) من الجائر و إن لم يكن مستحقّاً له، النصّ الوارد عنهم عليهم السلام و الإجماع و إن لم يعلم مستنده(١١٢٧)، و يمكن أن يكون مستنده أنّ(١١٢٨) ذلك حقّ للأئمّة عليهم السلام و قد أذنوا لشيعتهم في شراء ذلك، فيكون تصرّف الجائر كتصرّف الفضولي إذا انضمّ إليه إذن المالك[٦٢]، انتهى. أقول: و الأولى أن يقال(١١٢٩): إذا انضمّ إليه إذن متولّي الملك، كما لايخفى. و في جامع المقاصد: أنّ عليه إجماع فقهاء الإمامية، و الأخبار المتواترة عن الأئمّة الهداة عليهم السلام[٦٣]. و في المسالك: أطبق عليه علمائنا(١١٣٠) و لانعلم فيه مخالفاً[٦٤]. و عن المفاتيح: أنّه لاخلاف فيه[٦٥]. و

.....

للمأخوذ منه.

١١٢٦. يعني: الخراج و المقاسمة و الزكاة.

١١٢٧. يعني: و إن لم يعلم جهة الجواز الذي دلّ النصّ و الإجماع عليه، فتأمّل.

١١٢٨. ضمير مستنده في الموضعين راجع إلى الجواز، و المراد من المستند هو السرّ و الوجه و المناط. و لايخفى أنّ الذي ذكره مستنداً و وجهاً للجواز - المدلول عليه بالنصّ و الإجماع - إنما يستقيم فيما إذا كان ما يأخذه الجائر خارجاً عن ملك المأخوذ منه و متعيّناً للخراج، و هو خلاف الفرض، إذ المفروض بقائه في ملكه. فعلى هذا لايرتبط ما ذكره بمورد الإجماع، لأنّ ما أذن فيه المالك أو متولّي الملك - و هو الخراج - لم يكن مورد تصرّف الجائر، و ما كان مورداً له - و هو ملك المأخوذ منه - لم يرد فيه إذن من المالك و المتولّي. هذا، و لكن بعد وجود الدليل على الجواز لاحاجة إلى فهم سرّه و جهته، فهذا الذي ذكره متعبة بلا ثمرة.

١١٢٩. وجه الأولويّة أنّه حقّ المسلمين، و الإمام عليه السلام وليّ عليهم. و يمكن أن يقال: إنّ مراده من الحقّ في قوله: «إنّ ذلك حقّ للأئمّة» هو بلحاظ ولايته على ذوي الحقوق، فيرجع إلى ما ذكره المصنّف.

١١٣٠. في الجمع بين إطباق العلماء و نفي العلم بالمخالف ما لايخفى.

في الرياض: أنّه استفاض نقل الإجماع عليه[٦٦](١١٣١)، و قد تأيّدت دعوى هؤلاء بالشهرة المحقّقة بين الشيخ و من تأخّر عنه.

و يدلّ عليه – قبل الإجماع، مضافاً إلى لزوم الحرج العظيم في الاجتناب عن هذه الأموال، بل اختلال النظام، و إلى الروايات المتقدّمة(١١٣٢) لأخذ الجوائز من السلطان خصوصاً الجوائز العظام التي لايحتمل عادة أن تكون من غير الخراج وكان الإمام عليه السلام يأبى عن أخذها أحياناً، معلّلاً بأنّ فيها حقوق الأُمّة – روايات: منها: صحيحة الحذّاء عن أبي جعفر عليه السلام، قال: "سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان*(١١٣٣) من إبل الصدقة و غنمها و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم. قال: فقال: ما الإبل و الغنم إلاّ مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك، لابأس به حتّى يعرف الحرام بعينه فيجتنب. قلت: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ منّا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها، فيبيعنا إيّاها، فما ترى في شرائها** منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلابأس، قيل له: فما ترى في الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسّم لنا حظّنا و يأخذ حظّه، فيعزله*** بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل و أنتم حضور فلابأس بشرائه منه بغير كيل"[٦٧].

دلّت هذه الرواية على أنّ شراء الصدقات من الأنعام و الغلاّت من عمّال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل، و إنّما سأل أوّلاً: عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحرام(١١٣٤) في أيدي العمّال،

.....

١١٣١. لايخفى أنّ مفاد كلام صاحب الرياض هو حكاية حكاية الإجماع لاحكايته، فلا وجه لذكره في ذيل قوله: «و عن بعض حكاية الإجماع عليه» للاستشهاد به عليه.

١١٣٢. و مضافاً إلى ما يستفاد من قوله عليه السلام في رواية حفص في وجه حجّية اليد: «لولا ذلك لما قام للمسلمين سوقٌ».

١١٣٣. في قوله: «منّا» دلالة على كون السلطان مخالفاً.

١١٣٤. هذا مسلّم فيما لوكان المراد من الأخذ المعلوم في قوله: «و هو يعلم أنّهم

---

* في بعض النسخ: من عمّال السلطان أو عن السلطان.

** في بعض النسخ: في شراء ذلك.

*** في بعض النسخ: فتأخذه.

و ثانياً: من جهة توهّم الحرمة أو الكراهة في شراء ما يخرج في الصدقة كما ذكر في بـــاب الزكاة، و ثالثاً: من جهة كفاية الكيل الأوّل. و بالجملة، ففي هذه الرواية سؤالاً و جوابـــاً إشعار بأنّ الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجة إلى السؤال، و إلاّ لكان أصل الجـــواز أولى بالسؤال، حيث إنّ ما يأخذونه باسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلاً، فلا فرق بين أخـــذ الحقّ الذي يجب عليهم و بين أخذ أكثر منه.

و يكفي قولهعليه السلام: "حتّى يعرف الحرام منه بعينه"(١١٣٥) في الدلالة على مفروغيّـــة حلّ ما يأخذونه من الحقّ، و أنّ الحرام هو الزائد، و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلى مَن ينتقل إليه و إن كان حراماً بالنسبة إلى الجائر الآخذ له، بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرّف في ثمنه.

ففي وصفهعليه السلام للمأخوذ بالحلّية (١١٣٦) دلالة على عـــدم اختـــصاص الرخـــصة بالشراء، بل يعمّ جميع أنواع الانتقال إلى الشخص، فاندفع ما قيل: من أنّ الرواية مختـــصّة بالشراء فليقتصر في مخالفة القواعد عليه.

ثمّ الظاهر(١١٣٧) من الفقرة الثالثة* السؤال و الجواب عن حكم المقاسمة، فاعتراض

.....

يأخذون منهم أكثر...» هو الأخذ أحياناً و في بعض الأوقات، و أمّا لوكان المراد منه الأخـــذ على الدوام -كما قد يحتمل - فيكون السؤال عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحـــرام في نفس المال المشترى بنحو الإشاعة.

**١١٣٥**. يعني: حتّى يعرف المقدار الحرام من المأخوذ، و هو المقدار الزائد على الحـــقّ، فإنّه يدلّ على حلّية ما عدا الزائد.

**١١٣٦**. يعني: في وصف مقدار الحقّ من المأخوذ الدالّ على وصفه بها.

**١١٣٧**. «الظاهر» مبتدأ خبره «السؤال و الجواب». وكيف كان، ما ذكره من الظهور ممنوع، لإمكان كون المراد من القاسم أيضاً مثل المصدّق هو آخذ الزكاة، لتحقّق القـــسمة في صدقات الغلاّت أيضاً، لأنّها مثل مال المقاسمة تؤخذ بالنسبة من العشر و نصف العشر. قال في الوافي في ذيل الرواية: «المصدّق بتشديد الدال العامل على الصدقات، و هو القاسم أيـــضاً».

---

* في بعض النسخ: الثانية.

الفاضل القطيفي – الذي صنّف في الردّ على رسالة المحقّق الكركي المسمّاة بـ"قاطعة اللجاج في حلّ الخراج" رسالة زيّف فيها جميع ما في الرسالة من أدلّة الجواز – بعدم دلالة الفقرة الثالثة*(١١٣٨) على حكم المقاسمة، و احتمال كون القاسم هو زارع** الأرض أو وكيله[٦٨]، ضعيف جدّاً، و تبعه على هذا الاعتراض المحقّق الأردبيلي و زاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلالة الفقرة الأُولى على حلّ شراء الزكاة، بدعوى أنّ قوله عليه السلام: "لابأس حتّى يعرف الحرام منه بعينه" لايدلّ إلاّ على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً، و عدم جواز شراء ما كان معروفاً أنّه حرام بعينه، و لايدلّ على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً. نعم ظاهرها ذلك(١١٣٩)، لكن لاينبغي الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل، و يمكن أن يكون سبب الإجمال فيه***

.....

و مقابلته للمصدّق غير مضرٍّ في ذاك الاحتمال، لجواز اختصاص استعمال المصدّق عندهم بأخذ صدقات الأنعام. و القول باستلزامه للتكرار، لتقدّم الإشارة إلى حكم زكاة الحنطة و الشعير في صدر الرواية، مدفوعٌ بأنّ ما مضى في صدرها إنّما هو حكم أصل البيع و الشراء، و ما هنا هو حكم البيع و الشراء اكتفاءً بالكيل الأوّل. و من هذا يعلم الوجه في أنّه سأل عن الغنم ثانياً بعد السؤال عنه أوّلاً، و أنّه لاتكرار فيه، حيث إنّ السؤال في الثاني عن شراء المزكّي زكاة نفسه، بخلاف السؤال الأوّل.

و لو سلّم الظهور في المقاسمة فظهوره في مقاسمة السلطان للأراضي الخراجيّة ممنوعٌ، لجواز أن يكون الأرض في مورد الرواية ملك القاسم، قاسمها الزارع و زارعها، كما يشعر به قوله: «حظّه» و يكون السؤال من جهة بيع حظّه بلا كيل اعتماداً على الكيل الأوّل، كما يدلّ عليه الجواب. و إلى هذا الإشكال الثاني ينظر ما ذكره الفاضل القطيفي رحمه الله. والظاهر في عبارته المزارع بدل الزارع، كما يدلّ عليه قوله: «يجيئنا» كما لايخفى وجهه، فلا دلالة في هذه الرواية على الجواز في المقاسمة. نعم، يمكن أن يقال بعدم الفصل بين الزكاة و المقاسمة، فتأمّل.

١١٣٨. الجارّ متعلّق بالاعتراض. و «احتمال كون...» عطف على العدم.

١١٣٩. نظراً إلى لزوم مطابقة الجواب للسؤال.

---

* في بعض النسخ: الثانية. ** في بعض النسخ: مزارع. *** في بعض النسخ: منه.

التقيّة، و يؤيّد عدم الحمل على الظاهر: أنّه غير مرادٍ بالاتّفاق، إذ ليس بحلال مـا أخـذه الجائر، فتأمّل[٦٩]، انتهى. و أنت خبير بأنّه ليس في العقل ما يقتضي قبح الحكم المذكور و أيّ فارق بين هذا و بين ما أحلّوه عليهم السلام لشيعتهم ممّا فيه حقوقهم؟ و لا في النقل إلاّ عمومـات قابلة للتخصيص بمثل هذا الصحيحة و غيره المشهورة بين الأصحاب روايةً و عملاً مع نقل الاتّفاق عن جماعة. و أمّا الحمل على التقيّة فلايجوز بمجرّد معارضة العمومـات(١١٤٠)، كما لايخفى.

و منها: رواية إسحاق بن عمّار، قال: "سألته عن الرجل يشتري من العامل و هـو يظلم. قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا"[٧٠]. وجه الدلالة: أنّ الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه، و هو الذي يأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم، لو بني على المناقشة احتمل أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه، مع علمه بكونـه ظالمـا غاصبا، فيكون سؤالاً عن معاملة الظلمة، لكنّه خلاف الإنصاف و إن ارتكبـه صـاحب الرسالة.

و منها: رواية أبي‌بكر الحضرمي، قال: "دخلت على أبي‌عبـدالله عليه السلام و عنـده ابنـه اسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبي‌سماك أن يخرج شباب الشيعة (١١٤١) فيكفونه ما يكفـي الناس و يعطيهم ما يعطي الناس. قال: ثمّ قال لي: لِمَ تركت عطاءك؟ قلت: مخافة على ديني. قال: ما منع ابن أبي‌سماك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً؟"[٧١]. فإنّ ظاهره حلّ ما يعطى من بيت المال عطاءً أو أُجرة (١١٤٢) للعمل فيما يتعلّق به، بـل قال المحقّق الكركي: إنّ هذا الخبر نصّ في الباب، لأنّه عليه السلام بيّن أن لاخوف على السـائل في دينه، لأنّه لم يأخذ إلاّ نصيبه من بيت المال، و قد ثبت في الأُصول تعدّي الحكم بتعدّي العلّة المنصوصة، انتهى.

---

١١٤٠. لأنّ مورده عدم وجود الجمع الدلاليّ العرفي، و العرف يجمع بين الخـاصّ و العامّ بتخصيص الثاني بالأوّل.

١١٤١. في المجمع: «أنّه كسحاب، جمع شابّ بالتشديد».

١١٤٢. الأوّل كمـا في الفقرة الثانية، و الثاني كمـا في الفقرة الأُولى. و ضمير «به»

و إن تعجّب منه الأردبيلي و قال: أنا ما فهمت منه دلالة مّا، و ذلك لأنّ غايتها ما ذكر(١١٤٣)، و* قد يكون شئ من بيت المال و يجوز أخذه و إعطائه للمستحقّين بأن يكون منذوراً أو وصيّة لهم بأن يعطيهم ابن أبي‌سمّاك، و غير ذلك[٧٢]، انتهى. و قد تبع في ذلك صاحب الرسالة حيث قال: إنّ الدليل لاإشعار فيه بالخراج[٧٣]. أقول: الإنصاف أنّ الرواية ظاهرة في حلّ ما في بيت المال(١١٤٤) ممّا يأخذه الجائر.

.....

في«ما يتعلّق به» راجع إلى بيت المال.

**١١٤٣**. يعني: لأنّ غاية دلالته ما ذكره الكركي من جواز أخذ الحضرمي عطاء ابن أبي‌سماك و قبوله، لأنّ له في بيت المال نصيباً، و هذا المقدار لايدلّ على جواز قبول الخراج من الجائر فضلاً عن نصوصيّته فيه، إلاّ بعد إثبات أنّ العطاء من ابن أبي‌سماك للحضرمي كان من خصوص الخراج، أو انحصار ما في بيت المال بالخراج و أنّه ليس فيه غيره من الأموال مثل النذر و الوصيّة و الوقف، وكلاهما في حيّز المنع. أمّا الثاني فواضح. و أمّا الأوّل فلإمكان أن يكون عطائه من غير الخراج من الأموال المذكورة. و بالجملة، مفاد الخبر جواز قبول الحضرمي عطاء ابن أبي‌سماك من بيت المال لكونه ذا نصيب فيه، و مقتضى عموم العلّة جوازه لكلّ من كان مثله في الاستحقاق من بيت المال، و هذا لايثبت المقصود - و هو حلّ قبول الخراج - إلاّ بعد إثبات جهة استحقاق الحضرمي لبعض ما في بيت المال، و أنّها كونه من المسلمين المالكين للخراج خاصّةً، أو الأعمّ منه و من كونه من الموقوف عليهم أو الموصى لهم أو المنذور لهم، لاخصوص الأخير، إذ عليه يكون الخبر أجنبيّاً عن المقصود، و هو غير ثابت، لتمشّي الاحتمال الأخير. لايقال: إنّ إثبات كونه ذا نصيب على الإطلاق و في جميع الأحوال - التي منها انحصار ما في بيت المال بخصوص الخراج و خلوّه عن سائر الأموال - يثبت كون جهة الاستحقاق على غير النحو الأخير، و عليه يتمّ دلالته على المطلوب. لأنّا نقول: لاإطلاق فيه، و وجهه واضح.

و ممّا ذكرنا ظهر الإشكال في تسليم المصنّف ظهوره في حلّ ما في بيت المال ممّا يأخذه الجائر بعنوان الخراج و الزكاة، إذ لاوجه لذلك إلاّ دعوى الإطلاق، و قد مرّ منعها.

**١١٤٤**. و لااختصاص لما فيه بخصوص المنذور و الموصى به.

---

* في بعض النسخ: و ذلك.

و منها: الأخبار الواردة في أحكام تقبّل الخراج من السلطان[٧٤](١١٤٥) على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبّل مسلّم الجواز عندهم. و منها: صحيحة الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام في جملة حديث قال: "لابأس بأن يتقبّل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج(١١٤٦) بالنصف و الربع و الثلث؟ قال: نعم، لابأس به، و قد قبّل رسول الله صلى الله عليه و آله خيبراً أعطاها اليهود، حيث فتحت عليه بالخبر، و الخِبر هو النصف(١١٤٧)"[٧٥].

و منها: الصحيح عن اسماعيل بن الفضل عن أبي‌عبدالله عليه السلام، قال: "سألته عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال و جزية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير و هو لايدري، لعلّ هذا لايكون أبداً، أيشتريه، و في أيّ زمان يشتريه و يتقبّل منه؟ قال: إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره و تقبّل به(١١٤٨)"[٧٦]. و نحوها الموثّق المرويّ في الكافي و التهذيب[٧٧] عن اسماعيل بن الفضل* الهاشمي بأدنى تفاوت. و رواية الفيض بن المختار، قال: "قلت لأبي‌عبدالله عليه السلام: جعلت فداك

.....

١١٤٥. دلالتها على المرام – من حلّ ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة إذا أعطاه للغير مجّاناً أو بعوض – متوقّفة على الملازمة بين جواز تقبيله و أخذه مال القبالة و بين ما ذكر من المدّعى، و هي غير ثابتة كما لايخفى.

١١٤٦. يعني: و سئل عن مزارعة أهل الخراج مع السلطان بالنصف... . الظاهر أنّ هذه رواية مستقلّة قد سقط السند بينها و بين ما قبلها في نسخة التهذيب. و يؤيّده أنّه في الفقيه رواها هكذا: حمّاد عن الحلبي عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن مزارعة أهل الخراج...» الحديث.

١١٤٧. الخِبر بالكسر النصيب من مال المزارعة من النصف و الثلث و هكذا. و إنّما عبّر بالنصف لكونه هو النصيب الذي قرّره النبيّ صلى الله عليه و آله في خيبر.

١١٤٨. يحتمل رجوع الضميرين إلى الشيء في قوله: «إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً» كما يؤيّده قرب المرجع الذي لأجله جعله العلاّمة مقتضى اللفظ و حمله على شراء ما أدرك.

---

* في بعض النسخ: الفضيل.

ما تقول في الأرض أتقبّلها من السلطان ثمّ أواجرها من أكَرَتي(١١٤٩) على أن ما أخرج الله تعالى منها من شئ لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حقّ السلطان؟ قال: لابأس، كذلك أعامل أكَرَتي"[٧٨]. إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في باب قبالة الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان ثمّ إجارتها للزارع بأزيد من ذلك[٧٩].

و قد يستدلّ بروايات أُخر* لاتخلو عن قصورٍ في الدلالة، منها: الصحيح عن جميل بن صالح، قال: "أرادوا بيع تمر عين أبي‌زياد(١١٥٠) و أردت أن أشتريه، فقلت: لا حتّى أستأمر** أباعبدالله عليه السلام، فسألت معاذاً أن يستأمره، فسأله، فقال: قل له: فليشتره، فإنّه إن لم يشتره اشتراه غيره". و دلالته مبنيّة على كون عين زياد من الأملاك الخراجيّة، و لعلّه من الأملاك المغصوبة من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام عليه السلام،

.....

و عطف «تقبّل» على «اشتر» يمكن أن يكون للتفسير، و يحتمل أن يكون الواو بمعنى «أو» للتخيير في أخذه و ملكه بين صيغة الاشتراء و بين صيغة التقبّل، فيلزم كلاً منهما حكمه، بناءً على أنّ القبالة غير البيع بل و غير الصلح كما هو الحقّ، كما ستعرفه في أوّل البيع. و يحتمل أن يكون العطف للتوزيع و التقسيم، لبيان اختلاف كيف يملك ذاك الشيء المدرك باختلاف كونه من جزية الرؤوس و كونه من غيرها ممّا ذكر في السؤال، ففي الأوّل بالشراء و في غيره بالتقبّل.

وكيف كان، فيحتمل رجوع الضميرين إلى جميع ما ذكر من السؤال. و على هذا تدلّ الرواية على جواز شراء المعدوم و تقبّله بضميمة شيء موجود، بخلافه على الأوّل، فلاتدلّ عليه، بل لعلّه يدلّ على عدم الجواز، و قد مرّ أنّ الأوّل يؤيّده قرب المرجع. و لم يفهم الوجه فيما أورده عليه الجزائري من أنّ وصف الشيء بالوحدة ممّا يبعّد رجوع الضمير إليه، فلو لم ندّع الظهور فيه فلاأقلّ من عدم الظهور في الثاني.

١١٤٩. جمع أكّار، و هو الحرّاث.

١١٥٠. قال في الوافي: «أبوزياد كان من عمّال السلطان. و لعلّه أراد بقوله: «فإنّه إن لم يشتره اشتراه غيره» أنّه إن خاف أنّه يكون هذا إعانة للظالم فليس كما ظنّ، فإنّ الإعانة في مثل هذا الأمر العامّ المأتيّ من كلّ أحد ليس بإعانة حقيقة، أو ليس بضائر» انتهى.

---

* في بعض النسخ: أُخرى.

** في بعض النسخ: أستأذن.

و يظهر من بعض الأخبار أنّ عين زياد كان ملكاً لأبي‌عبدالله عليه السلام(١١٥١)[٨٠]. و منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: "قال لي أبوالحسن موسى عليه السلام: ما لك لاتدخل مع عليّ(١١٥٢) في شراء الطعام، إنّي أظنّك ضيّقاً؟ قلت: نعم، و إن شئت وسّعت عليّ. قال: اشتره"[٨١]. و بالجملة، ففي الأخبار المتقدّمة غنىً عن ذلك.

.....

**١١٥١**. يعني به ما رواه في زكاة الوسائل - في باب استحباب ثلم الحيطان المشتملة على الفواكه و الثمار إذا أدركت - عن يونس أو غيره ممّن ذكره عن أبي‌عبدالله عليه السلام قال: «قلت له: بلغني أنّك تفعل في غلّة عين زياد شيئاً، و أنا أحبّ أن أسمعه منك. قال: فقال لي: نعم، كنت...» الخبر، فراجع. و لاينافي ذلك إضافة الصيغة* إلى زياد هنا و إلى أبي‌زياد فيما ذكره في المتن، فإنّ هذا التجوّز كثير كما قيل، فتأمّل.

**١١٥٢**. في الوافي: «كان عليّ يشتري الطعام من مال السلطان، و لعلّه كان أرخص من غيره. و الضيق يحتمل ضيق اليد و ضيق الصدر» انتهى. و يبعّد الاحتمال الأوّل في معنى الضيق الاقتصار في الجواب بعد استدعاء التوسعة بقوله: «اشتره» و عدم العطف عليه مثل قوله: و عليّ إعطاء ثمنه، و هذا أوضح.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

* كذا في الطبعة الحجريّة. و الظاهر أنّها تصحيف: الضيّعة، بمعنى الملك و المستغلّ.

## المصادر:


١) الاحتجاج ج٢:ص٥٧٢.
٢) المسالك ج٣:ص١٤١؛ مجمع الفائدة ج٨:ص٨٦؛ الحدائق ج١٨:ص٢٦١.
٣) الوسائل ج١٨:ص١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٦.
٤) الوسائل ج١٢:ص١٢٩، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
٥) الوسائل ج١٢:ص١٥٩، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.
٦) الرياض ج١:ص٥٠٩.
٧) الحدائق ج١٨:ص٢٦١.
٨) المناهل: ص٣٠٣.
٩) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٦.
١٠) الوسائل ج١٨:ص٢١٤، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم و آداب القاضي.
١١) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٦.
١٢) المنتهى ج٢:ص١٠٢٥.
١٣) مجمع الفائدة ج٨:ص٨٧.
١٤) الرياض ج١:ص٥٠٩.
١٥) السرائر ج٢:ص٢٠٣.
١٦) الوسائل ج١٢:ص١٤٦، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
١٧) الكافي ج١:ص٥٤٥، الحديث١٢.
١٨) الشرايع ج٢:ص١٢.
١٩) نهاية الاحكام ج٢:ص٥٢٥.
٢٠) كالكفاية: ص٨٨؛ جواهر ج٢٢:ص١٧٣.
٢١) المسالك ج٣:ص١٤١.
٢٢) الفقيه ج٣:ص٣٤١، الحديث٤٢٠٨.
٢٣) فرائد الأُصول: ص٤٠٣.
٢٤) الوسائل ج١٢:ص٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
٢٥) الفقيه ج٣:ص١٧٥، الحديث٣٦٦٢.
٢٦) الوسائل ج١٢:ص١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.
٢٧) الوسائل ج١٢:ص١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
٢٨) السرائر ج٢:ص٢٠٣.
٢٩) النهاية: ص٣٥٨.
٣٠) سنن البيهقي ج٦:ص٩٥.
٣١) الجواهر ج٢٢:ص١٧٩.
٣٢) جامع المقاصد ج٦:ص٢٢٥.
٣٣) المسالك ج٥:ص٩٩-١٠٠.
٣٤) الحدائق ج٢١:ص٤٢٦؛ الكفاية: ص١٣٣.
٣٥) التذكرة ج٢:ص٢٠٥.
٣٦) المسالك ج٥:ص٩٧.
٣٧) جامع المقاصد ج٦:ص٤٣.
٣٨) الوسائل ج١٧:ص٥٨٣، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى و ما أشبه، الحديث ١ و٢.


مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٣٩) الجواهر ج٣٨: ص٣٥٩-٣٦١.
٤٠) القواعد ج١: ص١٩٨؛ الدروس ج٣: ص٨٩.
٤١) التذكرة ج٢: ص٢٥٨.
٤٢) جامع المقاصد ج٦: ص١٦٢.
٤٣) جامع المقاصد ج٦: ص٤٦.
٤٤) الاستبصار ج٣: ص١٢٤، الحديث ٤٤٠.
٤٥) السرائر ج٢: ص٢٠٤.
٤٦) التحرير ج١: ص١٦٣
٤٧) النهاية: ص٤٣٦؛ السرائر ج٢: ص٢٠٤-٢٠٥ و ٤٣٥.
٤٨) الكافي ج٥: ص١٠٦، الحديث ٤.
٤٩) الوسائل ج ١٧: ص ٣٤٩ و ٣٨٩.
٥٠) الوسائل ج١٢: ص١٤٤، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
٥١) الوسائل ج١٢: ص٤٨٤ الباب ٤٦ من أبواب الصرف، الحديث ١ و٢.
٥٢) الفقيه ج٤: ص٢٤٢، الحديث ٥٥٧٦.
٥٣) التهذيب ج٧: ص١٧٧، الحديث ٧٨١.
٥٤) الوسائل ١٧: ٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث ٢.
٥٥) الكافي ج٥: ص١٣٨-١٣٩ الحديث ٧.
٥٦) الوسائل ج١٧: ص٣٥٧، الباب ٧ من أبواب اللقطة، الحديث ١.
٥٧) الشرايع ج٢: ص١٣.
٥٨) التحرير ج١: ص١٦٣، الكفاية: ص٨٨.
٥٩) الوسائل ج١٨: ص٢٣٩، الباب ١١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢و٣.
٦٠) التهذيب ج٦: ص٣٩٦ الحديث ١١٩١.
٦١) الوسائل ج١٢: ص٢٠٢، الباب ٨٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
٦٢) التنقيح الرائع ج٢: ص١٩.
٦٣) جامع المقاصد ج٤: ص٤٥.
٦٤) المسالك ج٣: ص١٤٢.
٦٥) مفاتيح الشرايع ج٣: ص١٠.
٦٦) الرياض ج١: ص٥٠٨.
٦٧) الوسائل ج١٢: ص١٦١-١٦٢، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.
٦٨) السراج الوهّاج (المطبوع ضمن الخراجيات): ص١٠٩.
٦٩) مجمع الفائدة ج٨: ص١٠١-١٠٢.
٧٠) الوسائل ج١٢: ص١٦٣، الباب ٥٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.
٧١) الوسائل ج١٢: ص١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.
٧٢) مجمع الفائدة ج٨: ص١٠٤.
٧٣) السراج الوهّاج (المطبوع ضمن الخراجيات): ص١٠٥.
٧٤) الوسائل ج١٣: ص٢٦١، الباب ٢١ من أبواب أحكام الإجارة، الحديث ٣، ٤و٥ و غيرها.
٧٥) التهذيب ج٧: ص٢٠١-٢٠٢، الحديث ٨٨٨.
٧٦) الفقيه ج٣: ص٢٢٤، الحديث ٣٨٣٢.

٧٧) التهذيب ج٧: ص١٢٤-١٢٥، الحديث ٥٤٤.

٧٨) الوسائل ج١٣: ص٢٠٨، الباب ١٥ من أبواب أحكام المزارعة، الحديث ٣.

٧٩) الوسائل ج١٣: ص٢٠٧، الباب ١٥ من أبواب أحكام المزارعة.

٨٠) الكافي ج٣: ص٥٦٩ الحديث ٢.

٨١) الوسائل ج١٢: ص١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

## و ينبغي التنبيه على اُمور:

**الأوّل: أنّ ظاهر عبارات الأكثر(١١٥٣) بل الكلّ أنّ الحكم مختصّ بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لايجوز المعاملة عليه بشراء ما في ذمّة مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك، و به صرّح السيّد العميد فيما حكي من شرحه* على النافع حيث قال: إنّما يحلّ ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه، و لذا قال المصنّف: يأخذه، انتهى. لكن صريح جماعة[1] عدم الفرق بل صرّح المحقّق الثاني بالإجماع(١١٥٤) على عدم الفرق بين القبض و عدمه[2]، و في الرياض صرّح بعدم الخلاف[3]. و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدّمة الواردة في قبالة الأرض و جزية الرؤوس، حيث دلّت على أنه يحلّ ما في ذمّة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبّل الأرض من السلطان.**

**و الظاهر من الأصحاب في باب المساقاة - حيث يذكرون أنّ خراج السلطان(١١٥٥) على مالك الأشجار إلاّ أن يشترط خلافه - إجراء ما يأخذه الجائر منزلة ما يأخذه العادل في برائة ذمّة مستعمل الأرض(١١٥٦)**

---

١١٥٣. يعني بها قولهم في عناوينهم: ما يأخذه الجائر، حيث إنّ الأخذ ظاهر في القبض.

١١٥٤. حيث قال: «و لافرق بين قبض الجائر إيّاها و إحالته لها إجماعاً».

١١٥٥. يعني: أنّ الخراج الذي يأخذه السلطان الجائر على مالك الأشجار مطلقاً، سواء كانت الأرض المغروس فيها الأشجار خراجيّة أو غيرها، إلاّ أن يشترط كونه على العامل و الساقي بحيث يؤدّونه إلى الجائر. و ستعرف الوجه في استفادة التقييد بهذه الحيثيّة من كلماتهم فيما بعد ذلك.

١١٥٦. يعني: برائة ذمّة مستعمل الأرض الذي استقرّ على ذمّته اُجرة ملك الأرض أي: خراجها، المستفاد استقرارها على ذمّته و اشتغالها بها من كلمة «على» في قولهم: خراج السلطان على مالك الأشجار، لأنّ المراد من مستعمل الأرض مالك الأشجار في قولهم: خراج السلطان على مالك الأشجار، لأنّه يستعمل الأرض بغرس الأشجار فيها بأداء غير المالك للأشجار المستعمل للأرض - كالعامل و الساقي - إلى السلطان الجائر، و من المعلوم أنّه

---

* في بعض النسخ: عن شرحه.

الذي استقرّ عليه أُجرتها بأداء غيره، بل ذكروا في المزارعة أيضاً: أنّ خراج الأرض كما في كلام الأكثر[٤] أو الأرض الخراجيّة كما في الغنية و السرائر[٥] على مالكها، و إن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك(١١٥٧) للأراضي الخراجيّة. وكيف كان، فالأقوى أنّ المعاملة على الخراج جائزة و لو قبل قبضها.

و أمّا تعبير الأكثر بما يأخذه: فالمراد به إمّا الأعمّ ممّا ينبغي على أخذه و لو لم يأخذه فعلاً، و إمّا المأخوذ فعلاً، لكنّ الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التي حكموا بوجوب ردّها على مالكها إذا عُلمت حراماً بعينها، فافهم(١١٥٨). و يؤيّد الثاني: سياق كلام بعضهم، حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز خصوصاً عبارة القواعد، حيث صرّح بتعميم الحكم بقوله: و إن عرفت أربابه[٦]. و يؤيّد الأوّل: أنّ المحكيّ عن الشهيدﷺ في حواشيه على القواعد أنّه علّق على قول العلاّمة: "إنّ الذي يأخذه الجائر... إلى آخر قوله": و إن لم يقبضها الجائر[٧]، انتهى.

**الثاني: هل يختصّ حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعدة كونه مالاً مغصوباً محرّماً**

.....

لايحصل بأداء الغير إليه إلاّ أن يكون المؤدّى إليه - و هو الجائر - مثل العادل ذا حقّ على المستعمل، و يكون اشتغال ذمّته له و لو بالنسبة إلى الغير ممّن يعامل معه، فإذا ثبت كون الذمّة له فلاريب في جواز المعاملة عليه مع كونه في الذمّة، ضرورة أنّ ما في الذمّة مثل العين الخارجيّة في هذه الآثار.

**١١٥٧**. «من جهة عدم المالك» متعلّق بالتوجيه، بيان لوجه الحاجة إلى التوجيه. يعني: و يشكل توجيه قولهم: إنّ خراج الأرض - أي: الخراجيّة - على مالكها المحتاج إليه - أي: التوجيه - من جهة أنّ الأراضي الخراجيّة لامالك لها، فكيف يقولون: على مالكها؟ و لعلّ نظره في التوجيه إلى صورة إحيائها بعد أن صارت ميتة، فإنّ المحيي يملكها بالإحياء، أو إلى صورة تملّكها تبعاً للآثار. وجه الإشكال: هو الإشكال في ملك المحيي للأرض الميتة الخراجيّة بالإحياء، و منع الملكيّة للأرض بالتبع، فتدبّر.

**١١٥٨**. لعلّه إشارة إلى أنّ مجرّد جعل مسألة عقيب أُخرى لادلالة فيه على كونها مستثناة منها.

بمن ينتقل إليه، فلا استحقاق للجائر في أخذه أصلاً، فلم يمض الشارع من هذه المعاملة إلاّ حِلّ ذلك للمنتقل إليه، أو يكون الشارع قد أمضى سلطنة الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوّض عنه في العقد معه حراماً؟ صريح الشهيدين[٨] و المحكيّ عن جماعة ذلك(١١٥٩).

قال المحقّق الكركي في رسالته: ما زلنا(١١٦٠) نسمع من كثير ممّن عاصرناهم و لاسيّما شيخنا الأعظم الشيخ علي بن هلال﵀ أنّه لايجوز لمن عليه الخراج سرقته و لاجحوده و لامنعه و لاشئ منه(١١٦١)، لأنّ ذلك حقّ واجب عليه، انتهى. و في المسالك في باب الأرضين(١١٦٢): و ذكر الأصحاب أنّه لايجوز لأحد جحدها و لامنعها، و لا التصرّف فيها بغير إذنه(١١٦٣)، بل ادّعى بعضهم الاتّفاق عليه، انتهى. و في آخر كلامه أيضاً: إنّ ظاهر الأصحاب أنّ الخراج و المقاسمة لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقّف على إذنه[٩](١١٦٤)، انتهى.

---

١١٥٩. يعني: الثاني. و لعلّ الحاكي لذلك هو المحقّق الثاني. و المراد من الجماعة هو الكثير من معاصره.

١١٦٠. هذا بيان للحاكي و المحكي عنهم. هذا، و لايخفى أنّه لادلالة لما نقله الكركي على كون مذهب معاصريه هو الوجه الثاني، كما سيأتي إن شاء اللّه﵀.

١١٦١. أي: و لاسرقة جزء منه و لاجحوده.

١١٦٢. في كتاب الجهاد.

١١٦٣. يعني: إذن الجائر.

١١٦٤. فيما عطف هذا عليه تأمّل. و يمكن أن يكون عطفاً على قوله: «لازم» لجواز عطف الجملة الفعليّة على اسم الفاعل، كما في قوله﵀: ﴿فالِقُ الإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً﴾ الآية، و مع ذلك فالعبارة ركيكة.

وكيف كان، فالمراد منها أنّ الخراج لابدّ فيه إمّا دفعه إلى الجائر أو الاستيذان منه. و الوجه في كون المراد منها ما ذكرنا أنّها إجمال لما ذكره أوّلاً بقوله: «و ذكر الأصحاب أنّه لايجوز لأحد جحدها و لامنعها و لاالتصرّف فيها بغير إذنه...». أقول: فالمعطوف عليه بيان لما ذكره بقوله: «و لا التصرّف فيها» و المعطوف بيان لما ذكره قبله.

و على هذا عوّل بعض الأساطين في شرحه على القواعد، حيث قال: و يقوى حرمة سرقة الحصّة و خيانتها، و الامتناع عن تسليمها و من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر و إن حرمت عليه، و دخل تسليمها(١١٦٥) في الإعانة على الإثم في البداية أو الغاية(١١٦٦)، لنصّ الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه، انتهى.

أقول: إن أُريد منع الحصّة مطلقاً فيتصرّف في الأرض من دون أُجرة فله وجه، لأنّها ملك المسلمين فلابّد لها من أُجرةٍ تُصرف في مصالحهم، و إن أُريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمته، لأنّ اشتغال ذمّة مستعمل الأرض بالأُجرة لايوجب دفعها إلى الجائر بل يمكن القول بأنّه لايجوز مع التمكّن، لأنه غير مستحقّ فيسلّم إلى العادل أو نائبه الخاصّ أو العامّ، و مع التعذّر يتولّى صرفه في المصالح حسبة. مع أنّ في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع، مثل صحيحة زرارة: "اشترى ضريس بن عبدالملك و أخوه أرُزاً من هبيرة(١١٦٧) بثلاثمائة ألف درهم.

---

١١٦٥. هذا بصيغة الماضي المعلوم عطف على «حرمت» أي: الحصّة. و المراد من حرمتها على الجائر و دخول تسليمها إليه في الإعانة على الإثم هما بحسب مقتضى القاعدة الأوّلية مجرّدة عن ملاحظة الأدلّة المخصّصة لها من جهة دلالتها على إمضاء الشارع سلطنة الجائر عليها. و بالجملة، قوله: «و إن حرمت عليه» عبارة أُخرى عن قوله: «و إن كان مقتضى القاعدة حرمة الحصّة على الجائر و دخول تسليمها إليه في الإعانة على الإثم...».

١١٦٦. الأوّل لو قلنا بأنّ مجرّد قبض الجائر و تسلّمه حرام و لو لم يتصرّف فيما قبضه من الحصّة بل ردّه إلى صاحبها أو الإمام عليه السلام مثلاً، و الثاني لو قلنا بأنّ الحرام تصرّفه فيه لامجرّد قبضه و تسلّمه. هذا، و لكن لايخفى أنّ التسليم بعنوان الإعانة على الإثم إنّما يحرم بمقتضى القاعدة فيما إذا تمكّن من عدم التسليم بدون ترتّب ضرر عليه. و يمكن أن يراد من الأوّل صورة عدم استيلاء الجائر على الأرض، و من الثاني صورة خروجها عن استيلائه بعد أن كانت داخلة فيه. يعني: و يكون تسليمها إلى الجائر حال عدم استيلائه على الأرض إمّا لعدم دخولها تحت سيطرته بدواً، و إمّا لخروجها عنها بعد دخولها فيه لخروج الرعيّة و طغيانهم عليه.

١١٦٧. هو من عمّال بني‌أميّة في آخر دولتهم. و المراد من المال الأوّل هو الأرز و من الثاني ثمنه، و المشار إليه بهؤلاء بنوعبّاس.

قال: فقلت له: ويلك أو ويحك اُنظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه و احتبس الباقي، قال: فأبى عليّ و أدّى المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بني‌اُمية. قال: فقلت ذلك لأبي‌عبدالله عليه السلام، فقال مبادراً للجواب: هو له، هو له، فقلت له: إنّه أدّاها، فعضّ على إصبعه"[١٠].

فإنّ أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة، و أمّا حمله على كونه مال الناصب أعني" هبيرة" أو بعض بني‌اُميّة، فيكون دليلاً على حِلّ مال الناصب بعد إخراج خمسه كما استظهره في الحدائق[١١]، فقد ضعّف في محلّه بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتّفاق أصحابنا كما تحقّق* في باب الخمس و إن ورد بها غير واحد من الأخبار[١٢]. و أمّا الأمر بإخراج الخمس(١١٦٨) في هذه الرواية، فلعلّه من جهة اختلاط مال المقاسمة بغيره** من وجوه الحرام فيجب تخميسه، أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فيستحبّ تخميسه كما تقدّم في جوائز الظَلَمَة. و ما روي من أنّ عليّ بن يقطين قال له الإمام ابوالحسن موسى عليه السلام:"إن كنت و لابدّ فاعلاً، فاتّق أموال الشيعة". و أنّه كان يجبيها من الشيعة علانية و يردّها*** عليهم سراً****.

قال المحقّق الكركي في قاطعة اللجاج: إنّه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم(١١٦٩) المحرّمة، و يمكن أن يراد به وجوه الخراج(١١٧٠)

---

١١٦٨. يعني: أمر زرارة الذي مرجعه إلى أمر الإمام عليه السلام، إذ من شأنه أن لايحكم من قِبَل نفسه، خصوصاً مع ملاحظة نقل أمره به للإمام عليه السلام و عدم ردعه له.

وكيف كان، يحتمل أن يكون وجه الأمر بإخراج الخمس شيئاً آخر غير ما ذكره المصنف قدس سره، و هو كون خمس الأرض الخراجيّة المفتوحة عنوة للإمام عليه السلام، فيكون خمس حاصلها له عليه السلام، و لذا أمر بإخراجه. هذا، و لكنّ الشأن في صحّة ذلك، بل مرسلة حمّادالطويلة صريحة في خلاف ذلك، كما سيأتي الكلام في هذا إجمالاً في ذيل التنبيه الثامن.

١١٦٩. مثل الحقوق الغير الواجب إخراجها من أموالهم، مثل الخراج و المقاسمة و الزكاة.

١١٧٠. يعني: أنّه يمكن أن يراد ظاهر العامّ، و هو قوله: أموال الشيعة، الشامل لوجـــوه

---

* في بعض النسخ: حقّق. ** في بعض النسخ: لغيره. *** في بعض النسخ: و يردّ.

**** في بعض النسخ: في السّر.

**و المقاسمات و الزكوات، لأنّها و إن كانت حقّاً عليهم لكنّها ليست حقّاً للجائر، فلايجوز جمعها لأجله إلاّ عند الضرورة، و ما زلنا نسمع من كثيرٍ ممّن عاصرناهم لاسيّما شيخنا الأعظم... إلى آخر ما تقدّم نقله عن مشايخه[١٣].**

**أقول: مـا ذكره من الحمل على وجـوه الظلم المحرّمة مخالف لظاهر العامّ في قول الإمام عليه السلام: "فاتّق أمـوال الشيعة"، فالاحتمـال الثاني أولى، لكن بالنسبة إلى مـا عدا الزكوات(١١٧١)، لأنّها كسائر وجوه الظلم المحرّمة، خصوصاً بناءً على عدم الاجتزاء بهـا**

.....

الظلم المحرّمة ممّا ليس عليهم إخراجه من أموالهم، و لغيرها ممّا عليهم إخراجه منها، كالخراج و المقاسمة و الزكاة. فالوجه في التعبير عن إرادة العموم على ما ذكرت بالعبارة الموهمة لإرادة الخصوص من العامّ - مثل الشقّ الأوّل غاية الأمر بنحوٍ آخر - و أنّ امتياز الشيعة عن غيرهم بوجوب الاتّقاء عن أموالهم دون أموال غيرهم - على ما يقتضيه إضافة الأموال إلى الشيعة من مفهوم اللقب أو الوصف المعتبر الثابت في المقام على الظاهر - إنّما هو في خصوص تلك الوجوه الثلاثة المذكورة لاغير، بمعنى أنّه لامفهوم لهذه العبارة بالنسبة إلى ما عدا تلك الوجوه الثلاثة، لاستقلال العقل بقبح الظلم على كلّ أحد و لو لم يكن من الشيعة، فيكون غير الشيعة بالنسبة إلى ما عدا تلك الثلاثة مثلهم في وجوب الاتّقاء من أموالهم بحكم العقل، فالذي يمكن الأخذ بالمفهوم المذكور فيه و العمل به إنّما هو مختصّ بتلك الثلاثة المذكورة، فكأنّه قال: و يمكن أن يراد في مقام الأخذ بالمفهوم و العمل به وجوه الخراج و المقاسمة و الزكاة. و على هذا لايبقى مجال للإيراد على قول المصنّف: «فالاحتمال الثاني أولى» بعد ردّ الاحتمال الأوّل بمخالفته لظاهر العامّ، بأنّ المخالفة له على الاحتمال الثاني أيضا حاصلة غاية الأمر بطور آخر، و ذلك لأنّ وروده عليه مبني على كون مراد المحقّق من الاحتمال الثاني إرادة خصوص الثلاثة من أموال الشيعة، و ليس كذلك، بل مراده إرادة العموم منها، غاية الأمر لايؤخذ بالمفهوم بالنسبة إلى ما عدا الثلاثة المذكورة بقرينة عقليّة قطعيّة على ما بيّناه، و عليه يرتفع الإيراد.

**١١٧١.** لايمكن الأخذ بالمفهوم إلاّ بالنسبة إلى ما عدا الزكاة، لأنّها كسائر وجوه الظلم التي قلنا بعدم الفرق في حرمتها بين الشيعة و غيرهم، لأنّ أخذها من الشيعة مثل المخالفين و الكفّار ظلم على فقراء الشيعة الذين هم أهلها لاغيرهم، وكذلك ظلم على الملاّك بناءً على عدم الاجتزاء بها من الزكاة الواجبة، فالمفهوم بالنسبة إلى الزكاة لايجوز الأخـذ به من

عن الزكاة الواجبة لقوله عليه السلام: "إنّما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم و إنّما الزكاة لأهلها"١٤ و قوله عليه السلام: "لاتعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لاينبغي أن يزكّى مرّتين"١٥.

و فيما ذكره المحقّق من الوجه الثاني دلالة على أنّ مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمة إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه (١١٧٢)، و إن نقل بعد عن مشايخه في كلامه المتقدّم ما يظهر منه خلاف ذلك (١١٧٣)، لكن يمكن بل لايبعد أن يكون مراد مشايخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأساً حتّى عن نائب العادل، لامنعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل، أو صرفه حسبة في وجوه بيت المال، كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقّاً واجباً عليه، فإنّ وجوبه عليه إنّما يقتضي حرمة منعه رأساً، لا عن خصوص الجائر، لأنّه ليس حقّاً واجباً له. و لعلّ ما ذكرناه(١١٧٤)

.....

وجهين: مخالفته لحكم العقل بحرمة الظلم، و مخالفته للمنطوق الصريح في وجوب اتّقاء أموال الشيعة. هذا، و لكن يتّجه على قول المصنّف: «خصوصاً بناءً...» أنّ أخذ الزكاة ظلم واحد، إمّا على فقراء الشيعة بناءً على الاجتزاء بها من الزكاة الواجبة، و إمّا على الملاّك بناءً على عدم الاجتزاء بها منها.

١١٧٢. هذا عطف على: «ليس وجوب...».

١١٧٣. فيه منع، بل الظاهر منه ليس أزيد ممّا نفى البعد عنه المصنّف، لما ذكره من شهادة التعليل عليه.

١١٧٤. يعني: لعلّ ما ذكرناه في توجيه مراد مشايخ المحقّق الثاني رحمه الله بقولنا: «لكن يمكن - بل لايبعد- أن يكون مراد مشايخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأساً حتّى عن نائب الإمام» هو مراد المحقّق الثاني، حيث نقل هذا المذهب - أي المنع عن السرقة و الجحود - عن مشايخه بعد ما ذكره من التوجيه المتقدّم - يعني: التوجيه الثاني للرواية، و هو ما ذكره بقوله: «و يمكن أن يقال به وجوه الخراج...» - بلا فصل من دون إشعار بمخالفة هذا المذهب المنقول عن المشايخ لذلك الوجه — أي: التوجيه المتقدّم - فلايكون في نقله عن المشايخ بعد ذكر الاحتمال الثاني في الرواية - الدالّ على أنّ مذهبه في الخراج جواز منع الجائر عنه - منافاة لمذهبه المذكور؛ إذ لامنافاة بين جواز منعه عنه و بين عدم جواز منع الخراج بالمرّة، بمعنى عدم

هو مراد المحقّق، حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدّم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه.

و ممّا يؤيّد ذلك(١١٧٥): أنّ المحقّق المذكور بعد ما ذكر أنّ هذا - يعني حِلّ ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة - ممّا وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبة، قال: فإن قلت: فهل يجوز أن يتولّى من له النيابة حال الغيبة ذلك، أعني الفقيه الجامع للشرائط؟ قلنا: لانعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً، لكن مَن جوّز للفقهاء حال الغيبة تولّي استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامة، ينبغي له تجويز ذلك بطريق أولى(١١٧٦)، و لاسيّما المستحقّون لذلك موجودون في كلّ عصر(١١٧٧). و مَن تأمّل في أحوال* كبراء علمائنا الماضين مثل علم الهدى و علم المحقّقين نصير الملّة و الدين، و بحرالعلوم جمال الملّة والدين العلاّمةﷺ و غيرهم نظر متأمّلٍ منصفٍ لم يشكّ في أنّهم كانوا يسلكون هذا المسلك، و ما كانوا يودعون في كتبهم إلاّ ما يعتقدون صحّته[١٦]، انتهى. و حمل ما ذكره من تولّي الفقيه على صورة عدم تسلّط الجائر، خلاف الظاهر.

و أمّا قوله: "و مَن تأمّل..." فهو استشهاد على أصل المطلب(١١٧٨)، و هو حلّ ما

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إعطائه أحداً.

١١٧٥. يعني: ما ذكرناه في توجيه كلمات المحقّق الثاني. وجه التأييد: أنّه لايستقيم نفي معرفة التصريح للأصحاب في جواز تولّي الفقيه لأخذ الخراج و المقاسمة حال الغيبة إلاّ إذا كان مراد مشايخهﷺ هو ما ذكرناه في توجيه كلماتهم من عدم جواز السرقة و الجحود رأساً، إذ لو كان مرادهم عدم جواز ذلك بالنسبة إلى الجائر لكان هذا تصريحاً منهمﷺ بعدم جواز تولّي الفقيه، كما لايخفى.

١١٧٦. لأنّه أقلّ خطراً من ذاك.

١١٧٧. إذ ليس هذا الحقّ مقصوراً على الغزاة و المجاهدين.

١١٧٨. في كلام المحقّق الثاني المذكور بعد عدّة أوراق ثلاثة من هذا الكلام المذكور ما هو شاهد على ما ذكره المصنّف بل صريح فيه، فراجع إلى قاطعة اللجاج.

---

* في بعض النسخ: أقوال.

يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الانتهاب و من الأراضي على وجه الاقطاع*، و لادخل له بقوله: "فإن قلت" و "قلنا" أصلاً، فإنّ علمائنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضي الخراج بغير إذن السلطان.

و ممّن يتراءى منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيدﷺ في الدروس حيث قالﷺ: يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و الزكاة و المقاسمة و إن لم يكن مستحقّاً له، ثمّ قال: و لايجب ردّ المقاسمة و شبهها على المالك، و لايعتبر رضاه، و لايمنع تظلّمه(١١٧٩) من الشراء، وكذا لو علم أنّ العامل يظلم إلاّ أن يعلم الظلم بعينه، نعم، يكره معاملة الظَلَمة و لايحرم لقول الامام الصادقﷺ: "كلّ شيء فيه حلالٌ و حرامٌ فهو حلالٌ حتّى تعرف الحرام بعينه"[١٧]. و لافرق بين قبض الجائر إيّاها(١١٨٠) أو وكيله و بين عدم القبض، فلو أحاله بها و قبل الثلاثة، أو وكلّه(١١٨١) في قبضها، أو باعها و هي في يد المالك** أو في ذمّته جاز التناول، و يحرم على المالك المنع. وكما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة و الصدقة و لايحلّ تناولها بغير ذلك[١٨]، انتهى.

---

١١٧٩. أي: لايمنع تظلّم المالك عن شراء أحد إيّاها من السلطان، لأنّ تظلّمه لايدلّ على أزيد من احتمال الظلم، و هو غير مانع عنه.

١١٨٠. يعني: في جواز المعاملة عليها.

١١٨١. الظاهر أنّ الضمير المذكّر المستتر المرفوع في «أحاله و وكّله» راجع إلى الجائر، و الضمير البارز المنصوب بهما راجع إلى الدائن على الجائر المدلول عليه بالتعبير بالحوالة. يعني: لو أحال الجائر دائنه و من اشتغلت ذمّة الجائر له بالمقاسمة، وقبل الأطراف الثلاثة للحوالة – أعني: المحيل و المحال و المحال عليه – أو وكّل الجائر دائنه في قبضها عمّن هي عليه ثمّ استيفاء دينه منها بعد القبض. فالفرق حينئذٍ بينه و بين المعطوف عليه – و هو صورة الحوالة – إنّما هو بفراغ الذمّة بمجرّد الحوالة في المعطوف عليه، و عدم فراغها إلاّ بعد القبض و الاستيفاء في المعطوف.

وكيف كان، ففي التعبير بالقبول بالنسبة إلى المحيل مسامحة، لأنّ وظيفته الإنشاء لا القبول،

---

* في بعض النسخ: الانقطاع أو الاقتطاع.

** في بعض النسخ: البايع.

لكنّ الظاهر من قوله: "و يحرم على المالك المنع" أنّه عطف على قوله: "جاز التناول"، فيكون من أحكام الإحالة بها و التوكيل و البيع، فالمراد منع المالك المحال و المشتري عنها، و هذا لاإشكال فيه؛ لأنّ اللازم من فرض صحّة الإحالة و الشراء تملّك المحال و المشتري فلايجوز منعهما عن ملكهما. و أمّا قوله: "و لايحلّ تناولها بغير ذلك"، فلعلّ المراد به ما تقدّم(١١٨٢) في كلام مشايخ المحقّق الكركي: من إرادة تناولها بغير إذن أحدٍ حتّى الفقيه النائب عن السلطان العادل*، و قد عرفت أنّ هذا مسلّم فتوى و نصّاً، و أنّ الخراج لايسقط من مستعملي أراضي المسلمين. ثمّ إنّ ما ذكره من جواز الوقف لايناسب ذكره في جملة التصرّفات(١١٨٣) فيما يأخذه الجائر، و إن أراد وقف الأرض(١١٨٤) المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين، فلايخلو عن إشكال.

و أمّا ما تقدّم من المسالك من نقل الاتّفاق على عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود، فالظاهر منه أيضاً ما ذكرناه(١١٨٥) من جحود الخراج و منعه رأساً،

---

و لعلّه مبني على التغليب، أو المراد من القبول مطلق الرضا أعمّ من أن يكون بعنوان الإنشاء أو بعنوان القبول. ثمّ إنّ هذه العبارة صريحة في اعتبار رضا المحال عليه في صحّة الحوالة، و فيه كلام، و الأقوى عدم اعتباره لما حرّرناه في محلّه.

١١٨٢. لكنّه خلاف الظاهر.

١١٨٣. لأنّ ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة لكونه ممّا لايصحّ الانتفاع به مع بقاء عينه لايصحّ وقفه.

١١٨٤. يعني: و إن أراد وقف الآخذ للأرض لها - كما هو المناسب لذكر الشراء - فلايخلو عن إشكال إذا لم يرد الإذن و الإجازة للجائر بالنسبة إلى رقبة الأرض مضافاً إلى حاصلها. و من هنا يشكل أيضاً لو أراد وقف الجائر للأرض، فتأمّل.

١١٨٥. فيه نظر و منع، لأنّ قوله في آخر كلامه المتقدّم ذكره: «وكيف كان، فظاهر الأصحاب أنّ الخراج و المقاسمة لازم للجائر، و حيث يطلبه أو يتوقّف على إذنه» انتهى نصّ في أنّ معقد الاتّفاق في كلام بعضهم في أوّل عبارته هو عدم جواز المنع و الجحود و السرقة عن

---

* في بعض النسخ: العارف.

لا عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل، فإنّه بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتّفاق، قال بلا فصل: و هل يتوقّف التصرّف في هذا القسم*(١١٨٦) على إذن الحاكم الشرعيّ إذا كان متمكّناً من صرفها على وجهها، بناءً على كونه نائباً عن المستحقّ(١١٨٧) و مفوّضاً إليه ما هو أعظم من ذلك؟ الظاهر ذلك، و حينئذٍ فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين، و مع عدم التمكّن أمرها إلى الجائر.

و أمّا جواز التصرّف فيها كيف اتّفق لكلّ واحد من المسلمين فبعيد جدّاً، بل لم أقف على قائلٍ به، لأنّ المسلمين بين قائلٍ بأولويّة الجائر و توقّف التصرّف على إذنه و بين مفوّض الأمر إلى الإمام، و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه، فالتصرّف بدونهما لادليل عليه[١٩]، انتهى. و ليس مراده(١١٨٨)

.....

خصوص الجائر، فلابدّ أن يكون المراد من قوله: «و هل يتوقّف التصرّف...» هو التوقّف بعد الأخذ من الجائر بحيث يكون جواز التصرّف موقوفاً على الإذن منهما معاً، أو خصوص صورة عدم استيلاء الجائر الأرض.

١١٨٦. يعني: الأرض الخراجيّة من الأرضين. و ضمير «حاصلها» راجع إلى هذا القسم، و التأنيث باعتبار المعنى، حيث إنّ المقصود منه الأرض. وكذلك الكلام في ضمير «أمرها» و ضمير «فيها» فيما بعد ذلك، و ضمير «صرفها على وجهها» أي: صرف حاصلها في وجه حاصلها.

١١٨٧. يعني: به من له من الولاية و التصرّف، و هو الإمام. و المراد من «ما هو أعظم من ذلك» مثل استيفاء الحدود.

١١٨٨. هذا بيان لوجه دلالة قوله: «و هي يتوقّف...» على ما استظهره من الشهيد الثاني. و فيه أنّه دعوى بلا بيّنة، بل قوله: «و ظاهر الأصحاب أنّ الخراج لازم للجائر...» كما مرّ بيّنة على إرادة ما ذكرهم. بل قوله في العبارة السابقة على ذلك: «و لا التصرّف فيها بغير إذنه» قرينة قطعيّة على إرادته أيضاً، ضرورة أنّ ضمير «بغير إذنه» راجع إلى الجائر، فيكون قرينة على أنّ المراد من منعها و جحدها هو جحدها و منعها عن الجائر. و بالجملة، عبارة

---

* في بعض النسخ زيادة: منها.

من "التوقف" التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر، و لاخصوص صورة عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لايخفى.

وكيف كان، فقد تحقّق ممّا ذكرناه: أنّ غاية ما دلّت عليه النصوص و الفتاوى كفاية إذن الجائر في حلّ الخراج، وكون تصرّفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غير ذلك نافذاً. أمّا انحصاره بذلك(١١٨٩) فلم يدلّ عليه دليل و لاأمارة، بل لو نوقش في كفاية تصرّفه في الحلّية و عدم توقّفها على إذن الحاكم الشرعيّ مع التمكّن – بناءً على أنّ الأخبار الظاهرة في الكفاية٢٠ منصرفة إلى الغالب من عدم تيسّر استئذان الإمام عليه السلام أو نائبه– أمكن ذلك، إلاّ أنّ المناقشة في غير محلّها؛ لأنّ المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمّة الأطهار عليهم السلام بحيث لايحتاج بعد ذلك إلى إذن خاصّ في الموارد الخاصّة منهم عليهم السلام و لا من نوابهم.

هذا كلّه مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكّن من استئذانه، و أمّا مع عدم استيلائه على أرض خراجيّة، لقصور يده عنها؛ لعدم انقياد أهلها له ابتداء، أو طغيانهم عليه بعد السلطنة عليهم، فالأقوى – خصوصاً مع عدم الاستيلاء ابتداءً – عدم جواز استئذانه و عدم مضيّ إذنه فيها كما صرّح به بعض الأساطين، حيث قال بعد بيان أنّ الحكم مع حضور الإمام عليه السلام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكّن: و أمّا مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلّط أو عدم التمكّن من مراجعته، فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعيّ، إذ ولاية الجائر إنّما ثبتت على من دخل في قسم رعيّته حتّى يكون في سلطانه، و يكون مشمولاً لحفظه من الأعداء و حمايته، فمن بَعُدَ عن سلطانهم أوكان على الحدّ فيما بينهم(١١٩٠) أو تقوّى* عليهم فخرج عن مأموريّتهم، فلايجري عليه حكمهم،

.....

المسالك آبية عمّا ذكره من التوجيه.

١١٨٩. أي: انحصار الحلّ و النفوذ بإذن الجائر و تصرّفه و توقّفهما عليهما – كما هو مفاد ما حكاه المحقّق عن مشايخه، و مفاد كلام الشهيدين – مع قطع النظر عن التوجيه المذكور.

١١٩٠. أي: فيما بين الجائرين.

---

* في بعض النسخ: يقوى أو قوي.

اقتصاراً على المقطوع به من الأخبار وكلام الأصحاب في قطع الحكم(١١٩١) بالأُصول و القواعد، و تخصيص ما دلّ على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

**الثالث**: أنّ ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب: حِلّ الخراج و المقاسمة المأخوذين من الأراضي التي يعتقد الجائر كونها خراجيّة و إن كانت عندنا من الأنفال، و هو الذي يقتضيه نفي الحرج. نعم، مقتضى بعض أدلّتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص، فإنّ العلاّمةﷺ قد استدلّ في كتبه على حِلّ الخراج و المقاسمة بأنّ هذا مال لايملكه الزارع و لاصاحب الأرض بل هو حقّ لله عزّ وجلّ أخذه غير مستحقّه، فبرأت ذمّته و جاز شرائه[٢١]. و هذا الدليل و إن كان فيه ما لايخفى من الخلل (١١٩٢) إلاّ أنّه كاشف عن اختصاص محلّ الكلام بما كان من الأراضي التي لها حقٌّ على الزارع، و ليس الأنفال كذلك لكونها مباحة للشيعة. نعم، لو قلنا بأنّ غيرهم يجب عليه أُجرة الأرض كما لايبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور، لو تمّ.

و ممّا* يظهر منه الاختصاص ما تقدّم من الشهيد و مشايخ المحقّق الثاني: من حرمة جحود الخراج و المقاسمة معلّلين ذلك بأنّ ذلك حقّ عليه، فإنّ الأنفال لا حقّ و لا أُجرة في التصرّف فيها. وكذا ما تقدّم** من التنقيح -حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم-: أنّ تصرّف الجائر في الخراج و المقاسمة من قبيل تصرّف الفضولي إذا أجاز المالك. و الإنصاف أنّ كلمات الأصحاب بعد التأمّل في أطرافها ظاهرة في الاختصاص بأراضي المسلمين، خلافاً لما استظهره المحقّق الكركيﷺ[٢٢] من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار، مع أنّ الأخبار أكثرها لاعموم فيها و لاإطلاق (١١٩٣).

.....

١١٩١. أي: الحكم لطبق الأُصول و القواعد. و في بعض النسخ المصحّحة ضرب على الحكم و الباء في «بالأُصول» و عليه فالأمر أوضح. وكيف كان، قوله: «و تخصيص ما دلّ...» عطف على القطع.

١١٩٢. إذ لاملازمة بين أخذ غير المستحقّ و براءة الذمّة و جواز الشراء.

١١٩٣. لايخفى أنّ التصريح بذكر الآجام و المصايد و السمك و الطير في صحيح

---

* في بعض النسخ: و ممّن.

** في بعض النسخ: ما تقدّم فيها.

نعم، بعض الأخبار الواردة في المعاملة على الأراضي الخراجيّة التي جمعها صاحب الكفاية[٢٣] شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان.

نعم، لو فرض أنّه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامة(١١٩٤) أو على الأراضي التي أسلم أهلها عليها طوعاً، لم يدخل في منصرف الأخبار قطعاً، و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقداً لاستحقاقه إيّاها، ففيه وجهان.

الرابع: ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدّعي للرئاسة العامّة وعمّاله، فلايشمل من تسلّط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم، ظاهر الدليل المتقدّم عن العلاّمة شموله له، لكنّك عرفت أنّه قاصر عن إفادة المدّعى، كما أنّ ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلاّ أنّ ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف(١١٩٥).

---

إسماعيل المتقدّم ذكره - بناءً على صحّة الاستدلال به على حلّ أخذ الخراج من الجائر بعوض أو مجّاناً، كما عليه المصنّف- يقتضي عدم الفرق بين الأنفال و بين غيرها، و أنّ الخراج المضروب على الأنفال كالخراج المضروب على الأراضي المفتوحة عنوةً، حيث إنّ الأُمور المذكورة - مع عدم الخراج فيها شرعاً، بل الأوّل منها من الأنفال بالنصّ - جعل السائل خراجها المضروب عليها من قبل السلطان في عرض خراج الرجال و جزية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر، فيدلّ على جواز تقبّل هذه الأُمور من الجائر مع عدم الخراج فيها عندنا، و هو المطلوب. بل مقتضى ذكر الطير و السمك - مع كونهما من المباحات الأصليّة التي ليست من الأنفال، و لاخراج عليها في مذهب الجائر أيضاً - جواز تقبّل كلّ خراج ضربه السلطان حتّى فيما لاخراج فيه في اعتقاده و مذهبه أيضاً.

١١٩٤. بل بالإرث مثلاً أو الهبة من الغير، فهو قيد لملك الإمام عليه السلام لا لضرب الخراج كما توهّمه بعض المحشّين، فلاتغفل.

١١٩٥. يشكل ذلك بشمولها لزمان هارون و المأمون، مع أنّ اعتقادهما لاستحقاقهما

**و المسألة مشكلة من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه، و لاعموم فيها لغير المورد، فيقتصر في مخالفة القاعدة عليه، و من لزوم الحرج(١١٩٦)، و دعوى الاطلاق في بعض الأخبار المتقدّمة مثل قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: "لابأس بأن يتقبّل الرجل الأرض و أهلها من السلطان"[٢٤]، و قوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم "كلّ أرض دفعها إليك سلطان فعليك(١١٩٧) فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه"[٢٥]. و غير ذلك.**

**و يمكن أن يردّ لزوم الحرج بلزومه على كلّ تقدير؛ لأنّ المفروض(١١٩٨)**

.....

الخلافة عن النبيّ صلى الله عليه وآله دون إمام زمانهما من آل محمّد عليهم السلام كموسى بن جعفر و ابنه عليّ الرضا عليهما السلام غير معلوم، بل نقل عنهما ما يدلّ على كونهما من الشيعة، و قولهما: إنّ الملك عقيم، و احتجاج المأمون على أفضليّة أميرالمؤمنين عليه السلام على الأوّل و الثاني بالآيات الشريفة، و محاجّته مع أبي‌يوسف و إفحامه له معروف، و في الكتب مذكور.

**١١٩٦.** و عدم قيام السوق، و لزوم تعطيله لولا الجواز.

**١١٩٧.** هذا خبر مقدّم لقوله: «الذي قاطعك عليه».

**١١٩٨.** لافرق في ذلك بين السلطان المؤمن و المخالف، فلايصحّ الاستدلال على الجواز في السلطان المخالف بلزوم الحرج لولاه، كما صنعه المصنّف فيما تقدّم في أوّل المسألة مثل الاستدلال به عليه في السلطان المؤمن، إلاّ أن يختار هناك الحكم بالحلّ مطلقاً لدفع الحرج، و لازمه الحكم بالحلّ هنا كذلك أيضاً، للاشتراك في مناط الحكم، و هو دفع الحرج.

و يدلّ على تعميم الجواز للصورة المفروضة في المتن رواية إسماعيل المتقدّمة، حيث إنّها تدلّ على تعارف أخذ الخراج على ما لاخراج عليه في الشرع، بل هو من وجوه الظلم، كالآجام و المصايد و الطير و السمك، و مع ذلك جوّز تقبّله.

و يؤيّد ذلك أيضاً - بل يدلّ عليه - أنّ ما ذكره في السلطان المؤمن في زماننا كان بعينه موجوداً في سلاطين زمان صدور الأخبار من الأمويّة و المروانيّة و العباسيّة، فهل يحتمل أنّهم و عمّالهم ما كانوا يظلمون أهل الأراضي الخراجيّة، و ما كانوا يأخذون الخراج من غير الأراضي الخراجيّة، و إنّما كانوا يقتصرون على أخذ الخراج من الأراضي الخراجيّة، مع كون الخراج المضروب على أهلها بمقدار طاقتهم لاأزيد كي يكون ظلماً، و تخصيص ضرب الخراج على خصوص العامرة حين الفتح دون ما صارت كذلك بعده؟! حاشاك ثمّ حاشاك. و مع القطع

أنّ السلطان المؤمن خصوصاً في هذه الأزمنة يأخذ الخراج عن كلّ أرض و لو لم تكن خراجيّة، و أنّهم يأخذون كثيراً من وجوه الظلم المحرّمة منضمّاً إلى الخراج، و ليس الخراج عندهم ممتازاً عن سائر ما يأخذونه ظلماً من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لايخفى على مَن لاحظ سيرة عمّالهم، فلابدّ إمّا من الحكم بحلّ ذلك كلّه؛ لدفع الحَرَج، و إمّا من الحكم بكون ما في يد السلطان و عمّاله من الأموال المجهولة المالك.

و أمّا الإطلاقات، فهي – مضافاً إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما في المسالك[٢٦] – مسوقة(١١٩٩) لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيّة في تقبّل الأرض في صحيحة الحلبي، لدفع توهّم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار أُخر(١٢٠٠)، وكجواز أخذ أكثر ممّا تقبّل به الأرض من السلطان في رواية الفيض بن المختار، وكغير ذلك من أحكام قبالة الأرض و استئجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم(١٢٠١) مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكلٌ.

.....

بسيرتهم وكونهم أسوأ حالاً و أقسى قلباً من سلاطين زماننا بمراتب كثيرة، يدور الأمر بين حمل الأخبار الدالّة على جواز أخذ الخراج من الجائر على ما كان الجائر مقتصراً على ما كان يقتصر عليه العادل لوكان مبسوط اليد، و بين تعميمه له و لغيره، و لاسبيل إلى الأوّل، لأنّه طرح للأخبار و حمل لها على ما لامورد لها، فتعيّن الثاني، و هو المطلوب.

١١٩٩. يمكن الخدشة في الانصراف بأنّ لازمه إخراج زمن هارون و المأمون من هذه الأخبار، و هو كما ترى. و في كونها مسوقة لبيان حكم آخر بمنع ذلك في صحيحة محمّد بن مسلم المتقدّمة، و هي كافية في التعميم، و لكنّها أيضاً مسوقة لبيان حكم آخر، و هو تعيّن ما عيّنه السلطان من مقدار ما وقع عليه المقاطعة، فالعمدة في التعميم هو أدلّة نفي الحرج.

١٢٠٠. يعني: يظهر جواز إدخال أهل الأرض في تقبيل الأرض من خبر آخر مثل الصحيح المتقدّم عن إسماعيل.

١٢٠١. أي: أموال السلطان و عمّاله. و المراد خصوص الأموال التي يأخذونها من الناس كما هو متعارف السلاطين.

و ممّا يدلّ على عدم شمول كلمات الأصحاب: أنّ عنوان المسألة في كلامهم "ما يأخذه الجائر لشبهة* المقاسمة أو الزكاة" كما في المنتهى[٢٧]، أو "باسم الخراج أو المقاسمة" كما في غيره[٢٨]. و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهة الخراج و المقاسمة، لأنّ المراد بشبهتهما: شبهة استحقاقهما الحاصلة في مذهب العامّة، نظير شبهة تملّك سائر ما يأخذون ممّا لايستحقّون، لأنّ مذهب الشيعة أنّ الولاية في الأراضي الخراجيّة إنّما هي للإمام عليه السلام أو نائبه الخاصّ أو العامّ، فما يأخذه الجائر المعتقد لذلك(١٢٠٢) إنّما هو شئ يظلم به في اعتقاده، معترفاً بعدم برائة ذمّة زارع الأرض من اُجرتها شرعاً، نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصّة التي لاخراج عليها أصلاً.

و لو فرض حصول شبهة الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل بذلك في عناوين الأصحاب قطعاً، لأنّ مرادهم من الشبهة: الشبهة من حيث المذهب التي أمضاها الشارع للشيعة، لا الشبهة في نظر شخصٍ خاص؛ لأنّ الشبهة الخاصّة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهادٍ أو تقليد، فلا إشكال في حلّيته له و استحقاقه للأخذ بالنسبة إليه، و إلاّ كانت باطلة غير نافذة في حقّ أحد.

و الحاصل أنّ آخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق في كلام الأصحاب ليس إلاّ الجائر المخالف، و ممّا يؤيّده أيضاً عطف الزكاة عليها، مع أنّ الجائر الموافق لايرى لنفسه ولاية جباية الصدقات. وكيف كان فالذي أتخيّل أنّه كلّما ازداد المنصف التأمّل في كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحاً، فما أطنب به بعضٌ[٢٩] في دعوى عموم النصّ وكلمات الأصحاب ممّا لاينبغي أن يغترّ به.

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسّر صاحب إيضاح النافع في ظاهر كلامه المحكيّ الجائر الواقع في عبارة النافع[٣٠]: بمن تقدّم على أميرالمؤمنين عليه السلام و اقتفى أثر الثلاثة، فالقول بالاختصاص – كما استظهره في المسالك[٣١] و جزم به في إيضاح النافع[٣٢]– و جعله الأصحّ في الرياض[٣٣] لايخلو عن قوّة. فينبغي في الأراضي التي بيد الجائر الموافق في المعاملة على

.....

١٢٠٢. أي: لمذهب الشيعة.

---

* في بعض النسخ: لشبه.

عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعة الحاكم الشرعيّ.

و لو فرض ظهور سلطان مخالف لايرى نفسه مستحقّاً لجباية تلك الوجوه، و إنّما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضي الخراجيّة من الأملاك الخاصّة، فهو أيضاً غير داخلٍ في منصرف الأخبار و لا في كلمات الأصحاب، فحكمه حكم السلطان الموافق. و أمّا السلطان الكافر فلم أجد فيه نصّاً، و ينبغي لمن تمسّك بإطلاق النصّ و الفتوى التزام دخوله فيهما، لكنّ الإنصاف انصرافهما إلى غيره مضافاً إلى ما تقدّم في السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهة الاستحقاق. و قد تمسّك في ذلك(١٢٠٣) بعضٌ بنفي السبيل للكافر على المؤمن، فتأمل.

الخامس: الظاهر أنّه لايعتبر في حلّ الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممّن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ، فلافرق حينئذٍ بين المؤمن و المخالف و الكافر؛ لإطلاق بعض الأخبار المتقدّمة(١٢٠٤) و اختصـــاص بعضها الآخر بالمؤمن، كما في روايتي الجذّاء و إسحاق بن عمّار[٣٤] و بعض روايات قبالة الأراضي الخراجيّة[٣٥].

و لم يستبعد بعضٌ(١٢٠٥) اختصـــاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ،

---

١٢٠٣. أي: تمسّك بعض في خروج الكافر عن إطلاق النصّ و الفتوى بدليل خارجي يوجب التقييد بمن عداه، و هو آية نفي السبيل، لا بالانصراف. و فيه: أنّه لاسبيل للكافر على المؤمن في الحكم بجواز حلّ ما يأخذه الكافر من الأراضي الخراجيّة باسم الخراج لمسلم يأخذه من الكافر مجّاناً أو بالمعاوضة، و إلى هذا أشار بالأمر بالتأمّل.

١٢٠٤. هذا علّة لقوله: «لايعتبر في حلّ الخراج...»، لا لقوله: «فلا فرق...»، كي لايصحّ عطف قوله: «و اختصاص بعضها الآخر». يعني: لايعتبر في حلّ الخراج اعتقاد المأخوذ منه استحقاق الآخذ الجائر كالمخالف، فيحلّ إذا أخذ من غير المعتقد لذلك أيضاً، و ذلك لإطلاق بعض الأخبار المتقدّمة بالنسبة إلى المأخوذ منه الشامل للمعتقد له و لغيره كالمؤمن و الكافر، و اختصاص بعضها الآخر بخصوص كون المأخوذ منه مؤمناً لايعتقد ذلك، مثل صحيحة الحذاء المتقدّمة في أوائل المسألة، فيدلّ على الحلّ في المأخوذ من غيره بطريق أولى.

١٢٠٥. يعني: به الفاضل القطيفي في رسالته الخراجيّة و يدلّ عليه قول أبي الحسن عليه السلام.

مع اعترافه بأنّ ظاهر الأصحاب التعميم، وكأنّه أدخل هذه المسألة – يعني مسألة حلّ الخراج و المقاسمة – في القاعدة المعروفة، من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضيّ معهم في أحكامهم، على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمّي من ثمن* ما باعه من الخمر و الخنزير. و الأقوى أنّ المسألة أعمّ من ذلك، و إنّما الممضى فيما نحن فيه تصرّف الجائر في تلك الأراضي مطلقاً.

السادس: ليس للخراج قدر معيّن بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض؛ لأنّ الخراج هي أُجرة الأرض، فيناط** برضى المؤجر و المستأجر؛ نعم، لو استعمل أحدٌ الأرض قبل تعيين الأُجرة تعيَّن عليه أُجرة المثل، و هي مضبوطة عند أهل الخبرة، و أمّا قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضي عليه، و نسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب.

و يدلّ عليه قول أبي‌الحسن عليه السلام في مرسلة حمّاد بن عيسى(١٢٠٦): " و الأرضون التي أُخذت عَنوَة بخيل و ركاب، فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها و يحييها على ما يصالحهم الوالي(١٢٠٧) على قدر طاقتهم من الخراج: النصف أو الثلث أو الثلثان، على قدر ما يكون لهم صالحاً و لايضرّ بهم... الحديث"[٣٦]. و يستفاد منه: أنه إذا جعل عليهم من الخراج أو المقاسمة ما يضرّ بهم لم يجز ذلك، كالذي يؤخذ من بعض مزارعي*** بعض بلادنا، بحيث لايختار الزارع الزراعة من كثرة الخراج فيجبرونه على الزراعة، و حينئذٍ ففي حرمة كلّ ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما تضرّ الزيادة عليه، وجهان(١٢٠٨). و حكي[٣٧] عن بعض: أنه يشترط أن لايزيد على ما كان يأخذه المتولّي له الإمام العادل إلاّ برضاه.

---

١٢٠٦. أي: يدلّ على عدم القدر المعيّن للخراج. و مورد الدلالة قوله: «النصف أو الثلث أو الثلثين». و المرسلة طويلة، روى في الوسائل مقداراً منها – و منه الفقرة المذكورة في الكتاب – في الجهاد في باب كيفيّة قسمة الغنائم، و مقداراً آخر في الخمس في أوّل أبواب الأنفال.

١٢٠٧. ما عندي من نسخة الوسائل خالٍ عن لفظ الصلح، و لعلّه الصواب.

١٢٠٨. فيه وجه آخر أوجه منهما، و هو بطلان المزارعة و الرجوع إلى أُجرة المثل.

---

* في بعض النسخ: من عين.

** في بعض النسخ: فينوط.

*** في بعض النسخ: مزارع.

و التحقيق: أنّ مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختاراً في استعمالها فمقاطعة الخراج و المقاسمة باختياره و اختيار الجائر، فإذا تراضيا على شيءٍ فهو الحقّ، قليلاً كان أو كثيراً، و إن كان لابدّ له من استعمال الأرض – لأنّها كانت مزرعة له مدّة سنين و يتضرّر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها – فالمناط ما ذكر في المرسلة من عدم كون المضروب عليهم مضرّاً، بأن لايبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا على الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

السابع: ظاهر إطلاق الأصحاب أنّه لايشترط فيمَن يصل إليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهديّة، أو يقطعه الأرض الخراجيّة إقطاعاً أن يكون مستحقّاً له(١٢٠٩)، و نسبه الكركيﷺ في رسالته[٣٨] إلى إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعلّه أراد إطلاق ما دلّ على حِلّ جوائز السلطان و عمّاله مع كونها غالباً من بيت المال(١٢١٠)، و إلاّ فما استدلّوا به لأصل المسألة إنّما هي الأخبار الواردة في جواز ابتياع الخراج و المقاسمة و الزكاة، و الواردة في حِلّ تقبّل* الأرض الخراجيّة من السلطان، و لاريب في عدم اشتراط كون المشتري و المتقبّل مستحقّاً لشيءٍ من بيت المال، و لم يرد خبر في حِلّ ما يهبه السلطان من الخراج حتّى يتمسّك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان، مع أنّ تلك الأخبار واردة أيضاً في أشخاص خاصّة، فيحتمل كونهم ذوي حصصٍ من بيت المال، فالحكم بنفوذ تصرّف(١٢١١) الجائر على الاطلاق

.....

١٢٠٩. ليس المراد من المستحقّ معناه المعروف في باب الخمس و الزكاة و نحوهما، بل المراد منه هنا من له دخل و فائدة في صلاح نظام الإسلام و المسلمين، مثل القاضي و المؤذّن و العسكر و من يرعى الحدود و يحفظ الثغور.

١٢١٠. مع كون الموجود فيه غالباً من الخراج.

١٢١١. يعني: أنّ الحكم به لأجل الأخبار التي استدلّوا به على أصل المسألة مشكل، فالعمدة في المقام هو إطلاق أخبار حلّية جوائز السلطان بما قرّبه المصنّف.

---

* في بعض النسخ: تقبيل.

في الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرّفه على الاطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعاملة عليه، مشكلٌ.

و أمّا قولهﷺ في رواية الحضرمي السابقة: "ما يمنع ابن أبي‌سماك(١٢١٢) أن يبعث إليك بعطائك، أمّا علم أنّ لك نصيباً من بيت المال؟"[٣٩]، فإنّما يدلّ على أنّ كلّ مَن له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ، لا أنّ كلّ مَن لانصيب له لايجوز أخذه. وكذا تعليل العلاّمةﷺ فيما تقدّم من دليله: بأنّ الخراج حقّ لله أخذه غير مستحقّه، فإنّ هذا لاينافي إمضاء الشارع لبذل الجائر إيّاه كيف شاء كما أنّ للإمامﷺ أن يتصرّف في بيت المال كيف شاء، فالاستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية المذكورة و المذكور في كلام العلاّمةﷺ على اعتبار استحقاق الآخذ لشئ* من بيت المال كما في الرسالة الخراجيّة[٤٠] محلّ نظرٍ.

.....

١٢١٢. و هذا دفع لما قد يتوهّم أن يورد به على صحّة الاستدلال به على اعتبار الاستحقاق للأخذ من السلطان في المقام كما هو ظاهر المصنّف، من جهة توجيه مراد المحقّق الثاني به، و بقوله: «و لعلّه أراد إطلاق ما دلّ». حاصل التوهّم: أنّه يصحّ التمسّك بإطلاق أدلّة حلّ الجوائز لو لم يكن من بينها ما يدلّ على التقييد بالمستحقّ، و رواية الخصوص تدلّ على التقييد المذكور، فيقيّد بها إطلاقها، فلايصحّ الاستثناء إليه. و حاصل الدفع: أنّ دلالتها على التقييد مبنيّة على ثبوت المفهوم فيها، و هو غير ثابت، فالإطلاق على حاله.

هذا، و يمكن الخدشة في هذا الدفع بأنّ المستفاد من الرواية بعد ملاحظة قوله: «مخافة على ديني» هو نفي المخافة على الدين بأخذ العطاء من الجائر، معلّلاً بوجود النصيب للآخذ في بيت المال، فيدلّ على ثبوت الخوف على الدين مع عدم النصيب. إلاّ أن يقال: إنّ هذا يتمّ فيما إذا كان الخوف على الدين ناشئاً من مجرّد أخذ العطاء، لا من المراودة إلى باب السلطان. و لو لم يكن هناك أخذ و قبول، و هو غير معلوم، بل قضيّة أسلوب الكلام هو الثاني، حيث إنّه على الأوّل ينبغي أن يبدّل قوله: «ما منع أبن أبي‌سماك...» إلى قوله: أما تعلم أنّ لك نصيباً في بيت المال، فتأمّل.

و يمكن الخدشة في الدفع المزبور بتقريب آخر، و هو أنّ الظاهر من الرواية أنّ وجود

---

* في بعض النسخ: بشيء.

ثمّ اشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخـــوذة منه لكلّ أحد كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحلّ اتّهاب مـــا يؤخذ باسم الزكاة.و في المسالك أنّه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها المعتبر عندهم(١٢١٣) بحيث لايعدّ عندهم غاصباً*،إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضاً. ثمّ قال: و يحتمل الجواز مطلقاً نظراً إلى إطلاق النصّ و الفتوى، قال:و يجئ**مثله في الخراج و المقاسمة، فإنّ مصرفهما*** بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضاً[٤١]، انتهى.

الثامن: أنّ كون الأرض خراجيّة بحيث يتعلّق بما يؤخذ منها ما تقدّم من أحكام الخراج و المقاسمة، يتوقّف على اُمور ثلاثة: الأوّل: كونها مفتوحةً عَنوَةً، أو صلحـــاً على أن تكون الأرض للمسلمين،

.....

النصيب للآخذ في بيت المال مقتضٍ لإعطاء الجائر، و مع ذلك لايبعثه إليك، لابدّ و أن يكون إمّا لأجل عدم إحراز المقتضي أو لأجل وجود المانع، فكأنّ الإمام عليه السلام قال: ما منعه عن البعث، ألم يحرز المقتضي منك أو وجد مانعاً؟ و الظاهر من جهة كونه في مقام المذمّة انتفاء كلا الأمرين، فيدلّ على أن لامقتضيَ مع عدم النصيب، و إذ لامقتضي فلايجوز، و هو المطلوب. فتصلح تلك الرواية لتقييد إطلاق أدلّة حلّ الجوائز، فلايبقى ما يكون دليلاً على عدم اعتبار الاستحقاق في الآخذ.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّه راجع إلى قوله: «مشكل» و ذلك بقرينة قوله: «مع أنّ تلك الأخبار — يعني: أخبار حلّ الجوائز - واردة أيضاً في أشخاص خاصّة...»، حيث إنّ قضيّته عدم تسليم المصنّف رحمه الله للإطلاق فيها، و إن كان ما ذكره فيها على الإطلاق ممنوعاً، ضرورة عدم ورود رواية ابن مسلم و زرارة عن الباقر عليه السلام: «جوائز السلطان ليس بها بأس» في شخص خاصّ. و تقريب الرجوع إلى قوله: «مشكل» أنّه لاوجه للإشكال، بل ينبغي الجزم باعتبار الاستحقاق في من يأخذه من الجائر، نظراً إلى رواية الحضرمي. و حاصل الدفع: أنّ دلالتها على اعتباره مبنيّة على ثبوت المفهوم فيها، و هو غير ثابت. هذا، و قد مرّ تقريب الدلالة على المفهوم، فالحقّ هو اعتبار الاستحقاق.

١٢١٣. يعني: عند العامّة.

---

* في بعض النسخ: عاصياً. ** في بعض النسخ: و يجوز. *** في بعض النسخ: مصرفها.

إذ ما عداهما* من الأرضين لاخراج عليها. نعم، لو قلنا بأنّ حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج، دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها.

فنقول: يثبت الفتح عَنوَة بالشياع الموجب للعلم و بشهادة عدلين و بالشياع المفيد للظنّ المتاخم للعلم، بناءً على كفايته في كلّ ما يعسر إقامة البيّنة عليه كالنسب والوقف و الملك المطلق، و أمّا ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنّية حتّى قول من يوثق به من المورّخين فمحلّ إشكال، لأنّ الأصل عدم الفتح عَنوَة(١٢١٤) و عدم تملّك المسلمين. نعم، الأصل عدم تملّك غيرهم أيضاً(١٢١٥)، فإن فرض دخولها بذلك في الأنفال(١٢١٦)

.....

١٢١٤. الظاهر أنّ هذا من قيود موضوع الإشكال، فينبغي أن يقدّمه عليه و يقول هكذا: و أمّا ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنّية، حتّى قول من يوثق به من المؤرّخين، مع أنّ قضيّة أصالة عدم الفتح عنوة و عدم تملّك المسلمين عدم الخراجيّة، فمحلّ إشكال. و لعلّ نظره﵀ في منشإ الإشكال إلى تماميّة إجراء مقدّمات الانسداد في خصوص المسألة - كإجرائها في مسألة العدالة - فتثبت بها، و عدمها - لمثل ما ذكروه من المناقشات على مقدّمات دليل الانسداد في الأحكام - فلا، فتدبّر.

١٢١٥. قضيّة قوله فيما بعد: «و أمّا الزرّاع فيجب عليهم...» أن يكون مفروض الكلام صورة سلب الزرّاع ملكيّة الأرض عن أنفسهم، أو الأعمّ منها و من صورة شكّهم فيها مع عدم حجّية اليد بالنسبة إلى نفس ذي اليد، فيكون المراد من الغير في العبارة حينئذ هو غير الزرّاع. فلايرد على المصنّف﵀ أنّ أصالة عدم تملّك غيرهم على عمومها محلّ منع، إذ من جملة الغير هو الزرّاع، و هم قد يدّعون ملكيّة ما في أيديهم من الأراضي، و لامجرى للأصل المذكور، لقاعدة اليد الحاكمة عليه، وكذا فيما إذا أظهروا الشكّ في ملكيّة ما بأيديهم، بناءً على التحقيق من حجّية اليد بالنسبة إلى ذي اليد أيضاً، و ذلك لأنّ وروده عليه مبنيّ على عموم الغير في العبارة للزرّاع، و قد مرّ منعه و قيام القرينة على خلافه.

١٢١٦. لاينبغي عدّ هذا فرضاً محضاً، لأنّ هذا هو الواقع، لقوله﵇: «كلّ أرض لاربّ لها فهي للإمام﵇» و المفروض بمقتضى ما ذكره من الأصلين أن لاربّ لها، فيكون له﵇.

---

* في بعض النسخ: عداها.

و ألحقناها بأرض الخراج في الحكم فهو، و إلاّ فمقتضى القاعدة حرمة تناول ما يؤخذ قهراً من زرّاعها. و أمّا الزرّاع فيجب عليهم مراجعة 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 الإماميّة بلا خلاف ظاهر أنّ أرض العراق فتحت عَنوَة، و حكي[٤٢] ذلك عن التواريخ المعتبرة و حكي[٤٣] عن بعض العامّة أنّها فتحت صلحاً.

و ما دلّ على كونها ملكاً للمسلمين يحتمل الأمرين(١٢١٧)، ففي صحيحة(١٢١٨) الحلبي: "أنّه سُئِل أبوعبدالله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم مسلم، و لمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، و لمن لم يخلق بعد"[٤٤]. و رواية أبي‌الربيع الشامي:" لاتشترِ من أرض(١٢١٩) السواد شيئاً إلاّ مَن كانت له ذمّة، فإنّما هي فيء للمسلمين"[٤٥]، و قريب منها صحيحة ابن الحجّاج[٤٦]. و أمّا غير هذه الأرض ممّا ذكر أو اشتهر فتحها عَنوَة، فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع(١٢٢٠)

.....

فالذي ينبغي جعله فرضاً إنّما هو مقابل ذلك، إذ لاوجه له إلاّ مفهوم الوصف في قوله عليه السلام: «كلّ أرض ميتة لاربّ لها فهي للإمام عليه السلام» و ذلك لما سيأتي إن شاء الله من عدم المفهوم لهذا الوصف، و إن قلنا به من حيث هو، لوروده مورد الغالب.

١٢١٧. يعني بهما: الفتح عنوة، و الصلح على أن يكون الأرض للمسلمين.

١٢١٨. بيان لما دلّ على كونها ملكاً للمسلمين.

١٢١٩. في الفقيه: «لايشتري» بصيغة الغيبة، و في بعض النسخ: «لاتشتروا» بصيغة الجمع المخاطب. و بهذا النحو الثاني نقل الرواية في الوافي عن التهذيب و الفقيه. و المناسب للاستثناء هو إحدى هاتين النسختين لا التي في المتن.

١٢٢٠. وجه التقييد بذلك أنّه يعتبر في حجّية البيّنة العلم بالمشهود به من الحسّ، فلابدّ من إحرازه إمّا بالعلم و إمّا بالأصل العقلائي، كما فيما إذا دار الأمر في المشهود به [الحسّ]* بين استناد علم الشاهد به إلى الحسّ أو الحدس، إذ بناء العقلاء في الإخبار عن مثل ذلك حملهم على الإخبار عن الحسّ و لو لأجل الغلبة.

---

* ورد ما بين المعقوفتين في الطبعة الحجريّة، والظاهر أنّه زيادة من الناسخ.

أو الظنّ المتآخم من الشيـــاع أُخذ به، على تأمـــلّ في الأخير(١٢٢١) كمـــا في العدل الواحد(١٢٢٢)؛ و إلاّ فقد عرفت الإشكال في الاعتماد على مطلق الظنّ.

و أمّا العمل بقول المورّخين – بناءً على أنّ قولهم في المقام نظير قول اللغوي في اللغة و قول الطبيب و شبههما – فدون إثباته خرط القتاد. و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيرة على أخذ الخراج من أرضٍ، لأنّ ذلك إمّا من جهة ما قيل من كشف السيرة عن ثبوت ذلك من الصدر الأوّل من غير نكير؛ إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل في كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث[٤٧]، و إمّا من جهة وجوب حمل تصرّف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح.

و يردّ على الأوّل – مع أنّ عدم التعرّض يحتمل كونه لأجل عدم اطّلاعهم الذي لايدلّ على العدم – أنّ هذه الأمارة* ليست بأولى من تنصيص أهل التواريخ الذي عرفت حاله. و على الثاني: أنّه إن أُريد بفعل المسلم تصرّف السلطان بأخذ الخراج، فلاريب أنّ أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجيّة، فكونها كذلك لايصحح فعله.

و دعوى أنّ أخذه الخراج من أرض الخراج أقلّ فساداً من أخذه من غيرها، توهّمٌ؛ لأنّ مناط الحرمة في المقامين واحد، و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق، و اشتغال ذمّة المأخوذ منه بأُجرة الأرض الخراجيّة و عدمه في غيرها لايهوّن الفساد(١٢٢٣).

نعم، بينهما فرق من حيث الحكم المتعلّق بفعل غير السلطـــان و هو مَن يقع في يده

---

١٢٢١. بل فيه منع، لعدم دليل على حجّية البيّنة في مثل ذلك.

١٢٢٢. يعني: كذلك تأمّل في حجّية الخبر العدل الواحد و إن حصل له العلم بالمخبر به بالحسّ و السماع. لكنّ الأقوى حجّيته فيه من حيث الإخبار لا من حيث الشهادة.

١٢٢٣. بل يقوّيه، لأنّ المظلوم في صورة الاشتغال تمام المسلمين مع الإمام عليه السلام إن لم يصرف الجائر ما يأخذه من الخراج في مصالح المسلمين، و خصوص الإمام عليه السلام – لأنّه المرجع في أخذه، و قد منعه الجائر – فيما إذا صرفه فيها. و أمّا في صورة عدم الاشتغال فالمظلوم خصوص المالك، و من المعلوم أنّ الظلم في الأوّل أشدّ منه في الثاني، كما لايخفى.

---

* في بعض النسخ: الأمارات.

شئ من الخراج بمعاوضة أو تبرّع، فَيَحِلُّ في الأرض الخراجيّة دون غيرها، مع أنّه لادليل على وجوب حمل الفاسد على الأقلّ فساداً إذا لم يتعدّد عنوان الفساد – كما لو دار الأمر(١٢٢٤) بين الزنا مكرهاً للمرأة، و بين الزنا برضائها، حيث إنّ الظلم محرّم آخر غير الزنا بخلاف ما نحن فيه(١٢٢٥) – مع أنّ أصالة الصحّة لاتثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجيّة.

إلاّ أن يقال: إنّ المقصود ترتّب آثار الأخذ الذي هو أقلّ فساداً، و هو حِلّ تناوله من الآخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجيّة بحيث يترتّب عليه الآثار الأُخر مثل وجوب دفع أُجرة الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه في المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر، و مثل حرمة التصرّف فيه من دون دفع أُجرة أصلا، لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع.

و إن أُريد بفعل المسلم تصرّف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض، ففيه أنّه لاعبرة بفعلهم إذا علمنا بأنّهم لايعلمون حال هذه الأراضي كما هو الغالب في محلّ الكلام، إذ نعلم بفساد تصرّفهم من جهة عدم إحراز الموضوع. و لو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك* الأرض خراجيّة، لم ينفع(١٢٢٦)، و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيّة(١٢٢٧) كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان كما لايخفى.

.....

١٢٢٤. هذا مثال للمنفي، و هو تعدّد العنوان.

١٢٢٥. فإنّ العنوانين شيء واحد، و هو عنوان الظلم و أخذ مال الغير بدون الاستحقاق، و إن كان الظلم أشدّ و الأخذ أفسد فيما إذا كانت الأرض غير خراجيّة ممّا كانت خراجيّة.

١٢٢٦. يعني: حمل فعلهم على الصحّة بالنسبة إلى من لم يقلّد له.

١٢٢٧. ضمير الجمع هنا و في قوله: «من أيديهم» راجع إلى المسلمين المتناولين لخراج هذه الأراضي المجهولة الحال من الجائر. يعني: لو أغمضنا عن دعوى العلم بجهل هؤلاء المتناولين لحال هذه الأراضي من كونها خراجيّة، و فرضنا احتمال علمهم بكونها خراجيّة، كان اللازم من

---

* في بعض النسخ: تملّك.

**الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام، و إلاّ كان المفتوح مال الإمام عليه السلام، بناءً على المشهور بل عن المجمع: أنّه كاد يكون إجماعاً[٤٨]، و نسبه في المبسوط إلى رواية أصحابنا و هي مرسلة العبّاس الوّراق(١٢٢٨)،**

.....

هـــذا الفرض بواسطة حمل فعلهم - و هو الأخذ و التنـــاول من الجائر من خراج هذه الأراضي المجهول حالها عند الحامل - على الصحّة لأجل تحقّق شرطه هو ترتّب أثر الصحيح على أخذهم الذي هو مورد الأصل، أعني: جواز تناول الجاهل بالحال الحامل فعلهم على الصحّة من أيدي هؤلاء المتناولين لا من يد السلطان الجائر، لأنّ الأُصول لاتثبت ملزومات مجاريها و مقارناتها.

**١٢٢٨.** رواها في الوسائل في أواسط الباب الأوّل من أبواب الأنفال من كتاب الخمس، و ذيل الرواية هكذا: «و إذا غزوا بأمر الإمام عليه السلام فغنموا كان للإمام الخمس».

و لايخفى عليك أنّ دلالة هذه المرسلة على اعتبار الإذن في الأراضي و نحوها ممّا لاينقل إنّما هي مبنيّة على شمولها لها، لكنّه في حيّز المنع، لأنّه عليه السلام جعل فيها خمس الغنيمة للإمام عليه السلام على أيّ حال من الحالين، و إنما فصّل عليه السلام في الأربعة الأخماس الباقية بين كون الغزوة بإذنه عليه السلام فلاتكون له عليه السلام، و بين كونها بغير إذنه فتكون هي أيضاً له. و الأراضي و نحوها من غير المنقول كلّها للمسلمين إن كان الغزوة بإذن الإمام عليه السلام، ليس منها شيء له عليه السلام لا الخمس و لا الأقلّ و لا الأكثر، كما هو صريح قوله عليه السلام في مرسلة حمّاد الطويلة في ذيل بيان مصرف الخراج للأرض المفتوحة عنوة: «ليس لنفسه من ذلك قليل و لاكثير» إذ لوكان خمس الأرض له عليه السلام لكان خمس خراجها له عليه السلام أيضاً. فيعلم من ذلك أنّ المراد من الغنيمة في مرسلة الورّاق لايعمّ مثل الأرض، بل هو مختصّ بالمنقول و ما حواه العسكر، فتكون الرواية أجنبيّة عن اعتبار الإذن في اغتنام الأرض. و ليس هنا دليل آخر يدلّ عليه، فيكون القول به عارياً عن الدليل، فيرجع إلى إطلاق الأدلّة الدالّة على كون الأراضي المفتوحة عنوة للمسلمين.

هذا، مضافاً إلى أنه لو سلّمنا أنّ خمس مطلق الغنيمة - حتّى الأرض - للإمام عليه السلام كما نسب إلى المشهور، منعنا أيضاً دلالتها على المرام من اعتبار الإذن في الأراضي أيضاً، بتقريب أنّه يمكن أن يقال: إنّ الرواية مسوقة لبيان حال المقاتلين، و أنّ لهم نصيباً تارةً و لانصيب لهم أصلاً

و فيها: "أنّه إذا غزى قوم بغير إذن الإمام فغنموا، كانت الغنيمة كلّها للإمام عليه السلام". قال في المبسوط: و على هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبيّ صلى الله عليه وآله إلاّ ما فتحت في زمان الوصيّ عليه السلام من مال الإمام عليه السلام"[٤٩]، انتهى. أقول: فيبتني حلّ المأخوذ منها خراجاً على ما تقدّم من حِلّ الخراج المأخوذ من الأنفال.

و الظاهر أنّ أرض العراق مفتوحة بالإذن كما يكشف عن ذلك ما دلّ على أنّها للمسلمين[٥٠]، و أمّا غيرها ممّا فتحت في زمان خلافة الثاني و هي أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضاً بإذن مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام و أمره، ففي الخصال – في أبواب السبعة، في باب أنّ الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء في حياة الأنبياء في سبعة مواطن و بعد وفاتهم في سبعة مواطن – عن أبيه و شيخه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمّد النوفلي عن يعقوب بن الرائد* عن أبي‌عبدالله جعفر بن أحمد بن محمّد بن عيسى بن محمّد بن علي بن عبدالله بن جعفر بن أبي‌طالب عن يعقوب بن عبدالله الكوفي عن موسى بن عبيد** عن عمرو ابن أبي‌المقدام عن جابر الجعفي عن أبي‌جعفر عليه السلام: "أنّه أتى يهودي أميرالمؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعة النهروان فسأله عن تلك المواطن"، و فيه قوله عليه السلام: و أمّا الرابعة يعني من المواطن الممتحن بها بعد النبيّ صلى الله عليه وآله: فإنّ القائم بعد صاحبه

.....

اُخرى، لا لبيان حال المسلمين مطلقاً أعمّ من المقاتل و غير المقاتل، فكأنّه عليه السلام قال: إذا غزا قوم بغير إذن الإمام عليه السلام فما غنموه كلّه للإمام عليه السلام، و ليس للغازين منه شيء، و إذا غزوا بأمره فكلّه لهم إلاّ الخمس منه، فإنّه للإمام عليه السلام. و على هذا يختصّ المراد من الغنيمة بالمنقولات، إذ ليس للمقاتلين بالخصوص شيء من الأراضي نصّاً و إجماعاً.

هذا كلّه، مع أنّها على تقدير عمومها للأراضي معارضة بعموم ما دلّ على كون الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين بالعموم من وجه. و التصرّف في المرسلة بحملها على خصوص المنقول أسهل من التصرّف في مقابلها بتقييده بما كان بإذن الإمام عليه السلام، لاستلزامه حمل الأخبار على الفرد النادر، إذ غالب الفتوحات الإسلاميّة إنما صدر بدون الإذن من الإمام عليه السلام، فتأمّل جيّداً، فإنّه به حقيق.

---

* في بعض النسخ: يعقوب الرائد أو يعقوب بن يزيد.

** في بعض النسخ: موسى بن عبيدة.

– يعني عمر بعد أبي‌بكر – كان يشاورني في موارد الأُمور و مصادرها، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها فيمضيها عن رأيي لايعلمه أحدٌ، و لايعلمه أصحابي، ولا يناظرني في ذلك غيري... الخبر"[٥١].

و الظاهر أنّ عموم الأُمور إضافي بالنسبة إلى ما لايقدح في رئاسته ممّا يتعلّق بالسياسة، و لايخفى أنّ الخروج إلى الكفّار و دعائهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأُمور، بل لاأعظم منه.

و في سند الرواية جماعة تخرجها عن حدّ الاعتبار، إلاّ أنّ اعتماد القمّيين عليها و روايتهم لها مع ما عُرِف من حالهم لمن تتّبعها من أنّهم لايخرّجون في كتبهم رواية في راويها* ضعف إلاّ بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها، جابر لضعفها في الجملة. مضافاً إلى ما اشتهر من حضور أبي‌محمّد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات، و دخول بعض خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة كعمّار في أمرهم.

و في صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي‌جعفر عليه السلام، قال: "سألته عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة، فهي إمامٌ لسائر الأرضين... الخبر"[٥٢]. و ظاهرها أنّ سائر الأرضين المفتوحة بعد النبي صلى الله عليه وآله حكمها حكم أرض العراق، مضافاً إلى أنّه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام(١٢٢٩) المنصوص في مرسلة الورّاق بالعلم بشاهد الحال برضى أمير المؤمنين عليه السلام و سائر الأئمّة بالفتوحات الإسلاميّة الموجبة لتأيّد هذا الدين. و قد ورد: "أنّ الله تعالى يؤيّد هذا الدين بأقوام لاخلاق لهم منه"[٥٣]. مع أنّه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على الوجه الصحيح(١٢٣٠) و هو كونه بأمر الإمام عليه السلام. مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ عموم

---

١٢٢٩. فيه: أنّه بناءً على كفاية ذلك لاتبقى فائدة في اعتبار هذا الشرط أصلاً، إذ بناءً عليه تمام الأراضي التي فتحها المسلمون أو يفتحها إلى قيام القيامة يكون للمسلمين، و لاتبقى أرض فتحت عنوة إلاّ تكون لهم. هذا، مع أنّه مستلزم لطرح المرسلة المتقدّمة كما لايخفى.

١٢٣٠. قال آل بحر العلوم في الخراجيّة من البلغة: «و فيه: أنّه لاوجه للحمل على

---

* في بعض النسخ: رواية.

ما دلّ من الأخبار الكثيرة على تقيّد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها ممّا لم يوجف* عليه(١٢٣١) بخيلٍ و لاركاب[٥٤]، وعلى أنّ ما أُخذت بالسيف من الأرضين يصرفها في مصالح المسلمين، معارض بالعموم من وجه(١٢٣٢) لمرسلة الورّاق[٥٥]، فيرجع إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُم مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ و لِلرَّسُولِ وَلِذي القُربَى﴾ الآية[٥٦]، فيكون الباقي للمسلمين، إذ ليس لمن قاتل(١٢٣٣) شئ من الأرضين نصّاً و إجماعاً.

الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عَنوَة بإذن الإمام عليه السلام محياة حال الفتح، لتدخل في الغنائم و يخرج منها الخمس أوّلاً على المشهور و يبقى الباقي للمسلمين، فإن كانت حينئذٍ مواتاً كانت للإمام عليه السلام كما هو المشهور بل المتّفق عليه على الظاهر المصرّح به عن الكفاية و محكيّ التذكرة[٥٧]، و يقتضيه إطلاق الإجماعات المحكيّة[٥٨] على أنّ الموات من الأنفال؛ لإطلاق الأخبار الدالّة على أنّ الموات بقول مطلق له عليه السلام[٥٩]. و لايعارضها إطلاق الاجماعات و الأخبار[٦٠] الدالّة على أنّ المفتوحة عنوة للمسلمين**؛ لأنّ موارد الاجماعات هي الأرض المغنومة*** من**** الكفّار – كسائر الغنائم التي يملكونها منهم و يجب فيها الخمس – و ليس الموات من أموالهم، و إنّما هي مال الإمام. و لو فرض جريان أيديهم عليها كان بحكم المغصوب لايعدّ في الغنيمة،

.....

الصحيح في نحو هذه الأفعال المبنيّة على أساس يأبى عن الحمل عليه، كيف و هم لايرون لهذا الفعل من حيثيّة اعتبار الإذن و عدمه اتّصافاً بالصحّة و الفساد حتّى يتجنّبوا الفرد الفاسد من أفراده، فافهم» انتهى.

١٢٣١. الإيجاف هو السير الشديد.

١٢٣٢. لاختصاصه بالأراضي و عمومه من حيث اعتبار الإذن و عدمه، و اختصاص المرسلة بصورة عدم الإذن و عمومها لمطلق الغنيمة الأراضي و غيرها، و مادّة التعارض هي الأراضي المغنومة من الكفّار بدون إذن الإمام عليه السلام.

١٢٣٣. يعني: لخصوص المقاتلين و المجاهدين.

---

* في بعض النسخ: لايوجف. ** في بعض النسخ: للإمام. *** في بعض النسخ: المفتوحة.

**** في بعض النسخ: عن.

و ظاهر الأخبار خصوص المحياة(١٢٣٤)، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف. نعم، لو ماتت المحياة حال الفتح فالظاهر بقائها على ملك المسلمين بل عن ظاهر الرياض[٦١] استفادة عدم الخلاف في ذلك من السرائر؛ لاختصاص أدلّة الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلمٍ، دون ما عرف صاحبه.

ثمّ إنّه يثبت المحياة حال الفتح بما كان يثبت به الفتح عَنوَة، و مع الشكّ فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياة؛ لأصالة عدمها حال الفتح، فيشكل الأمر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عَنوَة. نعم، ما وجد منها في يد مدّعٍ للملكيّة حكم بها له، أمّا إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلايحكم لأجلها بكونها خراجيّة؛ لأنّ يد السلطان عادية على الأراضي الخراجيّة أيضاً. و ما لا يد لمدّعي الملكيّة عليها كان مردّداً بين المسلمين و مالك خاصّ مردّد بين الإمـــام عليه السلام – لكـــونها تركة من لا وارث له – و بين غيره، فيجب

---

١٢٣٤. هذا عطف على موارد الإجماعات. يعني: و لأنّ ظاهر الأخبار الدالّة على أنّ المفتوحة عنوة للمسلمين هو خصوص الأرض المحياة حال الفتح، فلاتعارض هذه الأخبار مع ما دلّ على أنّ موات الأراضي للإمام عليه السلام، لانصرافها إلى خصوص المحياة منها. و لو سلّم عمومها لموتها في المفتوحة عنوة فالترجيح – بملاحظة موافقة الشهرة و نفي الخلاف – لما دلّ على أنّ مطلق الموات له عليه السلام. و من ذلك يظهر أنّ غرضه قدس سره من قوله: «مع أنّ الظاهر عدم الخلاف» الإشارة إلى الجواب الثاني الذي تعرّضنا له بقولنا: «و لو سلّم...».

هذا، و لكن لايخفى أنّ مقتضى تلك الأخبار بضميمة أدلّة اعتبار إذن الإمام عليه السلام في سببيّة الإحياء لتملّك المحيي للمحياة – بحيث لولاه لكان غصباً يجب ردّها إلى الإمام عليه السلام، و لاتكون للمسلمين بالفتح عنوة – تقييد المحياة من الأرض المفتوحة عنوة بالنسبة إلى جعلها للمسلمين بكون إحيائها قبل شرع الأنفال أو احتمل ذلك، كي يحكم بكونها للمحيي لأجل اليد، لعدم الفرق في أماريّة اليد للملكيّة بين المسلم و الكافر، و إلاّ فلو علم بأنّ الإحياء بعد شرع الأنفال فلايخرج عن ملك الإمام عليه السلام بالإحياء، لعدم إذنه عليه السلام في ذلك بالنسبة إلى الكفّار لاخصوصاً و لاعموماً. أمّا الأوّل فواضح. و أمّا الثاني فلتقييد مطلقات أدلّة الإحياء و عموماتها بما قيّد بخصوص المسلمين، بدعوى ظهور القيد في الاحترازيّة. و المسألة في غاية الإشكال، و التحقيق في رسالة مفردة ألحقها بذاك إن شاء الله.

مراجعة حاكم الشرع في أمرها، و وظيفة الحاكم في الأُجرة المأخوذة منها: إمّا القرعة، و إمّا صرفها في مصرفٍ مشتركٍ بين الكلّ، كفقيرٍ يستحقّ الإنفاق من بيت المال؛ لقيامه ببعض مصالح المسلمين.

ثمّ اعلم أنّ ظاهر الأخبار[٦٢] تملّك المسلمين لجميع أرض العراق المسمىّ بأرض السواد من غير تقييدٍ بالعامر، فينزّل على أنّ كلّها كانت عامرة حال الفتح، و يؤيّده أنّهم ضبطوا أرض الخراج كما في المنتهى[٦٣] و غيره[٦٤] بعد المساحة* بستّة أو اثنين(١٢٣٥) و ثلاثين ألف ألف جريب، و حينئذٍ فالظاهر أنّ البلاد الإسلاميّة المبنيّة في العراق هي مع ما يتبعها من القرى من المحياة حال الفتح التي تملكها** المسلمون. و ذكر العلاّمةﷺ في كتبه[٦٥] (١٢٣٦) تبعاً لبعض ما عن المبسوط و الخلاف[٦٦] أنّ حدّ سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان***(١٢٣٧) إلى أطراف القادسيّة****

.....

١٢٣٥. المسّاح عثمان بن حنيف بأمر الثاني بعد الفتح، حيث إنّه بعد فتح أرض السواد بعث إليها ثلاثة أنفس: عمّار بن ياسر على صلاتهم أميراً، و ابن مسعود قاضياً و والياً، و عثمان بن حنيف على مساحة الأرض، و فرض لهم في كلّ يوم شاة؛ شطرها مع السواقط لعمّار، و شطرها للآخرين. و قال: ما أرى قرية يؤخذ منها كلّ يوم شاة إلاّ أسرع في خرابها. و بلوغ الأرض إلى المقدار الأوّل على ما قاله أبوعبيدة، و إلى المقدار الثاني على ما قاله الساجي.

١٢٣٦. كالمنتهى و التحرير و التذكرة.

١٢٣٧. في نسخة مغلوطة من المنتهى: جبال حلوان. و حلوان - على ما في المجمع -: «بلد مشهور من سواد العراق، و هو آخر مدن العراق. قيل: بينه و بين بغداد خمس مراحل. و هي من طرف العراق من المشرق، و القادسيّة من طرفه من المغرب. قيل: سمّيت باسم بانيها، و هو حلوان بن عمران بن الحارث بن قضاعة» انتهى. قال غير واحد من أهل الاطّلاع

---

* في بعض النسخ: المساحة. ** في بعض النسخ: يملكها. *** في بعض النسخ: في معجم البلدان ٢:٢٩٠ مادّة «حلو»: حلوان العراق، وهي في آخر حدود السواد ممّا يلي الجبال من بغداد.

**** قرية قرب الكوفة، من جهة البرّ، بينها و بين الكوفة خمسة عشر فرسخاً، و بينها و بين العذيب أربعة أميال.(مراصد الاطلاع ٣:١٠٥٤، معجم البلدان ٤:٢٩١ مادّة «قادس»).

المتصل بعذيب*(١٢٣٨) من أرض العرب عرضاً، و من تخوم الموصل(١٢٣٩) إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان طولاً. و زاد العلاّمةﷺ قوله: من شرقي دجلة، فأمّا الغربي الذي يليه البصرة فإنّما هو إسلامي، مثل شط عثمان بن أبي‌العاص و ما والاها، كانت سباخاً** فأحياها عثمان. و يظهر من هذا التقييد(١٢٤٠) أنّ ما عدا ذلك كانت محياة، كما يؤيّده ما تقدّم من تقدير الأرض المذكورة بعد المساحة بما ذكر من الجريب.

فما قيل: من أنّ البلاد المحدثة*** بالعراق مثل بغداد و الكوفة و الحلّة و المشاهد المشرفة إسلاميّة بناها المسلمون و لم تفتح عنوة، و لم يثبت أنّ أرضها تملكها**** المسلمون بالاستغنام، و التي فتحت عنوة و اخذت من الكفّار قهراً قد انهدمت، لايخلو عن نظرٍ، لأنّ المفتوح عنوة لايختصّ بالأبنية حتّى يقال: إنّها انهدمت، فإذا كانت البلاد المذكورة و ما يتعلّق بها من قراها غير مفتوحة عنوة، فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدر***** بستّة و ثلاثين ألف ألف جريب؟ و أيضاً من البعيد عادة أن يكون بلد

.....

بالتواريخ: إنّ حلوان هو المكان الذي يسمّى فعلاً بـ«پل ذهاب» و «سر پل» إنّ هناك قبر أحمد بن إسحاق، و عليه قبّة.

١٢٣٨. كذا في المنتهى على ما نقله الكركي و القطيفي في رسالتهما المصنوعة في المسألة. و «قريب» بدل «عذيب» في التحرير على ما نقله القطيفي. و العذيب بمعنى الطرف الآخر من الشيء. و قد قيل: إنّه بصيغة التصغير اسم ماء بني تميم على مرحلة من الكوفة.

١٢٣٩. التخم حدّ الأرض، و الجمع تخوم، مثل فلس و فلوس. و عن ابن السكّيت: الواحد تخوم، و الجمع تخم، مثل رسول و رسل. و التخوم: الفصل بين الأرضين. و التخوم أيضاً: منتهى كلّ قرية و أرض، يقال: فلان على تخم من الأرض. كذا في المجمع.

١٢٤٠. يعني به تقييد الغربي بقوله: «الذي يليه البصرة».

---

* العذيب: يخرج من قادسيّة الكوفة إليه، وكانت مسلحة للفرس، بينها و بين القادسية حائطان متّصلان، بينهما نخل، و هي ستة أميال، فإذا خرجت منه دخلت البادية.(معجم البلدان ٤:٩٢ مادة «عذب»).

** في بعض النسخ: مماتاً أو سباخاً و مواتاً.

*** في بعض النسخ: المحدث.

**** في بعض النسخ: يملكها.

***** في بعض النسخ: المقدّرة.

"المدائن"*على طرف العراق بحيث شيكون الخارج منها ممّا يليه و هي البلاد المذكورة مواتاً غير معمورة وقت الفتح و الله العالم، و لله الحمد أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً**.

---

* في معجم البلدان(٥:٧٥، مادّة «مدائن»): المسمّى بهذا الاسم بليدة شبيهة بالقرية، بينها و بين بغداد ستة فراسخ، و أهلها فلاّحون يزرعون و يحصدون، والغالب على أهلها التشيّع على مذهب الإماميّة.

** هذا آخر ما تيسّر لي من شرح المكاسب المحرّمة للإمام المولى المحقّق الانصاري، و قد فرغت من ذلك في تبريز حين مراجعتي من النجف الاشرف علي مشرفها آلاف الثناء و التحيّة؛ لأجل زيارة الوالدة البسها الله لباس العفو و الغفران و لأجل المعالجة لمرض دعاني الى مفارقة العتبة المرتضويّة و الروضة الحيدريّةعليه السلام في العشر الثاني من الربيع الأوّل من سنة ثمانية و اربعين من المأة الرابعة بعد الالف من الهجرة المصطفويّة علي هاجرها آلاف الثناء و التحيّة. و من عجائب ما اتّفق و خلال اشتغالي بتبييض هذه التعليقة المسمّاة بهداية الطالب الى اسرار المكاسب أنّه هجم السيل الى محلّنا خيابان مرّتين، المرّة الأولى في غرّة صفر المظفّر و المرّة الأخرى اعظم من الأولى بمراتب شتّى في خامس شهر الربيع الأوّل من هذه السنة، فخرّب في الثانيه اضعاف ما خرّبه في الأولى من البساتين و الدور و الخانات و الدكاكين.

و لو قيل أنّه يبلغ مقدار ما خرّبه مع ما تلف فيهما من الاسباب و البساط و الفرش و النقود و غير ذلك الى خمسة ملايين تومان فلعلّه خال عن شوب المبالغة و الاغراق. و من مِنَنِهِ تبارك و تعالى أنّه اتّفق في كلّ منهما في النهار و الاّ لكان تلف النفوس ما لا يحصيه إلاّ الله سبحانه و من سننه أيضاً و له المنّة أنّه لم يصبنا في واحد منهما سوء اصلاً و من الممكن أنّه لم يكن ذلك إلاّ لتنبيه اهل البلد لما همّ عليه من الخروج عن طاعة الله و الخوض في معصيته تعالى بل معاندة جم غفير منهم معه جلّ شأنه العزيز.

اللّهمّ اخرجني من هذه البلدة الظالم اهلها باسرع ما يكون و وفقني لما تحبّ و ترضاه في واحدة مِنَ الاعتاب المقدّسة بصحّة البدن و رغد العيش و احبّها عندي هو النجف الأشرف و المرجوّ من الطافه تعالى اجابة سؤلي و اعطاء ما اُريد.

و يتلوه الجزء الآخر من البيع و الخيارات و الحمدلله أوّلاً و آخراً.

## المصادر:


١) الدروس ج٣: ص١٧٠؛ المسالك ج٣: ص١٤٣

٢) جامع المقاصد ج٤: ص٤٥.

٣) الرياض ج١: ص٥٠٨.

٤) الشرايع ج٢: ص١٥٣؛ الحدائق ج ٢١: ص٣٣٦.

٥) السرائر ج٢: ص٤٤٣.

٦) القواعد ج١: ص١٢٢.

٧) قاطعة اللجاج (رسائل المحقّق الكركي) ج١: ص٢٧٧.

٨) الدروس ج٣: ص١٧٠؛ المسالك ج٣: ص ٥٥ و١٤٣

٩) المسالك ج٣: ص٥٥-٥٦.

١٠) الوسائل ج١٢: ص١٦١، الباب ٥٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

١١) الحدائق ج١٨: ص٢٧٠-٢٧١.

١٢) الوسائل ج٦: ص٣٤٠، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦و٧و٨.

١٣) قاطعة اللجاج (رسائل المحقّق الكركي) ج١: ص٢٨٥.

١٤) الوسائل ج٦: ص١٧٥، الباب ٢٠ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٦.

١٥) الكافي ج٣: ص٥٤٣ الحديث٤.

١٦) قاطعةاللجاج (رسائل المحقّق الكركي) ج١: ص٢٧٠.

١٧) الوسائل ج١٢: ص٥٩٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.

١٨) الدروس ج٣: ص١٦٩-١٧٠.

١٩) المسالك ج٣: ص٥٥.

٢٠) الوسائل ج١٢: ص١٦١-١٦٢، الباب ٥٢ و ٥٣ من أبواب ما يكتسب به.

٢١) التذكرة ج١: ص٥٨٣.

٢٢) قاطعة اللجاج (رسائل المحقّق الكركي) ج١: ص٢٥٨.

٢٣) الكفاية: ص٧٧.

٢٤) الوسائل ج١٣: ص٢١٤، الباب ١٨ من أبواب المزارعة، الحديث ٣.

٢٥) الكافي ج٣: ص٥١٣، الحديث٤.

٢٦) المسالك ج٣: ص١٤٤.

٢٧) منتهى المطلب ج٢: ص١٠٢٧.

٢٨) القواعد ج١: ص ١٢٢؛ الحدائق ج١٨: ص٢٤٣.

٢٩) الجواهر ج٢٢: ص١٩٠-١٩٥.

٣٠) المختصر النافع: ص١١٨.

٣١) المسالك ج٣: ص١٤٤.

٣٢) حكاه في مفتاح الكرامة ج٤: ص٢٤٧.

٣٣) الرياض ج١:ص٥٠٧.

٣٤) التهذيب ج٦: ص ٣٧٥، الحديث ١٠٩٤.

٣٥) الوسائل ج١٣: ص٢١٤، الباب ١٨ من أبواب أحكام المزارعة، الحديث ٤.

٣٦) الكافي ج١: ص ٥٣٩-٥٤١، الحديث ٤.

٣٧) المناهل ص٣١٠.

٣٨) قاطعة اللجاج (رسائل المحقّق الكركي) ج١: ص٢٨٣.

٣٩) الوسائل ج١٢: ص١٥٧، الباب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٤٠) قاطعة اللجاج(رسائل المحقّق الكركي) ج١:ص٢٨٣.

٤١) المسالك ج٣: ص١٤٣.

٤٢) مفتاح الكرامة ج٤: ص٢٣٩.

٤٣) التذكرة ج١: ص٤٢٨.

٤٤) الوسائل ج١٢: ص٢٤٧، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤.

٤٥) التهذيب ج٧: ص١٤٧، الحديث٦٥٣.

٤٦) الوسائل ج١٧: ص٣٣٠، الباب ٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٤٧) الكفاية: ص٧٩.

٤٨) مجمع الفائدة ج٧: ص٤٧٣.

٤٩) المبسوط ج٢: ص٣٤.

٥٠) الوسائل ج١٢: ص٢٧٤، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤و٥.

٥١) الخصال: ص٣٦٤-٣٧٤، باب السبعة، الحديث ٥٨.

٥٢) الوسائل ج١١: ص١١٧، الباب ٦٩ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ٢.

٥٣) التهذيب ج٦: ص١٣٤، الحديث٢٢٤.

٥٤) الوسائل ج٦: ص٣٦٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال.

٥٥) الوسائل ج٦: ص٣٦٩، الباب الأوّل من أبواب الأنفال، الحديث ١٦.

٥٦) الأنفال: ٤١.

٥٧) التذكرة ج٢: ص٤٠٢.

٥٨) الغنية(الجوامع الفقهية): ص٥٤٠.

٥٩) الوسائل ج٦: ص٣٦٤، الباب الأوّل من أبواب الأنفال.

٦٠) الوسائل ج١٢: ص٢٧٣، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع.

٦١) الرياض ج١: ص٤٩٦.

٦٢) الوسائل ج١٢: ص١٧٤، الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، الحديث ٤و٥.

٦٣) المنتهى ج٢:ص٩٣٧.

٦٤) المبسوط ج٢:ص٣٤.

٦٥) التحرير ج١: ص ١٤٢.

٦٦) الخلاف ج٤: ص١٩٦، كتاب الفيء و قسمة الغنائم، المسألة ١٩.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

# فهرس الموضوعات:

حديث تحف العقول ..... ٧
تقسيم المكاسب ..... ٥٥
النوع الاول: الاكتساب بالاعيان النجسة ..... ٥٩
أبوال ما لا يؤ كل لحمه ..... ٦١
بيع العذرة النجسة ..... ٦٣
الجمع بين الخبرين المتعارضين ..... ٦٥
بيع الدم النجس ..... ٦٧
بيع المنى ..... ٦٩
المعاوضة على الميتة ..... ٧١
عدم جواز بيع الميتة منضمة ..... ٧٧
بيع الخمر ..... ٨١
المصادر ..... ٨٣
بيع العبد الكافر ..... ٨٥
اقسام كلب غير الهراش ..... ٨٧
بيع كلب الماشية و الحائط ..... ٩١
المعاوضة على العصير العنبى ..... ٩٥
المعاوضة على الدهن المتنجس ..... ٩٧
حكم نجس العين ..... ١٢٥
المصادر ..... ١٣٤

النوع الثانی مما یحرم التکسب به ..... ١٣٧
القسم الثانی : الاکتساب بما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة ..... ١٤٣
بیع العنب علی أن یعمل خمراً ..... ١٤٥
بیع العنب ممن یعمله خمراً ..... ١٤٧
القسم الثالث: الاکتساب بما من شأنه أن یقصد منه الحرام ..... ١٦٣
النوع الثالث: ما لا منفعة فیه محلّلة معتداً بها عند العقلاء ..... ١٦٧
المصادر ..... ١٧١
النوع الرابع: ما یحرم الاکتساب به لکونه عملاً محرما فی نفسه ..... ١٧٣
تدلیس الماشطة ..... ١٧٥
التزیین بالمحرم ..... ١٨٣
التشبیب ..... ١٨٩
تصویر صور ذوات الارواح ..... ١٩١
المصادر ..... ٢١٠
التنجیم ..... ٢١٣
حفظ کتب الضلال ..... ٢٣٩
المصادر ..... ٢٤٤
الرشوة ..... ٢٤٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس الموضوعات ..... ٧٠١
سبّ المومنين ..... ٢٦٥
السحر ..... ٢٦٩
الغش ..... ٢٨٩
المصادر ..... ٣٠٣
الغناء ..... ٣٠٧
المصادر ..... ٣٥٧
الغيبة ..... ٣٥٩
المصادر ..... ٤٢٧
القمار ..... ٤٣١
المصادر ..... ٤٤٥
القيافة ..... ٤٤٧
الكذب ..... ٤٤٩
الكهانة ..... ٤٧٣
اللهو ..... ٤٧٩
المصادر ..... ٤٨٧
معونة الظالمين ..... ٤٩١
النجش ..... ٤٩٧
النوح بالباطل ..... ٤٤٩
الولاية من قبل الجائر ..... ٥٠١
الاكراه على الولاية ..... ٥١٥
هجاء المومن ..... ٥٣٥
الهجر ..... ٥٣٧

المصادر ..... ۵۳۹
النوع الخامس: مما یحرم التکسب به ..... ۵۴۳
أخذ الاجرة علی الواجبات ..... ۵۴۵
حرمة بیع المصحف ..... ۵۸۷
المصادر ..... ۶۰۰
جوائز السلطان و عماله ..... ۶۰۳
ما لایاخذه السلطان باسم الخراج و المقاسمة ..... ۶۵۳
المصادر ..... ۶۶۰
التنبیه الاول ..... ۶۶۳
التنبیه الثانی ..... ۶۶۵
التنبیه الثالث ..... ۶۷۵
التنبیه الرابع ..... ۶۷۷
التنبیه السادس ..... ۶۸۱
التنبیه السابع ..... ۶۸۳
التنبیه الثامن ..... ۶۸۵
المصادر ..... ۶۹۷
فهرس الموضوعات ..... ۶۹۹

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی