٥٢
العتبة العسكرية المقدسة

سلسلة إصدارات ما كتب في سامراء (١٥)

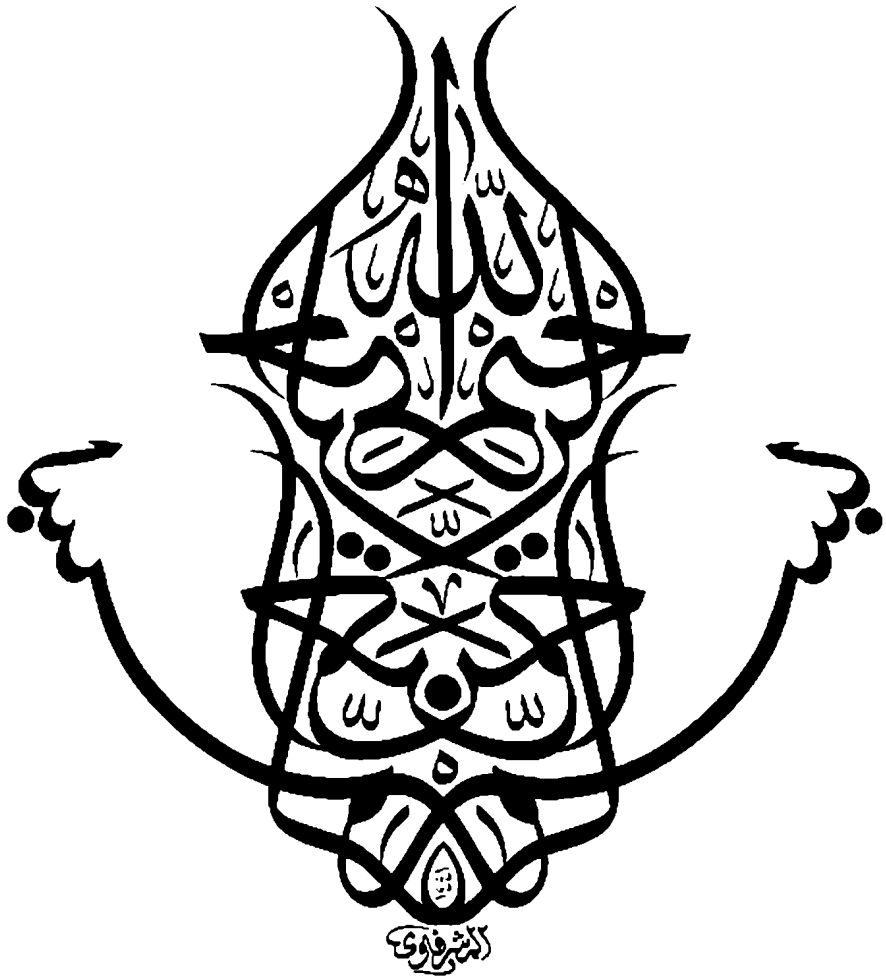
حاشية كتاب المكاسب

تأليف
أستاذ الفقهاء والمجتهدين
الشيخ محمد تقي الشيرازي
ت ١٣٣٨هـ

الجزء الأول

تحقيق

مركز تحقيقات الحوزة العلمية


الشرقاوي

الكتاب: حاشية المكاسب/ الجزء الأول.
المؤلف: الشيخ محمد تقي الشيرازي قدس سره.
الناشر: مركز تراث سامراء.
المطبعة: دار الكفيل.
الطبعة: الأولى.
عدد النسخ: ٥٠٠ نسخة.
سنة الطباعة: ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.
رقم الإصدار: ٥٢ .
رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٥٢٣) لسنة ٢٠٢١م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز تراث سامرّاء.

ديوان الوقف الشيعي

العتبة العسكرية المقدسة

حاشية
كتاب المكاسب

تأليف

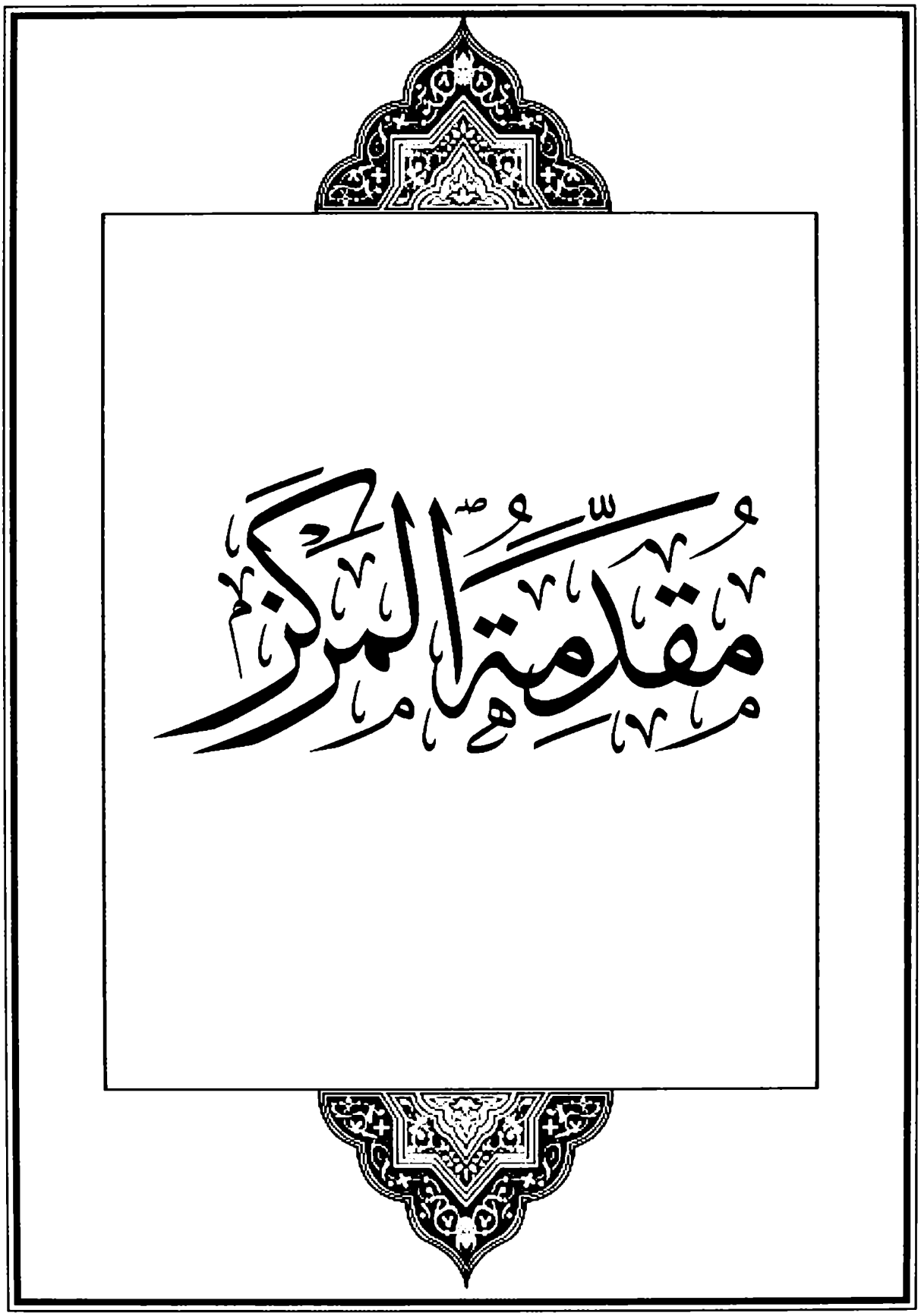
استاذ الفقهاء والمجتهدين
الشيخ محمد تقي الشيرازي قدس سره
ت ١٣٣٨هـ

الجزء الأول

تحقيق

شبكة الفكر
alfeker.net

مركز تراث الشيرازي


مقدمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

وبعد، فقد كان من أولويات (مركز تراث سامراء) تحقيق ونشر نفائس حوزة سامراء العسكريين عليهما السلام ودررها وما خطّه الأفذاذ من أعلامها، وبعد أن قطعنا شوطاً معتداً به في نشر تراث السيد المجدّد الشيرازي[١]، كان من المناسب أن تتوجه جهودنا إلى تراث تلميذه الفذّ، وحامل لواء مشروعه العلمي في حوزة العسكريين عليهما السلام، الشيخ الميرزا محمد تقي الشيرازي (طاب ثراه) الذي قضى ما يقرب من (٤٢) سنة في ربوعها، امتدت من سنة (١٢٩٢) وحتى هجرته منها سنة (١٣٣٥)، كما تعرضنا لذلك مفصلاً في ترجمة حياته المباركة.

ووقع الاختيار أولاً على حاشيته[٢] الأنيقة على مكاسب الشيخ الأعظم؛ لأنها قد ألفت في سامراء[٣] كما يظهر من الحصون المنيعة[٤]، فتكون من صميم

(١) نشر (مركز تراث سامراء) مجموعة من إفادات السيد المجدّد الشيرازي، وهي بأقلام تلامذته، ومنها: أ- كتاب البيع. ب- مباحث من كتاب الطهارة، بقلم السيد إبراهيم الدامغاني. ج- ذخيرة في دليل الانسداد، بقلم الآخوند الملا محمد كاظم الخراساني. د- أحكام الخلل الواقع في الصلاة، بقلم الشيخ آقا رضا الهمداني صاحب (مصباح الفقيه). هـ- أحكام الجبائر، بقلم ثقة الإسلام الساروي. و- مجموعة رسائل، بقلم السيد محمد الاصفهاني والسيد حسن الصدر. ي- مباحث من كتاب الزكاة، بقلم الشيخ أسد الله الزنجاني.

(٢) والمركز يعمل أيضاً على رسالة الخلل ورسالة صلاة الجماعة، من تأليف الميرزا محمد تقي الشيرازي قدس سره.

(٣) ذكرنا في كتاب فهرس تراث سامراء أن جميع مؤلفات الميرزا محمد تقي الشيرازي قدس سره حرّرت في سامراء.

(٤) قال الشيخ علي كاشف الغطاء في الحصون المنيعة (مخطوط): (وله جملة من التصنيفات في

اهتمام المركز، ومن جهة أخرى هي من نفائس الكتب وفي طليعة الحواشي والتعليقات على مكاسب الشيخ الأعظم، وقد وجدت لها مكاناً متميزاً أسوة بما خطّه الأساطين من تلامذة الشيخ الأعظم من شروح وحواش وتعليقات على كتاب المكاسب، وقد عرف الشيخ محمد تقي الشيرازي بدقة أنظاره وعمق أفكاره كما يصفه من عاشره من العلماء، ومنهم زميله في البحث السيد حسن صدر الدين العاملي قائلاً: (وكان بيني وبينه مذاكرة اثنتي عشرة سنة، لا أسمع منه إلا الأنظار الدقيقة والأفكار العميقة، والتنبيهات الرشيقة)[١]، وبسبب هذه الدقة والتثبت، مضافاً لما يتحلى به من قداسة وطهر، كان الميرزا علي آقا نجل المجدّد الشيرازي قدس سره يعتقد به وبسلفه المعظم أيّما اعتقاد، وقد نقل ذلك عنه السيد الخوئي قدس سره قائلاً: (قد شاهدنا بعض الأعاظم[٢] يدعي القطع بالحكم من اتفاق[٣] الشيخ الأنصاري والسيد الشيرازي والميرزا محمد تقي الشيرازي (نوّر الله ضريحهم)؛ لاعتقاده شدة

الفقه والأصول لم تتم ومنها: تعليقة على مكاسب المرحوم الشيخ مرتضى وهو مشغول في اتمامها والتدريس في سر من رأى): المجلد الرابع: ٢٤٥.

(١) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٥ / ٢٩٦.

(٢) ينظر السيد تقي القمي، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب: ٤/ ١٧٩.

(٣) وما يناسب المقام ما ذكره العلّامة النوري قائلًا: (لقد حدثني بعض العلماء قال: كنت حاضراً في محفل قطب رحى الفقاهة شيخنا الأعظم الشيخ مرتضى (طاب ثراه) فسأله الفقيه النبيه الشيخ مهدي النجفي ـ حفيد كاشف الغطاء ـ وقال ما معناه: إنه بلغني أن جنابك تحتاط في ثلاث تسبيحات كبرى في الركوع والسجود، فما وجهه؟ فقال رحمه الله: أنت أدركت أباك الشيخ علي؟ قال: نعم، قال: كيف كان يصلي؟ قال: بثلاثة تسبيحات كبرى، قال: أدركت عمك الشيخ موسى؟ قال: نعم، قال: كيف كان يصلي؟ قال: بالثلاثة، قال: أدركت عمك الشيخ حسن؟ قال: نعم، قال: كيف كان يصلي؟ فأجابه بمثل ذلك، فقال رحمه الله يكفي في مقام الاحتياط مواظبة ثلاثة من الفقهاء في العمل). الميرزا النوري، خاتمة المستدرك: ٢/ ١٦.

ورعهم ودقة فكرهم)[١]؛ ولذا أخذت هذه الحاشية موقعها المتميز، وصارت محطّ أنظار العلماء فتجد أنّ الشيخ محمد حسين الأصفهاني اعتنى بها وكان يعبر عن المؤلف بـ(بعض أعاظم العصر) في حاشيته على المكاسب، وهي ـ كما هو معروف ـ من أدقّ الحواشي على كتاب مكاسب الشيخ الأعظم وأمتنها، وكذلك فعل في كتاب الإجارة.

وقد طبعت هذه الحاشية طبعة حجرية سنة ١٣٣٣ في حياة المصنف، وكان وقتها يسكن سامراء، وبمباشرة بعض فضلاء تلامذته كما نقل ذلك العلّامة الطهراني، حيث قال: (لشيخنا الميرزا محمد تقي بن الميرزا محب علي الشيرازي نزيل سامراء، والمتوفى بالحائر في (١٣٣٨)، دوّنها فضلاء تلامذته، وطبع ما دوّن منها أخيراً في حياته)[٢].

وهي وإن كانت مكتملة في القسم الأول من المكاسب المحرمة[٣]، إلا أنها في كتاب البيع تبدأ من شروط المتعاقدين وإلى آخر الكتاب، وأغفلَتْ في البداية التعرّضَ لتعريف البيع وشروط العقد وأحكام المقبوض بالعقد الفاسد.

وقد أكملنا هذا الجهد من التحقيق مع دراسة وافية لأهم أدوار المصنف في حوزة سامراء، بدءاً من المحافظة على هذه الحوزة الفتية من التصدع والتلاشي، وخصوصاً بعد رحيل عميدها السيد المجدّد الشيرازي قدس سره وما تبعه من هجرة الأساطين من محقّقي تلامذته منها إلى بقية الحواضر العلمية، ومروراً ببقية أدواره المباركة من الحفاظ على السلم المجتمعي، والقيام بإعمار العتبة العسكرية المقدسة،

(١) الشاهرودي، دراسات في علم الأصول: ٣/ ١٤٥، البهسودي، مصباح الأصول: ٢/ ١٤٠.

(٢) الطهراني، الذريعة: ٦/ ٢١٨.

(٣) ما عدا المسألة الثالثة وهي: (فيما يأخذه السلطان بأسم الخراج والمقاسمة والزكاة) حيث لم يعلق عليها.

وسيره على سنن سلفه المعظم السيد المجدّد، فضلاً عن محافظته على محورية سامراء في الشأن الدولي، وإرجاع هيبة الحوزة العلمية في سامراء حتى أصبحت مقصداً ثانياً لطلاب العلم، وخصوصاً بعد وفاة المحقق الفذّ الملا محمد كاظم الخراساني (صاحب الكفاية).

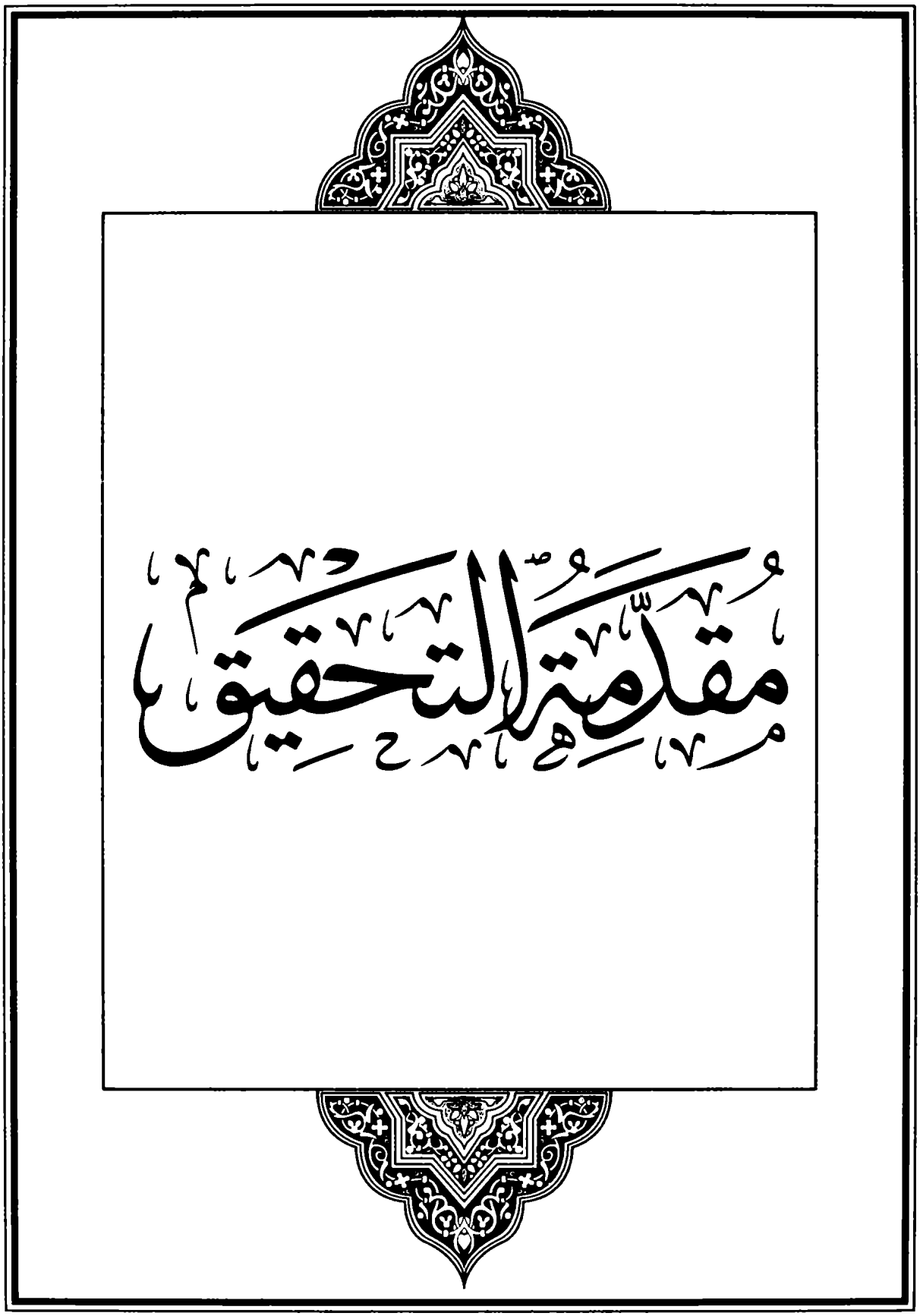
ولولا نشوب الحرب العالمية الأولى وهجرة المصنّف‌ﷺ وجميع العلماء وطلبة العلم من سامراء، لكان لتلك الحوزة الآن شأن آخر.

ونسأله تعالى ببركة الإمامين العسكريين‌عليهما السلام أن يقرّ عيوننا يوماً برؤية حوزة سامراء وهي عامرة بطلبة العلم والعلماء، وما ذلك على الله بعزيز.

كريم مسير

النجف الأشرف

٢٧/ رجب/ ١٤٤٢هـ


مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

وبعد، فهذه لمحات وجيزة من حياة شيخ الفقهاء والمجتهدين، وإمام الأتقياء والمقدسين، المولى محمد تقي الشيرازي، وكما هي عادة (مركز تراث سامراء)، سنسلّط الضوء على حياته المباركة في سامراء دون التعرّض لبقية الجوانب إلا ما تقتضيه طبيعة هكذا تراجم، وخصوصاً أنه قضى في سامراء أكثر من (٤٢) سنة امتدت من سنة ١٢٩٢ وحتى ١٣٣٥هـ.

وستكون الترجمة لحياته المباركة ضمن المحاور التالية:

- اسمه الشريف ومولده.
- هجرته إلى سامراء.
- أهم الأدوار التي قام بها في حوزة سامراء.
- الهجرة الكبرى من سامراء.
- الأربعاء وفجائع سامراء.
- تلامذته.
- مؤلّفاته.

حياة الشيخ محمد تقي الشيرازي

اسمه الشريف ومولده

الميرزا محمد تقي بن الميرزا محب علي بن أبي الحسن الميرزا محمد علي، المتخلّص بـ (كَلشن)، الشيرازي العسكري الحائري، وحيد عصره وأوانه، وفريد دهره وزمانه، ومن أطبق الكل على أنه لم يوجد مثله في الورع والقدس والزهادة، حتى عبّر عنه أستاذه السيد المجدّد الشيرازي بـ (أنه من أوتاد الأرض)[١].

وقال أستاذه في كربلاء المولى محمد حسين الأردكاني وقد سئل عن عدالته: (سلوا عن عصمته)[٢].

وقال السيد حسن الصدر واصفاً إياه: (وهو ثقة نقة، تقي نقي، عاشرته سنين تقرب من العشرين، لم أر منه زلّة، ولا أنكرت منه خلّة)[٣].

ولد (طاب ثراه) في مدينة (شيراز) سنة ١٢٥٦هـ[٤]، ومات أبوه في شيراز وعمره يومئذٍ سنتان، ونشأ بها في أسرة كبيرة من بيت فضل وأدب، فكان أخوه الميرزا محمد علي من أجلّة العلماء في شيراز، وعمّه الحكيم (قاءاني)، وهو حبيب الله القاءاني، من مشاهير أدباء الدولة الناصرية، ومن فطاحل شعراء عصره.

وتحدّث العلّامة السيد حسن الصدر الكاظمي عن والده قائلاً: (سمعت العلّامة الوالد (طاب ثراه) يثني على والده الميرزا محب علي بالتقوى والقدس والربانية، وأنه كان من أهل الورع والدين، ومن عباد الله الصالحين وأنه كان

---

(١) ينظر النقوي، إجازات الرواية والاجتهاد: ١٤٠.

(٢) ينظر النقوي، إجازات الرواية والاجتهاد: ١٤٠.

(٣) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٥/ ٢٩٦.

(٤) ذكر شيخ علي آل كاشف الغطاء في الحصون المنيعة: المجلد السابع: ١١٧، أنه ولد سنة ١٢٦٠هـ.

مجاوراً في الحائر المقدّس على مشرّفه الصلاة والسلام)[١]. كما يظهر أن أمّه علوية النسب[٢].

هاجر إلى كربلاء مع أبيه وأخيه الميرزا محمد علي سنة ١٢٧١هـ[٣]، فحضر في الفقه والأصول على الفاضل الأردكاني، وفي الفقه على الشيخ زين العابدين المازندراني، واستقرَّ بها حتى هجرته إلى سامراء، ليلتحق بالسيد المجدّد الشيرازي مع رفيق دربه في العلم السيد محمد الأصفهاني، ولم تذكر المصادر التي تعرضت لحياته الشريفة أنه هاجر إلى النجف الأشرف، بل يظهر من أغلبها أنه لم يهاجر إليها، ويؤيد ذلك أنه لم يذكر في ضمن أساتذته أيّ علم من أعلام النجف الأشرف في وقتها سوى السيد المجدّد الشيرازي الذي تتلمذ على يديه في سامراء.

نعم، ذكروا أساتذته في كربلاء، وهم كل من العلّامة المولى محمد حسين الأردكاني والسيد علي نقي الطباطبائي والشيخ زين العابدين المازندراني.

لكن ذكر العلّامة الشيخ علي صاحب الحصون المنيعة أنه: (انتقل إلى النجف الأشرف فحضر وتلمّذ على المرحوم العلّامة الميرزا محمد حسن الشيرازي ـ أعلى الله مقامه ـ ثم رجع إلى كربلاء)[٤].

هجرته إلى سامراء

كان من أوائل المهاجرين إلى سامراء لطلب العلم والتزود من السيد المجدّد، وقد هاجر بصحبة رفيق دربه وصهره السيد محمد الأصفهاني الفشاركي، وأمضى في سامراء العسكريين أكثر من (٤٢) سنة، امتدت من هجرته إليها من سنة (١٢٩٢هـ) وإلى حين هجرته منها إلى الكاظمية سنة (١٣٣٥هـ) بسبب

---

(١) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٥/ ٢٩٦.

(٢) ينظر الصحف المطهرة: ٩٦ هامش رقم (٢).

(٣) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٢٠/ ٦٦.

(٤) علي كاشف الغطاء، الحصون المنيعة: المجلد الرابع: ٢٤٥.

الحرب العالمية الأولى.

وكانت له في حوزة سامراء جهود متميزة ومشهودة، فهو فضلاً عن تصديه للدرس والتدريس والتأليف[٥] وتأسيس مكتبة علمية حوت جملة من النفائس والدرر من المخطوطات[٦]، فقد ربّى جيلاً من فطاحل العلماء وأفذاذ المحققين الذين أجهد نفسه في سبيل الاعتناء بهم وتنشئتهم، وقد اعترف بهذا الأمر جميع من عاصره، ومنهم شريكه في بحث السيد المجدّد السيد حسن صدر الدين الكاظمي، حيث يقول: (وقد أحيا الله تعالى به جماعة من طلبة العلم، أنامهم في حماه المنيع، وسهر في تربيتهم وتكميلهم، جزاه الله عنهم خير جزاء المحسنين)[٧].

ومن هؤلاء العلماء الذين رباهم وأتعب نفسه في تربيتهم السيد عبد الهادي الشيرازي، والسيد علي آقا نجل السيد المجدّد الشيرازي، والمحقق الشيخ عبد الكريم الحائري (مؤسس حوزة قم المشرّفة)، وبطل العلم الشيخ محمد جواد البلاغي، والسيد حسين القمي الحائري، والسيد هادي الحسيني الخراساني وأمثالهم من أفذاذ العلماء وأعيان المجتهدين.

وكان مع بعض الأعلام من تلامذة السيد المجدّد يتصدّون لتقرير أبحاثه على بقية الحضور كما ذكر ذلك العلّامة الأوردبادي قائلاً: (وبما أن دروس سيدنا المجدّد ما كان يستفيد بها إلا المنتهي والفني الضليع، كانت هنالك حلقات أخر للتدريس لفطاحل العلماء من تلاميذه، يلقون فيها تلكم الحقائق الناصعة بوجه أبسط، أو يتدرجون في الإفاضة ريثما تتكامل قوى التلاميذ، وتتدرج مُنْتَهُمْ، وأولئك المدرّسون للصفوف المتأخّرة هم الآيات الأعلام: السيد الميرزا إسماعيل

---

(٥) ذكرنا في كتاب (فهرس تراث حوزة سامراء) أن جميع مؤلّفاته كانت في سامراء.

(٦) وقد عمدنا في مركز تراث سامراء إلى جمع عناوين مقتنياتها مع مكتبات أخرى مثل مكتبة السيد المجدّد الشيرازي ومكتبة الشيخ محمد بن رجب علي الطهراني ومكتبة الشيخ محمد حسن كبة وسيصدر قريباً بعنوان (مكتبات سامراء الرائدة).

(٧) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٥/ ٢٩٦.

ابن عمّ سيدنا المجدّد، والسيد محمد الأصفهاني، والميرزا محمد تقي الشيرازي، والميرزا إبراهيم الشيرازي، والشيخ حسن علي الطهراني، والسيد إسماعيل الصدر، إلى أمثالهم أو من هو دونهم ممّن يطول بذكرهم المقام)[١].

وقال السيد حسن الصدر: (ومن قصر مقامه عن التكلّم في مجلس درس سيدنا الأستاذ قلّ انتفاعه منه إلاّ أن يحصّله من الأفاضل المقرّرين للدرس...)[٢].

وكان المترجم من طبعه أنْ يتباحث مع الأقران قبل إلقاء بحثه الشريف، فقد نقل السيد عبد الحسين شرف الدين عن بعضهم قائلاً: (وكنت أيام هجرتي إلى سامراء، وذلك في سنة (١٣١٠هـ)، أرى المقدّس الميرزا محمد تقي الشيرازي يبكر في كل يوم إلى بيت السيد[٣] للبحث، ثم ينصرف إلى درسه العام، يلقيه على تلامذته العلماء الأعلام)[٤].

ويؤكد هذه الحقيقة السيد حسن الصدر نفسه في التكملة قائلاً: (وكان بيني وبينه مباحثة مذاكرة اثنتي عشرة سنة، لا أسمع منه إلّا الأنظار الدقيقة، والأفكار العميقة، والتنبيهات الرشيقة)[٥].

ويعقّب العلّامة آقا بزرك الطهراني على كلام السيد الصدر قائلاً:

(أقول: وقد تتلمذت عليه وحضرت بحثه ثماني سنين في سامراء، فتأكّدت لديّ صحة كلام سيدنا الصدر، وبانت لي حقيقته، و«صدَّق الخُبرُ الخبرَ»، وتحقّقنا ذلك من طريقي السمع والبصر. ولم تشغله مرجعيته العظمى وأشغاله الكثيرة عن النظر في أمور الناس خاصّهم وعامّهم. فقد كان ينتهز من وقته المستغرق

---

(١) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ١١/ ٤٩.

(٢) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٥/ ٣٣٤، ينظر هدية الرازي: ٢٠٥.

(٣) يقصد السيد حسن صدر الدين الكاظمي.

(٤) شرف الدين، بغية الراغبين: ٢٨١.

(٥) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٥/ ٢٩٦.

بأشغاله فرصة يخلو فيها للتفكير في مصالح الناس وأمور العامة)[١].

وعقب الشيخ المحلّاتي على كلام الشيخ العلّامة قائلاً: (أقول: وقد تشرّفت بخدمته فوجدته مظهراً للحقيقة، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، ومع ذكائه المفرط، وفكره الصائب، وغوره في الفروع الفقهيّة، كان يتحرّج عن الإفتاء، ولا يتجاوز طريق الاحتياط، حتّى أشكل الأمر على المقلّدين، وجوّز لهم الرجوع إلى الغير في احتياطاته؛ وكان كثير العناية بشأن سامرّاء، لم يخرج منها إلّا في سنة الاحتلال وتشرّف إلى النجف الأشرف، وكان يوم وروده يوماً مشهوداً، وكنت في المستقبلين له، ثمّ رجع إلى كربلاء، وانتهت إليه رياسة الإماميّة على الإطلاق نحو سنتين، وهو الزعيم المطلق للنهضة العراقيّة المعروفة التي أنتجت استقلال العراق؛ ولذا اشتهر بالإمام المجاهد)[٢].

ويصف لنا العلّامة محمد أمين الخوئي مجلس بحثه قائلاً: (وكان يقال في شأن مجلس بحثه ـ مزاحاً ـ أقل الناس كلاماً في مجلس بحثه هو المترجم نفسه، وكان كذلك تقريباً؛ لعفته وكرامة شيمته، ولكن كان مجلسه الشريف كثير البركة، عظيم التأثير، جليل الموقع...)[٣].

وذكر المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري بعض مميزات مجلس بحثه الشريف قائلاً: (ويقرب الميرزا محمد تقي الشيرازي من الآخوند الخراسانيّ في سلامة البيان ووضوح التقرير لو امهله تلامذته، لكنهم لايمهلونه ولايفسحون المجال له فينقضي الدرس بمناقشاتهم واعتراضاتهم قبل أن يكمل تقريره رحمه الله تعالى)[٤].

---

(١) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: ١٣/ ٢٧٦.

(٢) المحلاتي، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء: ٢/ ١٠٢.

(٣) الخوئي، مرآة الشرق: ١/ ٣٤٤.

(٤) شرح أحوال آية الله الاراكي: ٥٠٨.

أهم أدواره في سامراء

أولاً: المحافظة على حوزة سامراء بعد رحيل السيد المؤسس الميرزا محمد حسن الشيرازيقدس سره

من أدوار المترجم الرائعة والفريدة هو المحافظة على هذه الحوزة الفتية من التصدع والتشظي، بعد تعرّضها لأكبر حادثتين تكفي كل واحدة منهما للقضاء على هذا المشروع الفتي.

وهما:

الحادثة الأولى: هي رحيل فخر الدين والشريعة السيد محمد حسن الشيرازي في سنة (١٣١٢هـ)، فقد كان رحيله شديد الوقع على المؤمنين لا سيما الحوزات العلمية، وعلى حدّ تعبير السيد شرف الدين الموسوي: (أصيب الإسلام بالعاصفة القاصفة، والقارعة الفاجعة)، ومن الطبيعي أن يكون لرحيله (رضوان الله عليه) الأثر الواضح والتأثير المباشر على كيان الحوزة العلمية في سامراء معنوياً ومادياً، وخصوصاً أن سامراء قد خسرت برحيله معظم الميزات التي كانت تحصل عليها بسبب وجوده المبارك، ومنها عنوان المرجعية العليا، فأدى ذلك إلى التصدع في كيان معهدها العلمي، وكان نتيجة هذا التصدع أن هجرها جملة من العلماء والأعيان بعد وفاته مباشرة.

الحادثة الثانية: الهجرة الصغرى[1] من سامراء إلى بقية المعاهد والحواضر العلمية مثل: النجف وكربلاء والكاظمية وغيرها، وهذه حصلت بالتحديد في سنة ١٣١٤ وما بعدها، فقد هاجر جملة من أساطين العلم وأفذاذ المحققين وأكابر العلماء، قاصدين المدن المقدسة والحوزات العلمية الأُخر.

وإليك أسماء كوكبة من جهابذة العلماء ممن هاجر من سامراء إلى الحائر

---

(١) في مقابل الهجرة الكبرى التي حصلت إبّان الحرب العالمية الأولى، حيث هاجر العلماء وطلبة العلم جميعهم من سامراء.

المقدس، يقدمهم الآية الكبرى والمرشح للزعامة العظمى بعد السيد المجدّد الشيرازي السيد إسماعيل الصدر وأولاده، وخرج معهم بعض كبار الفقهاء أمثال:

١- أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ محمد حسين النائيني.

٢- الحاج المولى فتح علي السلطان آبادي.

٣- السيد حسن القمي الحائري.

٤- العلّامة النوري صاحب المستدرك، ولم يمكث طويلاً في كربلاء، وقصد النجف الأشرف.

٥- السيد إبراهيم الخراساني.

٦- السيد علي السيستاني (جدّ المرجع الأعلى السيد علي الحسيني السيستاني «دامت بركاته»).

٧- الآقا محمد حسين الطبسي.

٨- الشيخ باقر الشروقي بن الشيخ علي بن الشيخ حيدر المعروف بـ (الشيخ باقر الشيخ حيدر).

٩- السيد محمد رضا البوشت مشهدي الكاشاني.

١٠- الشيخ محمد هادي البيرجندي.

١١- الآقا السيد إسماعيل التنكابني الحائري.

١٢- الشيخ مفيد القزويني، هاجر إلى بغداد.

وإلى النجف كعبة العلم والعلماء يمّم إليها القصد كل من:

١- السيد محمد الأصفهاني الفشاركي، أحد أعظم تلامذة السيد المجدّد الشيرازي.

٢- استاذ الفقهاء الشيخ آقا ضياء الدين العراقي.

٣- الشيخ المحقق عبد الكريم الحائري اليزدي (مؤسس حوزة قم المشرفة).

٤- الفقيه الشيخ أسد الله الزنجاني.

٥- العلّامة الكبير الشيخ محمد باقر الاصطهباناتي.

٦- الميرزا عبد الله الزنجاني.

٧- السيد علم الهدى الكابلي.

٨- الحاج الميرزا السيد حسن بن السيد محمد الخوانساري.

٩- السيد جليل الأرومي.

وغيرهم كثير يمكن التعرف عليهم بمراجعة تراجمهم المباركة.

وإلى مدينة الكاظمية المقدسة هاجر السيد حسن صدر الدين الكاظمي مع مجموعة من علماء سامراء، هذا فضلاً عمن هاجر إلى بلاد إيران وحوزاتها.

ولك أن تتصور حال حوزة سامراء في تلك الفترة والفراغ الهائل الذي تركه هؤلاء الأبدال، حتى وصل الأمر إلى أن يحضر مجلس بحث الميرزا محمد تقي الشيرازي ما يقرب من عشرين إلى ثلاثين نفراً[١]، بعد أن كان مجلس بحث سلفه المجدّد الشيرازي يتراوح عدد الحضور (٢٠٠ ـ ٣٠٠) نفر في النجف الأشرف[٢]، وأكثر منه في سامراء[٣]. كما ورد في ترجمة نجله الميرزا علي آقا أنه تربى في رعاية خمسين مجتهداً، وذلك حينما كان في سامراء.

ويصف لنا بلوغةٍ وأسىً الشيخ محمد بن رجب علي الطهراني العسكري الحال في سامراء بعد رحيل هؤلاء الفقهاء والأساتذة الكرام ووقوفه على أطلالهم،

---

(١) الخوئي، مرآة الشرق: ١/ ٣٤٤.

(٢) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٢٠/ ١٧١.

(٣) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ١١/ ٢٨.

فيقول: (فيا أسفي على مفارقة أولئك الأعلام الذين كأنّي كنت بمصاحبتهم ولذيذ مؤانستهم في جنّات ذات أشجار تجري من تحتها الأنهار، أقطفُ من أغصان كرم أخلاقهم أطيب الثمار، أستضيء بأنوار علومهم، وأستفيد من حسن أخلاقهم، وأتأدّب بحسن آدابهم، كما قال القائل:

* الطَّبعُ مُكتَسَبٌ مِنْ كُلِّ مَصْحُوبِ *

فإنهم كانوا علماءَ أبراراً، أتقياءَ، مجاهدين، مرتاضين، يذكّر الله رؤيتهم، ويرغّب في الآخرة، ويزهّد في الدنيا عملهم، ويزيد في علم المستمع إليهم منطقهم.

فكأنّ قرنهم أشبه شيء بأوّل قرن من الإسلام، فإنّه قد اجتمع في الناحية المقدسة ـ للاستفادة من سيّدنا الأُستاذ الأعظم المجدّد ـ من أهل كلّ فنّ من الفنون الإسلاميّة أكملهم، ومن أهل كلّ علم من العلوم الدينيّة أفضلهم؛ إذا احتاج أحدنا إلى ما يتعلّق بالتفسير أو المعارف ذهب إلى شيخنا العالم العامل، والإنسان الكامل، المولى فتح علي السلطان آبادي[1]؛ فإنّه كان أكمل أهل عصره فيها، أو احتاج إلى ما يتعلّق بالعلوم الحديثيّة، وتميّز غثّها من سمينها، وصحيحها من سقيمها استفادها عن شيخنا الإمام العالم، المحدّث العلّامة الطبرسي صاحب

(١) نقل السيد الحكيم قدس سره في حقائق الأصول: ١/ ٩٥ ما نصه: (حدَّث بعض الأعاظم ـ دام تأييده ـ أنه حضر يوماً منزل الآخوند ملا فتح علي قدس سره مع جماعة من الأعيان منهم: السيد إسماعيل الصدر رحمه الله، والحاج النوري صاحب المستدرك رحمه الله، والسيد حسن الصدر (دام ظله)، فتلا الآخوند رحمه الله قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ...﴾ (الحجرات/ ٧)، ثم شرع في تفسير قوله تعالى فيها: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ...﴾، وبعد بيان طويل فسرها بمعنى لمّا سمعوه منه استوضحوه واستغربوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه لهم، فحضروا عنده في اليوم الثاني ففسرها بمعنى آخر غير الأول، فاستوضحوه أيضاً وتعجبوا من عدم انتقالهم إليه قبل بيانه، ثم حضروا عنده في اليوم الثالث فكان مثل ما كان في اليومين الأولين، ولم يزالوا على هذه الحال كلما حضروا عنده يوماً ذكر لهم معنى إلى ما يقرب من ثلاثين يوماً، فذكر لهم ما يقرب من ثلاثين معنى، وكلما سمعوا منه معنى استوضحوه. وقد نقل الثقات لهذا المفسر كرامات قدس الله روحه).

المستدرك)[١].

ويصف مرة أخرى بعض أحوال هؤلاء الأبدال، ومنهم العلّامة النوري قدس سره، فيقول: (ولعمري ما حضرتُ محضره الشريف إلّا واستفدتُ منه فائدة جديدة، وعلماً نافعاً، وكان عابداً، زاهداً، متنسّكاً، مجاهداً، متهجّداً، مبتهلاً إلى الله تعالى في آناء ليله، وكأنّي الآن أسمع ضجيجه وتضرّعه وابتهاله إلى الله تعالى في أسحار شهر رمضان في السرداب المقدّس ـ مغيّب مولانا الحجّة عجّل الله تعالى فرجه ـ حيثما كان يدعو بدعاء أبي حمزة الثمالي، وكان قدس سره مولعاً في قضاء حوائج المؤمنين سيما المحصّلين والمشتغلين، وكان لهم أباً رؤوفاً، ووالداً عطوفاً، وكان يقول: ليس في المستحبّات أفضل من زيارة الحسين عليه السلام، وقضاء حاجة المؤمن أفضل منها. وقد عثرتُ بعد ذلك على حديث في هذا المعنى، وكان لا يدعنا أن نترك صلاة الليل)[٢].

وفي هذه الظروف الحرجة، مع قلّة الناصر والمعين، تعيّن على الشيخ المترجَم المحافظة على هذا الكيان العلمي المقدّس من التصدع والزوال، واستطاع بما أوتي من حكمة وسداد وهدىً ورشاد، المحافظة عليه والنهوض به، بل قلب الأمر وأحدث ما يمكن الاصطلاح عليه بـ (الهجرة المعاكسة)، فبدأ بعض العلماء الهجرة مرة أخرى إلى سامراء؛ لتنتعش من جديد وتعيد عصرها الزاهي، ومن هؤلاء بطل العلم والتحقيق الشيخ محمد جواد البلاغي، فقد وصل إلى سامراء سنة ١٣٢٦هـ، وقضى فيها حوالي عشر سنوات؛ وأيضاً عاد إليها العلّامة الفقيه الشيخ أسد الله الزنجاني، وهاجر إليها بعد طول انقطاع علّامة الدهر الشيخ آقا رضا الهمداني صاحب (مصباح الفقيه)، حتى توفي فيها ودفن خلف ضريح الإمامين العسكريين عليهما السلام؛ وفي سنة (١٣٢٠هـ) هاجر إليها العلّامة المحقق السيد هادي الحسيني الخراساني، وقرّر معظم أبحاث الشيخ محمد تقي الشيرازي قدس سره.

---

(١) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ١/ ٢٧٢.

(٢) النقوي، إجازات الرواية والاجتهاد: ١٤١.

وكذا الفقيه المحقق السيد حسين القمي الحائري المعروف بـ (آقا حسين)، توجه إلى سامراء سنة ١٣٢١هـ، وحضر بحث الشيخ محمد تقي الشيرازي لمدة عشر سنوات.

وفي سنة ١٣٢٩هـ بعد وفاة المحقق الكبير الملا محمد كاظم الخراساني هاجر بعض تلامذته إلى سامراء، ومنهم الشيخ العلّامة آقا بزرك الطهراني، والميرزا محمد علي الشاه آبادي، ونادرة عصره السيد عبد الهادي الشيرازي وغيرهم.

ويضاف إلى هؤلاء بعض أعيان العلماء ممن هاجر إلى الناحية المقدسة في تلك الفترة، وهم:

١- الشيخ عبد الحسين بن محمد جواد البغدادي (خال المؤرخ المعروف السيد عبد الرزاق الحسني).

٢- الشيخ محمد علي بن محمد جعفر القمي، حضر إلى سامراء بعد سنة ١٣١٨هـ.

٣- السيد حسن بن محمد باقر الموسوي القزويني، توجه إلى سامراء سنة ١٣٣٠هـ، وحضر بحث الشيخ محمد تقي الشيرازي قدس سره.

٤- السيد زين العابدين بن محمد بن حسين اللاجوردي الكاشاني.

٥- الشيخ محمد حسين بن محمد خليل الشيرازي البحراني، هاجر إلى سامراء، وبعد وفاة السيد المجدّد الشيرازي رجع إلى النجف، ثم عاد في أواخر حياته إلى سامراء.

٦- الشيخ إبراهيم بن إسماعيل الأصفهاني، توجه إلى سامراء سنة (١٣٢٠هـ)، وحضر بحث الميرزا الشيرازي.

٧- السيد الميرزا عبد الباقي ملا باشي الشيرازي.

٨- السيد محمد رضا البختياري الأصفهاني، انتقل إلى سامراء في سنة ١٣٢٤هـ حتى سنة ١٣٢٧هـ.

٩- الشيخ أسد الله الطهراني ـ صهر المولى علي كني ـ تشرّف إلى النجف بحدود (١٣٢٠هـ)، ثم هاجر إلى سامراء لحضور بحث الميرزا الشيرازي.

ووصفهم شيخنا الطهراني بأنهم صفوة مختارة، حيث قال في ترجمة الشيخ عبد الحسين البغدادي: (وفي سامراء، وفي حلقة درس شيخنا الشيرازي، كانت بداية صلتنا وتعارفنا، وكان بحث الشيرازي يضمّ عدداً كبيراً من الفقهاء الأثبات، والمجتهدين الأفاضل، والعلماء الأجلاء، بل لم يكن فيه لا سيما في الآونة الأخيرة، وقبل مغادرة شيخنا إلى كربلاء، إلا صفوة مختارة كان رحمه الله يعتمد عليها، ويعلّق عليها الآمال في دعم كيان الدين وهيكل الإسلام والنهوض بأعباء الزعامة والمرجعية، وصيانة الحوزة العلمية)[١].

حتى صرّح السيد حسن الصدر بهذه الحقيقة بأنه (لولاه لم يكن في هذا المشهد الشريف أحد من أهل العلم، وأرجو من الله أن يطيل في عمره الشريف، ويديم له هذا الترويج المنيف، وأن يعزّ به الدين كما أحيى به المؤمنين، وأن لا يرينا فيه مكروهاً)[٢].

الأمر الذي أكّده العلّامة النقوي بقوله: (فحافظ على الشمل أن لا يندثر، وعلى النظام كي لا ينتثر وبقيت سامراء بفضل تعاليمه مأوى لجمهور من الطلاب والأفاضل)[٣].

حتى بلغ الأمر أن أثمرت جهود هذا العظيم، وأينعت ثمار صبره الجميل، فأصبحت سامراء مرة أخرى منافسة للحواضر العلمية الأخر.

فقد قال السيد حسن الصدر في التكملة: (بل العلم اليوم فيها أروح من النجف، بواسطة وجود المولى الحجة الميرزا محمد تقي الشيرازي دام بقاؤه، وحرسه الله وحماه).

---

(١) الطهراني، طبقات أعلام الشيعة: ١٥ / ١٠٨.

(٢) السيد حسن الصدر، تكملة أمل الآمل: ٢ / ٢٩٦.

(٣) النقوي، أقرب المجازات: ٢٨٩.

وهذا الدور العظيم الذي اضطلع به شيخنا التقي الشيرازي استمر حتى بعد هجرته من سامراء ١٣٣٥هـ واستقراره في كربلاء، فقد كانت سامراء العسكريين تعيش في قلبه ووجدانه؛ لذا طلب من الشيخ محمد بن رجب علي الطهراني العسكري، ومن الشيخ آقا بزرك الطهراني، العودةَ إلى سامراء مرة أخرى، وقد وثق ذلك شيخنا العلّامة آقا بزرك الطهراني قائلاً: (وكنت في سامراء منذ وردتها إلى يوم الثلاثاء الثاني عشر من جمادى الأولى ١٣٣٥هـ، وكنت بها يوم سقوط بغداد من يد العثمانيين، وهو يوم الأحد السابع عشر من الشهر المذكور، واتفق ليّ بالكاظمية فوت العيال وتجديد الفراش على ما ذكرت سابقاً. وكنت مجاوراً لهما عليهما السلام، إلى أن أُمرت بالرجوع إلى سامراء بعد انقطاع الحرب العمومي، فعدت إلى سامراء مع العيال في آخر ربيع الأول ١٣٣٧هـ وكنت مدة مقامي بسامراء موظفاً من شيخي ومولاي آية الله في العالمين الميرزا محمد تقي الشيرازي ...)[١].

وقد وصل الميرزا محمد بن رجب علي الطهراني إلى سامراء بعد وصول العلّامة الطهراني إليها حيث يقول: (... الباذل جهده بعون الله تعالى وتوفيقه في تعمير وإحياء آثار التشيع فيه سيما بعد هجرتنا الثانية إليها في أول شهر ربيع الثاني سنة سبع وثلاثين بعد الألف والثلثمائة، شيخنا الأعظم الاميرزا محمد تقي الحائري الشيرازي قدس سره، بعد أن كانت مهجورة منذ سنتين بعد انسحاب [القوات] العثمانية منها ومن العراق بعد استيلاء العساكر البريطانية عليها فإنها دخلت إليها العساكر العثمانية المنكسرة المسحوبة [من] بغداد، وكان آنذاك في أوان الشتاء، ولأجل حاجتهم إلى الحطب كسروا وقلعوا أبواب الحجر وسقف السوق الذي بناه السيد الأستاذ الأعظم المجدّد حتى أنه ذهب من المدرستين اللتين اسسهما قدس سره ما يقرب من مئة زوج باب)[٢].

---

(١) الطهراني، كشكول الطهراني: ٥١-٥٢.

(٢) رسالة الميرزا محمد بن رجب علي الطهراني إلى السيد حسن القزويني في كربلاء (مخطوطة).

وممن وثق تلك المرحلة المهمة في تاريخ سامراء أيضاً، العلّامة السيد مرتضى العسكري حيث يقول: (بعد أن صارت المرجعية إلى الميرزا محمد تقي الشيرازي بعد الحرب العالمية الثانية طلب من الشيخ آغا بزرك الطهراني صاحب (الذريعة) ومن جدي لأمي ميرزا محمد (الشريف العسكري) أن يذهبا إلى سامراء.

وقد وصل هذان العلمان إلى سامراء في أصعب الظروف واحرجها وقد عنيا بتعمير سامراء وإصلاحها، وكانا يعملان كأخوين معاً، وعنيا بجلب الشيعة ومساعدتهم على البقاء والاستقرار في سامراء ولم يكن الشيعة آنذاك أكثر من أربعمائة نفر بما فيهم الأطفال.

وقد استقدما إلى سامراء طبيباً من كربلاء وشجعوا أهالي سامراء على الزراعة ونجحوا في ذلك وقد عني جدي بتعليم الكليدارية أمر الزراعة لكي لا يلحوا على الزوار من أجل تحصيل لقمة العيش.

كما كانا يهتمان بحضرة الإمامين العسكريين بشكل خاص حتى كانا يكنسان الحضرة وينظفانها من الأوساخ ويطهرانها حينما تتنجس، ولم يكن يحدث مثل هذا في غير سامراء)[1].

ثانياً: المحافظة على وحدة الصف والسلم المجتمعي في سامراء

ومن أدواره العظيمة التي ينبغي أن تكون محطّ اهتمام الباحثين، هو محافظته على وحدة الصف والتعايش والمحبة بين جميع أطياف المجتمع الموجود في سامراء، وهذا أمر لطالما كان الأعداء والمغرضون يتحينون فيه الفرص لإيقاع الفتنة.

وينقل لنا التأريخ زيارة الحاكم العسكري الكابتن ويلسن إلى الشيخ محمد تقي الشيرازي قدس سره حينما كان في كربلاء، قبل حصول الثورة العراقية، فقال ضمن كلام له: إني أتعجب كثيراً بأن مشاهد العراق المشرّفة كلها سدنتها والخازن والأمين فيها من الشيعة، على ما هو مقتضى قاعدة العدل والإنصاف ويدعو إليه قانون الاجتماع؛ لأنهم رؤساء مذهبهم وأئمة دينهم، وهم أحق بذلك وأولى

(١) حسين البدري، حياة العلامة مرتضى العسكري: ١٨.

من غيرهم، إلّا مشهد العسكريين (سلام الله عليهما)، فليس بها خادم واحد من الشيعة، حتى الخازن المتولي لأمور الحرم الشريف وتنظيم مراسم العتبة المقدسة هو من أهل السنة، على خلاف حكم العدل والإنصاف وقانون التمدن والاجتماع البشرية.

وأعجب من ذلك هو أن سرداب الغيبة المقدسة فيها خازنها وخدمتها كلّهم من أهل السنة، ومفتاحها إنما هو بأيديهم، ولا يستقيم ذلك على أية طريقة فرضناها وحسبناها؛ لأنهم ـ على ما سمعناه ـ لا يقولون بالحجة المنتظر (عجل الله تعالى فرجه) على مقالة الشيعة، فلا سبيل لهم لذلك بوجه أبداً، وإنهم ـ على ما قرع سمعي ـ لا يتعاملون مع الزوّار بحسن المعاملة وجميل السلوك، وهم مرتزقون منهم، وبهم يستطيب لهم معائشهم، وهذا تضييع لحقّ الشيعة جداً، بلا وجه يوجبه، ولا جهة تقتضيه، فأرى أن يعيّن حضرتكم رجلاً من الشيعة يليق للقيام على هذا الأمر وينبغي له، حتى أفوّض مقاليد الحضرة المقدسة والسرداب الشريف إرجاعاً وتثبيتاً للشيعة بعض حقّها، حتى أنه لا يحتاج ذلك إلى كتاب من حضرتكم، بل يكفي التعيين والإمضاء الشفاهي منكم، وإني لأسرع إلى إجراء هذا المأمول متولياً لأمركم إن شاء الله تعالى.

وحكى لنا الثقة الحاضر في مجلس المحاورة، أن الحاكم السياسي المزبور كان لا يترك كلمة (عجل الله تعالى فرجه) عقيب ذكر اسم الحجة في كلامه وجملة (إن شاء الله تعالى) في محل الوعد والفعل من كلامه أبداً إلى آخر المجلس، ويكررها كذلك.

فلما تم كلامه قال المترجم قدس سره:

نعم، سكنة سامراء كلهم فقراء، ليس عندهم ما يكفيهم من المؤنة حتى الأغنياء منهم، فكيف بفقرائهم، وإني أبصر بحالهم من سرّهم وعلانيتهم، حتى إني أرسلت إليهم طعمة من بيت المال في تلك الأيام، وشرطت اختصاصه بإفطار خدمة الحضرة المقدسة والسرداب الشريف، كما كنت أفعل ذلك بنفسي أيضاً في

السنين التي كنتُ أسكنها؛ لشدة استحقاقهم بذلك.

قال ذلك وقام من مكانه معتذراً بأن وقت الصلاة قد قَرُبَ، فقام الحاكم وخرج من عنده.

وفي موقف آخر مماثل، وبعد خلع السلطان عبد الحميد خان في سنة ١٣٢٥هـ، جاء وفد من إسطنبول إلى العراق بزعامة (ثريا بيك) و(شوكت بيك)؛ لغرض الترويج لبعض الأفكار والمشاريع والحديث عن الوحدة، وأقيم احتفال في الصحن العلوي المطهر في النجف، وحضره بعض أكابر العلماء، وبعدها توجّها إلى سامراء حتى يتم اللقاء مع العلّامة الشيخ محمد تقي الشيرازي، وتم اللقاء فعلاً بحضور أعيان سامراء وأكابر العلماء من حوزة سامراء والسدنة، والشيخ يستمع لكلام المتحدث بكل أريحية ويصغي لحديثهما بكل انبساط، ثم أجابهما قائلاً: لا شك أن الإتحاد الإسلامي هو المطلوب الأسنى، والفرض الأعلى لكل مسلم ومسلمة، إلا أن غرضكم إن كان هو الإتحاد بين الدولتين فلا ربط لنا بذلك، وإن كان غرضكم الاتحاد بين الأمتين فلا ربط لكما بذلك؛ لأنكم خدمة الدولة العليّة، ولا يزال ينتسب أمركم إليها لا محالة، وعالم التنصر لما هو عليه من الذكاء والفطنة، والكيد والخدعة، وحسن التدبير وبسط الاطلاع، وصرف الأموال والسعي البليغ في التبليغ، ربما يجدون من نظائر هذه الأمور موقعاً لإلقاء بعض الاتهامات والتلقينات المضرة في الجامعة الإسلامية. هذا كله مضافاً إلى أن ما تدعون إليه الآن من الإتحاد الإسلامي، فإنما نحن قد أخذنا به عملاً من قبل زمان بعيد، وقد جرى به العمل عندنا منذ مدة ممتدة.

وهنا توجّه الميرزا الشيرازي قدس سره إلى جماعة الحاضرين من أشراف البلد وسدنة الحضرة المقدسة، ثم قال:

أليس هؤلاء الجلساء رؤساء أهل السنة من الأعيان والتجار ووجوه السدنة، فاسألوهم، ألسنا معهم كيدٍ واحدةٍ وأولاد أمّ واحدة، نسكن معهم في بيت واحد، ونكتسب معهم في سوق واحد، ونعامل معهم معاملة رهط واحد،

كالأخوة أو أشد وداداً منهم.

لما سمع الرجلان جوابه قاما من عنده وركبا إلى بغداد من ساعتهم.

ثالثاً: المحافظة على السنن التي أسسها سلفه السيد المجدّد الشيرازي قدس سره

ومن أدوار المترجم قدس سره والتي ينبغي أن تذكر له ويشهد بفضله، هو محافظته على السنن التي أسسها سلفه الميرزا الشيرازي الأول وسار عليها واحتذا حذوه في الكثير من الأمور، ومنها محافظته على إقامة شعائر الحسين عليه السلام، واهتمامه البالغ بمواكب العزاء في تلك المناطق البعيدة نسبياً عن هذه الثقافة، ومن المعلوم أن هذه الشعائر إحدى ركائز حفظ الهوية الدينية والإسلامية، وأفضل وسيلة لتأصيل العقيدة في نفوس أبنائها.

وتحدث العلّامة الأوردبادي عن إقامة الشعائر في سامراء، قائلاً: (وكان آية الله العظمى الميرزا محمد حسن الشيرازي قدس سره من داره بسامراء تخرج مواكب اللطم والتشبيه)[1].

و(كان في مقدمة المعزّين فضلاء أصحابه والعلماء)[2].

ثم يقول: (ثم لم تخرم تلك العادة بعد وفاته، حتى عادت سنّة متّبعة والمواكب تخرج كذلك، والمقيم لها خلفه الصالح الميرزا علي آقا، وخليفته الناصح الميرزا محمد تقي الشيرازي قدس سره... وكان نفس الآقا ومن لاث[3] به ـ من المشايخ والصدور يمشون مع المواكب بلا عباء، وربما خرج معهم الميرزا حيث لم يمنعه ضعف مزاجه)[4].

---

(١) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٤/ ١٢٧. ينظر: جريدة الزوراء العراقية الصادرة في ١٧/ محرم/ ١٣٠٩هـ.

(٢) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٤/ ٢٠٨.

(٣) لاث به الناس: حفوا به واجتمعوا حوله. ابن معصوم المدني، الطراز الأول: ٣/ ٤٣٨؛ ابن الأثير، النهاية: ٤/ ٢٧٥.

(٤) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٤/ ١٢٧.

حتى غدت إقامة العزاء الحسيني أمراً معروفاً مشهوراً وثّقته الصحف الصادرة آنذاك ومنها جريدة الزوراء[١] التي نشرت أخبار إقامة مراسيم عاشوراء في سامراء والمدن المقدسة الأخر.

وقد استمر أهالي سامراء الكرام بالمحافظة على هذه السنّة حتى أواخر السبعينيات من القرن الماضي، حيث سعت السلطة في ذلك الوقت إلى منعهم ومنع غيرهم في مدن العراق الأخر من إقامتها.

رابعاً: اهتمامه بإعمار العتبة العسكرية المطهرة

وقد تحدث عن ذلك الإعمار الشيخ ذبيح الله المحلاتي قائلاً: (وقعت[٢] في أيّام الإمام المجاهد الميرزا محمّد تقي الشيرازي قدس سره، وهي المرايا الكبيرة المنصوبة فوق الرخام وتحت الكتيبة حول الحضرة المقدّسة، وكان الباذل للمصاريف الشهم الهمام الحاج مخلف، أحد زعماء الفرات والمعروف بالتقى والصلاح والجود والسماح، وله مبرات كثيرة في العتبات المقدّسة ممّا تقدر له وتشكر رحمه الله رحمة واسعة، وكان قد تشرّف بسامرّاء زائراً، ولمّا زار الإمام الشيرازي أمره بعمارة ما ذكرناه، وبنى ميضاة خارج الصحن الشريف للزائرين، فلمّا غلب الخراب عليها أصلحها العلّامة الحجّة الميرزا محمّد الطهراني نزيل سامرّاء، إلى أن رفعتها البلديّة، فأمرت بهدمها وجعلها دكّاناً كما هو اليوم، وبنى أيضاً مغسلاً للأموات للرجال، ومغسلاً للنساء)[٣].

وفي سنة ١٣٠٦هـ تقدم مجموعة من التجار بطلب إعمار بعض التشققات في القبة الشريفة والصحن الشريف واستمرت تلك المطالبات حتى سنة ١٣١٣هـ حيث بدأ العمل بالإعمار[٤].

---

(١) جريدة الزوراء العراقية الصادرة في ٢٢/ شباط/ ١٩٠٨ الموافق ١٩/ محرم/ ١٣٢٦هـ.

(٢) يقصد حصلت العمارة في أيام وجوده المبارك.

(٣) المحلاتي، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء: ٢/ ١٠٠.

(٤) ورد ذلك في بعض الوثائق من الإرشيف العثماني التي اطلعت عليها وستصدر قريباً من مركز تراث سامراء.

وفي سنة ١٣٢٣هـ تعرضت جدران الصحن الشريف للعتبة العسكرية المقدسة للتصدع، وتضرر بعض أجزائها، فسعى المجتهد الكبير الميرزا علي آقا، نجل السيد المجدّد الشيرازي ـ وكان يسكن آنذاك في سامراء ـ إلى إعماره وتجديده، وتكللت مساعيه بالنجاح، وكان ذلك الإعمار تحت نظر ورعاية أستاذه الميرزا محمد تقي الشيرازي[١].

خامساً: الحفاظ على محورية مدينة سامراء ودورها في الشأن الإسلامي

وهذا أيضاً استمراراً لدور سلفه العظيم السيد المجدّد الشيرازي قدس سره الذي حوّل سامراء في فترة وجيزة من قرية صغيرة إلى مدينة يخرج منها سطر واحد[٢] فيخضع لها أعظم الدول الكبرى في ذلك الوقت، كما أن سامراء في تلك الفترة كانت تمتلك بوصلة العلاقات بين الدولة العثمانية والإيرانية، فكان زعماء الدولتين يحرصون أشد الحرص على عدم إثارة حفيظة المرجعية العليا للمسلمين الشيعة، ويتسابقون لكسب رضاها.

وفي الصدد نفسه بعد رحيل السيد المجدّد الشيرازي قدس سره، وحينما اجتاحت القوات الروسية شمال إيران واحتلّت مدينة تبريز، وقامت بالفضائع والمنكرات، وأعدمت جملة من رجال الدين؛ لغرض اخضاع الناس وإخافتهم، وأقدمت على هتك حرمة المشهد الرضوي المقدس، تحرّك علماء الدين مدفوعين بالغيرة والحمية للمحافظة على عقائد المسلمين وأرواحهم وأعراضهم، ويقدمهم المولى محمد كاظم الخراساني (صاحب الكفاية)، فكان لسامراء وزعيمها المولى محمد تقي الشيرازي موقف مشهود، وحضور مميز، وقد حضر بنفسه في اجتماع العلماء

---

(١) ينظر المنصوري، العتبة العسكرية المقدسة في الإرشيف العثماني/ الوثائق رقم ٩٣ ـ ٩٤ ـ ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) إشارة إلى فتوى التنباك التي أصدرها السيد المجدّد الشيرازي قدس سره من مدينة سامراء، وخضعت لها دولة بريطانيا العظمى والدولة الإيرانية.

الذي عقد في مدينة الكاظمية مع كبار علماء النجف وكربلاء والكاظمية[١].

الهجرة الكبرى من سامراء

وعند حصول الحرب العالمية الأولى، ودخول الجيش الانجليزي إلى أراضي العراق، واندحار الجيش العثماني، وسيادة الهرج والقلاقل وحدوث الفوضى، ارتأى الشيخ محمد تقي الشيرازي الهجرة من سامراء قاصداً مدينة النجف الأشرف وكان دخوله إلى النجف يوماً مشهوداً، ثم ارتحل إلى مدينة الكاظمية واستقر بها لمدة سنة، ثم ارتحل بعدها إلى الحائر المقدس ليبدأ من هناك دوراً جديداً، وعملاً عظيماً تخلّد بسببه ذكره وطار صيته، مضافاً إلى جميع منجزاته وأفعاله العظيمة.

وقد ذكر السيد الأمين أنه: (انتقل في الخامس من شوال سنة ١٣٣٥هـ[٢] من سامراء إلى الكاظمية، وفي أواخر شهر محرم سنه ١٣٣٦هـ انتقل إلى كربلاء)[٣].

ويؤكد كلام العلّامة الأمين الأخير في الجملة ما ذكره العلّامة الأوردبادي أنه استجاز من المترجم في نهار الأحد ٥ شوال سنة ١٣٣٦ في الحرم الحسيني عند الرأس الشريف[٤]، لكن يظهر من العلّامة الطهراني أن الهجرة كانت في جمادى الأولى من تلك السنة حيث قال: (وكنت في سامراء منذ وردتها إلى يوم الثلاثاء الثاني عشر من جمادى الأولى سنة ١٣٣٥هـ، فخرجت منها خائفاً أترقب مع العيال والأطفال ونزلت جوار الإمامين الهمامين الكاظمين)[٥].

---

(١) جريدة صدى بابل، العدد ١٣٠ المصادف ١٤/ نيسان/ ١٩١٢ الموافق ربيع الآخر/ ١٣٣٠.

(٢) ذكرت مصادر عديدة أُخر أن هجرته كانت سنة ١٣٣٤هـ، والظاهر أنّ ما ذكره السيد هو الصحيح.

(٣) السيد الأمين، أعيان الشيعة: ٩/ ٤٠١ بتصرف.

(٤) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٢/ ١٤.

(٥) الطهراني، كشكول الطهراني: ٥١.

وقال السيد العلّامة هادي الحسيني الخراساني في مقام تعداد مؤلّفاته: (كتاب في أحكام الخيارات، تقرير درسه ـ يقصد درس الميرزا محمد تقي الشيرازي ـ وقد اتصل اشتغالنا بها إلى أن زاحمنا ما عرض علينا في شهرنا هذا (جمادى الأولى) سنة الخامس والثلاثين من غلبة الكفار على عراق العرب)[١].

وذكر بعض أعلام الكاظمية أنه انتقل الشيخ وكل من كان في سامراء من العلماء والطلاب إلى الكاظمية[٢]، وبهذه الهجرة أسدل الستار على تلك الحوزة المبدعة، وتلك التجربة الفريدة التي أعادت سامراء إلى سابق عهدها من كونها أحد حواضر العالم الإسلامي، ورفعت الوحشة والغربة عن مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام.

نعم، حاول شيخنا المترجم أن يبعث الروح فيها من جديد، وأرسل إليها الشيخ آقا بزرك الطهراني، والشيخ محمد رجب علي الطهراني العسكري، الذي كان آخر الجنود الأوفياء لهذا المشروع العملاق، وبوفاته سنة ١٣٧١هـ انطوى آخر فصول المشروع العلمي للسيد المجدّد الشيرازي في سامراء.

ولم تجدِ نفعاً جميع محاولات العلماء والمراجع الذين أتوا فيما بعد في إنعاش الوضع العلمي، رغم الاهتمام والجهود الكبيرة التي بذلت من أمثال أعاظم الدين والمذهب كالسيد أبو الحسن الأصفهاني، والسيد الحكيم، والسيد الخوئي، وأمثالهم من أساطين العلم.

---

(١) الصحف المطهرة: ١٦٤.

(٢) ينظر أسد الله الزنجاني، مباحث من كتاب الزكاة، مقدمة التحقيق: ٣٠.

الأربعاء وفجائع سامراء

اقترن هذا اليوم ببعض أمهات المصائب التي نالت من هذه المدينة المقدسة.

ففي الساعات الأُوَل من ليلة الأربعاء الرابع والعشرين من شهر شعبان المعظم سنة اثنتي عشرة وثلاثمئة بعد الألف رحل مؤسس هذه الحوزة العلمية ومشيد بنيانها السيد المجدّد الشيرازي. ودفن ليلة الأربعاء ليلة أول شهر رمضان في مقبرته في النجف الأشرف.

وفي ليلة الأربعاء (١٨) ربيع الثاني سنة ١٣٥٥هـ رحل ابن حوزة سامراء البار الميرزا علي آقا نجل السيد المجدّد الشيرازي[١].

وفي يوم الأربعاء ٢٣/ محرم / ١٤٢٧هـ قامت مجموعة آثمة من الحاقدين بتفجير مرقد الإمامين العسكريين عليهما السلام. وقد هزت هذه الفاجعة الأليمة مشاعر المسلمين والشرفاء جميعاً في العالم.

وفي الأربعاء الثالث[٢] من ذي الحجة سنة ١٣٣٨هـ رحل أنموذج القداسة والتقى وأستاذ الفقهاء والمجتهدين الميرزا محمد تقي الشيرازي (طاب ثراه). ودفن في الصحن الحسيني المطهر قرب باب الرجاء جنب السقا خانة التي بنتها أم السلطان عبد العزيز وعبد الحميد وهذه المقبرة أُعدت وبنيت له خاصة، وقبره الآن ظاهر معروف.

قال الشيخ الطهراني: (وكنت مدة مقامي في سامراء، موظفاً من شيخي ومولاي آية الله في العالمين الميرزا محمد تقي الشيرازي، وقد أتى الخبر بوفاته طاب ثراه وجعل الجنة مثواه، في ليلة الأربعاء الثالث من ذي الحجة هذه السنة ـ أعني ١٣٣٨هـ ـ وإلى اليوم مشغول بفاتحته وعزائه، وأسأل الله أن يختار لي ما هو صلاح ديني ودنياي وآخرتي، بحق محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين،

---

(١) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ١١/ ١٣٨، ١٦/ ١٥٨.

(٢) ذكرت بعض المصادر أن وفاته في ١٣ من ذي الحجة، وهذا اشتباه، والصحيح ما ذكرناه.

حرره الآقا بزرك الطهراني ثامن ذي الحجة ١٣٣٨ ...)[١].

وقال الأوردبادي: (وفاة آية الله الميرزا محمد تقي الشيرازي الحائري لساعتين مضتا من ليلة الأربعاء ثالث ذي الحجة سنة ١٣٣٨هـ في كربلاء)[٢].

وقد صلّى على جثمانه الطاهر حضرة العلّامة شيخ الشريعة الأصفهاني[٣] وأبّنه بما يلي.

بسم الله الرحمن الرحيم[٤]

السلام على كافة إخواننا المسلمين المدافعين عن بيضة الإسلام ورحمة الله وبركاته.

أما بعد، فإنا نعزيكم وكافة الموحدين بفقد عميد الدين آية الله العظمى الميرزا محمد تقي الشيرازي (قدس الله نفسه المقدسة)، فقد قضى نحبه وألحق بربه، بعد أن قضى ما كان عليه وأحسن قضاءه، وأدى حق وظيفته وقام به حسب طاقته، فلا تكون رحلته فتوراً في عزائمكم وتوانياً في عملكم فالجد الجد يا معشر المسلمين على ما كنتم عليه أولاً من الدفاع الذي أوجبنا عليكم من قبل، واصبروا وصابروا، يثبت الله أقدامكم وينصركم على القوم الكافرين

في ٣ ذي الحجة ١٣٣٨عن الجاني شيخ الشريعة الأصبهاني

وقد ترجم لوفاته السيد محمد صادق بحر العلوم قائلاً:

(العالم الرباني، والوحيد الذي ليس له ثاني، عماد الشيعة، قطب رحى الشريعة، الإمام الذي لم تسمح بمثله الأيام، والهمام الذي عقمت عن إنتاج شكله

---

(١) الطهراني، كشكول الطهراني: ٥٢.

(٢) الأوردبادي، موسوعة الأوردبادي: ٢٢/ ٢٢١.

(٣) محمد مهدي الأصفهاني، أحسن الوديعة: ١٨٠.

(٤) الخوئي، مرآة الشرق: ١ / ٣٤٩.

الأعوام، العلم العلّامة، والحبر الفهامة، مولانا الأعظم، وملاذنا الأقوم، الميرزا محمد تقي الشيرازي محتداً ومولداً، والحائري مسكناً ومدفناً.

كان ﵀ كاسمه، ورعاً تقياً، محققاً للمعقول والمنقول، مدققاً في الفروع والأصول، محتاطاً في أموره غاية الاحتياط، فريد عصره وأوانه، علّامة دهره وزمانه، تخرج على المرحوم المبرور العلّامة الثاني الميرزا محمد حسن الشيرازي ﵁ في سر من رأى، وكان﵀ عمدة تلاميذه، وبعد وفاته حلّ ﵀ في مسنده، وألقت الأمة إليه قيادها، وقاد بالفضل آسادها، ذا رياسة علمية لم يحوها جلّ أجلّاء البرية، فقد شاع صيته في سائر الأمصار، وذاع فضله في سائر الأقطار، انتقل﵀ من سر من رأى إلى الحائر الحسيني، فبقي فيه ما يقرب من أربع سنين[١]، وأجاب داعي ربه ولباه عشية الأربعاء الليلة الثالثة من شهر ذي الحجة من سنة ١٣٣٨ هـ، فصارت تلك ليلة عظيمة على العباد، ولا غرو؛ إذ بقي الدين بلا عماد، وأقيمت له المآتم العديدة، ورثته الشعراء بمراثي كثيرة، وكان مرضه الذي توفي فيه المعروف عند الأطباء بالإسهال الكبدي، فدفن﵀ في الطرف الشمالي[٢] من الصحن الشريف، في المقبرة التي هي في جانب الحسينية، وله مزار معروف، ألا قدس الله نفسه، وطيّب الرحمن رمسه)[٣].

ذكره محمد مهدي الجواهري في قصيدته (ثورة العراق)[٤] فقال:

ومحيي لليل التمِّ يحمي بطرفِهِ ثغوراً أضاعتْها العيونُ الهواجع
تكادُ، إذا ما طالعَ الشُهْبَ هيبةً، تخـرّ لمـــرآهُ الـنـجـومُ الطوالع
مدبِّرُ رأيٍ كلَّفَ الدهرَ هَـمَّـهُ فـنـاءً بـما أعيى بـه وهـو ظالع

---

(١) استقر في كربلاء ثلاث سنين من سنة ١٣٣٦ هـ حتى ١٣٣٨ هـ.

(٢) قرب باب الرجاء في الصحن الحسيني الشريف.

(٣) محمد صادق بحر العلوم، اللئالئ المنظومة (مخطوط): ٥٧٧ ـ ٥٧٩.

(٤) ديوان الجواهري: ٥٣.

مَـهيبٌ إذا رامَ الـبـلادَ بلفظةٍ تدانتْ لـه أطرافهـنّ الشواسع
(يـنـامُ باحدى مقلتيـهِ ويتّقي بأخرى الأعادي فهو يقْظانُ هاجع)

تلامذته

سنعرض لأسماء أبرز تلامذته الذين رباهم في سامراء، وبذل جهداً في وصولهم إلى أعلى درجات العلم والمعرفة، وقال الشيخ الطهراني مشيراً إلى ذلك: (فهو بحمد الله تعالى مجاور للعسكريين، قائم بوظائف الإفتاء، ومربّ لجملة من المجتهدين العظام، وكثير من البالغين إلى رتبة الاجتهاد، من أهل الفضل والصلاح والسداد)[١].

ومن هؤلاء الأعاظم:

١- السيد عبد الهادي نجل السيد إسماعيل الشيرازي.

٢- الميرزا علي آقا نجل السيد المجدّد الشيرازي.

٣- المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي.

٤- المحقق الشيخ آقا رضا بن محمد هادي الهمداني، صاحب مصباح الفقيه[٢].

٥- إمام المحققين الشيخ محمد حسين النائيني.

---

(١) الطهراني، هداية الرازي: ٢٠٥.

(٢) ذكره البعض في ضمن تلامذة المترجم، ويمكن التأمل في هذه النسبة؛ لأن المحقق الهمداني من تلامذة الشيخ الأعظم، وبعده حضر على السيد المجدّد الشيرازي في النجف، وقرر بعض أبحاثه، وقد طبع مركز تراث سامراء بعضها، وفي سنة ١٢٩١هـ أنهى كتاب الرهن، كل ذلك قبل أن يهاجر إلى سامراء، وكان قد تصدى للتأليف والتدريس في زمن المجدّد الشيرازي، فمن المستبعد حضوره على الشيخ محمد تقي الشيرازي، مضافاً إلى أن المحقق الهمداني أكبر سناً منه، بل لو ادعي العكس ما كان ذلك بمستغرب. ولذا نحن ذكرناه هنا إيراداً لا اعتقاداً ولغرض التنبيه على ذلك.

٦- الشيخ محمد جواد البلاغي.

٧- الشيخ محمد كاظم الشيرازي.

٨- الشيخ محمد حسن كبة.

٩- السيد حسين القمي.

١٠- السيد هادي الحسيني الخراساني.

١١- الشيخ محمد السلطان آبادي الآراكي الشهير بسلطان العلماء.

ويضاف إلى هؤلاء الأعاظم بعض أعيان العلماء مثل:

١٢- السيد إسماعيل الريزي النجفي.

١٣- الشيخ حسن الكاظمي المشهدي.

١٤- الشيخ حسن الكشميري.

١٥- الشيخ محمد حسين البروجردي.

١٦- الآقا محمد حسين الطبسي.

١٧- الشيخ محمد رضا الدماوندي.

١٨- السيد محمد رضا بن السيد إسماعيل بن عبد الرزاق الحسيني الكاشاني.

١٩- الشيخ محمد سعيد الكلبايكاني.

٢٠- السيد محمد تقي الموسوي البوشهري.

٢١- الشيخ عبد الحسين البغدادي بن الحاج جواد البغدادي.

٢٢- السيد عبد الرحيم بن السيد إسماعيل المرعشي الدماوندي.

٢٣- السيد عبد الله بن السيد محسن بن السيد باقر المدرس.

٢٤- الشيخ علي أصغر بن أسد الله بن مير قاسم الكشميري.

٢٥- الشيخ محمد علي الكاخكي القائني.

٢٦- المولى الميرزا محسن الزنجاني ـ القزويني الأصل ـ.

٢٧- الشيخ محسن الشيرازي بن العلّامة محمد علي بن أحمد المحلاتي.

٢٨- السيد محمد العصار الطهراني.

٢٩- الأميرزا سيد محمد الطهراني الطباطبائي.

٣٠- الآقا ميرزا محمد بن رجب علي الطهراني العسكري.

٣١- السيد مهدي الأبهري.

٣٢- الأمير محمد بن الآقا صادق الطباطبائي.

٣٣- الحاج مولى مهدي الدشخاري التربتي.

٣٤- الآقا ميرزا محمد مهدي الشيرازي (ابن أخت الشيخ المترجم).

٣٥- الشيخ مهدي اليزدي بن المولى محمد باقر.

٣٦- السيد علي أصغر التويسركاني المشهور بـ(پيروز).

٣٧- محمد بن عبد الرحيم بن ميرزا نجف المستوفي بن ميرزا محمد علي الشيرازي النهاوندي.

٣٨- الشيخ إبراهيم بن إسماعيل الأصفهاني.

٣٩- أبو الفضل بن أبي القاسم بن محمد على الكلانتري.

٤٠- حسن بن إسماعيل القمي الحائري.

٤١- حسن بن محمد بن إبراهيم بن صادق الحسيني اللواساتي.

٤٢- زين العابدين بن مسلم المازندراني البارفروشي الحائري.

٤٣- السيد مهدي بن حبيب الله الحسيني الشيرازي.

٤٤- السيد زين العابدين بن محمد بن حسين الحسيني اللاجوردي.

٤٥- عبد المحمد بن حسن بن محمد صالح آل زاير دهام.

٤٦- العلّامة الشيخ محمد إبراهيم النوري الإليكائي الكبير.

٤٧- السيد موسى السبزواري.

٤٨- الحاج مولى مهدي الدستخاري التربتي.

٤٩- السيد جمال الدين السيد حسين الموسوي الكلبايگاني.

هذا غير من حضر بحثه في كربلاء حين هجرته إليها من سامراء، ومن هؤلاء الأعيان:

١- العلّامة نادرة عصره الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء[1]، حضر قرابة السنتين.

٢- الشيخ محمد علي الكاظمي ـ مقرر أبحاث الميرزا النائينيقدس سره ـ وصل إلى كربلاء أوائل سنة (١٣٣٠هـ).

٣- ميرزا علي الايرواني.

٤- أبو الحسن المشكيني.

٥- السيد هبة الدين الشهرستاني.

٦- الشيخ باقر بن محمد مهدي الزنجاني، حضر في كربلاء أواخر أيام المترجم.

٧- السيد يونس بن محمد تقي بن سيف علي الموسوي الأردبيلي.

٨- الشيخ فضل الله الزنجاني.

هذا فضلاً عمن حضر بحثه في الكاظمية.

---

(١) ينظر محمد حسين آل كاشف الغطاء، عقود حياتي: ٦٧، وذكر الأخ الشيخ أمير كاشف الغطاء نقلاً عن والده الشيخ شريف (عافاه الله)، نجل العلّامة الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، أنه تتلمذ عليه في كربلاء.

مؤلّفاته:

١-حاشيته الأنيقة على مكاسب الشيخ الأعظم ـ وهي التي بين يديك ـ.

٢- حاشية على فرائد الأصول للشيخ الأعظم.

٣- رسالة في حكم الخلل.

٤-رسالة في صلاة الجماعة[١]، وبعضٌ قد اشتبه وأسماها صلاة الجمعة.

٥-حواشٍ على كتاب نجاة العباد.

٦-أجوبة المسائل في الفروع الفقهية.

٧-شرح الرسالة الرضاعية.

٨- تحريرات في الفقه والأصول استدلالية.

٩- ديوان شعره.

قال الأوردبادي يصف شعره: (وآيةِ الله الإمام الميرزا محمد تقي الشيرازي، العَلّم الفذّ في العلم والتُّقى والأدب، أمّا شعره الفارسيّ ففي الطليعة العُليا منه، وأمّا العربي فمن النَّمَطِ الأوسط، قصائدُهُ الكثيرةُ في عترةِ الوحي عليهم السلام الرَّنّانة من ذخائر الفضل والأدب، ويُجمعُ منها مجموعٌ هو بيتُ القصيد بين لِداتِهِ)[٢].

---

(١) يعمل مركز تراث سامراء على تحقيقها مع رسالة حكم الخلل.

(٢) الأوردبادي، موسوعة الأوردباي: ١١/ ٥٧.

عملنا في التحقيق:

١) تم الاعتماد على النسخة المطبوعة حجرياً وذلك بعد حصول اليأس من العثور على النسخ الخطية وقد كلفنا ذلك تأخير العمل لحوالي سنتين على أمل العثور على نسخة خطية.

والطبعة الحجرية بدورها اعتمدت على نسخة خطية صحيحة وقد صرح في ديباجتها ببذل الجهد في التصحيح والمقابلة قائلاً: (مع كمال المواظبة في الاستنساخ والمقابلة من النسخة الصحيحة ومراعاة الاحتياط في التصحيح بعد التصحيح والتنقيح من جناب عمدة العلماء وزبدة الفقهاء والراشدين الأعلام وثقة الإسلام المولى الأجل الشيخ علي اليزدي..). والظاهر أنهم اعتمدوا على أكثر من نسخة وذلك لوجود إشارة إلى نسخة بدل في مواضع عديدة.

ولكن رغم ذلك عثرنا على بعض الاشتباهات والأخطاء ومواضع للنظر، وقد نبهنا على ذلك بالتعليق عليها بقولنا: (كذا في الطبعة الحجرية ...)[1] دون المساس بالمتن إلا في بعض الموارد مثل تكرر بعض الكلمات بدون موجب، فقد حذفناها من المتن مع الإشارة إلى ذلك في الهامش، وفي حالة اقتضاء السياق وضع شيء في المتن جعلناه بين معقوفين للتنبيه إلى ذلك، أو حصول الخطأ والاشتباه في الروايات الشريفة وما شاكل ذلك.

وتم إجراء المقابلة بين النسخة المطبوعة حجرياً وبين المقدار المنضد لغرض التأكد من المطابقة، وساعدني في ذلك الأخوة الأعزاء الشيخ أياد حميد الطائي والشيخ حيدر الخفاجي (شكر الله سعيهم). ولم يقف جهد الأول منهما عند هذا الحد، بل سعى جاهداً في رصد الهفوات وسد الثغرات وكان كعادته جابراً لعثرات الكرام.

٢) تم الاعتماد على طبعة مجمع الفكر الإسلامي لكتاب مكاسب الشيخ الأعظم، وعليه تم تخريج موارد الكتاب، وعادة ما نشير إلى الجزء والصفحة فقط، ولا ننقل ما موجود في متن المكاسب إلا في حالتين، هما: الأولى في حالة كون مورد

(١) تجاوزت (٤٠) مورداً.

التعليقة مقتضباً جداً كأن يكون كلمة واحدة.

الحالة الثانية: في حالة نقل المحشي مورداً من كتاب المكاسب يختلف بعض الشيء عمّا موجود في كتاب المكاسب في الطبعة المعتمدة، ففي هذين الموردين آثرنا نقل كلام الشيخ الأعظم؛ ليتسنى للقارئ الكريم الاستفادة من ذلك والمقارنة بينهما.

٣) قمنا بتخريج الآيات الكريمة والروايات الشريفة وكلمات العلماء من مصادرها.

٤) عمدنا إلى جعل عناوين المسائل في حاشية الكتاب تجنباً من إدخال ما ليس منه، واعتمدنا العناوين الواردة في الطبعة الحجرية؛ لكونها طبعت في زمن المصنّف وتحت نظر بعض العلماء، إلا في موارد قليلة اقتضت الضرورة الإضافة أو الحذف أو التعديل.

٥) تم التدقيق اللغوي وبذل الجهد في ذلك خصوصاً من جناب الأخ العزيز الشيخ عقيل علي الدراجي شكر الله سعيه، والذي لم تقف همته عند هذا الحد، بل كعادته أبدى ملحوظات نافعة وقيمة، كما تصدى الأخ العزيز الحاج مسلم باش للإخراج الفني ـ وكعادته في التفاني في عمله ـ فبذل جهداً رغم صعوبة الظروف خلال جائحة كورونا.

٦) وختاماً أتقدم بالشكر الجزيل للأعزة في المركز على ما بذلوه من جهد مبارك، وكذلك الشكر موصول للأخ العزيز الشيخ إبراهيم الجوراني لما أبداه من ملحوظات نافعة، وتصدى أيضاً إلى تخريج روايات الكتاب.

وكل الشكر والثناء والاحترام لسماحة الأخ العلّامة صاحب الفضيلة الشيخ عبد الرضا الهندي الذي راجع الكتاب كاملاً، وأبدى ملحوظات رائعة ودقيقة ونافعة، فشكر الله سعيه وأجزل مثوبته، فلجميع هؤلاء الأعزة وافر الشكر والثناء، ولولاهم لما خرج الكتاب بهذا المستوى الجميل والمتقن، والحمد لله أولاً وآخراً.

كريم مسير

هذه تعليقة شريفة على كتاب المكاسب للشيخ
الإمام المرتضى الأنصاري قدس الله
سره من مصنفات قدوة المحققين الذي فاق
الفقهاء واليه يعزى عماد الملة والدين حجة
الإسلام والمسلمين بقية الله في العالمين الميرزا
محمد تقي الشيرازي أدام الله أيامه الرفاضة
ومتع المسلمين بطول بقائه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين قوله قدس سره في المكاسب جمع مكسب مصدر بمعنى الكسب أو الاكتساب ويحتمل أن يراد به ما يكتسب به الصادق على العوض والمعوض قوله قدس سره معايش الجمع الظاهر أن المراد بها ما يعيش به العباد أي يكون حياتهم وتعيشهم بها كأكولاتهم ومشروباتهم وملبوساتهم وسائر مستعملاتهم والمراد الأعم منها ومما يحتاج اليه بقاء نوعهم أو شخصهم فيدخل الناكح أيضا ولعل المراد الأعم من الأسباب القريبة للبقاء والتعيش كنفس المأكول والمشروب والبعيدة كالأسباب لتحصيلها من العقار ونحو الكاسب والبيع ونحوه ثم المراد من الظاهر المقصود بالسؤال هو السؤال في البيان عن حكمها من الحل والحرمة من حيث الحصول بالاسباب وحدها يعني أي سبب يحصل به الفرض منه وهو المأكل والمشرب والسلطنة عليها حتى يكون تناولها حلالا أو أي سبب يترتب عليه ذلك حتى لا يحل تناولها فلا يشمل ذلك حكم السببيات من حيث انتهائها مع قطع النظر عن هذه الجهة وهو الذي يتبين في كتاب الاطعمة والاشربة وغيره من كتب الفقه كما أن المراد بالاسباب هو معرفة حدها من حيث التوصل بها الى تحصيل تلك المسببات يعني أي سبب يجوز اتيانه بعنوان التوصل الى هذا الفرض وأي سبب لا يجوز فلا يشمل حكم البيع مثلا مع قطع النظر عن هذه الجهة حرمة البيع وقت النداء أو من حيث انه لا يجوز للعبد البيع مع فرض مولاه عنه أو من جهة انه نذر أن لا يبيع مثلا ونحو ذلك من أسباب التحريم وهذا المعنى هو المقصود للاسباب هنا هو الذي أشار اليه المصنف قدس سره فيما يجيء بقوله والمراد بحرمة الاكتساب حرمة التكسب والاشتغال بقصد ترتب الاثر كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى فيصير المحصل ان المقصود في المقام هو بيان الحل والحرمة في البيع ونحوه وضعا وتكليفا لا خصوص احدهما لان كلا منهما الاول ظهر لفظ المعايش في ذلك المؤيد بقوله عليه السلام في الرواية فهذا وجوه اكتساب معايش

وجها الثالث الاحتمالان وهو احتمال كون الرد كاشفا من ثبوت الضمان من اول الامر ولعل الوجه في ذلك ان الظاهر من قوله عليه السلام ان اختار الغرم الذي هو ما يغرمه به يعني المال الذي هو في ذمته الغرم هو ثبوت الغرم في ذمته قبل الاختيار **والثاني** في ذلك فرجوع استناد الغرم الى مطالبته بمعنى عدم ثبوت شئ في ذمته الصدق على تقدير عدم المطالبة راسا الان ذلك من مقتضيات الكشف كما تبين في محله ولهذا عبر المصنف عن هذا المعنى بقوله او يثبت بالرد من حينه او من اصله فان الثبوت بالرد بمعنى من اول زمان التصدق سواء ما ذكرناه **فان قيل** الرواية ظاهرة في الوجه الاول فان مفهوم قوله عليه السلام والا فان اختار الاجر فالاجر لهان لم يختر الاجر فلا اجر له وعدم الاجر ملازم لثبوت الضمان ظاهرا لبعد احتمال ان لا يكون له مع عدم المجئ وعدم المطالبة راسا الا اجر ولا غرم **ولا يعارضه** مفهوم قوله عليه السلام وان اختار الغرم غرم له لان الظاهر كون ذلك مفهوما للاول فيتحد المفهومان فلا يثبت دلالة على ثبوت الضمان مع فقد الامرين جميعا **ويمكن** ان يكون وجه الاستظهار ان مقتضى ظاهر السياق كون كل من الاجر والغرم على نهج واحد من الثبوت من اول الامر او من حين الاجازة او الرد وانما استظهر كون احد الامرين ثابتا من اول الامر كما مر في السؤال فالظاهر كون كل منهما كذلك فكل منهما على فرض ثبوته ثابت من اول الامر **قوله قده** لان ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بتلك الاموال الظاهر ان المراد بالنهاهي الاموال التي وقع التصدق بها بقرينة قوله في الوجه الثاني من لزوم التصدق فلا حق لاحد فيه فان الظاهر كون المنع المذكور ادعائيا في هذه العبارة والمانع من المطالبة بدليل كونه حقا لاحكما وعدم كونه على تقدير كونه حقا من الحقوق المحضة القابلة للانتقال كحق التولية والنظارة والخيار للاجنبي وقوله والمتيقن من الرجوع الى القيمة هو المالك يعني رجوع المالك فاعل لان يراد به كل من هذين المعنيين لكن الظاهر من كلامه في الفرع اللاحق وهو ثبوت التصدق بالجزم بالحقية فيمكن ان يكون ذلك قرينة على ارادته المنع من الجهة الثانية **قوله قده** ثم ان الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق الخ **الذي يمكن** الاستدلال به للضمان في المقام امور **الاول** قوله عليه السلام من اتلف مال الغير فهو له ضامن فان التصدق متلف لمال المالك الواقع خارجا عن ملكه وتمليكا اياه للفقير **الثاني** قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي فان المؤدى لمال شخص الى غيره بالتصدق لا يكون مؤديا للعدم ايصال المال الى مالكه فيكون ضامنا له بمقتضى مدلول الرواية الشريفة الحاصرة لغاية الضمان في التأدية الى المالك **الثالث** مرسلة سماعة حيث انها صريحة في الضمان وثبوت الغرم على المتصدق لو جاء المالك ولم يرض بالتصدق **ويمكن** الجواب عن **الاول** بوجوه **الاول** منع صدق التلف حقيقة بالنسبة الى المال بالنسبة اليه من حيث المالك الى غيره فان الظاهر من تلف المال هو ذهاب عينه وانعدام ذاته لا بمجرد ذهاب صفة من صفاته واعتبار من اعتبارات حتى صفة ملكيته **نعم** لو اضيف التلف الى المالية صدق التلف عليه لكن المتلف حينئذ ليس هو فظاهر ذهاب صفة مالية لكنه غير مما نحن فيه بل الظاهر من ادلة الضمان

الصفحة الأخيرة من الطبعة الحجرية

ديوان الوقف الشيعي

العتبة العسكرية المقدسة

حاشية
كتاب المكاسب
(الشروع)

تأليف

استاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ محمد تقي الشيرازي قدس سره

ت ١٣٣٨هـ

الجزء الأول

تحقيق

مركز تراث الشيرازي

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة على محمّد وآله الطّاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

١- قوله قدس سره: (في المكاسب)[١].

في بيان معنى المكاسب.

جمع مكسب، مصدر ميمي بمعنى الكسب والاكتساب، ويحتمل أن يراد به ما يكتسب به، الصّادق على العوض والمعوّض.

في تفسير معايش العباد المسؤول عنها في الرواية الشريفة[٢]

٢- قوله قدس سره: «معايش العباد»[٣].

في تفسير معايش العباد المسؤول عنها في الرواية.

الظّاهر أنّ المراد بها ما يعيش به العباد، أي: يكون حياتهم وتعيشهم بها كمأكولاتهم ومشروباتهم وملبوساتهم وسائر مستعملاتهم، والمراد الأعمّ ممّا يحتاج إليه بقاء نوعهم أو شخصهم، فيدخل المناكح أيضاً، ولعلّ المراد الأعمّ من الأسباب القريبة للبقاء والتعيش كنفس المأكول والمشروب، أو البعيدة كأسباب تحصيلها من المعاملات كالبيع ونحوه.

ثمّ من الظّاهر أنّ المقصود بالسّؤال هو السّؤال في المسبّبات عن حكمها

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٥.

(٢) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١ (لم ننقل الرواية لطولها).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٦.

من الحلّ والحرمة من حيث الحصول بالأسباب وعدمه، يعني: أيّ سبب يحصل به الغرض منه، وهو تملك المسبّبات أو السّلطنة عليها حتى يكون تناولها حلالاً، وأيّ سبب لا يترتّب عليه ذلك حتّى لا يحلّ تناولها فلا يشمل ذلك حكم المسبّبات من حيث أنفسها مع قطع النّظر عن هذه الجهة، وهو الذي تبيّن في كتاب الأطعمة والأشربة وغيره من كتب الفقه.

في المراد بحرمة الاكتساب.

كما أنّ المراد بالأسباب هو معرفة حكمها من حيث التّوصّل بها إلى تحصيل تلك المسبّبات، يعني: أيّ سبب يجوز إتيانه بعنوان التّوصّل إلى هذا الغرض، وأيّ سبب لا يجوز فلا يشمل حكم البيع مثلاً مع قطع النّظر عن هذه الجهة كحرمة البيع وقت النّداء، أو من حيث إنّه لا يجوز للعبد البيع مع نهي مولاه عنه، أو من جهة أنّه نذرَ أنْ لا يبيع مثلاً، ونحو ذلك من أسباب التّحريم.

وهذا المعنى المعيّن المقصود للأسباب هنا هو الذي أشار إليه المصنف قدس سره فيما يجيء بقوله: (والمراد بحرمة الاكتساب حرمة النّقل والانتقال بقصد ترتّب الأثر)[1] كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

في بيان الحل والحرمة في البيع ونحوه وضعاً وتكليفاً

فيصير المحصل: أنّ المقصود في المقام هو بيان الحل والحرمة في البيع ونحوه وضعاً وتكليفاً، لا خصوص أحد الأمرين كما يوهم:

الأول: ظهور لفظ المعايش في ذلك، المؤيّد بقوله عليه السلام في آخر الرّواية: (فهذا وجوه اكتساب معايش العباد)[2] الظّاهر في كون المراد بالمعايش نفس ما يتعيّش به لا أسبابها.

والثّاني: التّعرّض صريحاً في الجواب لحرمة البيع وحلّيته مثلاً، لا فساده وحرمة ترتيب الأثر عليه وحلّية ذلك.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٣ قال: (ومعنى حرمة الاكتساب... إلخ).

(٢) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح كما في الرواية: «فهذا تفسير بيان وجه اكتساب..».

مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام: «من وجوه المعاملات» في ذلك بدعوى ظهور «من» في البيانيّة، ومقتضى الجمع بين الظّهورين إرادة الأمرين جميعاً لا الأخذ بأحدهما وطرح الآخر؛ ولعلّه لم ينصّ بالفساد من جهة وضوح الملازمة ـ عرفاً، أو في نظر السّائل ـ بين الحرمة بالمعنى الذي يجيء بيانه والفساد؛ فإنّ عدم التّنصيص في الجواب لا يقتضي عدم التعرّض له، مع كون السّياق وسبقِ السّؤال يقتضيه، فليحمل الجواب على إرادة الأمرين، يعني:

الحرمة والفساد جميعاً، ولعلّه من هنا ذكر المصنّف قدس سره في آخر باب النّوع الثّاني من المكاسب المحرّمة أنّ: (الرّواية واردة في بيان المكاسب الصّحيحة والفاسدة)[1]، وقال قبل ذلك قريباً: (بناءً على أن الحرمة في تلك الرّواية مسوقة لبيان الفساد كما لا يخفى)[2].

مضافاً إلى التعرّض في الرّواية الشّريفة لبيان الفساد في موارد:

منها: تعرّضه فيها لبيان حرمة ما يترتّب على الولاية من قبل الجائر من الأعمال، وحلّية ما يترتّب على الولاية من قبل العادل منها، ولا نعني بالصّحّة والفساد إلّا جواز ما يترتّب عليه من الأفعال والآثار وحرمته.

ومنها: قوله عليه السلام: «فحلالٌ إجارته وحلالٌ كسبه»[3]؛ فإنّ الظّاهر من الكسب في المقام هو ما يكتسبه بالإجارة، مضافاً إلى اقتضاء العطف المغايرة، فلا يراد بالكسب الاكتساب الذي هو عين الإجارة، إلّا أن يحمل على المعنى المصدري الذي يغاير الإجارة بالاعتبار وإن كان متّحداً معها بالذّات، فإنّ الإجارة نقل للمنفعة صريحاً وتملّك لبدلها ضمناً، فبالاعتبار الأوّل تسمّى إجارة، وبالاعتبار الثّاني تسمّى كسباً؛ لأنّه تحصيل للبدل، ولا نسلّم اقتضاء العطف للأكثر من

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٥.

(٣) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٤.

المغايرة الاعتبارية، وهذان الاعتباران قد يجتمعان في التّحريم كما إذا آجر نفسه لحمل الخمر، بمقدار من الخمر، أو لحم الخنزير أو النّقد القلب[1]؛ وقد يفترق أحدهما من الآخر ومثاله ظاهر.

إلّا أن يقال: إنّ مجرّد حلّية العمل لا يقتضي الحلّيّة بالاعتبارين كما هو ظاهر الرّواية؛ فإنّ الحلّية ـ من الجهة الثّانية ـ وعدمها لحلّية البدل وعدمها، لا لحلّية العمل.

إلّا أنّ ذلك إشكال على ظاهر الرّواية على التقديرين، ولا اختصاص له بالاحتمال الثّاني كما هو ظاهر، فليحمل الكلام على بيان الحيثيّة على التقديرين.

وفي موضع آخر: «فحرامٌ تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه».

والظاهر أنّ مراد شيخنا العلّامة أيضاً من العبارة المتقدّمة ليس بيان انحصار مدلول الرّواية في بيان الفساد لا الحرمة؛ إذ ليس في ذلك المقام بصدد بيان تمام مدلول الرّواية كما لا يخفى على من راجعه؛ كيف وقد صرّح هو ﷺ بحرمة الاكتساب فيما تشمل الرّواية على رأيه! فإنّه لو سلّم أنّ المراد من الاكتساب الذي حكم بحرمته هو الاكتساب الوارد في كلمات العلماء لا الأخبار، إلّا أنّه معلوم أنّه لا مبنى للحرمة عندهم إلّا هذه الأخبار.

واستدلّ في أوّل النّوع الثّاني لتحريم الاكتساب بما ذكره هناك ـ الظّاهر في كون المراد من التّحريم فيه التّحريم بالمعنى الذي ذكره في المقسم لا الفساد ـ بفقرات أربع أو أكثر من هذه الرّواية.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية.

٣- قوله عليه السلام: «من وجوه المعاملات»[١].

في أنه قد يستشكل في عدّ الصّناعات في الرواية من أقسام المعاملات.

قد يستشكل في عدّ الصّناعات من أقسام المعاملات بأنّها إن اعتبرت من حيث نفسها مع قطع النّظر عن أخذ أجرة عليها ـ كأن يعمل النّجار مثلاً خشبة باباً أو سريراً لنفسه، أو يزرع لنفسه، أو يقصر ثوب نفسه، أو نحو ذلك ـ فليس ذلك من المعاملة في شيء لا لغة ولا عرفاً ولا شرعاً، فكيف يعدّ من أقسام المعاملات!

وإنْ اعتبرت من حيث إنّه يعملها للغير بأخذ أجرة عليها، أو بيع السّرير الذي عمله، فهو داخل في الإجارة أو البيع مثلاً، فكيف يعدّ قسماً رابعاً منها؟!

في بيان الجواب عن الإشكال المذكور.

ويمكن الجواب بأنّ المراد بالمعاملة ما يعمّ، أي: ما من شأنه وطبعه النّاشئ عن غلبة الوقوع على نحو المعاملة أنْ تقع المعاملة عليها وإن لم تقع على نحو المعاملة أحياناً، فإنّ الوجدان يشهد بأنّ كلّ صنّاع يكون عمله وصناعته لغيره أكثر بكثير من عمله لنفسه، كما أنّ الاكتساب والتّجارة الظّاهرين في الاسترباح ـ على ما اعترف به غير واحد[٢] ـ يطلق على البيع ونحوه من العقود من جهة كون الغرض في غالب أفرادها الاسترباح وإن كانت تقع أحياناً على غير وجه الاسترباح.

٤- قوله عليه السلام: «الولاية ثم التّجارة ثمّ الصّناعات ثمّ الإجارات»[٣].

في الفرق بين الولاية وغيرها من الإجارة ونحوها.

لعلّ الفرق بين الولاية والإجارة: أنّ الولاية من قبيل المنصب، فيجعل الوالي أو من بمنزلته ممّن جعلها له من دون اعتبار تراضٍ وقبول لمن يجعلها له، بل يجب عليه القبول والعمل بمقتضاها إمّا حقيقةً كما في الولاية عن الوالي العدل، أو ادّعاءً كما في الولاية من قبل الجائر؛ ثمّ يترتّب على تحقّق هذا المنصب استحقاق مال بنفس هذا الجعل أو بالعمل والجري على مقتضاه، ولا ينافي ذلك حرمة الولاية

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١.

(٢) ينظر: السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ١١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦؛ ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١.

من قبل الجائر واستحقاقه العقاب بذلك؛ لإمكان استعفائه عن ذلك بإبداء عذر أو مانع من العمل بمقتضاها، أو لأنّ ذلك التّحقّق بعد قبوله لولاية الوالي الأصل وإدخال نفسه في حزبه معرضاً لأن يجعل له الولايات والمناصب ولو فرض انتفاء الاختيار من أوّل الأمر، وفي الحال يصير من قبيل المكره في قبول الولاية، ولا حرمة حينئذٍ كما ذكروا في باب الولاية من قبل الجائر[1].

وقد حُكي لنا أنّ السّاقط من الرّواية الذي يدلّ عليه قول الرّاوي: (إلى أن قال)[2] هو هذه العبارة: (والفرق بين الولاية والإجارة وإن كان كلّ منهما يعمل بالأجر...إلخ)، ولعلّه يرجع بعد التأمل إلى ما ذكرنا، فتأمل فيه.

في بيان محصل الأقسام.

فيصير محصّل الأقسام المذكورة لوجوه معايش العباد أنّ سبب المعيشة إمّا أن يكون من قبل الغير بالانفراد، أو من قبل نفسه بالانفراد، أو يكون بينه وبين الغير؛ فالولاية من الأوّل والصّناعات من الثّاني، والثّالث إن كان بنقل الأعيان فهو البيع ونحوه، أو المنفعة فهو الإجارة ونحوه.

وهنا قسم خامس، وهو المجّانيات، كالوقف والهبة والوصيّة ونحوها، ولعلّه لم يتعرّض لها في الرّواية لقلّتها، وإنّ المدار في الغالب على غيرها، مع أنّه عليه السلام

---

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ١/ ٢٦٠؛ الشهيد، الدروس: ٢/ ٤٨.

(٢) (والفرق بين معنى الولاية والإجارة وإن كان كلاهما يعملان بأجر: أن معنى الولاية أن يلي الإنسان لوالي الولاة أو لولاة الولاة فيلي أمر غيره في التولية عليه وتسليطه وجواز أمره ونهيه وقيامه مقام الولي إلى الرئيس، أو مقام وكلائه، في أمره وتوكيده في معونته وتسديد ولايته وإن كان أدناهم ولاية، فهو وال على من هو وال عليه، يجري مجرى الولاة الكبار الذين يلون ولاية الناس في قتلهم من قتلوا وإظهار الجور والفساد. وأما معنى الإجارة فعلى ما فسرنا من إجارة الإنسان نفسه أو ما يملكه من قبل أن يؤاجر [ا] لشيء من غيره فهو يملك يمينه، لأنه لا يلي أمر نفسه وأمر ما يملك قبل أن يؤاجره ممن هو آجره. والوالي لا يملك من أمور الناس شيئاً إلا بعدما يلي أمورهم ويملك توليتهم)، وهذا المقدار من الرواية لم يذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله وانما اختصره بقوله: (إلى أن قال) تبعاً لصاحب الوسائل، ينظر ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١؛ الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩.

أشار إلى مناط الجواز في الهبة والعارية. وأمّا مثل المواريث والأخماس والزّكوات فهي من الأسباب القهريّة التي لا تتّصف بالحلّ والحرمة المقصود معرفتهما من السّؤال. وأمّا الحيازات، مثل الاحتشاش والاحتطاب واسترقاق الكفّار وأخذ أموالهم ونحوها، فلا يبعد دخولها في الصّناعات بناءً على أن المراد منها كلّ فعل من الشّخص يكون سبباً لتعيشه بواسطة أو بدونها.

في أن من وجوه المعايش الولاية من قبل الوالي الأصل لا نفس الولاية.

٥- قوله عليه السلام في رواية التحف: «فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل وولاية ولاته»[1].

لا يبعد أن يكون ذكر ولاية الوالي الأصل في المقام على سبيل الاستطراد، فإنّ الولاية الّتي يمكن عدّها من وجوه المعايش هي الولاية من قبل الوالي الأصل لا نفس ولايته، وإن كان قد يحتمل فيها أيضاً ذلك، فإنّ الولاية المحكوم في الرّواية الشّريفة بحليتها لا يراد بها نفس الولاية المجعولة منه تعالى منصباً للإمام؛ لوضوح عدم قابلية اتّصافها بالحلّ والحرمة، بل المراد منها ترتيب آثار تلك الولاية وتصدّي الإمام لما هو أهل له من حيث الولاية، ولا امتناع في عدّ ذلك من وجوه المعايش؛ لأنّ من تلك التّصرّفات ما يكون سبباً لحصول الأموال كالجهاد مع الكفّار، الموجب لاستحقاق الوالي للقطائع وصفايا الملوك مما يغتنم منهم.

في تفسير قوله عليه السلام: «فكل مأمور به... إلخ».

٦- قوله عليه السلام فيه أيضاً: «فكل مأمور به».

يحتمل أنْ يراد به المرخّص فيه، ويحتمل الحمل على ظاهره من حيث وجوب تناول ما يذكر من المأكول والمشروب والملبوس وغيرها من حيث توقّف بقاء النّوع على استعمالها، بل يجب على الأشخاص أيضاً من حيث وجوب حفظ نفسه، لكن ذلك لا يطّرد في جميع المذكورات.

---

(١) الموجود في رواية التحف قوله عليه السلام: «فوجه الحلال من الولاية ولاية الوالي العادل الذي أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له في ولايته وولاية ولاته وولاة ولاته... الرواية».

٧- قوله عليه السلام: «فكلّ أمر يكون فيه الفساد»[١].

في بيان المراد من الفساد في قوله عليه السلام: «فكل أمر يكون فيه الفساد».

يحتمل أن يكون هذا هو الخبر لقوله عليه السلام: «وأمّا وجوه الحرام من البيع» المراد به أقسامه ظاهراً بناءً على إرادة بيع المذكورات؛ ليصحّ الحمل، أو يكون الحمل باعتبار المبيع المشتمل عليه البيع، ودلالته عليه بالالتزام، فكأنّه قال: وأمّا وجه الحرام من البيع فمبيعه كلّ أمر يكون فيه الفساد ...إلخ، فيكون الخبر صفة متعلّقة بحال الموصوف بالنّسبة إلى المبتدأ.

ويؤيّد ذلك التّمثيل الآتي بالبيع بالرّبا؛ إذ المناسب ـ لولا هذا الاعتبار ـ التّمثيلُ بذات المبيع كالميتة ونحوها.

والمراد من الفساد هو الفساد المطلق الذي يقتضي حرمة مورده بقول مطلق، المقتضية لحرمة جميع منافعه، أو منافعه الظّاهرة الّتي بها قوام ماليّته كما ذكره[٢] المصنف قدس سره في معنى النّبوي الشّريف الآتي: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»[٣]، وإن كان لنا فيه تأمّل لعلّه تجيء الإشارة إليه.

ولا ينافي ذلك قوله عليه السلام: «من جهة أكله...إلخ»[٤]، من حيث دلالته على كفاية النّهي من جهة الأكل في فساد البيع وإن [لم] يكن منهيّاً عنه من سائر جهاته؛ لاحتمال أن يكون حرمة الأكل موجباً للحرمة بقول مطلق، من جهة كون فائدته العقلائية منحصرة في الأكل كما في اللّحوم؛ مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام فيما بعد: «لأنّ ذلك كلّه محرّم أكله وشربه» إلى قوله: (وجميع تقلّباته)[٥] في الملازمة بين

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩.

(٣) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلىء: ٢/ ١١٠.

(٤) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

(٥) في رواية تحف العقول: ٣٣٣: «لأن ذلك كله منهي عنه أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه بوجه من الوجوه؛ لما فيه من الفساد، فجميع تقلبه في ذلك حرام».

حرمة جهة من الجهات المذكورة وحرمة سائر جهاته وسائر انتفاعاته.

في إيراد إشكال في المقام مع جوابه.

فإنْ قيل: يكفي نفس هذه الفقرة في الدّلالة على كون المناط في حرمة البيع حرمة جميع التّصرّفات والتّقلّبات في المبيع؛ لأنّه علّل حرمة البيع في المذكورات بحرمة التّصرّف، فيكون المناط والعلّة في حرمة البيع هو ذلك لا مجرّد حرمة جهةٍ من الجهات، وحينئذٍ فيقيّد به إطلاق العبارة المتقدّمة المقتضي لكفاية حرمة الأكل مثلاً لحرمة البيع، وإن فرض عدم حرمة سائر تقلّباته وانتفاعاته لو فرض له إطلاق؛ لما تقرّر في محلّه من تقديم خصوص العلّة على إطلاق الحكم المعلّل كما أشار إليه المصنف قدس سره فيما سيأتي[1]؛ حيث منع دلالة هذه الرّواية على حرمة بيع النّجس لو فرض له منفعة مباحة؛ من جهة إطلاق قوله عليه السلام: «أو وجه من وجوه النّجس»[2]، فإنّ حرمة بيعه معلّل في الرّواية بحرمة جميع التّقلّبات، فلا يفيد حرمة بيع النّجس لو فرض له منفعة محلّلة.

قلت: ذلك إنّما يصحّ إذا كان المشار إليه بقوله عليه السلام: «فهذا كلّه حرام [و] محرّم»[3] هو بيع المذكورات، وأمّا إذا كان المشار إليه هو نفس المذكورات فلا؛ لأنّ مقتضى الكلام حينئذٍ هو حرمة نفس المذكورات؛ للنّهي عن التّقلّبات فيها، لا تعليل لحرمة بيعها بالنّهي عن التّقلّبات.

نعم، ظاهر الكلام حرمة جميع التّقلّبات في النّجس، وحينئذٍ فلو ثبت في مورد جواز بعض التّصرّفات في النّجس كان ذلك تخصيصاً في هذا الحكم، ولا يقتضي ذلك تقييداً في إطلاق حرمة بيع النّجس كما هو ظاهر، فيحكم بعدم جواز بيعه وإن كان له فائدة أخرى عقلائيّة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٤٣.

(٢) كذا في الطبعة الحجرية والصحيح كما في المصدر: «أو شيء من وجوه النّجس».

(٣) في رواية تحف العقول: ٣٣٣.

في بيان احتمال آخر في قوله عليه السلام: «فكل أمر... إلخ». في تفسير المحرم الوارد في الرواية.

ويحتمل أن يكون قوله: «كلّ أمر» مبتدأً ثانياً، وهو مع خبره خبراً للمبتدأ الأوّل، وهو «وجوه الحرام»، والخبر يحتمل أن يكون قوله: «فهذا كلّه حرام [و] محرّم؛ لأنّ ذلك كلّه منهي عنه»، وحينئذٍ فينبغي أن يراد من المحرّم محرّم البيع.

أو يراد من «كلّ أمر» بيعه كما ذكرناه من الاحتمال السّابق، ولا يراد به حرمة نفس هذه الأشياء؛ لأنّ الجملة الّتي فرضناها خبراً لـ «وجوه الحرام» لا يصحّ حمله بهذا المعنى عليها، ولا يكون ذلك بمجرّده بياناً وتفسيراً لـ«وجوه الحرام» من البيع؛ إذ ليس مدلول الجملة الّتي فرضناها خبراً إلّا أن كلّ ذي مفسدة حرام، ومن المعلوم عدم إفادة ذلك لحرمة البيع، الذي هو المقصود الذي يقتضيه جعل «كلّ» وخبره خبراً لـ«وجوه الحرام».

مضافاً إلى أن تعليل الحرمة بالنّهي وإن كان في نفسه صحيحاً، من قبيل الاستدلال الإنّي من وجود الأثر ـ الذي هو الدّالّ ـ على وجود المؤثّر ـ الذي هو المدلول ـ لكنّ المقام لا يقتضي ذلك.

مضافاً إلى اقتضاء التّشبيه في قوله عليه السلام: «وكذلك كلّ مبيع ملهوّ به ـ إلى قوله ـ فهو حرام محرّم»[1] ذلك؛ إذ الظاهر هو حرمة بيع الملهو به وما بعده، فمقتضاه كون المشبّه به هو حرمة بيع الأمور السّابقة لا حرمة نفسها.

في ذكر احتمال آخر في قوله عليه السلام: «فكل أمر... إلخ».

هذا، ويحتمل أن يكون الخبر هو قوله: «فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه»، ولعلّه الأظهر من الاحتمالين الأوّلين؛ لما عرفت من استلزامهما لتكلّف مستغن عنه هذا الاحتمال من تقديرٍ ونحوه؛ وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا يدلّ على إناطة حرمة البيع حتّى في النّجس بحرمة جميع التّصرّفات.

نعم، يدلّ على حرمة مطلق التّصرّفات في النّجس، ومساوقة حرمة البيع لحرمة جميع التّصرّفات حتّى في النّجس، وحينئذٍ فلو ثبت جواز بعض التّصرّفات

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١، وفيه: «كل بيع» بدل: (كل مبيع).

في بعض النّجاسات، أو في جميعها، فيكون ذلك تخصيصاً في هذا الحكم ـ يعني حرمة جميع التّصرّفات في النّجس ـ ولا يقتضي ذلك تخصيصاً في الفقرة السّابقة الدّالّة بإطلاقه، بل عمومه على حرمة بيع النّجس بجميع أنواعه.

والمراد من الفساد هو الفساد المطلق الذي يقتضي حرمة مورده بقول مطلق، ولا ينافيه قوله عليه السلام: «من جهة أكله وشربه...إلخ»[1] من حيث دلالته على كفاية النّهي عن الأكل مثلاً في فساد البيع وإن لم يكن منهيّاً عنه من سائر جهاته وانتفاعاته؛ لاحتمال أن يكون حرمة الأكل موجباً للحرمة بقول مطلق، من جهة كون فائدته العقلائيّة منحصرة فيه كما في اللّحوم، مضافاً إلى ظهور قوله عليه السلام فيما سيجيء: «لأنّ ذلك كلّه محرّم أكله وشربه ـ إلى قوله ـ وجميع تقلّباته» في الملازمة بين الحرمة من جهة من الجهات المذكورة وحرمة سائر جهاته، فتكون الرّواية حينئذٍ مساوقة للنّبويّ الآتي: «إذا حرّم الله شيئاً حرّم ثمنه»، فإنّ المراد من حرمة الشّيء بقول مطلق هو حرمة جميع تصرّفاته وانتفاعاته، أو انتفاعاته الظّاهرة الّتي بها قوام ماليّته كما سيجيء من المصنّف، فتدبّر.

في تفسير قوله عليه السلام: «أو شيء يكون فيه من وجوه الفساد».

وأمّا قوله عليه السلام: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد»، فقد يدّعى أنّ ظاهر كفاية حرمة جهة من جهات الشّيء في حرمة بيعه وإن لم يحرم سائر جهاته، فيكون ذلك تعميماً بعد تخصيص بناءً على ظهور الفقرة الأولى ـ كما ذكرناه ـ في الفساد المطلق الملازم لحرمة جميع التّصرّفات والتّقلّبات، وحينئذٍ فيتحقّق التعارض بين هذه الفقرة وما تقدّم من قوله [عليه السلام] في ضابط وجوه الحلال من البيع: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصّلاح من جهة من الجهات» في مورد اجتماع جهتي الصلاح والفساد كما في الشّحم المتنجّس، بناءً على حرمة أكله وجواز الاستصباح به، فيرجع ـ مع فرض عدم كون المورد من موارد التّرجيح والتخيير ـ إلى إطلاق أو عموم أدلّة صحّة البيع والعقود، مضافاً إلى ما سيجيء في آخر الرّواية

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

من حكمه عليه السلام بجواز إجارة ما فيه جهتا الصّلاح والفساد، بناءً على ما هو الظّاهر من عدم القول بالفصل، بل القول بعدم الفصل بين الإجارة والبيع في ذلك.

ولعلّ الأوجه أن يقال: إنّ المراد بـ«وجه من وجوه الفساد» أيضاً هو عنوان من عناوين الفساد يقتضي حرمة مورده بقول مطلق، ويكون الفرق بينه وبين الأوّل أنّ الأوّل يراد به عنوان المحرّمات الذّاتيّة كالميتة والخمر ونحوها، وهذا يراد منه العناوين العرضيّة، كالمتنجّس الذي لا يقبل التّطهير وليس له فائدة محلّلة، وأواني الذّهب والفضّة، والأعيان المغصوبة، ونحوها، فإنّ حرمتها ليست ذاتيّة لموردها، بل باعتبار تلك العناوين العرضية، وحينئذٍ فلا يتحقّق تعارض أصلاً حتى يحتاج إلى مرجح.

٨- **قوله عليه السلام: «أو نكاحه»**[1].

في تفسير قوله عليه السلام: «أو نكاحه».

الظاهر إرادة نكاحها؛ ليكون من إضافة المصدر إلى المفعول كسائر أخواته من الأمثلة المذكورة، فيكون تذكير الضّمير باعتبار لفظ ما وإن كان بحسب المعنى عبارة عن المنكوحة.

والظّاهر أنّ المراد به الوطء بعنوان الملك؛ لكن قد يستشكل في ظاهرها بأنّ بيع من يحرم نكاحه كذلك ليس بمحرّم، غاية الأمر أنّه ينعتق على المشتري الذي يحرم عليه نكاحه، إلّا أن يكون المراد حرمة بيع من ينعتق عليه له إذا حصل له سبب ملك كإرث وشراء واتّهاب ونحوها من الأسباب المملّكة؛ لعدم استقرار ملكه له وانعتاقه عليه، فيكون من موارد عدم جواز البيع؛ لعدم الملك.

أو يراد حرمة البيع ممّن ينعتق عليه إذا كان شراؤه بعنوان ترتيب آثار الملك وعدم الالتزام بانعتاقه عليه، لكن الحرمة من هذا الوجه لو سلّمت ـ على ما فيه من الإشكال كما سيجيء ـ فهو خارج عمّا هو المقصود بالبيان في المقام من الحرمة

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

المسبّبة للفساد لا المرتّبة على الصّحّة، مضافاً إلى عدم جريانه فيما عدا الأب والابن بالنّسبة إلى المرأة ممّن يحرم نكاحه لها بملكها، كالأخ وابن الأخ وابن الأخت ونحوهم، فإنّها لا يحرم عليها شراؤهم ولو بعنوان عدم الالتزام بانعتاقهم عليها، فإنّهم لا ينعتقون عليها إلّا أن يقال بعدم شمول أصل العبارة لذلك؛ إذ من الظاهر أنّ النّكاح في العبارة مصدر أو اسم مصدر بمعنى الفاعل، لا بمعنى المفعول.

٩- **قوله** عليه السلام: «**نظير البيع بالرّبا**»[1].

في إشكال في المقام وجوابه.

قد يشكل في ظاهره بأنّ الكلام في ما يحرم لأجله البيع لا ما يحرم من جهة البيع، والرّبا من قبيل الثّاني؛ إذ ليس للرّبا موضوع في الخارج يحرم المعاملة عليه، بل إنّما تحصل الزيادة بنفس البيع.

وقد يجاب عن ذلك بأنّ أخذ الزّيادة الرّاجع إلى أكل المال بالباطل عرفاً محرّم، فإذا اشتمل عليه البيع حرم من هذه الجهة، وهذه حكمة نوعيّة لحرمة الرّبا، فلا ينافي ذلك عدم اطراده وعدم صدق الأكل بالباطل في بعض الموارد، كما إذا كان النّاقص مشتملاً على صفة يقابل بها الزّيادة بحسب المعنى، كما إذا بيع الصّحيح النّاقص بالمكسور الزّائد، أو باع المصوغ من الحلّي النّاقص بغير المصوغ الزّائد عليه؛ هذا مع احتمال الكلام للأعمّ من التّمثيل والتّشبيه، يعني: أنّ بيع المذكورات محرّم كما أنّ البيع الرّبويّ محرّم أيضاً، فيكون الكلام بالنّسبة إليه تشبيهاً، وبالنّسبة إلى غيره تمثيلاً.

١٠- **قوله**[عليه السلام]: «**أو جلودها**».

ظاهره حرمة بيع جلود السّباع والوحش وإن كانت مذكاة على ما يقتضيه الإطلاق، بل العموم، مضافاً إلى المقابلة للميتة؛ والمعروف عدم حرمة بيعها إلّا ما لم يكن منها ذا فائدة عقلائيّة يعدّ مالاً باعتبارها، وهو غير مراد في الرّواية؛ لأنّ

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

المثال لمحرّم البيع من جهة النّهي والفساد لا من جهة عدم المالية، ولتحقيق المسألة مقام آخر.

١١- قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النّجس»[١].

في تفسير قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس».

الظاهر أنّه عطف على قوله عليه السلام: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد»، ومقتضى إطلاقه، بل عمومه، حرمة بيع النّجس مطلقاً وإن لم يحرم جميع التّصرّفات فيه والانتفاعات به كما في الكلب، والعبد الكافر، والدّهن المتنجّس الجائز به الاستصباح بناءً على شمول النّجس له، وكذا غيرها من النّجاسات والمتنجّسات، بناءً على المنع من حرمة جميع الانتفاعات بها إلّا ما ثبت الحكم فيه بدليل خاصّ، كالميتة على المشهور[٢]، ولكن يعارضه مفهوم تعليل تحريم البيع في جميع المذكورات في الرّواية ـ الّتي منها النّجس بحرمة جميع التّقلّبات في قوله عليه السلام: «فهو حرام [و] محرّم؛ لأنّ ذلك كلّه منهيّ عن أكله»[٣] ـ بالعموم من وجه، والتّرجيح لعموم التعليل؛ لما تقرّر في محلّه من تقديم عموم التّعليل وإطلاقه على إطلاق الحكم[٤]، لكن ذلك إنّما يتأتّى على الاحتمال الثّاني من الاحتمالات الثّلاثة المتقدّمة، وهو كون: «فهو حرام محرّم» خبراً لقوله عليه السلام: «فكلّ أمر يكون فيه الفساد»[٥]، والجملة خبراً لقوله عليه السلام: «وجوه الحرام»؛ لما عرفت من أن المراد

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣، قوله عليه السلام: «فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه من جهة أكله وشربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا، لما في ذلك من الفساد، أو البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش، أو الطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس».

(٢) العلّامة الحلي، منتهى المطلب: ١٥/ ٣٤٩.

(٣) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

(٤) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٤/ ٩٧.

(٥) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

حينئذٍ لا بدّ وأن يكون هو حرمة بيع المذكورات لا حرمة نفسها، وإلّا لم يصحّ جعلها خبراً للوجوه على ما مرّ بيانه.

وأمّا على الاحتمالين الآخرين فيحتمل أن يكون المشار إليه في قوله عليه السلام: «فهذا كلّه حرام» هو نفس المذكورات من الرّبا وما عطف عليه، لا حرمة بيعها، فيكون ذلك تعليلاً لحرمة نفس المذكورات بوقوع النّهي عنها، لا تعليلاً لحرمة بيعها بذلك حتّى يتحقّق مفهوم علّة للحرمة يقتضي انتفاء حرمة البيع بانتفائها حتّى يعارض بها إطلاق النّجس، بل عمومها المقتضي لحرمة بيعها على الإطلاق وإن لم يحرم جميع انتفاعاته، والتّعليل وإن كان دالاً على المنع من مطلق التّقلّبات في النّجس والانتفاعات به، إلّا أنّه إذا ثبت جواز بعض الانتفاعات والتّقلّبات في مورد خاصّ بدليل ـ على ما هو المفروض ـ يكون ذلك تخصيصاً في هذا الحكم، ولا يقتضي ذلك تخصيصاً في النّجس من حيث الحكم بحرمة بيعه مطلقاً المفروض استفادته من الرّواية.

في أن أقرب الاحتمالات هو الاحتمال الثالث.

وقد عرفت سابقاً أنّ أقرب الاحتمالات هو الاحتمال الثّالث؛ من حيث عدم حاجته إلى تصرّف وتمحل يحتاج إليه الأوّلان، ومع التّنزّل فمجرّد الاحتمال يسقط الاستدلال وإن لم تثبت الأظهريّة.

نعم، قد أشرنا سابقاً إلى أن تعليل الحرمة بالنّهي لا يخلو عن بُعدٍ في المقام وإن كان صحيحاً في نفسه، ولعلّه ليس استبعاداً ينعقد به الظّهور في الخلاف فتدبّر، هذا.

ويحتمل عطفه على الميتة فيكون مثالاً للقسمين السّابقين لا عنواناً مستقلاً لحرمة البيع، لكن يكفي في دلالته على حرمة بيع النجس على الإطلاق عموم لفظه، فإنّ خروج بعض النّجاسات عن حكم حرمة البيع يقتضي تخصيصاً في وجوه النّجس ـ يعني أقسامه ـ ولا يعارض عمومه ظهور مطابقة المثال للممثل له، بناءً على ظهور القسمين الأوّلين في المحرّم من جميع الجهات.

أمّا أوّلاً: فلاحتمال كون المراد الأعمّ من التّمثيل والتّشبيه، يعني: أنّ المشتمل على أحد العنوانين محرّم البيع كما أنّ النّجس محرّم البيع، لنجاسته وإن لم يحرم جميع الانتفاعات به، ويؤيّد ذلك التّنظير بالبيع الرّبويّ بناءً على ما ادّعاه المستشكل المتقدّم إليه الإشارة من عدم كونه من أفراد الممثّل له.

وثانياً: انّه يمكن أن يقال: إنّه بعد ظهور التّمثيل في الجميع انّه يرجع الأمر بالآخرة إلى معارضة ظهور العموم في النّجس؛ لظهور الفساد في قوله عليه السلام: «أو وجه من وجوه الفساد» في الإطلاق المستظهر منه الفساد من جميع الجهات على تقدير تسليمه، والتّرجيح للأوّل لأولويّة التّقييد من التّخصيص.

نعم، يعارضه قوله في بيان الجائز من البيع: «وكل شيء يكون لهم فيه الصّلاح بجهة من الجهات...إلخ»[1]، لكنّ التّرجيح لما نحن فيه؛ لأنّه إنْ ثبت جواز بعض الانتفاعات في جميع النّجاسات تصير هذه الفقرة أخصّ مطلقاً من فقرة البيع الجائز وإن لم يثبت إلّا في بعضها، فالنّسبة حينئذٍ وإن كانت هي العموم من وجه، إلّا أن هذه بمنزلة الأخصّ مطلقاً؛ لقلّة أفرادها بالنّسبة إلى تلك كما هو ظاهر.

١٢- قوله عليه السلام فيه أيضاً: «في جميع وجوه المعاصي».

الظّاهرُ أنّه مرتبط بـ«منهيّ عنه» أو «ما يتقرّب» حالاً أو وصفاً لهما، ومن ذلك يظهر أنّ المراد بـ«ما يتقرّب به...إلخ»[2] ليس خصوص مثل ما يرتبط بعبادة الأصنام أو إطاعة ولاة الجور، بل مطلق المعاصي، فإنّ مطلق المعاصي يتقرّب بها إلى الشيطان وإن لم يكن ذلك مقصوداً للفاعل.

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

(٢) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣ وهو قوله عليه السلام: «وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي، أو باب من الأبواب يقوى به باب من أبواب الضلالة، أو باب من أبواب الباطل، أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم».

١٣- وقوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحقّ»[١].

في تفسير قوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحق».

الظّاهر بحسب المعنى أنّه عطف على «منهيّ عنه» أو «ما يتقرّب»، فيكون من جملة بيان المنهيّ عنه، وإفراده بالذّكر على التّقديرين مع كونه من أفراد الـ «منهيّ عنه» أو «ما يتقرّب»؛ للاهتمام.

كما أنّ الظّاهر ذلك في قوله عليه السلام: «أو يقوّى به الكفر والشّرك»[٢].

١٤- قوله عليه السلام: «إلّا في حال يدعو الضّرورة»[٣].

المتيقّن استثناء ذلك من «جميع التّقلّبات»، فلا دلالة فيه على صحّة بيع المذكورات وجوازه عند الاضطرار إلى تناول المنهيّ عنه.

١٥- قوله عليه السلام: «من غير أن يكون وكيلاً للوالي أو والياً للوالي».

لعلّ الوجه في استثناء ذلك من جهة أنّ وكيل الوالي أو الوالي من قبله عامل له، فهو بمنزلة الأجير له فلا يجوز أن يؤجر لغيره.

المراد من الوالي في الرواية الشريفة.

ولا يبعد أنْ يكون المراد من الوالي الوالي الجائر؛ لأنّه الغالب، بل المنحصر فيه في تلك الأزمنة، وهو يحتمل أن يكون قيداً لأجيره، يعني: أجيره الذي يؤجره لغيره لا بدّ وأن لا يكون أجيريّته له باعتبار كونه ـ يعني المؤجر ـ وكيلاً للوالي، فإنّ الأجير له بهذا الاعتبار أجير للوالي بإجارة فاسدة، فلا سلطنة له عليه في الواقع حتّى يؤجره لغيره، بل لو فرض الوالي عادلاً لا يجوز أيضاً له إجارته لنفسه كما هو ظاهر العبارة.

نعم، يجوز إجارته للوالي، لكن الظاهر خروج ذلك عن المراد من العبارة. ويحتمل أن يكون راجعاً إلى نفس الإجارة، يعني: لا يكون إجارته لنفسه أو ما

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

(٢) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

(٣) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

عطف عليه، باعتبار كونه وكيلاً للوالي، فإنّ الإجارة بهذا الاعتبار راجعة إلى إنفاذ ولاية الوالي والعمل له، وهو محرّم.

١٦- **قوله عليه السلام: «أو أجيراً»**[١].

الظاهر بحسب المعنى أن يراد به المؤجر، وإطلاق الأجير على المؤجر من حيث إن مؤجر نفسه يصير أجيراً، فتدبّر.

١٧- **قوله عليه السلام فيه أيضاً: «وأمّا تفسير الصّناعات...إلخ»**[٢].

في بيان قوله عليه السلام: «أو تفسير الصناعات».

عدّ التّعليم، أو تعلّم المذكورات، أو نفس أعمالها، من المكاسب إمّا باعتبار أخذ الأجرة عليها، ويفرّق بين ذلك وبين القسم الثّاني باعتبار كون أخذ الأجرة عليها بغير نحو الاستئجار كالجعالة ونحوها.

وإمّا باعتبار أنّ في ذلك تحصيل مال بالقوّة أو تنمية مال بالفعل، فإنّ تعلّم المذكورات إعداد لتحصيل المال وإعمال ملك لنفسه في ماله تنمية للمال وزيادة فيه، فإنّ النّجار إذا صنع خشبة سريراً مثلاً زاد ماليّته بذلك، فهو اكتساب، ويتعلّق بالزّيادة الخمس المتعلّق بأرباح المكاسب، ولا ينافي ذلك ما سيجيء من المصنّف قدس سره من تفسير حرمة الاكتساب بحرمة النّقل والانتقال؛ لاحتمال كون ذلك تفسيراً للاكتساب الواقع في عبارة العلماء لا الرّواية.

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣ قال عليه السلام: «فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه، أو ولده، أو قرابته، أو ملكه، أو وكيله في إجارته... الرواية».

(٢) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٥.

١٨- **قوله**قدس سره: **(بمثل الزّراعة والرّعي)**[١].

بناءً على كون المراد استحبابهما من حيث الاكتساب لا من جهة أخرى ولو لم يحصل الاكتساب به، كتوفير ما يمون به النّاس في الزّرع الموجب لسعة حالهم ورخص أسعارهم، ولو فعلها مجاناً، أو للرّفق بالبهائم، أو تحصيل انقياد النّفس، أو حصول البركة منه خاصّة، أو نحو ذلك من الفوائد في الرّعي وإن فعله مجاناً، أو في غنم نفسه.

١٩- **قوله** قدس سره: **(والواجب بالصّناعة الواجبة كفاية)**[٢].

يمكن أن يقال: إنّ الواجب الكفائي ليس قسماً مقابلاً للأقسام السّابقة؛ لجواز اجتماعه معها، مضافاً إلى أن الواجب نفس العمل ولو مجاناً، لا الاكتساب.

٢٠- **قوله** قدس سره: **(حرمة النّقل والانتقال بقصد ترتب الأثر)**[٣].

ما هو المراد من النقل والانتقال.

يحتمل أن يراد منهما النّقل والانتقال العرفي الحاصل من الإيجاب والقبول. **ويحتمل** أن يراد نفس الإيجاب والقبول.

والمراد من الأثر:

يحتمل أن يكون هو الآثار الخارجية المترتبة على المعاملة، كالتّصرّف في الثّمن في البيع والتّصرّف في المثمن في الشّراء.

ويحتمل بعيداً أنْ يكون المراد بالأثر الأثرُ المحرّم، يعني: يحرم العقد على الخمر مثلاً إذا كان المقصود منه ترتّب الشّرب عليه دون ما إذا كان الغرض منه التّخليل مثلاً، لكنّه بعيد بحسب سوق العبارة، وإن كان قد يستأنس له بما سيذكره قدس سره من احتمال عدم الحرمة الذّاتيّة إذا أريد به ترتّب الأثر المحلل.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٣.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٣.

وعلى الثّاني يحتمل أن يراد من الأثر هو النّقل والانتقال العرفي المترتّب على البيع عند العرف، دون الأثر الشّرعيّ في الصّورتين؛ لوضوح أنّ المفروض عدم ترتّبه.

النوع الأولُ

الاكتسابُ بالأعيان النّجسة عدا ما استُثني

٢١- **قوله**قدس سره: (**الأعيان النّجسة**)[١].

المراد بها الأعمّ بقرينة استثناء الدّهن المتنجّس.

٢٢- **قوله**قدس سره: (**فالظاهر جواز بيعها**)[٢].

يمكن منع جواز البيع حينئذٍ؛ لتنفّر طبائع العامّة عن شربها، فلا يعدّ مالاً عرفيّاً بمجرّد جواز الشّرب شرعاً.

نعم، لو فرض الشّكّ في الماليّة حينئذٍ أمكن التّمسّك بأدلّة نفوذ التّجارات ووجوب الوفاء بالعقد، لا التمسّك بأدلّة نفوذ البيع؛ لأنّه مبادلة مال بمال، ومع الشّكّ في الموضوع ـ كما هو المفروض ـ لا يرجع إلى العموم، لكن يثبت التّبعيّة[٣] حينئذٍ؛ للعلم بأنّ هذه المعاملة على تقدير صحّتها ليست إلّا بيعاً، فتدبّر.

٢٣- **قوله**قدس سره: (**قال في النّهاية**[٤])[٥].

في حرمة بيع البول وإن كان طاهراً على قول العلّامة.

لا يخفى أنّه ليس في كلام العلّامة قدس سره صراحة في كون الحكم بالحرمة على تقدير المنع عن الشّرب، فيحتمل أن يكون مراده المنع حتّى بناءً على جواز الشّرب؛ للاستخباث وتنفّر الطبائع عنه الموجب لعدم عدّه من الأموال عند أهل العرف، وإن فرض عدم المنع شرعاً عن شربه، وهو مؤيّد لما قدّمناه من منع البيع في سائر

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨.

(٣) كذا في الطبعة الحجرية، ولعلها: (البيعية).

(٤) العلّامة الحلي، نهاية الإحكام: ٢/ ٤٦٣، قال قدس سره: (وكذا البول وإن كان طاهراً؛ لاستخباثه، كأبوال البقر والإبل وإن انتفع به في شربه للدواء؛ لأنه لمنفعة جزئية نادرة فلا يعتد بها).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٢.

أبوال ما لا يؤكل لحمه حتّى على القول بجواز شربه.

٢٤- **قوله قدس سره: (و فيه نظر)**[١]

لعلّ الوجه في ذلك أنّ الجمع التبرّعي بحمل أخبار الجواز على عذرة غير الإنسان لا يقتضي ثبوت قول بالجواز فيها، بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فيها واقعاً، ومن الظاهر عدم استلزامه لثبوت قول بالجواز فيها.

٢٥- **قوله قدس سره: (لما تقدّم من النّبويّ[٢])**[٣].

المنجبر في المقام بالاعتضاد بخبر الدّعائم[٤] والتّعليل[٥] في رواية تحف العقول، مضافاً إلى عدم ظهور خلاف في المسألة، ويدلّ عليه أيضاً ما دلّ على عدم جواز أكل المال بالباطل، فإنّ الأكل في مقابل ما لا منفعة فيه محلّلة ـ الرّاجع إلى أكل المال بإزاء المنافع المحرّمة أو ما لا منفعة فيه ـ أكلٌ للمال بالباطل عرفاً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٥.

(٢) وهو قول النبي صلى الله عليه وآله: «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» ينظر ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلئ: ٢/ ١١٠، ح: ٣٠١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٤٣.

(٤) وعن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: «الحلال من البيوع كل ما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به، وما كان محرماً أصله منهياً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه»، ينظر: القاضي النعمان المصري، دعائم الإسلام: ٢/ ١٨.

(٥) المقصود بالتعليل قوله عليه السلام: «لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه بوجه من الوجوه؛ لما فيه من الفساد، فجميع تقلبه في ذلك حرام». ينظر ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

٢٦- **قوله** قدس سره: **(وهو مشكل)**[١].

في عدم جواز بيع الميتة منضمةً إلى مذكى كالمنفردة

لما تقدّم من النّصوص والفتاوى والإجماعات الأربعة[٢]، بل الخمسة، بضميمة الإجماع المحكي عن التّذكرة[٣] على حرمة بيع الميتة والنّجس بقول مطلق وما ذكر من الرّوايتين[٤] وإن كانتا أخصين من الأدلّة المزبورة ومعتبرتين في أنفسهما، إلّا أن العمل بهما في مقابلة ما ذكر ـ خصوصاً الإجماعات الكاشفة ولو ظنّاً عن طرحهما ـ في غاية الإشكال خصوصاً مع المعارضة بالرّواية[٥] المذكورة الّتي يمكن دعوى انجبارها بما مرّ.

٢٧- **قوله** قدس سره: **(جاز البيع بالقصد المذكور)**[٦].

قد يقال، بل قد قيل[٧]: إنّه مع فرض جواز التّصرّف في أحدهما المخيرّ ـ كما

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٣٧.

(٢) ينظر الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٣١.

(٣) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١٠/ ٢٥.

(٤) روايتا الحلبي، الأولى: «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر، وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكي اختلطا فكيف يصنع به؟ فقال: «يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه، فإنه لا بأس به»، والرواية الثانية: «عن الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه»، ينظر الكليني، الكافي: ٦/ ٢٦٠، باب اختلاط الميتة بالذكي، ح: ١، ٢.

(٥) المروية عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليهما السلام أنه سئل عن شاة مسلوخة وأخرى مذبوحة، عمي على الراعي، أو على صاحبها، فلا يدري الذكية من الميتة؟ قال: «يرمي بها جميعاً إلى الكلاب». ينظر مستدرك الوسائل: ١٣/ ٧٣، الباب ٧ من أبواب مايتكسب به، الحديث الأول.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٣٧.

(٧) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧، قال قدس سره: (وإنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما في المشتبهين إذا كان الأصل في كل منهما الحل وعلم إجمالاً بوجود الحرام، فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالاً على أصالة الحل، وعدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك

هو مفروض البحث ـ لا حاجة إلى البيع بقصد بيع المذكّى الواقعي، بل له أن يختار أيّهما شاء ويبيعه سواء صادف المذكّى الواقعيّ في الواقع أم لا؛ لأنّ ذلك معنى جواز ترتيب أثر المحلّل الواقعي على أيّهما شاء، الذي بنينا عليه.

والجواب: إنّ معنى جواز ارتكاب أحدهما تخييراً هو إجراء أصالة الحلّ تخييراً في أحدهما دون الآخر، لا جواز الحكم بثبوت العنوان المحلّل الواقعي تخييراً، بمعنى أنّه يجوز له أن يختار أيّهما شاء ويحكم بكونه المذكّى الواقعي، كما إذا تعارضت البيّنتان في تشخيص المذكّى منهما وقلنا بالتّخيير عند تعارضهما. ومن الظّاهر أنّ أصالة الحلّ بالمعنى الذي ذكرناه لا يثبت به إلّا جواز الأكل.

في أن ما نحن فيه نظير المال المردد بين كونه مال الشخص ومـــال غـيره.

وأمّا جواز البيع فلا؛ لأنّ المفروض عدم جواز بيع الميتة الواقعيّة، فمع الشّكّ في تحقّق الموضوع القابل للانتقال يحكم بأصالة عدم الانتقال وإن لم يكن هناك أصل يثبت به عدم كونه المذكّى، وذلك نظير المال المردّد بين كونه مال الشّخص أو مال غيره، فإنّه وإن قلنا بجواز أكله إذا لم يكن مسبوقاً بكونه ملكاً لغيره، لكن لا نقول بجواز بيعه؛ لما قلنا من الشّكّ في الملكيّة المترتّب عليها جواز البيع ونفوذه.

نعم، لو كان المانع من جواز البيع هو مجرّد عدم جواز الانتفاع دون عنوان الميتة النّجسة أمكن أن يقال بارتفاع المانع بجواز التّصرّف الثّابت ولو بأصالة الحلّ، مع إمكان أن يقال حينئذٍ أيضاً: إنّ المانع هو حرمة الانتفاع واقعاً، الذي هو غير معلوم الارتفاع، ولا دليل على ترتّب جميع أحكام عدم الحرمة الواقعيّة على الحلّية الثّابتة بأصالة الحلّ في مشتبه الحكم.

إلّا أن يقال: إنّ موضوع محلّل البيع هو محلّل التّصرّف، الأعمّ من الحلّية الظّاهريّة والواقعيّة.

حذراً عن ارتكاب الحرام الواقعي...).

وهو واضح المنع، وإلا لزم كون البيع على الوجه المزبور صحيحاً وإن ثبت بعد ذلك كونه الميتة واقعاً، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك، فلاحظ وتأمّل.

فإن قلت: كما أنّ الملكيّة معتبرة في صحّة البيع، فكذا صحّة الانتفاع معتبرة في صحّته، وهو غير ثابت في المقام؛ إذ غاية ما ثبت صحّة الانتفاع بأحدهما المردّد بين كونه هو المبيع أو غيره، فصحّة الانتفاع بالمبيع مشكوك فيه وإن فرض وقوع البيع على عنوان المذكّى الواقعي، كما أنّ الملكيّة مشكوكة على ما ذكر في فرض بيع ما يختار التّصرّف فيه منهما، فإن كان الشّكّ فيما يعتبر في الصّحّة مانعاً عن الحكم بالصّحّة فليكن مانعاً في المقامين، وإلّا حكم بالصحّة في المقامين.

قلتُ: جواز التّصرف والانتفاع بكلّ من المشتبهين تخييراً من آثار ملك المذكّى الواقعي الموجود يقيناً في المشتبهين ومنافعه، وهذا المقدار كافٍ في تحقّق الانتفاع المعتبر في صحّة البيع؛ إذ مناط المنع في غير ما ينتفع هو كون أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل، ومن المعلوم عدم صدق أكل المال بالباطل، مع كون نتيجة البيع وإعطاء المشتري للثّمن هو جواز انتفاعه بأيهما شاء من المشتبهين الذي هو نتيجة ملكيّة المذكّى الواقعي المردّد بينهما.

بناءً على صحة البيع هل يجب على البائع دفع كلا المشتبهين أو أحدهما،باختياره أو باختيار المشتري؟وجوه.

ثم إنّه على تقدير صحّة البيع على الوجه المذكور فهل يجب على البائع دفع كلا المشتبهين، أو يكفي دفعه لأحدهما باختياره أو باختيار المشتري؟ وجوه: من أنّ المفروض كون المبيع هو المذكّى الواقعي، فيجب إحراز تسليمه المتوقف على دفع كليهما.

ومن أنّ مفروض المسألة عدم وجوب الموافقة القطعيّة في العلم الإجمالي؛ إذ ليس في الباب إلّا تكليفه بتسليم المبيع المكتفى في امتثاله بالموافقة الاحتماليّة مع الاشتباه، مضافاً إلى أن التّسليم إنّما يجب مقدّمة للانتفاع والمفروض عدم جواز انتفاعه إلّا بأحدهما، فيختار البائع أحدهما ويدفعه أو يدفع ما يختاره المشتري، من حيث إن التخيير مع الاشتباه راجع إلى المالك، وهو المشتري حينئذٍ.

نعم، لا بدّ من قبض الجميع فيما إذا توقّف صحّة البيع على القبض كما في الصّرف والسّلم، فإنّ صحّة البيع على الوجه المزبور لو تمّ لم يكن له اختصاص بالمذكّى المشتبه بالميتة، بل يجري في كلّ جائز البيع بغير جائزه.

في أنه على تقدير قبض أحدهما هل يترتب آثار القبض الواقعي عليه أم لا؟

ثمّ إنّه على تقدير قبض أحدهما فهل يترتّب آثار القبض الواقعيّ عليه أم لا؟ فيه إشكال.

فلو تلف المشتبهان بعد البيع وقبض أحدهما، ففي سقوط ضمان البائع للمبيع الثّابت قبل القبض إشكال، بل لا يبعد الحكم ببقاء الضّمان فللمشتري إلزام البائع بردّ الثّمن؛ لأصالة بقاء الضّمان، كما لو شكّ في أصل القبض، وكذا الإشكال في سقوط خيار المشتري بالتصرّف في أحدهما؛ لعدم كون تصرّفه فيه تصرّفاً في المبيع المسقط للخيار، والأصل بقاؤه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ سقوط الخيار بالتّصرّف إنّما هو من حيث كشف التّصرّف عن الرّضا بالبيع، وهو ثابت فيما نحن فيه بالتّصرّف في أحدهما؛ لما عرفت من أن أثر هذا البيع ليس إلّا جواز تصرّفه في أحدهما.

٢٨- **قوله** ﷺ: **(على صورة قصد البائع المسلم...إلخ)**[1].

يعني: مع قصد المشتري أيضاً لذلك، وإلّا لزم بطلان البيع بالتّخالف في القصد.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٨.

٢٩- قوله قدس سره: (مع أنّها معارضة)[١].

لا يخفى أنّ الرّواية[٢] المذكورة لا دلالة فيها على حرمة الإسراج، وانّما تدلّ على حرمة ما يلازمه في الاستعمال المتعارف من تلويث اليد واللّباس، ومقتضى ذلك عدم المنع لو فرض الإسراج على وجه لا يتلوّث به يده ولباسه، فالمتعيّن حينئذٍ الجواب عن الرّوايتين[٣] بما أجاب به الحليّ قدس سره[٤] عن الإجماع على المنع من التّصرّف في الميتة بقول مطلق، لا أقل من شذوذهما؛ لمخالفتهما لفتوى المعظم.

٣٠- قوله قدس سره: (لأنّ أدلّة عدم الانتفاع بالميتة مختصّة بالنّجسة ...إلخ)[٥].

يمكن أن يقال: إنّه ولو سلّم الاختصاص المزبور، لكن عدم جواز بيع الميتة وأنّ ثمنها سحت ـ كما سيجيء من النّصّ والفتوى ـ لا اختصاص لهما بما يحرم الانتفاع به، ولا دليل على اختصاصهما بالنّجسة مع الإطلاق المقتضي للعموم.

ودعوى الانصراف إلى خصوص النّجسة ممّا يمكن منعها؛ لكثرة الميتات الطّاهرة من السّموك ونحوها؛ ولهذا وقع السّؤال عن حكمها في غير واحد من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٩.

(٢) الكليني، الكافي: ٦/ ٢٥٥، باب ما يقطع من أليات الضأن وما يقطع من الصيد بنصفين، حديث ٣ ، عن الحسن بن علي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت له: جعلت فداك، إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ فقال: «حرام هي. فقلت: جعلت فداك، فنصطبح بها؟ فقال: أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام».

(٣) الرواية الأولى في الهامش السابق، والرواية الثانية ما ورد في مسائل علي بن جعفر: ٣٠١، حديث (٧٦٣) قال: وسألته، عن الرجل يكون له الغنم يقطع من أليتها وهي أحياء أيصلح أن يبيع ما قطع؟ قال: «نعم، يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها»، ورواها الحميري، قرب الاسناد: ٢٦٨، ح١٠٦٦.

(٤) ابن إدريس، السرائر (المستطرفات): ٤/ ٥٧٤.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٤٠.

الأخبار[١]، مضافاً إلى منع كون مجرّد القلّة بالنّسبة إلى غيرها موجباً للانصراف.

في أن الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها.

نعم، يمكن الاستدلال على الجواز بما دلّ عليه رواية التّحف صدراً وذيلاً، والرّضويّ[٢]، والدّعائم[٣]، من إناطة جواز البيع بجواز الانتفاع في وجه من الوجوه، فإذا ثبت جواز الانتفاع بالميتة الطّاهرة ولو بأصالة الحلّ الثّابت في مشتبه الحلّية والحرمة ثبت جواز البيع بمقتضى تلك العمومات.

فإن قلت: العمومات المزبورة معارضة بما دلّ على حرمة بيع الميتة الشّاملة بإطلاقها للطّاهرة بالفرض، والنّسبة وإن كانت هي العموم من وجه لكنّ الظاهر أظهريّة الثّاني بالنّسبة إلى الأولى؛ لكونها بمنزلة الخاصّ بالنّسبة إليها؛ لقلّة أفرادها بالنّسبة إليها.

قلت: **يمكن أوّلاً** ترجيح الأولى بكون دلالتها بالعموم، فيقدّم على الإطلاق وإن كان أقلّ أفراداً؛ لعدم استلزام التّصرّف فيه مجازاً، بخلاف التّصرّف في العموم.

وثانياً: بتأييد الأولى بما ذكر من ظهور عدم الخلاف في جواز بيعها، ولو سلّم التّكافؤ بعد ذلك كلّه فالمرجع بعد التّساقط هو إطلاقات أدلّة أسباب الملك من الحيازة، وأدلّة السّلطنة في الأموال، وأدلّة نفوذ المعاملات.

٣١- قوله قدس سره: **(جاء فيه ما تقدّم)**[٤].

بل الكلام في الجلد عين الكلام في الميتة؛ لوضوح أنّ جلد الخنزير لا يكون إلّا ميتة.

---

(١) القاضي النعمان، دعائم الإسلام: ٢/ ١٩.

(٢) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٥٠.

(٣) القاضي النعمان، دعائم الإسلام: ٢/ ١٨ ح٢٣.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٤١.

نعم، المنع هنا أوضح؛ لشمول أدلّة المنع عن بيع النّجس والميتة له، مضافاً إلى ما دلّ على عدم جواز بيع الخنزير من خبر جابر بن عبد الله[١]، بناءً على أن جواز بيع جلده مستلزم لجواز بيعه حياً، وأمّا شعره فالإشكال فيه أوضح؛ لعدم شمول أدلّة المنع عن بيع الميتة له.

٣٢- قوله ﷺ: (كان الاستثناء منقطعاً)[٢].

في أنه يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتداً.

بناءً على ما تقدّم من أن حرمة بيع النّجس ليس إلّا من جهة عدم جواز استعماله، حيث ثبت فيه ذلك، فإنّ الكافر ولو كان مرتدّاً فطريّاً مُلْكٌ ومالٌ يجوزُ الانتفاع به على ما سيذكره المصنف ﷺ.

نعم، هو متّصل بناءً على ثبوت المنع عن بيع النّجس مطلقاً حتّى فيما يجوز الانتفاع به إلّا فيما أخرجه الدّليل كالكلب المعلّم ونحوه.

---

(١) عن جابر بن عبد الله، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم، عام الفتح وهو بمكة، يقول: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام. فقيل: يا رسول الله، أرأيت شحوم الميتة، فإنه يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس؟ قال: هو حرام. ثم قال رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم عند ذلك: قاتل الله اليهود. وإن الله حرم عليهم الشحوم فأجملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه». ينظر: البخاري: ٣/ ٤١؛ صحيح مسلم: ٥/ ٤١؛ سنن الترمذي: ٢/ ٣٨١؛ ونقله أحمد في مسنده: ١/ ٢١٣ عن عمر بن شعيب؛ ونقله في مجمع الزوائد: ١/ ٩٠ عن ابن عمر بن العاص.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦٥.

٣٣- قوله ﷺ: (مع أنّه لا يصحّ في مثل قوله عليه السلام: «ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصّيد»)[١].

في جواز المعاوضة على كلب الصيد السلوقي

أمّا عدم الصّحّة في العبارة الأولى فظاهر؛ لأنّ الظّاهر منها الكلب الذي يصحّ سلب صفة الاصطياد عنه، ومن المعلوم عدم صحّة سلب هذه الصّفة عن الصيّاد غير السّلوقي، فيكون خارجاً عن هذا العنوان داخلاً في مفهومه المحكوم بجواز بيعه.

وأمّا العبارة الثّانية فيمكن أن يقال: إنّه ليس الظاهر منه الكلب المسلوب عنه صفة الاصطياد، بل الظّاهر منه الكلب المسلوب عنه عنوان كلب الصّيد، فيكون محصّله غير كلب الصّيد، فلا مانع من دعوى انصراف كلب الصّيد المفروض سلب عنوانه عن الموضوع إلى خصوص السّلوقي، فيكون غيره شاملاً للصّيود غير السلوقي؛ لأنّه يصير المتحصّل غير الكلب السّلوقيّ، فيصير الصائد غير السّلوقي محرماً بمقتضى إطلاق ما دلّ على حرمة ثمن الكلب الغير السّلوقيّ.

٣٤- قوله ﷺ: (المشتهرة بين المحدّثين)[٢].

يعني: استنبط مدّعي الشّهرة بين المتقدّمين ـ مع أنه لم يثبت من فتاويهم ما يبلغ حدّ الشّهرة ـ من حكاية جمع منهم للأخبار الظّاهرة على الحصر، بناءً على دلالة ذلك على الفتوى بمقتضاها، وحكاية الفتوى عن جمع منهم كالمفيد[٣] والقاضي[٤]

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٥٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٥٤.

(٣) المفيد، المقنعة: ٥٨٩ قال ﷺ: (وثمن الكلب حرام، إلا ما كان سلوقياً للصيد، فإنه لا بأس ببيعه، وأكل ثمنه).

(٤) القاضي ابن البراج، جواهر الفقه: ١٥١، المسألة (٥٢٨) قال: (مسألة: إذا أوصى فقال: ادفعوا إلى (زيد) كلباً من مالي، ما الحكم في ذلك؟... إلخ).

وابن زهرة[١] وابن سعيد[٢] والمحقّق[٣]، وظهور الإجماع من الخلاف[٤] والغنية[٥].

لكن سيجيء المناقشة في دلالة كل منهما على الإجماع على وجه يظهر منه المناقشة في دلالة كلام ابن زهرة على اختياره الجواز، والشّيخ والقاضي قد حكى عنهما المصنف فيما بعد الفتوى بالجواز في كتاب الإجارة، والمحقّق لعلّ ظاهره التّوقّف في النّافع[٦] وإن رجّح المنع في الشرّائع، فليس من ليس له إلاّ قول واحد بالمنع إلّا المفيد وابن سعيد ولم يحضرني عبارتاهما حتّى ألاحظ، فيمكن دعوى الشّهرة المطلقة بين جميع أرباب الفتوى من المتقدّمين والمتأخّرين على الجواز.

٣٥- قوله قدس سره: (وهو الأوفق بالعمومات المتقدّمة المانعة)[٧].

في جواز المعاوضة على كلب الماشية والحائط والزرع.

يمكن أن يقال: إنّ تلك العمومات معارضة بما تطابق عليه الأخبار العامّة المتقدّمة في صدر الكتاب من إناطة جواز البيع بوجود جهة من جهات الصّلاح في المبيع، المفروض تحقّقها في المورد؛ للإجماع على جواز الانتفاع بالكلاب المزبورة.

فإن قلت: إنّ النّسبة بين الدّليلين وإن كانت هي العموم من وجه، إلّا أن أخبار الباب بمنزلة الأخصّ المطلق؛ لوضوح أقليّة أفراد مطلق الكلب بالنّسبة إلى أفراد مطلق ما فيه مصلحة ما وفائدة ما محلّلة بكثير، فيتعيّن تقديم عمومات الباب

---

(١) ابن زهرة، غنية النزوع: ٢١٣.

(٢) ابن سعيد الحلي، نزهة الناظر: ٧٦ قال قدس سره: (وأجاز الشيخ الفقيه سلّار أيضاً بيع كلب الزرع وكلب الحائط، والصحيح أنه لا يجوز بيع شيء من الكلاب إلا كلب الصيد خاصة).

(٣) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢/ ١١.

(٤) الشيخ الطوسي، الخلاف: ٣/ ١٨٢، المسألة (٣٠٢).

(٥) ابن زهرة، غنية النزوع: ٢١٣.

(٦) المحقق الحلي، المختصر النافع: ١١٦، كتاب التجارة، فيما يتكسب به، قال قدس سره: (وفي كلب الماشية والحائط والزرع قولان).

(٧) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٥٦.

على تلك المعارضات مضافاً إلى أكثريّتها منها.

قلت: يمكن أن يقال: إنّ أخبار الباب وإن كانت أرجح من تلك المعارضات من الجهة المذكورة، إلّا أن تلك المعارضات أقوى، من جهة كون دلالتها بالعموم ودلالة هذه بالإطلاق، والعموم حاكم على الإطلاق[١]، ولو سلّم المعارضة والمكافاة فيمكن ترجيح تلك بما عرفت من الشّهرة المطلقة بين أرباب الفتوى بالرّخصة، مضافاً إلى ما استظهره المصنف قدس سره من ظهورالاتفاق على ذلك من عبارة الشّيخ[٢] والعلّامة[٣] والشّهيد قدس سرهم[٤]، ومن ذلك تعرف أنّ تأييد أخبار الباب بما دلّ على حرمة بيع النّجس ـ الذي قد مرَّ كون دلالته على المنع بالنّسبة إلى جميع أفراد النّجس بالعموم ـ غيرُ مفيد في التّرجيح، إلّا أن يقال: إنّه مع كون دلالته بالعموم يكون أيضاً بمنزلة الأخصّ بالنّسبة إلى تلك المعارضات؛ لوضوح أنّ مطلق النّجس بالنّسبة إلى مطلق ما فيه المنفعة أقلّ بمراتب، فيقدم عليه بالأظهريّة، فلا وجه لملاحظة الشّهرة في الطّرف المخالف والتّرجيح بها، هذا.

مضافاً إلى ما مرّ من ظهور الفتوى وحكاية الإجماع على العمل بمضمون هذه الفقرة من الرّواية على وجه يثبت أصالة المنع عن بيع النّجس بقول مطلق، فيحتاج في إثبات الجواز فيما نحن فيه إلى إثبات دليل مخرج عن الأصل المزبور، لكنّ المتحصّل حينئذٍ أنّ النّافع في المقام هو الأصل المزبور، وقد منعه المصنف قدس سره؛ لإطلاق حرمة بيع الكلب كما هو المدّعى في المقام، مع إمكان منع الجبر على

---

(١) لأن العموم بيان وأصرح من الإطلاق.

(٢) الشيخ الطوسي، المبسوط: ٢/ ١٦٦، قال: (ما يجوز بيعه ما كان معلماً للصيد، وروي أن كلب الماشية والحائط كذلك، وما عدا ذلك كله فلا يجوز بيعه ولا الانتفاع به).

(٣) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ٢/ ٢٧.

(٤) الشهيد، الدروس: ٣/ ١٦٧، قال: (اختلفوا في كلب الحائط والزرع والماشية، فمنع من بيعه في الخلاف، وتبعه القاضي، والوجه الجواز).

وجهٍ يحصل به أصالة المنع عن بيع النّجس، بل الجبر مختصّ بالموارد المذكورة في كلامهم؛ ولهذا لم يتعرّضوا في مقام بيان المنع عن بيع النّجاسات إلى استثناء الكافر مع إجماعهم على جواز بيعه، فلو كان مرادهم العموم لم يكن لهم بدّ من تعرّضهم لاستثنائه.

في الإيراد على ابن زهرة.

نعم، ظاهرهم في العناوين الّتي تعرّضوا لذكرها بالخصوص من دون ذكر استثناء، كالأبوال والأرواث ممّا لا يؤكل لحمه، والميتة، والخنزير، والخمر، والدّم، ونحوها، هو الإطلاق بالنّسبة إلى جميع أفرادها، وبذلك رجّحنا فيما تقدّم حرمة بيع الميتة والخنزير وإنْ جوّزنا الانتفاع ببعض أجزائهما. ومحصّل ذلك ثبوت الجبر بالنّسبة إلى خصوص مورد العمل لا مطلقاً، فلاحظ وتأمّل.

٣٦- قوله قدس سره: (مع أنّ الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر)[1].

يمكن أن يكون مراده بالنّجس النّجس الغير القابل للتّطهير[2] فلا يشمل الكافر، كما يؤيّد ذلك انّ المراد بالنّجس أعمّ من المتنجّس بقرينة استثناء المتنجّس، والمراد بالمتنجّس هو الغير القابل للتّطهير قطعاً.

٣٧- قوله قدس سره: (يوجب الظّنّ)[3].

لكنّه لا يفيد ما لم يقم على اعتباره دليل، بل المتعيّن معه الرّجوع إلى إطلاقات الأدلّة الدّالّة على المنع عن بيع الكلب على تقدير خلوّها عن المعارض على ما هو ظاهر ما ذكره قدس سره سابقاً، بناءً على ما هو الأظهر عنده قدس سره من عدم إناطة حجّية الظّواهر بعدم الظّنّ على خلافها.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٥٩.

(٢) بل هو صريح كلامه حيث قال: (ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره)، ابن زهرة، غنية النزوع: ٢١٣.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٥٩.

٣٨- قوله قدس سره: (كاسترقاق الكفّار)[١].

لا يخفى أنّ استرقاق الكفّار إنّما يدلّ على جواز تملّكهم لا على جواز بيعهم، إلّا أن يثبت إجماع على جواز البيع على تقدير الملك، وهو غير ثابت، بل الثّابت خلافه كما يأتي من المصنف قدس سره[٢]، وكذا بيع العبد الكافر ـ إذا أسلم ـ على مولاه الكافر، وكذا عتق الكافر.

ويمكن أن يكون المراد أنّهم يذكرون في تلك الأبواب ما يدلّ على المقصود، لا أنّ المسائل المذكورة بنفسها تدلّ على المقصود.

٣٩- قوله قدس سره: (أمّا المستثنى من الأعيان المتقدّمة)[٣].

في أن الاستثناء من الأعيان المتقدمة يحتمل الاتصال والانقطاع.

الاستثناء متّصل بناءً على ثبوت أصالة المنع عن بيع النّجس والمتنجّس إلّا ما قام الدّليل على خروجه، سواء قلنا بالمنع عن استعمال النّجس على الإطلاق، أو قلنا بأصالة جواز الاستعمال ولكن عمّمنا منع البيع إلى ما يجوز استعماله منها، وإلّا كان منقطعاً.

ويشكل ذلك في استثناء مثل كلب الصّيد، فإنّ الاستثناء بالنّسبة إليه متّصل وإن منعنا عن أصالة بيع النّجس؛ لخروجه عن عموم الكلب الثّابت حرمة بيعه بقول مطلق في كثير من الأخبار والفتاوى، فينبغي ـ بناءً على منع الأصل المزبور ـ إرادة معنى عامّ من الاستثناء شامل للاتّصال والانقطاع.

ويمكن الاستدلال على أصالة حرمة بيع النّجس بقوله عليه السلام في رواية تحف العقول في عداد ما لا يحلّ بيعه: «أو شيء من وجوه النّجس»، الممكن دعوى انجباره بدعوى الإجماع وفتوى كثير من العلماء بحرمة بيع النّجس الظّاهرة في

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٤٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٤٨.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٤٧.

حرمة بيعه من حيث نفس هذا العنوان لا من حيث المنع عن التّصرّف والتّقلّب في النّجس حتّى يدور الحكم مداره، المتأيّد لجعلهم ما لا يصحّ بيعه من جهة عدم وجود منفعة محلّلة لها قسماً مستقلاً من أقسام ما لا يجوز الاكتساب به، فلو كان المناط في النّجس أيضاً عدم حلّ الانتفاع لصار القسمان قسماً واحداً.

في إيراد إشكال مع الجواب عنه.

فإن قلت: قد علّل في الرّواية الشّريفة حرمة بيع النّجس بحرمة جميع التّقلّبات فيه، فيدور الحكم مداره تحقيقاً لمقتضى العلّية، وحينئذٍ إذا ثبت جواز الانتفاع بالنّجس كما في العبد الكافر فلا دليل على عدم جواز بيعه.

قلت: لا جابر للرّواية من هذه الجهة؛ لما عرفت من أن ظاهر الفتاوى حرمة بيع النّجس من حيث هو لا من حيث حرمة التّقلّبات فيه.

فإن قلت: المنسوب إلى ظاهر الأكثر، المحكي عليه الإجماع من غير واحد ـ كما سيجيء[1] ـ حرمة التّقلّبات في النّجس إلّا ما خرج بالدّليل كبعض أنواع الكلب.

قلت: لو سلّم ما ذكر على ما سيجيء من الكلام فيه، لكن ذلك لا يقتضي كون المنع عن البيع مستند إلى ذلك؛ لجواز كون كلّ من الحكمين حكماً مستقلّاً لموضوع النّجس من دون أن يكون أحد الحكمين ـ يعني حرمة التّقلّبات ـ موضوعاً للحكم الآخر ـ الذي هو المنع عن البيع ـ حتّى يلزمه ارتفاع الثّاني بارتفاع الأوّل، ومجرّد هذا الاحتمال يكفي في عدم ثبوت الخبر[2]، فضلاً عمّا عرفت من ظهور كلماتهم في الاستقلال وعدم الارتباط، وظهور جملة من الكلمات في ذلك وإن كان غير منكر، لكن وصول ذلك إلى حدّ جبر الرّواية سنداً، بل ودلالة ـ لما سيجيء من المصنف ﷺ من المناقشة في دلالتها ـ غير ثابت، فلاحظ وتأمّل جيّداً.

---

(١) سيأتي في التعليقة رقم (٧٥) وما بعدها.

(٢) كذا في الطبعة الحجرية، ولعله (الجبر) أي عدم ثبوت جبر الرواية سنداً كما سيصرح به المحشي بعد ذلك.

مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد من التقلّب المحظور التّصرّفاتِ النّاقلةَ للعين، أو المنافع، أو الانتفاع، كما يرشد له كون ذلك بدل «أو هبته أو عاريته» في العبارة السّابقة قبل قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النّجس»[1]، فيكون ذلك حينئذٍ استدلالاً إنّياً، يعني استدلالاً بالحكم الكلّي الثّابت في الشّرع على جزئيّاته، فإنّ البيع والشّراء من جمله أفراد التّقلّب بالمعنى المزبور، لا استدلالاً لمّياً لوجود الحكم بوجود علّته ومناطه، ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه ذكر الملك في جملة تلك التّقلّبات، فإنّ حرمة الملك ـ الذي من أفراده البيع ـ لا يكون، بل لا يمكن أن يكون علّة لحرمة البيع، فيتعيّن ما ذكرناه من كون ذلك استدلالاً على حكم الأولى بحكم كلّيّها.

فإن قلت: يعارض ذلك ما دلّ من الرّوايات الثلاث ـ أعني رواية التّحف والرّضويّ والدّعائم ـ من أن المناط في جواز البيع هو مجرّد ثبوت انتفاع محلّل معتدّ به في شيء وإن لم يحلّ جميع انتفاعاته، فإنّ مقتضاه جواز بيع النّجس إذا فرض فيه انتفاع محلّل واحد، والنّسبة بينها وبين الفقرة المزبورة المقتضية لحرمة بيع النّجس ـ وإن فرض حلّية كثير من الانتفاعات به ـ عموم من وجه، والتّرجيح لتلك بالأكثريّة؛ ولو سلّم التّساوي والتّساقط فالمرجع عمومات وجوب الوفاء بالعقود وحلّ البيع ونحوها ممّا دلّ على نفوذ التّصرّفات النّاقلة.

قلت: يمكن في المقام ترجيح دليل حرمة بيع النّجس بما عرفت من تطابق الفتوى والإجماع المحكي على حرمة بيع النّجس من حيث نفسه لا من حيث المنع عن التّصرّف، وهذا التّرجيح مقدّم على التّرجيح بالأكثريّة، مع أنّه على تقدير التّساقط يمكن أن يقال: إنّ المرجع حينئذٍ هو ما دلّ على حرمة المعاملة فيما له وجه من وجوه الفساد كالفقرة السّابقة من رواية التّحف، إلّا أن يقال: تلك الفقرة أيضاً كالفقرة الدّالة على حرمة بيع النّجس طرف للمعارضة للأدلّة الدّالة على

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

كفاية مجرّد وجود وجه من وجوه الصّلاح في جواز البيع، فلا وجه لجعله مرجّحاً، لكن ذلك أيضاً مؤيّد للتّرجيح الذي ذكرناه فتدبر.

فإن قلت: يمكن ترجيح أدلّة الرّخصة على دليل المنع بأنّ دلالة الأدلّة بالعموم ودلالة الثّانية بالإطلاق، كما ذكرت في ترجيح أدلّة الأولى على أدلّة حرمة بيع الميتة الشّاملة بإطلاقها للميتة الطّاهرة.

قلت: الأدلّة الثّانية فيما نحن فيه أيضاً راجعة إلى العموم، فإنّ الوجه في قوله: «أو وجه من وجوه النّجس»[1] وإن كان مطلقاً، إلاّ أن «وجوه النّجس» عامّ، والحمل على ما لا يحلّ الانتفاع به موجب للتّخصيص في «وجوه النّجس»؛ لوضوح أنّ محرّم البيع حينئذٍ يصير بعض وجوه النّجسات، يعني: عناوينها لا جميعها.

في إمكان اعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه.

٤٠- قوله ﷺ: (ويمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحلّلة منحصرة فيه، وكان منافعه النّادرة الّتي لا تلاحظ في ماليّته)[2].

لا يخفى أنّ محصّل ما ذكره ﷺ: أنّ مناط الجواز والمنع في هذا القسم والقسم الآخر واحدة، وإنّ مناط الجواز في كليهما هو عدم قصد المنفعة المحرّمة سواء قصد خصوص المحلّلة أو لم يقصد شيئاً من المنفعتين، ومناط المنع هو قصد خصوص المنفعة المحرّمة، والفرق بينهما يرجع إلى تشخيص الفاسد ظاهراً فيما نحن فيه، حيث إن المنفعة الظّاهرة المنصرف إليها الإطلاق هو المنفعة المحرّمة، فيحكم بمقتضى الانصراف العرفي إلى إرادتها، ويحكم بالفساد لأجل ذلك، وحينئذٍ لا يتحقّق مقابلة بين القسمين، يعني: قصد المنفعة المحلّلة والإطلاق، فإنّ الثّاني راجع إلى تشخيص الغير بحسب الظّاهر وإن كان صحيحاً في نفس الأمر للعاقد، والأوّل راجع إلى صحّته في نفس العاقد وإن كان محكوماً بالفساد بحسب الظّاهر عند غيره، بناءً

(١) كذا في الطبعة الحجرية والصحيح كما في المصدر: «أو شيء من وجوه النّجس».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦٩.

على كفاية القصد في صحّة ما ظاهره الفساد من المعاملات، إلّا أن يراد من القصد القصد مع إقامة قرينة عليه في الظّاهر، أو يراد من الإطلاق قصده لمقتضاه.

٤١- قوله ﷺ: (لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة في ماليّته)[1].

في أن المنافع غير الملحوظة في مالية الشيء على قسمين.

لا يخفى أنّ المنافع الغير الملحوظة في ماليّة الشّيء على قسمين:

أحدهما: أن يكون عدم ملاحظة المنفعة المفروضة في الماليّة باعتبار مزاحمتها في الاستيفاء لمنفعة أخرى أنفع منها بمراتب في نظر العرف؛ فإنّ الشّيء إذا كان له منفعتان متفاوتتان في الاستيفاء بحيث لا يمكن استيفاء إحداهما إلّا على البدل، يكون ماليّة هذا الشّيء باعتبار الأنفع والأفيد من الفائدتين في نظر العرف، وذلك نظير الرّكوب وأكل اللّحم في الفرس الفارِه، فإنّ ماليّته باعتبار الأوّل الذي قد يسوى نسبة ألف تومان أو أكثر لا بالاعتبار الثّاني الذي قد لا يسوى باعتباره أزيد من عشرة دراهم مثلاً.

والظّاهر أنّ دهن اللّوز من هذا القبيل فإنّ فائدتي الأكل والاستصباح ممّا لا يمكن اجتماعهما في الاستيفاء، وماليّته باعتبار الأوّل؛ لأنّ له في الأكل للتّداوي فائدة وخاصيّة لا يقوم مقامه غيره ولو بأضعاف قيمته، بخلاف الاستصباح به، فإنّه يقوم مقامه غيره على وجه أحسن بما يسوى نصف عشر قيمته أو أقلّ مثلاً، وفي هذا القسم لا يكون أكل المال بلحاظ المنفعة المرجوحة أكلاً للمال بالباطل لو فرض انتفاء المنفعة الأخرى عقلاً، كما إذا صار الفرس المزبور مستعصياً لا يمكن الرّكوب عليه بحال، أو فرض طريان خصوصيّة لدهن اللوز صار بسببها أكله مضراً لجميع النّاس في جميع الأحوال، أو شرعاً كما إذا فرض نجاسة الدّهن المزبور، أو بجعل المتعاقدين كما لو شرط البائع على المشتري عدم ركوب الفرس أو عدم أكل الدّهن، فأكلُ المال بإزاء خصوص هذه المنافع السّليمة عن المزاحم ليس أكلاً له بالباطل عرفاً؛ لأنّ وجود المنافع المفروضة كافية في ماليّة الشّيء عرفاً

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦٩.

يقيناً، والمفروض لحاظها في البيع، وعدم لحاظها في الماليّة إنّما كان من جهة المزاحم المفروض انتفاؤه بأحد من الوجوه الثّلاثة، فلا مانع من صحّة هذا البيع، ولا يحتاج إلى دليل خاصّ على صحّة البيع حينئذٍ، بل يكفي في ذلك عمومات الأدلّة الدّالّة على نفوذ البيع والعقود بعد ثبوت دليل على رفع المنع عن الاستعمال ولو في خصوص الاستصباح المفروض كونه مانعاً عن صحّة البيع في المتنجّس.

والقسم الثّاني: ما لا يكون عدم لحاظها في الماليّة من جهة المزاحمة، بل من جهة كونه في نفسه منفعة غير معتدّة بها عند العقلاء، بحيث لا يعدّ الشّيء باعتبارها مالاً لو فرض انحصار فائدة الشّيء حقيقة أو حكماً فيها، وذلك كما لو فرض دهن نجس لا يصلح لاستصباح معتدّ به، كما إذا كان الكثير منه كعشرين حقّة منه مثلاً لو استصبح به يشتعل ويحترق في أربع أو خمس دقائق؛ فإنّ فائدة الاستصباح بهذا النّحو لا يوجب الماليّة عند العرف، ولعلّ دهن البنفسج من هذا القبيل، فإنّه وإن لم يكن على الوجه الذي ذكرناه من استعمال كثير منه في زمان قليل، لكنّه باعتبار ما مازجه من الأجزاء البنفسجيّة والمائعة قد لا يصلح لاستصباح معتدّ به فلا يعدّ باعتباره مالاً مع فرض انحصار المنفعة المحلّلة فيه.

وفي هذا القسم يتمّ ما أفاده المصنف ﷺ بقوله: (لأنّ قصد المنفعة النّادرة لا يوجب كون الشّيء مالاً)[1]، ولا يكفي في صحّة المعاوضة عليه العمومات الدّالّة على صحّة مطلق المعاوضات، فضلاً عمّا دلّ على صحّة البيع الذي هو مبادلة مال بمال، بل يحتاج إلى دليل خاصّ على صحّة البيع حينئذٍ كما أشار إليه ﷺ بقوله: (إذا فرض وجود النّصّ الخاصّ على جواز بيعه)[2]، بل لو فرض الدّليل المفروض يكون المعاوضة بيعاً حكميّاً يترتّب عليه أحكام البيع تعبّداً، لا أنّه يصير بذلك بيعاً حقيقة، فإنّه معاوضة مال، وقد فرضناه لا مال.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦٩.

في عدم صحة اكتساب ما ليس له مالية.

ثمّ الظّاهر إنّ القضيّة حينئذٍ فرضيّة صرفة؛ إذ الظاهر، بل المقطوع، عدم وجود دليل يفي بذلك؛ ولذا لم يتعرّض أحد لاستثناء صورة يصحّ فيها البيع عما ذكروه من أقسام ما لا يصحّ الاكتساب به، وهو ما ليس له ماليّة؛ لعدم وجود منفعة عقلائيّة فيه.

ومن ذلك يظهر عدم صحّة ما قد يحتمل في عبارة المصنف ﷺ بعد العبارة المتقدّمة (كما فيما نحن فيه)؛ لوضوح أنّ المراد من تلك الأخبار تقرير البيع والتّرخيص فيه فيما يكون المنع أو احتمال المنع فيه من جهة عدم المنفعة المحلّلة لا ما يشمل ما لا يصحّ بيعه لعدم أصل المقتضي وهو الماليّة، بل قد عرفت عدم صدق البيع مع عدمه فكيف يشمله الرّخصة في البيع، مع أنّ الموارد المذكورة في الأخبار ليست من قبيل ما يكون الاستصباح فيه من المنافع النّادرة بالمعنى الثّاني فلا حاجة إلى بيان عدم شمول الرّخصة له بالتّقريب المتقدّم.

نعم، قد يحتمل في السّمن أن يكون من المنافع النّادرة بالمعنى الأوّل؛ لأنّ ماليّته باعتبار الأكل أقوى في نظر العرف من ماليّته باعتبار الاستصباح، والمنفعتان غير مجتمعتين في الاستيفاء، فيكون ماليّته مع جواز الأمرين بالاعتبار الأوّل، فإذا فرض حرمته تكون ماليّته بالاعتبار الثّاني، لكنّ الإنصاف أنّ في قلّة الانتفاع على الوجه الثّاني ـ على وجه يكون إطلاق البيع منصرفاً إلى قصد الاعتبار الأوّل ـ تأمّلاً، هذا.

مع أن في شمول عبارة المصنف ﷺ للقسم الأوّل تأملاً، بل منعاً، فإنّ تمثيله بدهن اللّوز وإن كان يؤيّد الشّمول، وكذا دعوى الانصراف، فإنّه ثابت في القسم الأوّل، لكن ينافيه قوله ﷺ: (يكون الأكل بإزاء المنفعة النّادرة أكلاً للمال بالباطل)[1]؛ فإنّه لا يجري في القسم الأوّل كما عرفت.

هذا كلّه مضافاً إلى ما سيذكره المصنف من عدم شمول الأخبار لما ذكره

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٦٩.

من المنفعة النّادرة، فكيف يريد من قوله قدس سره: (كما فيما نحن فيه) شمول الأخبار لذلك، بل الظاهر أنّ مراده التّمثيل، يعني: لو فرض وجود دليل على جواز البيع في الفرض، يعني ذا المنفعة النّادرة المحلّلة كما ثبت فيما نحن فيه، وهو ذو المنفعة السّائغة المحلّلة، لحملناه على الوجه الذي ذكره قدس سره.

٤٢- قوله قدس سره: (فيكون أكل الثّمن أكلاً بالباطل ...إلخ)[1].

في أن الشرط عدم اشتراط المنفعة المحرمة.

لا ينافي ذلك ما سيجيء ممّا قد تسالموا عليه من عدم كون الثّمن أو بعضه بإزاء الشّرط؛ لأنّ صدق أكل المال بالباطل لا يتوقّف على تحقّق المبادلة الحقيقيّة بين المال والمنفعة المحرّمة، بل يكفي في ذلك كون الغرض من المعاملة ونتيجته هو الغرض الفاسد وتحصيل المنفعة المحرّمة.

ووجه الفساد في المقام ـ وإنْ قلنا بصحّة البيع مع فساد الشّرط ـ أنّ الشّرط في غير ما نحن فيه خارج عن حقيقة الطّرفين، فيمكن القول ببقاء المطلق فيه بعد انتفاء القيد، بخلاف ما نحن فيه الرّاجع فيه الشّرط إلى تعيين جهة الماليّة في أحد العوضين، فليس هنا مطلق ومقيّد بحسب العرف يحكم ببقاء المطلق مع انتفاء القيد.

هذا إذا كان وجه الحكم هو ما ذكرناه من صدق العقد على المطلق والتّراضي عليه مع عدم سلامة القيد؛ وإن كان المستند في ذلك الأخبار الخاصّة الّتي ادّعوا دلالتها على ذلك فالأمر أوضح؛ لأنّ موردها جميعاً غير ما نحن فيه ممّا كان الشّرط الفاسد هو الشّرط غير الرّاجع إلى تعيين جهة الماليّة في العوضين كما هو واضح لمن راجعها.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧١.

في إمكان القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في العقد.

٤٣- قوله ﷺ: (بل يمكن القول بالبطلان بمجرّد القصد وإن لم يشترط في متن العقد)[١].

يعني قصده في العقدية وإناطة التّراضي به المستكشف من تواطئهما عليه خارج العقد، صريحاً أو لوجود شواهد حال وأمارات عليه، بناءً على صحّة العقد وسقوط الشّرط وإن كان شائعاً؛ لعدم ذكره في متن العقد بناءً على ما نسب إلى المشهور، بل حكي عليه الإجماع[٢]، لا مجرّد علمهما بترتّب الحرام عليه، فإنّ الكلام فيه سيجيء.

ووجه كفاية ذلك في الفساد كفايته في صدق أكل المال، فإنّ المناط هو ظهور قصدهما إليه الحاصل بما ذكر، لا إمضاء الشّارع لهذا القصد لولا مانعيّة الحرمة المفروض فقدها في المقام.

٤٤- قوله ﷺ: (كما يومي إليه ما ورد في تحريم[٣] شراء الجارية المغنيّة)[٤].

في أن كل بيع قصد فيه منفعة محرمة كان باطلاً.

فإنّ ظاهرها حرمة الشّراء مع ملاحظة صفة الغناء وزيادة الثّمن لأجلها والظاهر انّ ذلك من أجل كون تلك الصّفة مبغوضة محرّمة التّحصيل والآثار وإن لم نقل بحرمة إبقائها ووجوب إزالتها بعد تحصيلها مع التّمكّن، والتّعليق مشعر بالعلّيّة، ففيها إشعار ببطلان كلّ بيع لوحظ فيه صفة مبغوضة كذلك، كالمهارة في القمار والسّرقة، أو فعل محرم وانتفاع محرّم كما فيما نحن فيه، بل الحرمة في ذلك أولى؛ لأنّ حرمة الوصف أو مبغوضيّته من حيث ترتب الفعل عليه، فقصد نفس

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧١.

(٢) الشيخ الطوسي، الخلاف: ٣٢/ ١٨٧، كتاب البيوع، المسألة ٣١٢.

(٣) ما أورده الكليني، الكافي: ٥/ ١٢٠، باب كسب المغنية وشرائها، حديث ٥، عن أبي عبد الله ﷺ قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات فقال: «شراؤهن وبيعهن حرام، وتعليمهن كفر، واستماعهن نفاق».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧١.

الفعل أولى بالحرمة، وإلّا فنفس الوصف قد عرفت إمكان حرمته بمعنى وجوب إزالته.

وأمّا نقل عبارة التذكرة[١] فلعلّ الغرض منه بيان استفادته قدس سره من الأخبار الإشعار الذي جزم به المصنف قدس سره، حيث إن المستفاد من كلامه كون فساد العقد لأجل ملاحظة صفة الغناء، الكاشف عنه زيادة القيمة على ما يرغب فيه لولاه، لا انّ الفساد حكم تعبّدي على هذا العنوان سواء لوحظ الصّفة أم لا؛ ويؤيّد هذه الاستفادة قوله قدس سره في آخر المسألة: (لو بيعت على أنّها ساذجة صحّ)[٢]، بناءً على شمول العبارة لصورة البيع مع العلم بالصّفة وعدم لحاظها، لا خصوص صورة الجهل بالصّفة.

٤٥- قوله قدس سره: (ويدفعه: أنّ الابتياع للإسراج إنّما جعل غاية للإعلام)[٣].

الغاية من الإعلام هو الابتياع لأجل الإسراج.

يمكن أن يقال: إنّ ظاهر اللّفظ كون «يبتاع» عطفاً على «تبيّن»[٤]، فيقيّد توقّف الصّحّة على الأمرين: البيان، وقصد المشتري للإسراج؛ لأنّ ظاهر النّهي الفساد مع تحقّق الأمرين. ولا ينافي ذلك كون قصد الإسراج أو نفسه غاية للتّبيين، فإنّ الغاية من حيث ترتّبها على المغيّى يصحّ عطفها عليه بالفاء، لكن ذلك لا ينافي إفادة الفاء لما يفيده مطلق حروف العطف من مشاركة المتعاطفين في الحكم المستفاد من الكلام، وهو فيما نحن فيه ارتباط صحّة البيع كما يقال: إذا أتيت زيداً

(١) يقصد به قول العلّامة الحلي قدس سره، تذكرة الفقهاء: ١٠/ ٣٧ (أما الجارية المغنية إذا بيعت بأكثر مما يرغب فيها لولا الغناء، فالوجه التحريم) ينظر، الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧١.

(٢) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١٠/ ٣٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٢.

(٤) وتمام عبارة الشيخ الأنصاري قدس سره: (وربما يتوهم من قوله عليه السلام في رواية الأعرج المتقدم: «فلا تبعه إلا لمن تبين له، فيبتاع للسراج» اعتبار القصد، ويدفعه: أن الابتياع للسراج إنما جعل غاية للإعلام) المكاسب: ١/ ٧١.

فقضى حاجتك فافعل كذا. فإنّ كون قضاء الحاجة غاية للإتيان لا يمنع من ظهور الكلام بمقتضى العطف في ترتّب قوله: افعل كذا، على مجموع الأمرين.

وإن أريد أنّ الفاء ليست للعطف، بل لمجرّد بيان الغاية نظير أن يقال: (إلّا أن تبيّن ليبتاع للإسراج) فلا ريب أنّ هذا المعنى خلاف الظاهر من لفظ الفاء على تقدير وقوع استعماله في مثل ذلك، بل لا يحضرني الآن استعماله في هذا المعنى.

مع أنّ ذلك أيضاً كاف في استفادة المرام؛ إذ الظاهر حينئذٍ أنّ الغرض والغاية من الإعلام هو الابتياع لأجل الإسراج، فيكون هو المقصود والمناط في الصّحّة.

واحتمالُ كونه بمنزلة جواب شرط محذوف، يعني: إذا تبيّنت الحال للمسلم فيبتاعه للإسراج، **خلافُ الظاهر** قطعاً، مع أنّ الحكم لا اختصاص له بالمشتري المسلم، فلا بدّ من إرادة التّقييد الذي لا يستفاد إلّا من العطف.

في أنه يمكن المناقشة في الاستدلال بالرواية الشريفة.

نعم، يمكن المناقشة في الاستدلال بالرّواية الشّريفة[1]:

أوّلاً: بعدم بلوغها حدّ الصّحّة؛ فإنّها رواها الحميريّ عن محمّد بن خالد الطّيالسيّ عن إسماعيل بن عبد الخالق، ومحمّد لم ينقل فيه توثيق، وإنّما ذكروا فيه مدحاً، وهو كثرة رواية الأجلّاء عنه[2]، إلاّ أن يدّعى انجبارها بما تقدّم من فتوى الشّيخ وجماعة باعتبار قصد المتبايعين للمنفعة المحلّلة.

---

(١) الحميري، قرب الإسناد: ١٢٨، حديث ٤٤٨، قال: وسأله سعيد الأعرج السمان ـ وأنا حاضر ـ عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفأرة فتموت، كيف يصنع به؟ قال: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج، فأما للأكل فلا، وأما السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك، وإن كان جامداً والفأرة في أعلاه فيؤخذ ما تحتها وما حولها ثم لا بأس به، والعسل كذلك إن كان جامداً».

(٢) كمحمد بن علي بن محبوب، وعلي بن إبراهيم، والصفار، وسعد بن عبد الله، وعلي بن الحسن بن فضال.

مضافاً إلى دعوى الشّيخ الإجماع على ذلك.

لكن يمكن أن يقال بعدم موافقة مضمونها لتلك الفتاوى؛ حيث إن ظاهر الفتاوى هو كون البيع للاستصباح، والمراد من البيع إمّا معناه الظّاهر المقابل للشّراء، وإمّا ما يشمل الشّراء، وعلى التّقديرين لا يوافق الرّواية؛ لأنّ مضمونها اعتبار قصد المشتري، ولا تلازم من الطّرفين؛ لإمكان انفكاك قصد كلّ منهما عن الآخر كما هو الظاهر.

نعم، على الثّاني يمكن الحمل عليه بعدم القول بالفصل لو ثبت.

لكن الإنصاف عدم ظهور العبارة في المعنى الثّاني لو لم يدّع ظهورها في المعنى الأوّل، فلم يثبت جبر للرواية.

وثانياً: بمعارضتها بغير واحد من الأخبار المعتبرة الدّالّة على كفاية الإعلام ولو بعد البيع، كقوله عليه السلام في المروي في الموثّق عن أبي بصير: «إذا بعته فأعلمهم»[1]، وقوله عليه السلام في الصّحيح عن معاوية بن وهب بناءً على رواية التّهذيب: «ويبيّنه لمن اشتراه ليستصبح به»[2] فلا يثبت الشرّطيّة والتّصرف في «إذا بعته» بكون المراد: إذا أردت بيعه، وإن كان قريباً؛ لكثرة إرادة الإرادة من أمثال تلك العبارة؛ فيرجّح على التّصرّف في (فيبتاع للاستصباح بما لا ينافيه) إلّا أن التّصرّف في «من اشتراه» بمن يريد الشّراء بعيدٌ؛ لعدم تداول هذا التّصرّف فيه كما هو الظاهر.

نعم، وجوب الإعلام مطلقاً سواء تقدّم على البيع أم تأخّر عنه، الظاهر

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٧/ ١٢٩، حديث ٥٦٢، باب الغرر والمجازفة، وشراء السرقة وما يجوز في ذلك وما لا يجوز، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفأرة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه؟ قال: «إن كان جامداً فيطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فأسرج به، وأعلمهم إذا بعته».

(٢) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٩/ ٨٥، حديث٣٥٩، باب الذبائح والأطعمة وما يحل من ذلك وما يحرم. مع اختلاف يسير.

ثبوته؛ للأخبار المذكورة.

٤٦- **قوله** قدس سره: **(مطلقاً)**[١].

لعلّه حال من فاعل يجب، يعني: يجب الإعلام المطلق الغير المقيّد بخصوص القبليّة، فيكون الإطلاق مقابل تقييد الواجب لا تقييد الوجوب.

٤٧- **قوله** قدس سره: **(لتوقّف القصد على العلم بالنّجاسة)**[٢].

قد يمنع ذلك بإمكان اشتراط الاستصباح أو تواطؤهما عليه خارج العقد من دون إعلامه بالنّجاسة؛ إذ اشتراط شرط خاصّ في العقد أو تواطؤهما عليه لا يتوقّف على العلم بحرمة غيره بالضّرورة.

فإن قيل: اشتراط الانتفاع ببعض منافع الشّيء دون الجميع غير شائع في العقد، فلا ينفذ هذا الشّرط.

قلنا: أوّلاً نمنع ذلك؛ فإنّ الانتفاع بجميع المنافع مقتضى إطلاق العقد، فلا مانع من الخروج عن مقتضاه بدليل.

وثانياً: انّ المناط في الصّحّة هو القصد لا لزوم مقتضاه، وإلّا لم يكتف بالالتزام والتّواطؤ خارج العقد، بناءً على المشهور[٣] من عدم صحّة الشّرط الغير المذكور في العقد وعدم نفوذه.

نعم، يكون الكلام حينئذٍ مبنيّاً على عدم كون الشّرط الفاسد مفسداً، كما أنّ الكلام مع التّواطؤ من الخارج أيضاً مبنيٌّ على عدم الحكم بفساد مثل هذا العقد؛ لعدم القصد إلى المطلق وعدم نفوذ المقيّد؛ لاشتراط نفوذ الشّرط بالذّكر في متن العقد عندهم.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٣.

(٣) ينظر: الفاضل الهندي، كشف اللثام: ٧/ ٢٨٤؛ الطباطبائي، رياض المسائل: ١٠/ ٢٩١.

ولعلّ المراد التّوقّف في الجملة ولو عند تعذّر الاشتراط والتّواطؤ لمانع من قبل البائع أو المشتري.

٤٨- **قوله** ﷺ: **(فالظاهر وجوب الإعلام وجوباً نفسيّاً قبل العقد أو بعده)**[١].

يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من رواية إسماعيل بن عبد الخالق المتقدّمة وجوب القبلية؛ حيث إن ظاهرها ترتّب الابتياع للإسراج عليه وإن لم نقل بدلالتها على اعتبار القصد إلى الإسراج، إلّا أن يقال بمعارضتها بالخبرين الأخيرين الدّالّين على بعديّة الإعلام، فيجمع بينهما بالحمل على التّرخيص في مدلوليهما، أو يقال بتساقطهما، فيرجع إلى التّخيير العقليّ بين الأمرين.

ويمكن أن يقال بوجوب التّقديم لمنع اعتبار اليد وحجيّتها بالنّسبة إلى ما خرج من يده بالبيع والإقباض، بل بالبيع فقط؛ لمنع اعتبار هذه اليد العرضيّة بعد البيع، فإخباره ليس بحجّة على المشتري، فلا يترتّب عليه ما هو المقصود من تحرّز المشتري، فلا بدّ من تقديم الإخبار؛ ليترتّب عليه شرعاً وجوب الاجتناب على المشتري.

نعم، لو ثبت الوجه الأوّل من الوجهين المتقدّمين أمكن دعوى دلالة الأخبار على حجّية قول البائع عليه؛ حيث إن ترتّب الاستصباح أو عدم الأكل على إخبار البائع على ما هو المفروض من استفادته من الأخبار لا يكون إلّا مع حجّية قوله عليه.

٤٩- **قوله** ﷺ: **(إذ لا ترتّب بينهما شرعاً ولا عقلاً ولا عادة)**[٢].

يمكن أن يقال بثبوت العادة المركّبة من الشّرع والعادة، فإنّه إذا ثبت الملازمة شرعاً بين الإعلام وعدم الأكل، واللاّزم بحسب العادة أنّه لا يترك المال مهملاً

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٣.

غير منتفع به أصلاً، فلا بدّ من أن ينتفع بالاستصباح به؛ لأنّه المنفعة السّائغة المتعارفة في الأدهان بعد تعذّر الانتفاع بالأكل؛ هذا إذا قلنا بجواز الانتفاع بغير الاستصباح كادّهان السّفن والحيوانات ونحوها، وإن لم نقل به فالملازمة أوضح، مع أنّا لو قلنا بالجواز فلا بدّ من حمل الاستصباح على المثال، فلا بد من ملاحظة الملازمة بين الإعلام ومطلق التّصرّفات اللاّزمة.

ويمكن أن يستند في تقريب الاستدلال حينئذٍ بظهور عدم مطلوبيّة الاستصباح نفسياً حتّى يجب الإعلام لأجل تحقّقه، بل الظاهر أنّ المقصود بنفسه هو لازمه، الذي هو عدم الانتفاع بالمنفعة المحرّمة، فيكون إشارة إلى حرمة التّسبيب لوقوع الحرام في الخارج.

في تحريم تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات.

٥٠- **قوله**قدس سره: **(الدّالّة على حرمة تغرير الجاهل...إلخ)**[1].

لا يخفى أنّ التّغرير في الموردين إنّما يتحقّق باستناد اعتقاد المستفتي إلى قول المفتي حيث وجب عليه تصديقه، واعتقاد المأموم إلى فعل الإمام لوجوب حمله على الصّحيح بمعنى الجامع لجميع ما يعتبر في الصّحّة واقعاً، بخلاف ما نحن فيه؛ إذ لم يصدر من البائع ما يقتضي بكون المبيع طاهراً؛ إذ المفروض صحّة بيع النّجس، فلا يقتضي أصالة الصّحّة في البيع طهارته، والمفروض بعد عدم ثبوت وجوب الإعلام حتّى يحمل تركه المردّد بين كونه جائزاً؛ لكونه ترك إعلام مع طهارة المبيع، أو محرماً؛ لكونه ترك إعلام مع نجاسته على الأوّل، فيحكم بمقتضاه على طهارته، فيكون تغريراً على تقدير النّجاسة واقعاً؛ إذ المفروض في المقام إثبات الوجوب بكون تركه تغريراً.

مع إمكان أن يقال: إنّ أصالة الحمل على الصّحيح لا يثبت به التّغرير وإن قلنا بوجوب الإعلام.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٣.

أمّا أوّلاً: فلأنّ أصل الصّحة بهذا المعنى يعني الحمل على غير القبيح، لا يثبت به عنوان الجائز، كالكلام المردّد بين الشّتم والسّلام، فإنّ الحمل على الصّحيح بمعنى الجائز لا يقتضي كونه سلاماً يجب ردّه.

نعم، لو كان الإعلام شرطاً في الصّحّة اقتضى أصالة الصّحّة في العقد، بمعنى اشتماله على جميع ما يعتبر في ترتّب الأثر عليه طهارة المبيع، لكنّ الكلام في المقام بعد فرض عدم الاشتراط والاستدلال على الوجوب النّفسيّ.

و ثانياً: إنّ التّغرير إنّما يصدق إذا لم يكن في المورد أصل يوافق مقتضاه لما يقتضيه عمل الغارّ أو قوله، كما في مثالي الفتوى والاقتداء، فإنّ مقتضى الأصل عدم الاعتداد بعمل المفتي لو لم يثبت وجوب العمل بفتياه، وكذا الأصل عدم اجتماع شرائط الصّحّة في صلاة الإمام لو لم يثبت أصالة الصّحة في فعله، بخلاف المقام، فإنّ الأصل مع عدم إعلام البائع ـ ولو فرض وجوبه عليه ـ هو الطّهارة، فلا فرق في كون عمل المشتري البناء على الطّهارة مع عدم إعلام البائع بين كون عدم إعلامه ممّا يثبت به الطّهارة أو لا.

في إيراد إشكال في المقام والجواب عنه.

فإن قلت: أصالة الصّحّة من قبيل الأمارة، فعلى فرض تحقّقه في المقام يكون حكم المشتري بالطّهارة مستنداً إليها؛ لحكومة الأمارة على الأصل، لا إلى أصل الطّهارة؛ لسقوطه مع الأمارة الحاكمة، ولو سلّم كونها أصلاً فهو أصل موضوعيّ حاكم على أصالة الطّهارة الّتي هي أصل حكمي.

قلت: بعد إمكان منع الدّعويين ـ كما يظهر من المصنف قدس سره في الرّسالة الاستصحابيّة[1]، في مسألة تعارض أصالة الصّحّة في البيع المردّد بين صدوره عن بالغ وغيره مع أصالة عدم البلوغ ـ إنّ ذلك غير مجد في دفع ما مرّ؛ لأنّ المدّعى أنّ التّغرير إنّما يتحقّق ويصدق فيما إذا لو لم يستند المغرور إلى عمل الغارّ ـ كترك الإعلام في المقام ـ لما وقع في محذور يقع فيه على تقدير الاستناد إليه، كما في مسألتي

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٣/ ٣٩٣.

الفتوى والإئتمام، بخلاف المقام الذي لو لم يقع في الحرام مستنداً إلى ترك الإعلام من البائع لوقع فيه بمقتضى أصل الطّهارة، لكن من المحتمل، بل الظاهر أن يكون مراد المصنف ﷺ مجرّد التّأييد، وأنّه إذا ثبت حرمة التّغرير الذي هو سبب لوقوع الحرام فيتأيّد به حرمة مطلق التّسبيب وإن لم يكن بعنوان التّغرير، كما فيما نحن فيه.

٥١- **قوله ﷺ: (ويؤيّده أنّ أكل الحرام وشربه من القبيح)**[١].

في أنه يؤيده أن أكل الحرام وشربه من القبيح.

لعلّ المراد القبح العقلي بمعنى ذي المفسدة، وذلك أيضاً إنّما يتم فيما إذا لم يستند في التّرخيص إلى أصل شرعيّ كأصالة الطّهارة، فإنّ التّرخيص الشّرعيّ كاشف عن تدارك المفسدة، وإلّا كان التّرخيص إيقاعاً في القبيح، وهو قبيح كما اعترف به المصنف ﷺ في مسألة التّرخيص في الشّبهات الموضوعيّة، وفي جواز نصب الطّرق الغير العلميّة[٢] في حال الانفتاح في ردّ ابن قبة.

٥٢- **قوله ﷺ: (ولذا يكون الاحتياط فيه مطلوباً)**[٣].

قد يكتفى في حسن الاحتياط برعاية المصالح الأوّليّة؛ إذ هي أولى بالمراعاة في نظر العقل، وإن كان مفسدة تركها متداركة فعلاً بترخيص الشّرع.

٥٣- **قوله ﷺ: (إذ لو كان للعلم دخل في قبحه لم يحسن الاحتياط)**[٤].

قد يعارض ذلك بأنّه لو لم يكن للعلم مدخل في القبح لوجب الاحتياط؛ إذ الاحتراز عن القبيح العقليّ واجب عقلاً ولو كان محتملاً، كما في أطراف الشّبهة والتّكليف الغير المعلوم مع إمكان الفحص، بل ومع تعذّره إذا لم يعلم بتدارك

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٤.

(٢) الشيخ النصاري، فرائد الاصول: ١/ ١١٢.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٤.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٤.

مفاسده الذّاتية بأصل ونحوه كما اعترف به المصنف ﷺ في بعض تحقيقاته[١].

٥٤- **قوله ﷺ: (لكن إثبات هذا مشكل)**[٢].

بل في غير واحد من الأخبار عدم وجوبه[٣].

٥٥- **قوله ﷺ: (ولا إشكال في حرمته وكون وزر الحرام عليه)**[٤].

لكن المتيقّن من ذلك هو الحرام الفعلي، بأن يكون حرمته معلومة عند المكره بالفتح؛ وأمّا إذا كان مجهولاً محكوماً بحليّته في الظاهر من الشّرع، فيمكن منع تحريم إلزامه عليه إلّا من حيث الظّلم بقهره على ما لا يريد، نظير قهره على فعل مباح لا يريد الإتيان به.

٥٦- **قوله ﷺ: (لأنّ استناد الفعل إليه أقوى، فنسبة فعل الحرام إليه أولى)**[٥].

في أنه لا إشكال في حرمة إكراه غيره على المحرم.

لا يخفى أنّ أولويّة نسبة فعل الحرام من حيث إنّه حرام إلى السّبب إنّما يتحقّق إذا كان عنوان الحرام هو العنوان الأعمّ الصّادق على السّبب والمباشر، كما في باب الضّمانات، حيث إن السبب المحرّم في باب الضّمان هو عنوان الإتلاف الصّادق على فعل السّبب والمباشر.

ووجه الأقوائيّة والأولويّة في نسبة الفعل حينئذٍ ظاهر، حيث إن عنوان الفعل المحرّم صادق على عمله مع زيادة الاختيار، بخلاف المباشر، فإنّ العنوان

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢١، ٢١٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٥.

(٣) ينظر: المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ٥/ ٢٨١، ١١/ ٢٦٢، السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ٨٧، فقد تعرضا لأقوال الفقهاء والروايات في المسألة.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٥.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٥ قال ﷺ: (لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبة فعل الحرام إليه أولى).

في أن السبب المحرم هو عنوان الاتلاف الصادق على فعل السبب والمباشر.

وإن كان صادقاً على عمله إلّا أنّه لا اختيار معه، وكذا لو كان عنوان المحرّم والمبغوض هو تحقّق الفعل، الذي هو معنى اسم المصدر، الذي لم يلاحظ في تحقّقه حيث الانتساب والصّدور عن فاعل.

نعم، يلزمه حرمة الفعل بالمعنى المصدري، الذي هو سبب لتحقّقه خارجاً كما في الفاعل له بالتّسبيب، أو ذهناً كما في الفاعل له مباشرة، فإنّ التّأثير عين الأثر في الخارج وإن كان سبباً له بحسب الذّهن، بل يلزمه حرمة جميع ما له دخل في تحقّقه وإن كان فعل شرط أو عدم رفع مانع، بل يلزم دفع استمراره إذا فرض تحقّقه في الخارج.

ووجه الأولويّة حينئذٍ ما أشرنا إليه من اجتماع عنوان السّبب فيه مع الاختيار، كما في هلاك النّفوس وانتهاك الأعراض الثّابت فيهما ذلك بدليل خارج، وامّا إذا كان عنوان المحرّم هو اختيار مباشرة الفعل كما هو ظاهر جميع أدلّة المحرّمات، كأدلّة الواجبات والمستحبّات وغيرها من الأحكام، ففعل المحرّم لا ينسب حقيقة إلى السّبب، بل لو نسب إليه لا يكون إلّا مجازاً، فضلاً عن أولويّة الانتساب حتّى لو كان السّبب علّة تامّة، فضلاً عن فاعل السّبب والشّرط؛ لوضوح أنّ من صار علّة تامّة لشرب غيره الخمر بأن أوجره في حلقه مثلاً قهراً لا يصدق عليه أنّه شرب الخمر الذي فرض كونه هو العنوان الثّابت تحريمه بقول الشرع: لا تشرب الخمر، بل الظاهر عدم تحقّق العنوان المحرّم في الخارج رأساً، فضلاً عمّا هو مفروض المقام من كونه سبباً مقابلاً للعلّة التّامّة بالنّسبة إلى المباشر؛ لعدم اختياره، ولا بالنّسبة إلى السّبب؛ لعدم صدور الفعل منه، فدليل حرمة ذلك العنوان لا يقتضي حرمة شيء منهما حينئذٍ.

ولو ثبت دليل على كون المحرّم هو صدور الفعل الأعمّ من الاختيار بمعنى الإرادة فغاية الأمر صدق عنوان المحرّم الواقعيّ الغير المنجّز فيما نحن فيه على فعل المباشر، لكن ذلك لا يقتضي أولويّة الصّدق على الفعل السبب، فلاحظ

وتدبّر جيّداً.

٥٧- **قوله**قدس سره: **(وقد ورد في ذلك عدّة من الأخبار)**[١].

وفي الكتاب المجيد النّهي عن بعض مصاديقه.

٥٨- **قوله**قدس سره: **(كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه)**[٢].

في تحقيق المقام وتوضيح المرام ببسط من الكلام.

ظاهر هذا الكلام بمقتضى ما سيذكره من الإشكال في وجوب هذا القسم بقول مطلق، هو الإشكال في وجوب الإعلام فيما نحن فيه، مع أنّه قد سبق منه قدس سره دلالة أخبار الباب على وجوبه النّفسيّ، مضافاً إلى ما تقدّم من أن ما نحن فيه من قبيل السّبب المحرّم، ولا ريب انّ السّبب هو البيع المقيّد بعدم الإعلام، وإلّا فنفس البيع مع قطع النّظر عن تقييده بعدم الإعلام ليس سبباً فيحرم عدم الإعلام؛ لكونه قيداً محصّلاً للعنوان المحرّم فكيف يستشكل في حرمته ووجوب نقيضه! ويمكن الجواب:

عن الأوّل: بأنّ المقصود حرمة هذا العنوان الكلّي، يعني: عنوان عدم المنع عن فعل الحرام، مع قطع النّظر عن ورود نصّ خاصّ في بعض الموارد؛ ليتميّز في الموارد الخالية عن النّصّ الخاصّ.

وعن الثّاني: بأنّ المقصود حرمة هذا العنوان نفسياً ليثبت الحرمة في غير مورد الحرمة الغيريّ، كما إذا لم يكن السّبب المتوقّف سببيّته بعدم المانع من فعل هذا الشّخص، ويتميّز بتعدّد العقاب فيما نحن فيه من جهة تعدّد الحرام النّفسيّ.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٦.

في أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضيات

٥٩- قوله ﷺ: (ليس مختصّاً بالمعاوضات)[١].

يمكن أن يقال: إنّه إن ثبت عدم فصل بين المسألتين ألحق غير المعاوضات بها؛ لعدم القول بالفصل، وإن لم يثبت فلا مانع عن الفصل.

٦٠- قوله ﷺ: (ليس إلّا لكونه منكراً واقعيّاً وقبيحاً)[٢].

يمكن أن يقال: إن مجرّد النّجاسة الواقعيّة ـ الّتي هي قذارة حقيقية ـ عيبٌ عرفاً وشرعاً؛ ولذا لا ينبغي الإشكال في ثبوت خيار الرّدّ والأرش للمشتري مع تبيّن النّجاسة حين العقد، وإن لم يعلم بها البائع حين العقد، وإن لم يعمل قبيحاً فعلاً؛ لعدم القبح على فعل ما يجهل، خصوصاً إذا استند ارتكابه إلى أصل شرعيّ. وأمّا عدم التّأثير مع عدم الظّهور ـ ولو قلنا به ـ فهو مشترك بين جميع العيوب، مضافاً إلى ما يقال من أن ثبوت الوجوب من الجهة الّتي ذكرها المصنف لا ينافي ثبوته من الجهة الّتي ذكرها المستدلّ، وإلّا فأخبار الباب كافية في إثبات الوجوب لا يحتاج معها إلى شيء من الأمرين، مع أنّ الجهتين عنوانان للتّحريم، فلو تمّتا ثبت التّحريم من وجهين، فتتأكّد الحرمة باجتماع عنوانين محرّمين، وليس ذلك من باب تعدّد الأدلّة كما لا يخفى.

٦١- قوله ﷺ: (وفي المبسوط أنّه[٣]: روى أصحابنا)[٤].

يظهر ممّا يأتي من عبارتي الذكرى[٥] للشّهيد وشرح القواعد للفقيه

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٧.

(٣) الشيخ الطوسي، المبسوط: ٦/ ٢٨٣ قال ﷺ: (وروى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف).

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٨.

(٥) لم أعثر عليها في الذكرى، نعم أورد الرواية في الدروس إيراداً لا اعتقاداً، قال ﷺ: (ويجوز الاستصباح بما عرض له النجاسة تحت السماء خاصة تعبداً لا لنجاسة دخانه؛ لاستحالته.

الوحيد قدس سره[١] تصديق هذا النّصّ.

٦٢- **قوله قدس سره: (ولا ريب أنّ مخالفة الظّاهر في المرسلة...إلخ)**[٢].

وأمّا ما اشتهر في باب تعارض الأحوال[٣] [من] أنّ التّقييد أولى من سائر التّصرّفات فليس على إطلاقه، بل هو حكم طبيعي قد يزاحم بما يقتضي تقديم غيره من التّصرّفات عليه، كتعدّد المطلقات، وكونها في مقام البيان، واستبعاد التّقييد، كما في ما نحن فيه.

٦٣- **قوله قدس سره: (إنّ مورد الإجماع[٤] هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب)**[٥].

يعني: أنّ محلّ الكلام والخلاف بيننا وبين أهل الخلاف لمّا كان هو أصل نجاسة الكفّار من أهل الكتاب لا أحكامهم على تقدير النّجاسة، فلا بدّ أن يكون المراد من ذكر خلافهم بيان خلافهم فيما هم مخالفون فيه، لا ذكر خلافهم فيما لم يخالفوا فيه؛ يعني أحكام النّجاسة، فلا بدّ أن يكون المراد مما نسبه إلى الإماميّة أيضاً هو النّجاسة الّتي هي محلّ الخلاف، غاية الأمر أنّه عبّر عن هذا المعنى بما يعتقد كونه لازماً له، وهو عدم جواز أكل طعامهم والانتفاع به؛ ويؤيد ذلك قوله قدس سره فيما بعد العبارة بلا فصل: (واختلف باقي الفقهاء في ذلك، وقد دللنا على ذلك

وقال في المبسوط: يكره الاستصباح به مطلقاً. وقال: روى أصحابنا جوازه تحت السماء دون السقف) ينظر الشهيد، الدروس: ٣/ ١٢، الدرس: ٢٠٣.

(١) حاشية شرح القواعد للوحيد (مخطوط) ولم يتسنَ لي الاطلاع عليها. ينظر الوحيد البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ١٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٧٨.

(٣) السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٤/ ٣١٩، الروزدري، تقريرات السيد المجدّد الشيرازي: ١/ ١٩٩.

(٤) السيد المرتضى، الانتصار: ٨٩.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٨٥.

في كتاب الطّهارة، حيث أثبتنا أنّ سؤر الكفار نجس)[١]، وظاهرها الاستدلال على المدّعى بمجرّد هذه المقدّمة، وذلك إنّما يصحّ بالنّسبة إلى النّجاسة؛ لوضوح الملازمة عند المتشرّعة بين نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ ونجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ، بل وعقلاً؛ لامتناع اكتساب النّجاسة من الطّاهر الذّاتي والعرضيّ بديهة، بخلاف الملازمة بين نجاسة الشّيء وحرمة جميع انتفاعاته، فإنّه يحتاج إلى برهان ودليل، فكيف يكتفى بإثبات نجاسة السّؤر على ذلك من دون إقامة شاهد وبرهان من عقل أو نقل، هذا.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام.

ولكنّ الإنصاف ظهور العبارة في استناد هذا العنوان إلى جميع الإماميّة واعتقادهم جميعاً لذلك وقولهم به في نظر الحاكي، ولو نوقش في الإجماع بظهور أو احتمال أن يكون مستند السيّدﷺ في إسناد هذا القول إليهم اعتقاده أنّ القول بالنّجاسة مستلزم للقول بحرمة الانتفاعات جميعاً لا لوجدانه القول بحرمة الانتفاعات منهم لكان أقرب، لكنّه راجع إلى إنكار اعتبار مثل هذا الإجماع المحتمل الاستناد إلى الحدس في تحصيل الأقوال، نظير ما يستند إليه أيضاً في دعواه الإجماع[٢] على جواز إزالة الحدث[٣] بالماء المضاف، مستنداً في ذلك إلى أن الأصحاب قائلون بالعمل بالإطلاق مع عدم وجود مقيّد، والمورد من هذا القبيل، لا منع أصل دعواه الإجماع كما هو مرجع ما ذكره المصنف ﷺ.

---

(١) السيد المرتضى، الانتصار: ٤٠٩، مسألة (٢٣٤)، الطعام الذي عالجه الكافر.

(٢) السيد المرتضى، الانتصار: ١٠٥، المسألة (٢٢) قال: (عندنا: أنه يجوز إزالة النجاسة بالمائع الطاهر وإن لم يكن ماء. وبه قال أبو حنيفة، وأبو يوسف، وقال محمد، وزفر، ومالك، والشافعي: لا يجوز ذلك. دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المقدم ذكره: قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾، فأمر بتطهير الثوب ولم يفصل بين الماء وغيره).

(٣) السيد المرتضى ذهب إلى جواز إزالة الخبث بالماء المضاف، كما هو واضح من كلامه في الهامش السابق، وليس الحدث، ولعله من خطأ الناسخ.

في أن الظاهر أن إجماع الخلاف معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين المخالفين.

٦٤- **قوله**: (**فالظاهر أنّ معقده**[١] **ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين**)[٢].

يمكن أن يقال: إنّ المستفاد من الأقوال المذكورة للمخالفين وقوع مخالفتهم في كلا الحكمين، حيث إن أصحاب الحديث[٣] مخالفون في حكم المستثنى، يعني: جواز الاستصباح، وابن داود[٤] مخالف في حكم المستثنى منه، وهو المنع عما عدا الاستصباح في بعض، فإنّه قائل بجواز جميع الانتفاعات فيما عدا الزّيت من الأمور المذكورة في كلام الشّيخ، وفي حكم المستثنى في السّمن، حيث منع عن التّصرّف فيه والانتفاع به بقول حتّى الاستصباح، كأصحاب الحديث في الجميع، فردّ مثله لا يكون إلّا بدعوى الإجماع على حكم المستثنى في الجميع؛ ليبطل به منعه له في البعض، وهو السّمن، وحكم المستثنى في الجميع أيضاً؛ ليبطل به منعه لذلك في البعض الآخر، وهو ما عدا السّمن.

إلاّ أن يقال: إنّ ما ذكره الشّيخ يرجع إلى بيان أحكام ثلاثة للمذكورات إذا وقعت فيها فأرة:

أحدها: النّجاسة فيها جميعاً.

ثانيها: عدم جواز الانتفاع بها في غير الاستصباح.

ثالثها: جواز الانتفاع بها في الاستصباح.

والمخالف في الحكم الأوّل ابن داود في غير السّمن، وفي الثّاني بعض

---

(١) إشارة إلى الإجماع الذي ادعاه الشيخ الطوسي في الخلاف: ٦/ ٩١، كتاب الأطعمة، المسألة (١٩).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٨٦.

(٣) ينظر: النووي، المجموع: ٩/ ٣٨؛ ابن قدامة، المغني: ١١/ ٨٧ حكى عن أحمد وابن المنذر أنهم ذهبوا إلى عدم الانتفاع به بحال لا بالاستصباح ولا غيره.

(٤) النووي، المجموع: ٩/ ٣٨.

أصحاب الحديث وابن داود في السّمن، وأمّا الثّالث فلم يذكر له مخالفاً فإنّ خلاف ابن داود في أصل النّجاسة ـ وهو الحكم الأوّل من الأحكام الثّلاثة ـ لا في عدم جواز غير الاستصباح على تقدير النّجاسة، وهو الحكم الثّاني منها، فإنّه لم يذكر له مخالف، وحيث لم يذكر له مخالف لم يكن المراد بالإجماع الإجماع على خلاف هذا الاحتمال الذي لم يذكر له مخالف.

في بيان مراد الشيخ رحمه الله.

ويشكل بأن ابن داود إن لم يرد الشّيخ ردّه فلا وجه لذكر كلامه؛ لظهور أن ليس مراده مجرّد بيان حال المخالفين من دون تعرّض لصحّة أقوالهم أو فسادها.

وبالجملة، إنّ المقصود من ذكره ردُّه كما استظهره شيخنا العلّامة قدس سره، وبذلك استظهر اختصاص مورد الإجماع المذكور بما ذكره، ولو لم يكن المراد من ذكر الأقوال المذكورة الرّد عليها لكان ذكرها بمنزلة جملة معترضة ذكرت في البين.

في توضيح المرام وتحقيق المقام ببسط من الكلام.

ثمّ رجع إلى الاستدلال على ما ادّعاه من الأحكام، فكان الظاهر حينئذ دعوى الإجماع على جميع الأحكام في كلامه بمنزلة ما لو لم ينقل تلك الأقوال رأساً، وردّه إمّا بأن يكون بدعواه الإجماع على حكم الاستثناء، أو بدعواه على حكم المستثنى منه، حيث إن منع ما عدا الاستصباح من الانتفاعات ملازم للنّجاسة، أو على نفس النّجاسة، والأوّل غير صحيح؛ لأنّ جواز الاستصباح ثابت في كلّ من النّجس والطّاهر، فكيف يكون إثباته دليلاً على ثبوت النّجاسة!

وإن أريد بذلك الإجماع على المستثنى من حيث الاستثناء رجع الأمر إلى حكم المستثنى منه أيضاً؛ لأنّ مرجع الكلام حينئذٍ إلى أن الجائز من جميع الانتفاعات المذكورة ليس إلّا الاستصباح.

ودعوى الإجماع على هذا الحكم راجعة إلى دعواه على حكم المستثنى والمستثنى منه، والثّاني هو مقصود المستدلّ، والثّالث غير مذكور صريحاً حتّى يكون دعوى الإجماع عليه مطلقاً راجعاً إلى ردّ تفصيل ابن داود، والدّال عليه بالالتزام ليس إلّا حكم المستثنى منه؛ لما عرفت من اشتراك حكم المستثنى بين

الطّاهر والنّجس، فلا بدّ من أن يكون المراد دعوى الإجماع على حكم المستثنى منه؛ ليثبت بذلك لازمه الذي هو النّجاسة، أو الإجماع عليه؛ لوضوح الملازمة عند المتشرّعة بين حرمة ما عدا الاستصباح من انتفاعات الشّيء وبين حرمته.

ودعوى إرادة الإجماع على نفس الملزوم المعبّر عنه باللاّزم في اعتقاد خصوص الشّيخ لا عند المجمعين لا تخلو عن تعسّف، كما مرّ عند شرح ما ذكره المصنّف في توجيه كلام السّيدقدس سره.

٦٥- قوله قدس سره: (فهو[1] في أصل مسألة بيع النجاسات)[2].

في أن إجماع السيد في الغنية في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات.

لعلّهقدس سره استظهر ذلك من استثناء بيع الكلب المعلّم والزّيت المتنجّس، حيث إن استثناء بيع هذين الأمرين يقتضي أن المستثنى منه بيع النّجاسات، فيكون هو المدّعى عليه الإجماع؛ لكنّ المصنف قدس سره نقل العبارة في مسألة بيع الكلب هكذا: (إلّا ما خرج بالدليل من الكلب المعلّم للصّيد والزّيت النّجس لفائدة الاستصباح من دون لفظ البيع). وقال بعد ذلك بأسطر: (لأنّه ـ يعني السيدقدس سره ـ استثنى الكلب المعلّم من جملة ما ينتفع به مع أنّه على تقدير وجود لفظ البيع).

فالظاهر، بل المعلوم إرادة خروجه عن حكم منع البيع بعد خروجه من حكم عدم جواز الاستعمال، لا إرادة جواز البيع مع البقاء تحت حكم المنع عن التّصرّفات، على ما يقتضيه الاستثناء من حرمة بيع ما لا ينتفع به.

وبالجملة، لا أرى ما يقتضي صرف الإجماع عن الحكم المذكور في كلامه مطابقةً، أعني منع الانتفاع بالنّجس إلى الحكم المذكور التزاماً، وهو المنع عن بيع النّجس.

نعم، يمكن أن يناقش باحتمال رجوع الإجماع إلى ما ذكره أوّلاً من عدم

---

(١) الضمير يعود على الإجماع الذي ادعاه السيد ابن زهرة في الغنية: ٢١٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٨٦.

جواز بيع ما لا ينتفع به وإن كان ذلك خلاف ما يتراءى من أمثال ذلك من الجمل المرتبطة بما قبلها، من رجوعها إلى الأخيرة من الجمل المتعدّدة، أو الجميع، لا خصوص المتقدّم، إلّا أن ذلك ليس على إطلاقه، بل إنّما يكون ذلك إذا لم يكن للأولى خصوصيّة تصرفها إليها، فإنّ المقصود المسوق له الكلام هو بيان ما خرج بالقيد المذكور، ثمّ التّعرّض لذكر بعض مصاديقه، ثمّ التّعرّض للاستدلال عليه بالإجماع؛ ولا ينبغي عدم التّعرّض للاستدلال على ما سبق له الكلام والتّعرّض لما يكون التّعرّض له كالتّطفّل، لا أقلّ من الإجمال والاحتمال المسقط، فتدبّر جيّداً.

في أن الإجماعات المدعاة في المقام موهونة.

٦٦- **قوله قدس سره: (ثمّ على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات[1] فلا ريب في وهنها بما يظهر من أكثر المتأخّرين)[2].**

يمكن أن يقال: يكفي في جبرها قوله عليه السلام في رواية تحف العقول في جملة ضابط ما يحرم بيعه: «أو وجه من وجوه الفساد»[3]، فإنّ المتنجّس فيه وجه من وجوه الفساد قطعاً، وليس المراد بوجه الفساد النّجاسة العينيّة كما يحتمل في وجه من وجوه النّجس؛ لأنّ ذلك في مقابل النّجس، مضافاً إلى أنّه ذكر في أمثلته لحوم السّباع والطّير الصّادق على المذكّى مثل تلك الإجماعات والشّهرة بين المتقدّمين.

فإن قيل: ما ذكرت ـ على تقدير تماميّته ـ يدلّ على عدم جواز البيع، والمدّعى المنع عن الانتفاع لا البيع.

قلت: إثبات المنع عن الانتفاع حينئذٍ بالفقرة السّابقة الدالّة على إناطة جواز البيع بوجود جهة صلاح وانتفاع في المبيع، يعني: كلّ ما فيه صلاح وانتفاع يجوز بيعه، فإنّه ينعكس بعكس النّقيض إلى قولنا: كلّ ما لا يجوز بيعه لا يجوز الانتفاع

---

(١) الإجماعات التي ادعاها السيد المرتضى في الانتصار، والشيخ الطوسي في الخلاف، والسيد ابن زهرة في الغنية، وقد تقدم تخريجها.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٨٧.

(٣) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣. وفيه: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد».

به، والمفروض ثبوت عدم جواز بيع المتنجّس، فلا يجوز الانتفاع به، وهو المطلوب.

فإن قلت: الفقرتان ـ يعني: الفقرة الدّالّة من الرّواية على إناطة الجواز بوجود مصلحة بوجه وإن قارنه مفسدة من وجه آخر، والفقرة الدّالّة على إناطة المنع عن البيع بوجود جهة من جهات الفساد وإن كان فيه صلاح من جهة أخرى ـ متعارضتان؛ لاقتضائهما الصّحة والفساد معاً فيما إذا كان في الشّيء الواحد صلاح من وجه وفساد من وجه آخر.

قلت: تعارضهما إنّما هو في موضع ذكرته وهو فيما إذا ثبت فيه الصّلاح من وجه والفساد من آخر، وأمّا إذا ثبت الفساد من وجه ولم يثبت الصّلاح من آخر كما فيما نحن فيه فلا يحكم بالمعارضة، بل يحكم بالفساد؛ لتحقّق موضوع الفقرة الثانية، وعدم تحقّق جهة صلاح حتّى يثبت مصداق الفقرة الأولى فيثبت المعارضة.

في إيراد إشكال آخر في المقام مع الجواب عنه.

فإن قلت: يثبت موضوع الفقرة الأولى فيما نحن فيه بأصالة حلّ التّصرّفات وجواز الانتفاعات الثّابتة بعمومات الكتاب والسّنّة، فيثبت المعارضة المسقطة الاستدلال.

قلت: إنْ أريد بأصالة الحلّ أصالة الحلّ في مشتبه الحكم فالفقرتان المذكورتان المثبّتتان لمنع الانتفاع بالمتنجّس حاكمتان عليها؛ لإثباتهما معلوميّة عدم الانتفاع به، **وقد تقرّر في محلّه**[1] حكومة الأدلّة الاجتهاديّة على الأصول العمليّة، وإن أريد بها أصالة الحلّ الواقعيّ في الأشياء، فعلى تقدير صحّة الاستدلال بها وثبوت ظهورها لمنع العلم الإجماليّ بثبوت مخصّصات لها، وعدم وهنها بكثرة الخارج منها، غاية ما في الباب أنّه يلزم إمّا تخصيصها أو تخصيص إحدى تلك الفقرتين، ولا ريب أنّ الأوّل هو المتعيّن؛ لأنّهما بمنزلة الخاصّ بالنّسبة إليها؛ لأقلّيّة أفرادهما بالنّسبة إليها كما هو ظاهر.

---

(١) ينظر: الكلانتري، مطارح الأنظار: ١/ ١٣٤؛ الآشتياني، بحر الفوائد: ٣/ ١٦١.

نعم، لو ثبت جواز الانتفاع في مورد لدليل خاصّ كعمل الشّحوم النّجسة صابوناً ـ لو تمّ دليله ـ تحقّق التّعارض، والمرجع ـ [مع] عدم المرجّح لو لم نقل بالتّخيير ـ هو الإطلاقات الدّالّة على وجوب الوفاء بالعقود والشّروط، بل ونفوذ البيع؛ لصدق الماليّة عرفاً مع ثبوت انتفاع للشّيء معتدّ به عند العقلاء، فيشمله أدلّة نفوذ البيع الذي هو مبادلة مال ولو فرض الشّكّ في ماليّته كفى استصحاب الماليّة قبل التّنجّس، وسائر أدلّة نفوذ المعاملات الشّاملة للبيع وغيره.

لا يقال: لو ثبت نفوذ المعاملة عليه بتلك الأدلّة، لكن لا يثبت بذلك كونه بيعاً، وهو المطلوب؛ إذ يكفي في ثبوت كونه بيعاً ثبوت صحّة المعاوضة عليه بعد العلم بأنّ المعاملة على تقدير صحّتها لا يكون إلّا بيعاً.

في أن الأدهان النجسة نجاسة عرضية يجوز بيعها للانتفاعات.

٦٧- **قوله**قدس سره: **(فالظاهر جواز بيعه لهذه الانتفاعات)**[١].

قد عرفت الإشكال في ذلك.

٦٨- **قوله**قدس سره: **(هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس)**[٢].

نعم، لو لم يكن ذلك شكّاً في المقتضي، أو في الموضوع من حيث زوال وصفه المحتمل مدخليّته في موضوعيّته، أعني وصف الطّهارة كما تقدّم استظهاره من عبارة التذكرة[٣] حيث ذكر شرط الانتفاع وحلّيّته بعد اشتراط الطّهارة.

٦٩- **قوله** رحمه الله: **(وهي القاعدة المستفادة من قوله** عليه السلام **في رواية تحف العقول)**[٤].

قد عرفت معارضة تلك الفقرة بالفقرة المتأخّرة الظّاهرة في إناطة حكم الفساد وحرمة البيع بكون البيع شيئاً يكون فيه وجه من وجوه الفساد، بل لا

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٣.

(٣) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ٢/ ٢٧.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٣.

معارضة مع ثبوت الانتفاع بأصالة الحلّ، فتقدّم الثّانية؛ لسلامتها عن المعارض كما مرّ تقريبه.

نعم، يثبت المعارضة مع ثبوت الانتفاع بدليل خاصّ، فيرجع حينئذٍ مع عدم المرجّح إلى عمومات الحلّ وعمومات نفوذ المعاملات كما تقدّم لو قلنا بالتّساقط حينئذٍ، لا التّخيير، وإلّا فيختار أيّهما شاء أو يرجع إلى الفقرة الأولى؛ لترجيحها بالعمومات بناءً على كون اعتبار العموم من باب الظّهور النّوعي لا من باب أصالة عدم التّخصيص ومنع الظّهور، أو من جهة الأخبار الدّالّة على التّرجيح بموافقة الكتاب.

فالمتحصّل أنّ مقتضى ذلك التّفصيل بين ثبوت الانتفاع بدليل خاصّ فيحكم بالصّحة مع عدم المرجّح لأحد الوجوه الثّلاثة المتقدّمة، وبين ثبوته بأصالة الحلّ فيحكم بالفساد بمقتضى الفقرة الثّانية السّليمة عن المعارض، هذا مع إمكان التّرجيح في المقام على تقدير ثبوت المعارضة بما تقدّم من ظهور كلام المشهور على ما ذكره المصنف ﷺ سابقاً في عدم جواز البيع في غير الزّيت المتنجّس مطلقاً.

في التأييد لحمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلا الدهن على إرادة المائعات النجسة.

٧٠- **قوله ﷺ: (ويؤيده تعليل استثناء الدّهن لفائدة الاستصباح)**[1].

لا يخفى أنّه بناءً على التّعليل يدور الحكم مدار العلّة حيثما دارت، والمفروض ثبوت الفائدة في محلّ البحث، إلّا أن يقال: إنّ من المحتمل، بل لعلّه الظاهر، أنّ المجوّز هو هذه الفائدة الخاصّة؛ لدلالة النّص، لا مطلق الفائدة حتّى يدور الحكم مداره، على ما عرفت التّصريح به في عبارة الشّهيد الثّاني ﷺ[2]، إلاّ أن يقال: إنّ توسيط لفظ الفائدة مع عدم حاجة إليها في بيان أصل المراد؛ ولذا ترك ذكره في غير واحد من العبارات لا يخلو عن إشعار بكون الغرض من توسيطه هو بيان أنّ المناط هو الفائدة من حيث هي، لا من حيث خصوص المورد، وهذا المقدار من

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٤.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١١٩.

الإشعار كافٍ في التّأييد.

٧١- **قوله** قدس سره: **(لا يقبل التّطهير عند الأكثر)**[١].

لا يخفى أنّ القائل بمقابل قول الأكثر هو نفس العلّامة قدس سره[٢]، حيث حكى غير واحد عنه قوله بطهارة المضاف باستيلاء الماء الكثير المطلق عليه وإن لم يسلبه الإضافة[٣]، بل انقلب المطلق مضافاً، وأنّه يسلب عنه حينئذٍ المطهّرية لا الطّهارة[٤]، بل يظهر من بعض الكلمات قوله بكفاية مطلق الاتّصال وإن لم يحصل المزج، وإنْ ردّه المصنف قدس سره في كتاب الطّهارة بشهادة كلامه قدس سره باعتبار المزج، وحينئذٍ فإيراد المحقّق الثّاني[٥] ساقط عن العلاّمة قدس سره رأساً؛ لابتنائه كما صرّح به على مذهب الأكثر المقابل لقول العلّامة قدس سره.

في أن قبول الصبغ للتطهير بعد الجفاف محل نظر.

٧٢- **قوله** قدس سره: **(لأنّ الانتفاع بها وهو ـ الصّبغ ـ قبل الطّهارة)**[٦].

قد يقال: إنّ حقيقة الانتفاع بالصّبغ المتنجّس هو الانتفاع بالمصبوغ به، وأمّا نفس الصّبغ بالفتح فهو مقدّمة للانتفاع بالمصبوغ، فلا يعدّ في نفسه انتفاعاً إلّا مع فرض جواز الانتفاع بالمصبوغ، وأمّا مع عدم جواز الانتفاع فلا يعدّ الصّبغ انتفاعاً، بل يعدّ تضييعاً للمال؛ حيث أخرجه بالصّبغ عن حالة جواز الانتفاع إلى حالة عدم جوازه، والمفروض قابليّة التّطهير في المصبوغ المقصود بالانتفاع، حيث يطهر الثّوب المصبوغ والأجزاء الصّبغيّة الباقية فيه، فيصدق أنّ جواز الانتفاع

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٥.

(٢) العلّامة الحلي، إرشاد الأذهان: ١/ ٣٥٧.

(٣) حكاه عنه المحقق الكركي، جامع المقاصد: ١/ ١٢٥.

(٤) العلّامة الحلي، قواعد الأحكام: ١/ ١٨٥، وينظر السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١/ ٣٥٤.

(٥) المحقق الكركي، حاشية الإرشاد: ٣١٦.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٦.

المقصود إنّما هو فيما يقبل التّطهير، ولعلّه أشار إلى ذلك المحقّق بقوله: (بل ذلك هو المقصود منها)[١].

٧٣- **قوله: (من إرادة جميع الانتفاعات)**[٢].

إن كان المراد من جميع الانتفاعات ما يشمل نفس البيع؛ فدلالته على المطلوب من وجهين:

الأوّل: دلالته مطابقة أو تضمّناً على حرمة البيع؛ من حيث إنّه واحد من الانتفاعات.

والثّاني: دلالته عليه التزاماً؛ لاستلزامه حرمة جميع الانتفاعات ما عدا البيع حرمته[٣]؛ لأنّ ما لا منفعة فيه لا يجوز بيعه. وإن كان المراد به حرمة جميع الانتفاعات ما عدا البيع فدلالته على المقصود من وجه واحد، وهو الوجه الثّاني من الوجهين المذكورين.

٧٤- **قوله: (ويدلّ عليه أيضاً كلّ ما دلّ من الأخبار والإجماع[٤] على عدم جواز بيع النّجس، بناءً على أن المنع عن بيعه لا يكون إلّا مع حرمة الانتفاع به)**[٥].

في أن كل ما فيه وجه من وجوه الصّلاح جاز بيعه.

قد عرفت أنّ ذلك مقتضى ما دلّ على أن كلّ ما فيه وجه من وجوه الصّلاح جاز بيعه؛ لانعكاسه بعكس النّقيض اللاّزم الصّدق للأصل إلى قولنا: كلّ ما لم يجز بيعه لا يجوز الانتفاع به.

---

(١) ينظر الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٧.

(٣) كذا في الطبعة الحجرية.

(٤) العلاّمة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١٠/ ٢٥؛ المقداد السيوري، التنقيح الرائع: ٢/ ٥ قال: (إنما حرم بيعها لأنها محرمة الانتفاع، وكل محرمة الانتفاع لا يصح بيعه: أما الصغرى فإجماعية، وأما الكبرى فلقول النبي صلى الله عليه وآله: «لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها».

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٨.

في أن آيات التحريم والاجتناب والهجر ظاهرة في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه.

٧٥- وقوله ﷺ: (في الانتفاعات المقصودة في كلّ نجس بحسبه، وهي في الميتة الأكل)[١].

لا يخفى أنّ هجر الشّيء عرفاً هو رفضه ولفظه وإبعاده، وذلك لا يصدق بمجرّد عدم أكله مع جواز سائر الانتفاعات كما لا يصدق بالنّسبة إلى محرم الأكل غير النّجس، مثلاً لا يصدق على الدّهن المأخوذ من لبن الذّئب أنّه مهجور من جهة حرمة أكله مع جواز تناوله وتداوله، وتعاطيه ومزاولته، وغسل الرّأس به، وتدهين البدن والسفن وسائر ما يحتاج إلى تدهّنه، والاستصباح به والإشعال به، والتّطيّب بما يعمل به من الطّيبات، وإدخاله في العين والأذن والأنف مع الحاجة وبدونه، وغسل البدن والثّياب بما يعمل به من الصّابون، إلى غير ذلك من الانتفاعات والاستعمالات الكثيرة المتصورة، فكما لا يصدق انّه هجر دهن الذّئب بمجرّد عدم أكله مع الانتفاع به بسائر الانتفاعات المذكورة، فكذا في دهن الخنزير لا يصدق عليه الهجر بمجرد عدم أكله مع التزام سائر استعمالاته كما هو مقتضى ما استشهد به ﷺ ممّا يأتي من كلام الشّهيد من أن النّجس هو ما وجب الاجتناب عنه في الأكل والصّلاة[٢].

ولا يخفى أنّ وجوب غسل الثّوب أو البدن الملاقي لدهن الخنزير ليس من معنى الاجتناب عنه، بل هو حكم مستقلّ لملاقيه ثبت لملاقيه بدليل على ما هو الأظهر عندنا، وإن كان قد يحتمل استفادته من نفس دليل وجوب هجر النّجس، والحكم في المنع عن الصّلاة أيضاً نظير ما ذكرناه في الأكل، فإنّه كما لا يصدق هجر الفرو والمأخوذ من وبر الثّعالب والأرانب بمجرّد ترك الصّلاة معها مع جواز سائر الاستعمالات، فكذا لا يصدق الهجر بعدم لبس الثوب المعمول من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٨.

(٢) الشهيد، القواعد والفوائد: ٢/ ٨٥، قال ﷺ: (النجاسة: ما حرم استعماله في الصلاة والأغذية؛ للاستقذار، أو للتوصل إلى الفرار)، والظاهر أن المصنّف ﷺ نقل كلام الشهيد بالمعنى.

وبر الكلب في الصّلاة مع جواز لبسه دائماً في غير الصّلاة وجواز سائر الانتفاعات به، مع أنّ حرمة الصّلاة في النّجس أيضاً غير مستفادة من الكريمتين إلّا على تقدير استفادة المنع من مطلق الاستعمال منهما.

٧٦- **قوله**ﷺ: **(وإلّا فسيجيء الاتّفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد)**[١].

لم أظفر على حكاية هذا الاتّفاق ـ في ما سيأتي من كلام المصنف في تتمة هذا البحث إلى النّوع الآتي ـ وأظنّ أنّ الاتفاق المزبور في كلام العلّامة الذي سيذكره بعد أسطر، لكن سقط حكاية الاتفاق المدّعى عن الكتاب.

ثمّ إنّ هذا الاتفاق على تقدير ثبوته لا يقتضي حمل التقلّب والإمساك إلى ما يرجع إلى الأكل والشّرب، بل غاية ما يقتضيه تقييد الإمساك بغير الإمساك لفائدة، المفروض ثبوت جوازه بالاتّفاق، ولا دليل على تقييده بخصوص الأكل والشّرب فضلاً عن تقييد التّقلّب بذلك.

في أن المراد بالإمساك والتقلب في رواية تحف العقول ما هو يرجع إلى الأكل والشرب.

٧٧- **قوله**ﷺ: **(قد يدعى اختصاصه بغير ما يحلّ الانتفاع المحلل المعتد به)**[٢].

لا يخفى بُعدُه ـ مع كونه تقييداً بلا دليل ـ عن مساق كلامهم كما أشرنا إليه غير مرّة.

٧٨- **قوله**ﷺ: **(أو يمنع استلزامه لحرمة الانتفاع)**[٣].

قد عرفت الاستلزام لذلك بمقتضى عكس النّقيض.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

في أن توهم الإجماع مدفوع بظهور كلمات كثيرة منهم.

٧٩- قوله قدس سره: (فمدفوع بظهور كلام كثير منهم في جواز الانتفاع في الجملة)[١].

لا يخفى أنّ جواز الانتفاع في الجملة لا ينافي أصالة المنع عن التّصرّفات إلّا ما خرج؛ لجواز استناد قوله إلى دليل على الجواز في الجملة، خصوصاً والمدّعى الإجماع لا الاتفاق القادح فيه مخالفة البعض.

ومن جملة ذلك ما حكاه عن الشّيخ قدس سره بقوله: (قال في المبسوط)[٢]، فإنّ الظّاهر قول الشّيخ بأصالة المنع عن المتنجّس فضلاً عن النّجس، فقوله بجواز استعمال السّرجين والعذرة في المنافع المذكورة ليس إلّا لثبوت خصوص تلك الانتفاعات في خصوص تلك النّجاسات؛ لما ذكره من عدم الخلاف. ومن ذلك يظهر عدم ثبوت مخالف في المسألة ممّن تقدّم على العلّامة، فيؤيّدُ الإجماعان المتقدّمان بالشّهرة المحقّقة على المنع بين المتقدّمين والمتأخّرين إلى زمن العلّامة لو ظهر خلاف منه، بل ظهور اتفاقهم عليه.

ومنها ما حكاه عن العلّامة قدس سره بقوله: (وقال العلّامة في التّذكرة)[٣]، والظّاهر أنّه المراد بما ذكره في السّابق بقوله: (وإلّا فسيجيء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد)، فإنّ الجواز المزبور للإجماع أو الاتفاق المدّعى غير منافٍ لأصالة المنع الّتي هي المدّعى.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

٨٠- **قوله قدس سره: (وزاد عليه قوله: لكن هذه لا تصيّرها مالاً...إلخ)**[١].

في قول العلّامة رحمه الله في التذكرة بجواز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة.

العبارة المحكيّة عن التّذكرة هكذا: (لا يجوز اقتناء الأعيان النّجسة إلّا لفائدة)[٢].

ولا يخفى أنّ الفائدة في العبارة غير مقيّدة بالفائدة النّادرة الّتي لا يصير باعتبارها الشّيء مالاً عرفاً على ما هو الظّاهر من العبارة؛ وقد اعترف المصنف قدس سره فيما يأتي من كلامه أنّه مراد المحقّق، وحمله على نفي الماليّة الشرعيّة ـ يعني عدم جواز البيع ـ مع كونه خلاف الظّاهر، منافٍ لما يظهر منه من عبارته المحكيّة قريباً في المتنجّس من إناطة جواز البيع عنده بجواز الانتفاعات، وهذا المقدار من الانتفاع ممّا يمكن الالتزام بجوازه حتّى على القول بالمنع؛ لعدم عدّ ذلك في العرف انتفاعاً، كسدّ السّاقية بالميتة، وطمّ الوهدة بها، أو بالدّم أو السّرجين، كما سيأتي حكاية ذلك عن الشّيخ الوحيد شارح القواعد[٣] في الميتة، مع اعترافه بورود الأخبار والإجماع على منع الانتفاع به، واختياره هو بنفسه منع الانتفاع بها لذلك، مع قوله بجواز الانتفاع في سائر النّجاسات للأصل؛ والظّاهر من المصنّف قدس سره فيما يأتي قريباً أيضاً ارتضاؤه لذلك، وحينئذٍ فحمل المحقّق للفائدة في عبارتي التّذكرة والقواعد على الفائدة النّادرة دون مطلق الفائدة، الشّامل لما يوجب تجويزه الماليّة العرفيّة مع صلاحيّة العبارتين لذلك كالنّص؛ لعدم تجويزه لذلك الذي هو محلّ

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

(٢) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١٢/ ١٣٨، والعبارة هكذا: (يحرم اقتناء الأعيان النجسة إلا لفائدة)، ومثله في القواعد: ٢/ ٦، نهاية الإحكام: ٢/ ٤٦٤، المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤/ ٥.

(٣) الظاهر أن المقصود هو الشيخ الأكبر كاشف الغطاء حيث قال في شرحه على القواعد: ٢/ ١٢٢: (ويجوز الانتفاع بالأعيان النجسة والمتنجسة في غير ما ورد النصّ بمنعه ـ كالميتة النجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يعدّ استعمالاً عرفاً ـ للأخبار، والإجماع. وكذا الاستصباح... ويبقى على حكم الأصل).

النّظر في النّزاع في المقام، بل ولعدم احتماله لتجويز أحد لذلك حتى لو يحتمل إرادة العلّامة له، مع قابليّة عبارته له لو لم نقل بظهوره، مع أنّ مقتضى العبارتين بعد هذا التّقييد دعوى الاتفاق على عدم جواز الانتفاع بغير المنافع النادرة، وهو عين المدّعى، وقد قرّره المحقّق قدس سره على ذلك، فتحصل دعوى كلّ منهما الاتفاق على المدّعى فيتأكّد بهما الإجماعان المتقدّمان.

ولا ينافي ذلك حكم العلّامة قدس سره بجواز الانتفاع بشعر الخنزير؛ لجواز قوله بخروجه عن الأصل بمقتضى الأخبار الخاصّة الّتي وردت فيه، ولو نوقش في إرادة العلّامة لذلك لمنع كون المراد من الفائدة خصوص ما ادّعاه المحقّق، لكن لا مناقشة في تقرير المحقّق لهذا المعنى واعتقاده بمضمونه.

قول العلّامة في المختلف بجواز استعمال شعر الخنزير.

٨١- **قوله قدس سره: (وقال ـ يعني العلّامة ـ في باب الأطعمة والأشربة من المختلف[1]: إنّ شعر الخنزير)**[2].

قد عرفت احتمال استناده في ذلك إلى الأخبار الخاصة المجوّزة لذلك، لا لكون جواز الاستعمال هو الأصل عنده، كما يشعر به قوله أخيراً: (الخالية عن ضرر عاجل وآجل)؛ إذ عدم الضّرر الأخرويّ لا يعلم إلّا بدليل الشّرع، ولا ينافيه استدلاله على ذلك بأنّ النّجاسة لا تمنع الانتفاع؛ لاحتمال إرادة أنّها ليست من الموانع القطعيّة الّتي لا يمكن رفع اليد عنها بالأدلّة الخاصّة، كما في الميتة؛ حيث ردّ بعضهم بعض الأخبار الدّالّة على جواز بعض الانتفاعات ببعضها بمخالفتها للإجماع، ولو فرض كون هذا الحمل مخالفاً لظاهر كلامه في الجملة لكن لا بأس بحمله عليه؛ جمعاً بينه وبين ما ذكره في العبارة المحكيّة عنه سابقاً بناءً على كون

---

(١) العلّامة الحلي، المختلف: ٨/ ٣٢٣، قال قدس سره: (والمعتمد جواز استعماله مطلقاً، ونجاسته لا تعارض الانتفاع به؛ لما فيه من المنفعة العاجلة الخالية من ضرر عاجل أو آجل، فيكون سائغا؛ عملاً بالأصل السالم عن معارضة دليل عقلي أو نقلي في ذلك).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٩٩.

المراد منه ما حقّقه المحقّق قدس سرهما.

في نقل كلام الشهيد رحمه الله في القواعد في معنى النجاسة.

٨٢- **قوله قدس سره: (وقال الشّهيد في قواعده: النجاسة...)**[١].

عبارة القواعد في نسخة عندي هكذا: (النّجاسة ما حرم استعماله في الصّلاة والأغذية؛ للاستقذار، أو للتّوصّل إلى الفرار، فبالاستقذار يخرج السّموم القاتلة والأغذية الممرّضة، وبالتوصّل إلى الفرار يدخل الخمر والعصير، فإنّهما غير مستقذرين، ولكنّ الحكم بنجاستهما يزيدهما بعداً من النّفس؛ لأنّها مطلوبة بالفرار عنها، وبالنّجاسة يزداد الفرار وحينئذٍ يبقى ذكر الأغذية مستدركاً إلّا أن يذكر لزيادة البيان، ولبيان موضع التّحريم، فإنّ في الصّلاة تنبيهاً على الطّواف وعلى دخول المساجد والمشاهد، وفي الأغذية تنبيهاً على الأشربة. ويقابلها الطّاهر، وهو ما أبيح ملابسته في الصّلاة اختياراً...إلخ)[٢].

ولعلّ الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره من كون العبارة نصّاً في جواز الانتفاع بالنّجس في غير الصّلاة هو أنّ قول الشّهيد قدس سره لبيان الموضع ليس المراد به بيان المورد في الجملة وإن كان له موارد أُخر، بل المراد بيان تمام المورد، وإلّا لما احتاج إلى ذكر أنّ الأطعمة إشارة وتنبيهاً إلى الأشربة، والصّلاة تنبيهاً إلى الطّواف ودخول المساجد؛ إذ يكفي في بيان المورد في الجملة ذكر مورد واحد أو موردين من دون تنبيه إلى غيرهما، فهذا الكلام كالتّنصيص في أن المراد التّنبيه إلى جميع الموارد، فيصير محصّل كلامه قدس سره حصر موارد تحريم الاستعمال في المواضع الخمسة المذكورة دون غيرها، هذا.

في بيان المراد من الكلام المنقول.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ من المحتمل، بل الظّاهر، بل المعلوم ممّا فصّلناه من ذيل عبارة الشّهيد قدس سره ـ حيث قابل النّجاسة المستفاد تعريفها[ـا] ممّا ذكره

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٠.

(٢) الشهيد، القواعد والفوائد: ٢/ ٨٥، قاعدة: ١٧٥، مع اختلاف يسير، ولا يخفى أن كتاب القواعد إنما اعد لبيان القواعد الكلية لا للفتوى، كما نبه على ذلك السيد العاملي في مفتاح الكرامة: ٢/ ١٦.

بالطّهارة ـ أنّ مراده بالنّجاسة هي الأعمّ من النّجاسة الذّاتيّة النّاشئة في الأعيان النّجسة، والعرضيّة الثّابتة في المتنجّسات، وحينئذٍ فيمكن أن يكون قائلاً بالمنع عن الانتفاع بالنّجاسة الذّاتية مطلقاً دون العرضيّة، بأن يقول فيها بالمنع عن استعمالها في خصوص المذكورات، فالمنع عن المذكورات مشترك بين القسمين، بخلاف عموم المنع، فإنّه مختصّ بأحد قسميه، والتّعريف الجامع لا بدّ وأن يكون بما يشترك فيه القسمان لا بما يختصّ به أحدهما؛ إذ لا يكون التّحديد حينئذٍ جامعاً لجميع المصاديق، وحينئذٍ فقوله: (لبيان موضع النّجاسة[1]) يعني: موضع النّجاسة المحدودة الّتي هي الجامع بين قسمي النّجاسة الذّاتيّة والعرضيّة، ولا ينافي ذلك كون مورد أحد قسميه ـ وهو النّجاسة العينيّة الّتي هي محلّ الكلام في المقام ـ عامّاً لغيره من المذكورات، شاملاً لجميع الانتفاعات.

في نقل كلام الشهيد ﷺ وبيان مراده منه.

نعم، لو كان المراد خصوص النّجاسة العينيّة تم الظّهور المدّعى، لكن قد عرفت أنّه مع كونه خلاف الظّاهر خلاف ما يستفاد من عبارته، مع أنّ مجرّد الاحتمال كاف في نفي الاستدلال، ولعلّه يؤيّد ذلك قوله في ذيل الكلام المتقدّم: (ويقابلها الطّاهر، وهو ما أبيح ملابسته في الصّلاة اختياراً)؛ فإنّ من الظّاهر عدم إرادة ما اختصّ إباحته بالصّلاة، فكذا فيما قابلها بها، فتدبّر جيّداً.

٨٣- قوله ﷺ: (إنْ فرض له نفع حكميّ)[2].

بيان المراد من عبارة الشهيد الثاني في الروضة.

الظّاهر أنّ مراده بالنّفع الحكميّ المقابل للنّفع الحقيقيّ هو ما لا يعدّ في العرف منفعة، كسدّ السّاقية بالميتة وطمّ الوهدة بها أو بالدّم، وكذلك ما مثله من الاصباغ بالدّم، فإنّ الاصباغ به من جهة عدم استقرار لونه وسرعة زواله، خصوصاً مع وجوب غسل ما يلاقيه المستلزم لعسر اللّبس، واستعمال المصبوغ لا يعدّ منفعة عرفاً؛ ولهذا لم يسمع الاصباغ به في مورد أبداً طول عمرنا، وحينئذٍ

---

(١) الشهيد، القواعد والفوائد: ٢/ ٨٥، قاعدة: ١٧٥، وفيه: (التحريم).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٠.

فيأتي في عبارة الشّهيد قدس سره ما قدّمناه في عبارة المحقّق الثّاني، حيث إن تقييده النّفع بالحكميّ بالمعنى الذي عرفت كالنّص في عدم تجويزه للانتفاع الحقيقيّ، وإلّا كان اللاّزم التّعرّض لعدم منعها عن البيع؛ لوضوح أنّه الفرد الأخفى من النّفع الحكميّ في احتمال المانعيّة عن البيع؛ لقوّة احتمال كون المنع عن البيع من جهة المنع من الانتفاعات الحقيقيّة، فينتفي بانتفائها؛ للمناسبة العرفيّة بين المنع عن الانتفاع والمنع عن البيع، مضافاً إلى ما يظهر من بعض العلماء من كون المنع عن البيع لأجل المنع عن الانتفاع.

في إيراد إشكال في المقام مع جوابه.

فإن قلت: لعلّ وجه عدم تعرّضه لذلك أنّ الانتفاع وإن كان جائزاً، لكنّه يمنع عن البيع، وغرضه بيان النّفع الغير المانع عن البيع؛ لأنّه بصدد شرح قول: «لا يجوز بيع المذكورات»، فلم يذكر إلّا ما يصحّ فيه إطلاق العبارة، وهو النّفع الحكميّ، دون ما لا يصحّ معه الإطلاق، وهو النفع الحقيقي.

قلت: **أوّلاً**: إنّ ما ذكرت لا يقتضي عدم التّعرّض للنّفع الحقيقيّ، بل اللاّزم التّعرّض له وبيان أنّ الإطلاق بالنّسبة إليه غير مراد للمصنّف، أو غير مرضي عند الشّارح.

وثانياً: إنّ ذلك مناف لما تقدّم حكاية المصنّف له عنه قدس سره من أن الانتفاع الحقيقيّ ـ ولو فرض جوازه ـ لا يجوز معه البيع في المتنجّس فضلاً عن النّجس، وإنّ جواز بيع الدّهن المتنجّس للاستصباح إنّما خرج بالنّص لا يتعدّى منه إلى غيره من الانتفاعات ولو فرض جوازها، وحينئذٍ فالظّاهر كون كلام الشّهيد هذا مؤيّداً للإجماعين[1] لا منافياً لهما.

---

(١) اللذين تقدما عن العلّامة والفاضل المقداد السيوري.

٨٤- **قوله** قدس سره: **(لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة في حمل الكلام)**[١].

في أن بعض الأساطين رحمه الله اختار جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس.

بل يمكن عدم رجوعه إلى تفصيل أصلاً، بناءً على كون مراده أنّ ما دلّ على المنع راجع إلى المنع عن استعمالها على وجه يؤدّي إلى عدم الاحتراز عنها فيما يجب الاجتناب عنها فيه من الأكل والشرب والصّلاة كما يومئ إليه قوله قدس سره: (وأمّا من استعمله ليغسله فهو غير مشمول للأخبار)[٢].

ومن المعلوم أنّ مراده من الغسل المقدّميّ لتحصيل الطّهارة فيما يعتبر الطّهارة فيه، فالمحذور عنده حينئذٍ هو الاستعمال مع عدم الغسل، المؤدّي إلى عدم الاحتراز عن النّجس في ما يعتبر الاحتراز عنه فيه، وذلك ممّا يقول به كلّ أحد، واحتمالُ إرادته لحرمة الاستعمال في هذه الصّورة نفسياً لا من حيث عدم الاحتراز عنه في ما يعتبر الاحتراز عنه فيه غيرُ مبيّن من مساق كلامه.

٨٥- **قوله** قدس سره: **(مخصوص أو منزّل)**[٣].

يعني: أنّ الأدلّة المزبورة إما أن تكون بنفسها مختصّة بالصّورة الّتي ذكرناها أو مؤولة إليها وإن كان ظاهرها الإطلاق، لكن يرد حينئذٍ أنّه على تقدير شمول الأدلّة لغير هذه الصّورة لا مقتضى لصرفها إلى غير الظّاهر من غير دليل؛ إذ لم يذكر لما صار إليه إلّا الأصل ومن الظّاهر أنّ الأصل لا يؤول به دليل، فإنّه دليل حيث لا دليل، فكيف يؤول به الدّليل!

وكذا لو كان المراد بالأصل أصالة الحلّ الواقعي في كلّ الأشياء بمقتضى العمومات؛ لأنّ العام لا يؤول به الخاصّ، ولعلّ المراد إجمال الأدلّة من الجهة المذكورة، فبيّن المراد منها بالعمومات على الوجه الثّاني؛ لأنّ الحكم المخالف للعامّ

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٢ قال قدس سره: (وأمّا من استعمله ليغسله فهو غير مشمول للأدلة).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٢.

إذا كان مردّداً بين أمرين يلزم من أحدهما تخصيص العموم دون الآخر يحمل على الوجه الثّاني بأصالة عدم التّخصيص في العام كما بيّن في محلّه[١]، لكنا لم نظفر بدليل مجمل على الوجه المزبور، فلاحظ وتدبّر أخبار الباب.

٨٦- **قوله**ﷺ: **(حتّى يمنع انصراف المطلق في النفي)**[٢].

في إيراد إشكال في الفرق بين الإثبات والنفي والأمر والنهي.

إن قلتَ: ما الفرق بين الإثبات والنّفي والأمر والنّهي، فإنّ للمطلق ليس إلّا معنى واحد في الإثبات والنّفي، وهي الماهيّة المعرّاة عن جميع اللّحاظات حتّى لحاظ الإطلاق الصّادق على بشرط شيء ولا بشرط، ولو فرض فيه انصراف إلى بعض الأفراد كان ذلك من عوارض نفس لفظه المسموع من وراء الجدار مع قطع النّظر عن وقوعه في تركيب، فإنّ إنسباق المعنى إلى اللّفظ ودلالته لا يتوقّف على وقوعه في تركيب أو إرادة معنى، بل انسباق المعنى منه لا يعتبر فيه سوى الالتفات إليه بسماع أو غيره مع العلم بالوضع.

في بيان الجواب عن الإشكال المذكور.

نعم، إرادة المعنى منه يتوقّف على استعماله ووقوعه في تركيب، فإذا فرض وقوعه في تركيب وقع ما يقتضيه التّركيب من الحكم الإثباتي أو النفيي على المطلق المفروض انصرافه إلى بعض الأفراد، فإذا تحقق شرائط الأخذ بالإطلاق حكم بالإطلاق بالنّسبة إلى الأفراد المنصرف إليها، سواء في ذلك الإثبات والنّفي.

نعم، لو ثبت وضع تركيبيّ للمطلق في النّفي لمجموع أداة النّفي والمطلق لاستغراق النّفي أو لمعنى يلزمه تمّ ما ذكر من الفرق بين الإثبات والنّفي، لكنّه لم يثبت إلّا ما قد يدّعى في (لا) المشبّهة بـ(إنّ) الّتي يبنى ما بعده على الفتح، لكن هذه اللفظة غير واقعة في ما وجدناه من الأخبار الدّالّة على عدم الانتفاع بالميتة، بل ولا في معاقد محكيّ الإجماعات.

---

(١) الشيخ الأنصاري، الفوائد الأصولية: ١/ ٥٢٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٠٣.

قلت: لا ينبغي الإشكال في ظهور النكرة وما بمعناها الواقع في سياق النّهي والنّفي للعموم عرفاً، وإن كان مجرّد وضع المفرد لا يقتضيه، ولعلّ السّرّ في ذلك أنّ ترك بعض الأفراد في مورد النّهي وعدم تحقّق بعض الأفراد في النفي متحقّق غالباً، فلا يراد بالنّهي طلب ترك الماهيّة المعرّاة، الكافية في امتثاله ترك بعض المطلق المعلوم تحقّقه بالفرض، مثلاً إذا قال: (لا تصلّ في الحمّام) لا يراد منه (اترك فرداً واحداً من الصّلاة)؛ لوضوح أنّ المخاطب لا يأتي بجميع الصّلوات في جميع الحمامات، وكذا إذا قال: «دعي الصّلاة أيّام أقرائك»[1] لا يراد منه (دعي) الجنس الصّادق على ترك صلاة واحدة وإن أتي بسائر الأفراد؛ ليكون المحصّل (لا تستغرقي أيّام أقرائك بالصّلاة)؛ لأنّ الاستغراق غير واقع عادة، فلا معنى للنّهي، وهكذا غيرهما من الأمثلة، وكذا في النّفي نحو (ما رأيت رجلاً) لا يراد منه الجنس الصّادق بعدم روية فرد واحد؛ إذ لا يحتمل أنّ المتكلّم رأى كلّ أحد حتّى يقصد نفي هذا الاحتمال وسلب هذا العموم الكلي بإثبات السّلب الجزئي؛ فمن أجل ذلك كثر الاستعمال في استغراق النّفي حتّى ثبت له ظهور ثانويّ في ذلك وإن لم يكن يقتضيه وضع مفرداته بالاستقلال، ويحتمل أن يكون ذلك وضعاً تعيينيّاً للحكمة المزبورة.

وبالجملة، فظهور النّكرة وما بمعناه ـ كاسم الجنس والحدث المستفاد من الفعل ونحوها ـ في عموم النّفي كأنّه ممّا لا خلاف ولا إشكال فيه[2].

---

(١) الكليني، الكافي: ٣/ ٨٥ ح٣.

(٢) ينظر: السيد المجاهد، مفاتيح الأصول: ١٥٢، القمي، القوانين: ٢٢٣، السيد الفشاركي، الرسائل الفشاركية: ٩٠.

في أن اختصاص الانتفاع المنفي في الميتة بما ذكر من جهة التسامح والادعاء العرفي.

٨٧- **قوله** قدس سره: **(بل من جهة التّسامح والادّعاء العرفيّ)**[١].

نعم، لكنّ الكلام في كفاية هذا التّسامح والادّعاء في صرف اللّفظ ـ المفروض ظهوره في العموم ـ عن ظاهره مع عدم صيرورته موجباً للانصراف وقد صرّحوا بعدم الاعتداد بأمثال تلك المسامحات العرفيّة في تحديد النّصاب والكرّ وأمثالهما.

إلّا أن يقال: إنّ ارتكاب هذه المسامحات والتّنزيلات في أذهان أهل العرف ممّا يصلح أن يعتمد المتكلّم عليها في صرف اللّفظ عن ظاهره، فيصير موجباً للإجمال في شمول العامّ بالنّسبة إليه؛ لما تقرّر في محلّه[٢] من أن اقتران اللّفظ بحال أو مقال يصلح لصرف اللّفظ عن ظاهره يوجب الإجمال بالنّسبة إليه، فيرجع في مورده إلى الأصل، وهو فيما نحن فيه أصالة الحلّ في مشكوك الحلية وعمومات حليّة الانتفاعات بكلّ شيء، وفي مسألة النّصاب إلى أصالة عدم وجوب الزّكاة، وفي مسألة الكرّ إلى أصالة الانفعال فيما شكّ في خروجه عن عمومات أدلّة انفعال القليل بأدلّة الكرّ المفروض وقوع الشّكّ في شموله للكرّ التّقريبي، لكنّ الظّاهر إرادتهم الجزم بإرادة التّحقيق لا الشّكّ في حكم التقريب والرّجوع إلى الأصل والعمومات، فتدبّر.

في تنزيل بعض الروايات الدالة على المنع مطلقاً من الانتفاع.

٨٨- **قوله** قدس سره: **(نعم، يمكن أن ينزّل على الانتفاع)**[٣].

لا يخفى أنّ ظاهره تسليم وجود أدلّة دالّة على المنع عن الانتفاع بالنّجس بقول مطلق، ولم يتعرّض لذكرها سابقاً في جملة أدلّة المانعين، ولو فرض وجودها وتماميّة دلالتها فما الوجه في تأويلها إلى ما ذكره كما يدلّ عليه قوله: (يمكن أن ينزّل... إلخ) مع أنّه قدس سره لم يذكر دليلاً لما صار إليه إلّا الأصل وعمومات حلّ

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٣.

(٢) ينظر السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٢/ ١٧١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٤.

الانتفاع، وهي لا تقتضي صرف ما يخالفها بالتحكيم أو التّخصيص على غير ظاهرها كما هو ظاهر.

وأمّا الرّواية المذكورة، فظاهرها أنّ كون الاستصباح مظنّة لتلويث الثّياب والبدن حكمة للحرمة على الإطلاق، لا أنّ المحرّم هو خصوص الاستعمال الموجب للتّلويث.

وقد اعترف المصنفﷺ بذلك فيما تقدّم من مسألة الميتة؛ حيث عارض بهذه الرّواية رواية البزنطي المحكيّة عن مستطرفات السّرائر[1]، الدّالّة على جواز الاستصباح بما يقطع من أليات الميتة، فقال: (مع أنّها معارضة في موردها بما دلّ على المنع من موردها معلّلاً بقوله عليه السلام: «أما علمت أنّه يصيب الثّوب والبدن وهو حرام»[2])، ولا ريب أنّ قوله: (معلّلاً) بعد قوله: (ما دلّ على المنع) ظاهرٌ، بل صريح فيما استظهرناه، ولو كان مدلولها مجرّد حرمة تلويث البدن لم يكن معارضة للخبر المتقدّم عن البزنطي؛ لعدم المنافاة بين جواز الاستصباح وحرمة التلويث، فليكن الاستصباح الوارد على وجه لا يوجب التّلويث.

وبالجملة، فمقتضى الرّواية ـ بمقتضى عموم التّعليل كما عرفت من كلام المصنّفﷺ ـ حرمة كلّ انتفاع واستعمال يكون بحسب طبعه العرفي مقتضياً لتلويث الثّوب والبدن، فلا يخرج عن ذلك إلّا الاستعمالات الغير المقتضية بطبعها العاديّ لذلك، ولا أظنّها إلّا قليلاً في الانتفاعات المقصودة للعقلاء، خصوصاً إذا أخذنا الثّوب والبدن مثالاً لكلّ ما يتعلّق بالإنسان ويستعمله في حوائجه كالفراش والظّروف والآلات ونحوها، فإنّ الخارج حينئذٍ لا يكون إلّا قليلاً جدّاً، ولعلّه من جهة هذه الاستفادة عطف المصنفﷺ وسائر الآلات على الثياب والبدن المذكورين في الرّواية؛ لبعد إرادة مانعيّة اجتماع الثّلاثة من حيث الاجتماع؛

---

(١) ابن إدريس، السرائر (المستطرفات): ٤/ ٥٧٤.

(٢) الكليني، الكافي: ٦/ ٢٠٣، حديث ٣.

لعدم وجه ظاهر في استفادته من الرّواية، مع احتمال القول حينئذٍ بحرمة الجميع؛ لكون التّفصيل المزبور كالتّفصيل المستفاد من كلام المصنف قدس سره، وهو اختصاص الانتفاع المحرّم بخصوص المستلزم لتلويث الثّوب والبدن قولاً بالفصل، وإمكان دعوى عدم القول بالفصل من تتبّع الأقوال؛ إذ لم نجد إلّا القول بالمنع على الإطلاق، وهو المشهور ظاهراً المدّعى عليه الإجماع.

في أن اختصاص المنع بالصلاة والأكل بعيد.

والقول باختصاص المنع بالصّلاة والأكل وما يلحق بهما حكماً بالنّص، كما هو محتمل كلام[1] الشّهيد وظاهر كلام الشّيخ العالم الوحيد قدس سرهما، وكلام الشّيخ الوحيد قدس سره قد عرفت عدم ظهوره في كونه تفصيلاً في المسألة، وكلام المحقّق والشّهيد الثّانيين قدس سرهما قد عرفت عدم شمولهما لما هو محطّ النّظر في المقام، وكلام شيخ الطّائفة قد عرفت إرادة خروج موردٍ عن القاعدة بدليل، بل وكذا أوّل كلامي العلّامة؛ لما عرفت من استناده إلى الاتّفاق، وغير بعيد من كلامه الثّاني كما أشرنا إليه، ولو سلّم استناده في ذلك إلى مجرّد الأصل، فالظّاهر أنّه قائل بالجواز على الإطلاق إلّا في مورد النّص كالأكل والصّلاة وما يلحق بهما نصّاً، فيكون موافقاً للشّهيد والشّيخ الوحيد لا قائلاً بقول ثالث، فلاحظ وتتبّع.

٨٩- قوله قدس سره: (كما في كلام بعض)[2].

هو صاحب الحدائق قدس سره في الحدائق[3].

---

(١) تكررت كلمة (كلام) في الحجرية بلا موجب.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٤.

(٣) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ٥/ ٥٧، قال قدس سره: (إذ لا ريب بمقتضى سياق الخبر أن الحرام هنا إنما هو بمعنى النجس)؛ الجواهري، جواهر الكلام: ٥/ ٣١٥، قال قدس سره: (مع ما في الأخير من الإشارة إليه بجعل الحرام فيه بمعنى النجاسة).

في أن حمل الحرام على النجس لا شاهد له.

٩٠- قوله قدس سره: (فلا شاهد عليه)[١].

يمكن الاستشهاد له بأنّ الظّاهر اتحاد مرجع الضّمير المرفوع في «وهو حرام» والمنصوب في «أنّه يصيب البدن»[٢] والمرفوع المستتر في «يصيب»، ولا ريب انّ الأخيرين راجعان إلى أليات الميتة بتأويل الجزء المبان مثلاً، فكذا الأوّل، وعلى هذا فالظاهر إرادة النّجس من الحرام؛ لأنّ استعمال المحرّمات الغير النّجسة ولو على وجه يصيب البدن والثّوب ليس بحرام قطعاً، كما يقتضيه عموم التّعليل كاستعمال لحوم مذكى غير مأكول اللّحم وشحومها وألبانها، والسّموم القاتلة، ورطوبات الحشرات المحرّمة للاستخباث، إلى غير ذلك من المحرّمات، والتزام التّخصيص ـ مع كونه تخصيصاً للأكثر ـ يأباه مقام التّعليل، مضافاً إلى أنّه راجع بالآخرة إلى إرادة النّجس من الحرام لكن لا على وجه إرادة التّقييد من اللّفظ. ويمكن تطبيق عبارة صاحب الحدائق عليه أيضاً، لكنّ الظّاهر في عبارة الرّواية وعبارة صاحب الحدائق هو الوجه الأوّل كما هو ظاهر.

نعم، لو كان مرجع الضّمير هي الإصابة المدلول عليها بلفظ «يصيب» لم يكن ما يقتضي صرف لفظ الحرام عن ظاهره؛ لأنّ العبارة حينئذٍ ساكتة عن قصد حرمة الإصابة.

٩١- قوله قدس سره: (فتأمّل)[٣].

في بيان وجه التأمل المأمور به في كلام المصنف قدس سره.

لعلّ وجه التّأمّل شمول إطلاق التّقلّب وعموم «جميع تقلّبه» في رواية تحف العقول لذلك، خصوصاً مع ظهور كون هذه الفقرة بمنزلة الفقرة السّابقة في صدر العبارة في بيان وجوه الحرام المذكورة فيها الهبة والعارية، فالظاهر أنّ هذه الفقرة إجمالٌ لذلك التّفصيل، مضافاً إلى احتمال عدم الماليّة في الكلاب الثّلاثة، بدليل

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٤.

(٢) في الرواية: «أنه يصيب اليد»، الكليني، الكافي: ٦/ ٢٥٥.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٥.

ما دلّ على الدّية في قتلها دون القيمة، إلّا أن يقال: إنّ الظّاهر من تقلّب الشّيء هو توارد التّصرّفات والتّغييرات من حال إلى حال عليه مع محفوظيّة ذات الشّيء المتقلّب فيه في جميع تلك الأحوال حتّى يصدق توارد الأحوال المختلفة عليه، وأمّا صدق التّقلّب على البيع فباعتبار محفوظيّة ماليته بردّ بدله، فكأنّه دفع المال إلى غيره ثمّ أرجعه منه إلى نفسه، فالموضوع محفوظ في حالتي الدّفع والرّد.

وفيه مع ابتنائه على كون المراد التّقلّب في المال من حيث إنّه مال لا فيه باعتبار انّه شيء، أو في الشّيء من حيث نفسه، **وهو ممنوع** مع ما ذكر من توقّف صدق المتقلّب على بقاء المتقلّب فيه بعد التّقلّب؛ لوضوح صدق التّقلّب على عتق العبد مع أنّه يخرج بالعتق عن الملكيّة، وكذا إراقة الماء، وقتل الحيوان على وجه لا يكون شيء منه محلّلاً بعد القتل، إلى غير ذلك من الموارد، مضافاً إلى أن ذلك لا يقتضي دفع الوجه الثّاني من تقريبي الاستدلال وتقريب دلالة الفقرة المزبورة، هذا لو أريد بالهبة الهبة بلا عوض؛ ولو أريد ما يشمل حتّى مع العوض فالأمر أوضح، بل يمكن حينئذٍ دعوى تنقيح مناط حرمة البيع بما يشمل ذلك، فيحرم بمناط حرمته، فتدبّر.

٩٢- قوله ﷺ: (والظّاهر ثبوت الاختصاص)[1].

كما يشهد به صدق الغصب عرفاً بأخذها قهراً من يد من حازها ونحوه.

٩٣- قوله ﷺ: (كالكلب المعلّم، والزّيت النّجس لإشعاله تحت السّماء)[2].

في جواز الوصية بما يحل للانتفاع به من النجاسات على ما في التذكرة.

لعلّ وجه ذكرهما ـ مع ثبوت ماليّتهما شرعاً وجواز بيعهما ـ دفع توهّم المنع عن الوصيّة بهما، بناءً على أن الأصل في النّجس عدم جواز الانتفاعات والتّقلّبات، خرج عن ذلك بيعهما بالنصّ والإجماع، فيبقى الثّاني، خصوصاً في الكلب الذي ورد في تلفه الدّية الّتي قد يدّعى دلالتها على عدم الملكيّة وإلّا لوجب الحكم بثبوت

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٦.

القيمة، ووجه الصّحة حينئذٍ إمّا منع الأصل المزبور، وإمّا دعوى دلالة جواز البيع على جواز الوصيّة بالفحوى.

٩٤- قوله قدس سره: (لثبوت الاختصاص فيها)[١].

الظاهر أنّ الضّمير راجع إلى الخمر المحرمة[٢]؛ ويحتمل رجوعه إلى جميع ما بعد الكلب والزّيت النّجس، فيدلّ كلامه حينئذٍ على عدم ماليّة جلد الميتة مع فرض عدم جواز الانتفاع به، وانّ جواز الوصيّة به لثبوت حقّ الاختصاص كما في الخمر.

٩٥- قوله قدس سره (الصّلح النّاقل)[٣].

في أن مراد العلّامة رحمه الله الانتقال بغير الإرث الصلح الناقل.

ليس المراد بالنّاقل النّاقل للعين؛ لعدم ملكيّة العين، بل المراد به ما يشمل نقل الحقوق، والغرض منه إخراج الصّلح على الإسقاط، فإنّه لا يقتضي الانتقال من يد إلى يد، وإنْ فرض أخذ غير من سقط حقّه له وثبت الاختصاص له أيضاً كما ذكره المصنف قدس سره في اليد الثّانية بعد إعراض ذي اليد الأولى.

٩٦- قوله قدس سره: (فليس انتقالاً)[٤].

يعني: انتقالاً من يد إلى يد، وإلّا فالظّاهر صدق أصل الانتقال.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٧.

(٢) كاشف الغطاء، شرح القواعد: ١/ ١٢٤ـ ١٢٥: (ولا يتعلق بها لا يقبل التطهير ـ مما عدا بعض أقسام الكلب وبعض أفراد الدهن الآتي ذكرهما ـ تمليك مطلقاً، ولابالأعيان منها ملك. وفي النجس بالعارض وجهان. وعدم الملك لا ينافي بثبوت الاختصاص فيما له منفعة محللة، ودفع شيء من المال لافتكاكه، يُشك في دخوله تحت الاكتساب المحظور). ومن هذا النص يظهر أن الضمير ليس راجعاً إلى الخمر المحرمة كما استفاده المحشي (طاب ثراه).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٦.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٦.

٩٧- **قوله قدس سره: (لكنّ الإنصاف أنّ الحكم مشكل)**[١].

لعلّ وجه الإشكال نظير ما ذكرناه في الهبة، فإنّ التّقلّب إطلاقاً وعموماً شامل له، مضافاً إلى إمكان دعوى شمول الثّمن لما يبذل في صلح الحقّ لأجل التّسلّط على العين، فإنّ الظاهر عدم إرادة خصوص الثّمن الواقع في البيع بإزاء العين؛ ولذا لا إشكال في عدم جواز الصّلح على العين في الكلب الممنوع بيعه بما ورد من أن «ثمن الكلب سحت»[٢]، وكذا الصّلح على الجارية المغنيّة الممنوع بيعها بما ورد فيها من أن «ثمن المغنيّة سحت»[٣]، فلا يبعد أن يكون المراد بالثّمن مطلق ما يبذل لتحصيل تلك الأشياء على وجه يعدّ اكتساباً.

٩٨- **قوله قدس سره: (أو قلنا بجواز المعاوضة على حقّ الاختصاص)**[٤]

في جواز المعاوضة على حق الاختصاص على قول.

هكذا النّسخ الّتي رأيناها، يعني عطف (قلنا) على ما قبله بلفظة (أو)، والظّاهر العطف بالواو؛ لأنّ المذكور إشكالان في جواز بذل المال في مقابل حقّ الاختصاص:

أحدهما: ثبوت حقّ الاختصاص مع حيازة مورده لا بقصد الانتفاع.

وثانيهما: الإشكال في البدل ولو صلحاً على تقدير ثبوت حقّ الاختصاص بغير الحيازة، أو بها على تقدير جوازها، وحينئذٍ فدفع الشّبهتين يتحقّق بمجموع الأمرين، أو يرتفع الإشكال الثّاني بالفقرة الثّانية يعني المعطوف، والإشكال الأوّل بالمعطوف عليه، والعطف بالواو وإن كان صحيحاً؛ إذ بكلّ من الفقرتين يرتفع أحد الإشكالين، فيصير الأمر أسهل من أن لم نقل بشيء منهما المستلزم لبقاء

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٦.

(٢) الكليني، الكافي: ٥/ ١٢٠.

(٣) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلئ: ١/ ٢٤٤.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٧. وقد نُبِه في الهامش إلى اختلاف النسخ فلاحظ.

الإشكالين معاً، إلّا أن الأنسب هو الأوّل.

النوعُ الثاني

مما يحرُم التكسبُ بـهِ:

ما يحرمُ لتحريم ما يُقصدُ بـهِ

وهُوَ على أقسامٍ.

٩٩- قوله ﷺ: (ما يحرم لتحريم ما يقصد به)[١].

المراد بالقصد أعمّ من القصد النّوعيّ بالنّسبة إلى ذات المبيع كما في القسم الأوّل من أقسام هذا النّوع، فإنّ موضوعه ما لا يقصد منه إلّا المنفعة المحرّمة؛ لعدم ثبوت منفعة محلّلة له، أو كان مقصود المتعاملين أو البائع ذلك من معاملته فعلاً، كما في القسم الثّاني من أقسام هذا النّوع، أو شأناً كما في القسم الثّالث منهما. أمّا الحرمة التّشريعيّة كقصد ترتب الأثر على المعاملة الفاسدة فغير مقصودة هنا؛ لأنّ الحرمة من هذه الجهة ثابتة في جميع الأنواع الخمسة أو الستّة الّتي ذكروها للمكاسب المحرّمة، ولا اختصاص له بقسم دون آخر، مع أنّه غير آتٍ في المسألة الثّالثة من أقسام هذا النّوع الثّاني، فإنّ المعاملة صحيحة فيها، فلا يكون قصد ترتّب الأثر محرماً ولا تشريعاً؛ لكن يشكل العبارة حينئذٍ بأنّ المراد بالموصولة في (ما يحرم) إن كان ذوات الموضوعات الّتي يتعلّق به الاكتساب مع قطع النّظر عن تعلّق وصف الاكتساب به، فهو لا ينطبق إلّا على القسم الأوّل من أقسام هذا النّوع، كهياكل العبادة وآلات اللهو ونحوها، فإنّها الّتي يتعلّق بها التّحريم باعتبار حرمة منافعها، بخلاف سائر الأقسام، فإنّها إنّما يتعلق التّحريم بها باعتبار تعلّق البيع بها على نحو خاصّ، وإن أريد بها عنوان ما يكتسب باعتبار هذا الوصف العنواني حتّى يكون عروض التّحريم تبعاً لثبوت هذا العنوان على نحو خاصّ منها القسم الأوّل؛ لعدم كون حرمتها المحقّقة لموضوعيّتها لهذا النّوع باعتبار عروض الاكتساب كما عرفت، وإرادة الأعمّ من الحرمة بحسب ذات الموضوع وبحسب وصفه على هذا التّقدير لعلّه لا يخلو عن تكلّف، فتدبّر جيّداً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٩.

القسم الأول من النوع الثاني: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام.

١٠٠- قوله قدس سره: (ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاصّ إلّا الحرام)[١].

يعني: ليس له فائدة معتد بها إلّا الحرام بحيث لو قصد به فائدة تكون لا محالة هي الفائدة المحرّمة، لكن لا يعتبر في حرمة المعاملة وفسادها قصد الفائدة المحرّمة من تلك المعاملة، فلو شراه لمجرّد النّظر وملاحظة خصوصيّاته وجهاته ودقائق صنعته، أو لمجرّد اقتنائه إن قلنا بعدم وجوب كسره ومحو صورته، أو فرض تعذره لمانع شرعيّ أو عقليّ، كان البيع محرماً فاسداً؛ لإطلاق الأدلّة وظهورها في سقوط ماليّته، فلا يتأتّى فيها المنع بوجه من الوجوه كبيع الخمر، فإنّه لا إشكال عندهم في حرمته وفساده وإن كان الغرض منه التّخليل، ويشهد لذلك مقابلتها في كلامه للقسم الثّاني الذي ما حرم فيه البيع لتحريم غايته، فالمراد من القسم الأوّل هو بيع الأعيان المذكورة وإن لم يقصد من بيعها حصول فوائدها المحرّمة، ولو أشتراها للكسر احتمل الصّحة؛ لقوّة احتمال انصراف أدلّة الحرمة إلى غير تلك الصّورة، ويحتمله العبارة الآتية للعلاّمة قدس سره.

وقال في الحدائق: (نعم، لو كان الغرض من البيع كسرها وبيعت لأجل ذلك فالظاهر أنّه لا إشكال في الجواز إذا كان المشتري ممّن يوثق به)[٢]، وحينئذٍ يحتمل المنع؛ لإطلاق الأدلّة وظهور كلماتهم في سلب الماليّة عنها، خصوصاً الاستدلال بأنّ الأكل بإزاء هذه الأشياء أكل للباطل، والاستدلال بأنّه «إذا حرم شيء حرم ثمنه»[٣] بناءً على أن المراد تحريم منافعها بقول مطلق، فإنّ منفعة الصّنم من حيث هذه الصّورة ليست إلّا محرمة، ومنافع المادة ليست منافع للصّنم من حيث هذه الصّورة، فتدبّر.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١١١.

(٢) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ١٨/ ٢٠١.

(٣) ابن أبي جمهور الاحسائي، عوالي اللألئ: ٢/ ١١٠.

في بيان المراد من كلام العلّامة المحكي عن التذكرة.

١٠١- قوله قدس سره: (في محكيّ التّذكرة[١] أنّه إذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة لتكسر وكان المشتري ممّن يوثق بديانته، فإنّه يجوز بيعها على الأقوى)[٢].

يحتمل أن يكون المراد كون الكسر غاية للبيع، ويكون ذلك راجعاً إلى إرادة بيع المادّة، من حيث إن القصد إلى كسر الصّورة وإعدامها راجع إلى عدم إرادتها وملاحظتها، بل ملاحظة عدمها في البيع.

في أن الاحتمالات في كلامه المحكي أربعة.

ويحتمل أن يكون المراد اشتراط فعل الكسر من المشتري، أو نفس تحقّق الكسر بأن يكون المبيع هو عنوان المكسور، فلا يدخل في ملك المشتري إلّا بعد اتّصافه بهذا العنوان، ويمكن اعتباره حينئذٍ على نحو الشّرط المتأخّر، بأن يكون عدم وقوع الكسر مطلقاً، أو في زمان خاصّ كيوم أو نصف يوم أو ربع يوم مثلاً إذا اعتبراه كذلك كاشفاً عن عدم تحقّق البيع من أوّل الأمر ووقوعه كاشفاً عن تحقّقه كذلك فهذه احتمالات أربعة.

في أن البيع على الاحتمال الأول هو المادة لا بشرط.

والمبيع على الأوّل هو المادّة لا بشرط، بناءً على ما ذكرناه من أن البيع بغرض إعدام الصّورة وإفنائها كاشف عن عدم اعتبارها في المبيع وأنّ الملحوظ فيه هو المادّة، إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا لم يكن لكسره فائدة عقلائيّة ولو شرعيّة، كإدراك ثواب الكسر مثلاً ونظير ذلك بيع العبد بقصد العتق أو الانعتاق لمن يعتقد البائع أنّه يعتقه عند شرائه، أو لولده أو أبيه الموجب للانعتاق بمجرّد البيع، وإلّا لم يكن في اعتبار الكسر شهادة على اعتبار خروج الصّورة عن مورد البيع؛ لجواز أن يكون المبيع هو الشّخص الخارجيّ المشتمل على المادّة والهيئة لغرض متعلّق

(١) حكاه السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة: ١٢/ ١٠٨، قال قدس سره: (وبذلك كله يعلم حال ما في التذكرة في موضع منها من أنها إذا كان لمكسورها قيمة، وباعها صحيحة لتكسر، وكان المشتري ممن يوثق بديانته أنه يجوز بيعها على الأقوى)، وهذا الاشتباه في نقل عبارة التذكرة سرى إلى الجواهر: ٢٢/ ٢٦، وإلى مكاسب الشيخ الأعظم، لكن الموجود في التذكرة: ١٠/ ٣٦: (وإن عُدَّ مالاً، فالأقوى عندي: الجواز مع زوال الصفة المحرمة).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١١٤.

بهيئة كإدراك الثّواب بكسره، فإنّه لا شبهة في كون ذلك من فوائد الصّورة لا المادّة؛ ولذا يترتّب عليه هذه الفائدة، ويصحّ بيعه لهذه الفائدة لولا شمول أدلّة المنع لو لم يكن لمكسوره قيمة، لكن ذلك لو تمّ يرجع إلى الوجه الثّاني الذي هو اعتبار فعل المشتري وإن لم يكن على وجه الاشتراط، بل الغرض؛ إذ لا بدّ أن يعتبر فائدة الكسر راجعة إلى المشتري حتّى يصحّ بيع الشّخص له باعتباره، والمفروض في هذا الوجه الاعتبار والقصد إلى ذات الكسر لا كسر المشتري، مضافاً إلى شهادة اعتبارهم القيمة للمكسور على عدم إرادتهم لهذا الوجه؛ لما عرفت من عدم الحاجة في تصحيح هذا الوجه إلى ثبوت قيمة للمكسور.

والظّاهر حينئذٍ انتقال الصّورة إلى المشتري تبعاً لانتقال المادّة مع قطع النّظر عن إلغاء الشّارع لماليّتها؛ إذ الصّورة ليست سبباً مستقلاً في الوجود في نظر العرف حتى يحكم ببقائها على ملك البائع بعد خروج المادّة عن ملكه كما سيجيء توضيحه.

في أن الصورة الثانية أن يكون البيع على وجه اشتراط الكسر.

والصّورة الثّانية: أن يكون البيع على وجه اشتراط الكسر، على أن يكون ذلك شرطاً للبائع على المشتري؛ لفائدة تحميل مؤنة الكسر عليه، أو لإرادة تحصيل الثّواب بالتّسبيب للكسر، وإنّما يسوغ له هذا الاشتراط إذا لم نقل بوجوب الكسر فوراً، أو لم يكن ذلك منافياً للكسر الفوريّ، أو كان للبائع مانع عقلي عن وجوب الكسر؛ لعدم قدرته على الكسر ذاتاً، أو لفقد آلات يحتاج إليها فيه، أو شرعي كالخوف من ظالم على نفسه أو عرضه أو ماله على الوجه المعتبر في تسويغ الضّرورات للمحذورات.

ويحتمل اعتباره شرطاً للمشتري على البائع، بأن يريد تفويض البائع للكسر إليه وإن جاز له كسره؛ لسلطنته عليه شرعاً لغرض له في الكسر، كإدراك ثواب الكسر، أو الالتفات حين كسره إلى تشريح أعضائه وملاحظة دقائق صنعته والالتفات إلى خصوصيّات تأليفه وتركيبه، لكن لا بدّ أن لا يكون ذلك ممّا لا يعدّ

فائدة عقلائيّة غير نادرة للصّورة، وإلّا لخرج الفرض عن موضوع محلّ الكلام، وهو ما لا يكون للصّورة فائدة غير نادرة محلّلة.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام.

لا يقال: فيلغو اعتبار الشّرط حينئذٍ؛ لما ذكروا من أن الشّرط الملزم به هو ما يكون فيه منفعة عقلائيّة؛ إذ يكفي في لزومه الفائدة العقلائيّة ولو نادرة، بل الفائدة بنظر المتشارطين، وليس في الاشتراط حينئذٍ ـ يعني: على الوجه الثّاني بقسميه ـ دلالة على اعتبار خروج الصّورة عن اعتبار البيع، بل ذلك راجع إلى قصد المتبايعين، فإنْ قصد المادّة صحّ بناءً على ما اختاره المصنف قدس سره.

وإن قصد المادّة والصّورة ففي صحّته وجهان قد تقدّم إليهما الإشارة من إطلاق الأدلّة واحتمال انصرافها إلى غير هذه الصّورة الّتي يتوسّل بالبيع إلى إعدام الصّورة وإفنائها، بل يمكن دعوى أولويّة الصّحة في هذه الصّورة من الصّحة في صورة قصد بيع المادة فقط، من حيث ظهور أنّ لغرض المنع عن البيع على وجه يكون موجباً لانتقال هذه الأشياء بصورها الشّخصيّة من يد إلى يد وتداول الأيادي المالكيّة عليها لولا منع الشّرع وحكمه عليه بالفساد، وذلك حاصل في بيع المادّة لا بشرط؛ لما عرفت من استتباع انتقال المادّة لانتقال[1] الصّورة لولا منع الشّرع وحكمه بعدم ماليّة الصّورة.

في أنه لا فرق في مناط المنع بين معاملة يوجب انتقال الصّورة بلا واسطة وما يوجب انتقال ما يوجب انتقالها.

ولا فرق في مناط المنع بين معاملة توجب انتقال الصّورة بلا واسطة لولا المنع ـ وهو بيع الشّخص بما هو شخص ـ ومعاملة توجب انتقال ما يوجب انتقالها لولا المنع.

وبعبارة أخرى: لا فرق بين إيجاد سبب الانتقال أو سبب سببه الموجب لانتقالها بواسطة، فإنّ انتقال الصّورة من البائع إلى المشتري، وكذا منه إلى ثالث، ومنه إلى رابع، حاصل في الصّورتين، خصوصاً مع عموم جميع التّقلّب المحظور في أدلّة المنع، وهذا بخلاف بيع الشّخص ودفعه لإعدام الصّورة مع الوثوق بوفاء

(١) في الطبعة الحجرية: (لانتقل) والصحيح ما اثبتناه.

المشتري بالشّرط على ما اعتبر المصنف قدس سره وغيره، فإنّ الانتقال الملكيّ وإن كان حاصلاً في زمان قليل متوسّط بين البيع والقبض، إلّا أن ذلك لا يستتبع بقاءً ولا انتقالاً ثانياً منه إلى ثانٍ؛ لما فرض من الوثوق بكسره، إلّا أنّه يمكن التّشكيك في إطلاق دليل منع البيع له مع فرض كون ذلك ذريعة في الغرض الذي ذكرناه، وهو عدم منافاة ذلك للفوريّة المعتبرة في الكسر لو قلنا به، أو عدم تمكّن البائع عقلاً أو شرعاً من الكسر، كما أنّ أدلّة حرمة حفظه ووجوب كسره مع عدم البيع لا ينافي دفعه لغيره ليكسره، وكذلك حرمة أدلّة التّقلّب في سائر المحرّمات والنّجاسات لو قلنا بها لا يشمل دفعها للغير لإخراجها عن البلد وإلقائها في البرّ أو دفنها في الأرض.

في أن استشهاد المصنف قدس سره بكلام العلّامة رحمه الله مبني على إرادة الوجه الأول من الوجوه الأربعة.

وكيف كان فاستشهاد المصنف بكلام العلّامة رحمه الله على ما اختاره من صحّة بيع المادة لا بشرط مبني على إرادة الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة المتقدّمة، أو على أوّل صورتي وجهي الوجه الثّاني ـ يعني إرادة بيع المادّة في صورة الاشتراط ـ ولا أرى شاهداً عليه في كلامه، بل قد يشهد بخلافه ظهوره في مدخليّة هذا الاشتراط في الصّحة، وهو إنّما يتمّ إذا كان المقصود بيع الشّخص لا بيع المادّة؛ لأنّ صحّته لا تتوقّف على الاشتراط إلّا أن يكون العلّامة قدس سره أيضاً قائلاً بفساد بيع المادّة لا بشرط، ولنحو ما ذكرناه في وجه المنع.

وكيف كان، فلا يوافق ما اختاره المصنّف قدس سره من جواز بيع المادّة بلا اشتراط وحملُ اعتبار الوثوق بالمشتري على ما احتمله المصنف من كون ذلك لأجل الفرار عن الإعانة على الإثم يردُ عليه ما أورده المصنف قدس سره.

في أن مراد العلّامة رحمه الله ثبوت الجواز مع هذا الاشتراط لا حصر الجائز فيه.

وإن كان يمكن أن يقال عليه: إنّ الفرار من الإثم كاف في اعتبار الاشتراط وإن لم يلزم الفساد من عدمه، وأمّا ما ذكره من إمكان الاستغناء عن هذا الشّرط بكسر البائع له وإعطائه إيّاه بعد الكسر لجواز ذلك له، فهو إنّما يتأتى فيما إذا كان الاشتراط للبائع على المشتري مع إمكان الكسر له عقلاً وشرعاً، وأمّا مع عدم

إمكانه منه، أو كان الشّرط للمشتري على البائع، أو لهما معاً في الفرض الذي فرضنا جوازه فيه ولو مع إمكان الكسر للبائع فلا يتأتى ما ذكره قدس سره؛ لعدم جواز الكسر له حينئذٍ كما هو ظاهر بالتّأمّل، مضافاً إلى ما قد يقال من أن مراد العلّامة قدس سره ثبوت الجواز مع هذا الاشتراط لا حصر الجائز فيه.

فإن قلت: في اعتبار القيمة للمكسور شهادة على كون المراد بيع المادّة فقط؛ إذ لو كان المراد بيع المادّة والصّورة الرّاجع إلى بيع الصّحيح بما هو صحيح كفى في صحّته وجود الفائدة للصّحيح بوصف الصّحة، وإن لم يكن لمكسوره قيمة كسائر ما يباع صحيحاً الذي ليس لمكسوره قيمة أصلاً ولو كان الأثر والفائدة مترتبة على نفس صفة الصّحة لا المادة مع صفة الصّحة الرّاجعة إلى الصّورة، بل يكفي ترتّب الفائدة على المادّة فقط في حال انضمام الصّورة وإن لم يكن للصّورة فائدة غير فائدة المادّة.

في أن فائدة الشيء التي تحصل أو يراد بها ماليته على وجوه ثلاثة.

والحاصل: أنّ فائدة الشّيء الّتي يحصل أو يراد بها ماليّته **قد** يكون باعتبار نفس مادّته مع قطع النّظر عن صورته كسبيكة الذّهب والفضّة، **وقد** يكون باعتبار صورته فقط من دون مدخليّة للمادّة بحيث لو سلب الصّورة عن المادّة لم يكن له قيمة أصلاً، كالكوز الخزف المعمول من الطّين، فإنّه لو سلب عنه هذه الصّورة وعاد طيناً، بل خزفاً لم يكن له قيمة أصلاً، وكذا الجدار المعمول من الطّين ونحوهما، **وقد** يكون الماليّة لكلّ من الجهتين، وبكلّ من الاعتبارين، كالكوز من الفضّة ونحوه، فإذا كان المقصود الشّخص الخارجيّ المشتمل على المادّة والصّورة صحّ البيع في جميع الصّور الثّلاث؛ لأنّ هذا الشّيء الخارجيّ له ماليّة يقابل بالمال، ولا يتفاوت في ذلك أن يكون ماليّته باعتبار إحدى جهتيه، أو كلتيهما، كما إذا كان للشّيء صفات متعدّدة كفى في صحّة بيعه ماليّته من بعض تلك الجهات، ولا يلزم في ذلك ماليّته باعتبار جميعها كما هو ظاهر عرفاً وشرعاً.

وأمّا إذا كان الفرض بيع المادّة فقط لم يصحّ إلّا في القسم الأوّل والأخير،

دون الثّاني؛ لأنّ المفروض عدم ماليّة له باعتبار مادّته فقط، فاعتبار المعاملة بها اعتبار مقابلة مال بلا مال، وهو باطل عرفاً وشرعاً، فلمّا اعتبروا في صحّة البيع ثبوت قيمة للمكسور ـ يعني: المادّة بعد الكسر ـ علم أنّ مرادهم هذا القسم الثّاني من البيع يعني بيع الشّخص الخارجيّ؛ لما عرفت من عدم اعتبار الماليّة للمكسور فيه، والمفروض في ما نحن فيه ثبوت فائدة للصّورة، وهي الفائدة المترتّبة على الكسر؛ إذ لا ريب في كون ذلك من فوائد الصّورة لا المادّة؛ ولذا تترتّب هذه الفائدة ولو لم يكن لمكسوره قيمة، فإذاً يجوز بيع الشّخص باعتبار هذه الفائدة المترتّبة على الصورة وإن لم يكن لمكسوره قيمة بعد الكسر.

في الجواب الأول عن الإشكال الذي أورده الشيخ (دام ظله) على نفسه.

قلت: الجواب أوّلاً: إنّ الفائدة المترتّبة على الصّورة لا بدّ وأنْ لا يكون فائدة عقلائيّة كافية في ماليّة الشّيء باعتبار الصّورة، وإلّا لخرج المورد عن مفروض المسألة؛ لأنّ المفروض حليّة تلك الفائدة، وموضوع البحث ما كانت الفائدة العقلائيّة للصّورة منحصرة في الحرام لا ما كانت الصّورة مشتركة بين الفائدة المحلّلة والمحرّمة، وحينئذٍ لو لم يكن للمادّة فائدة لم يجز بيع الشّخص رأساً؛ لأنّ المفروض عدم ماليّة له باعتبار المادّة فرضاً ولا باعتبار الصّورة؛ لما ذكر من أنّه لا بدّ وأن لا يكون الفائدة المترتّبة على الصّورة ممّا يثبت به ماليّته، فيخرج هذا الشّيء عن الماليّة رأساً باعتبار المادّة والهيئة جميعاً، فلا بدّ في صحّة بيع الشّخص مع الفائدة المفروضة للصّورة فائدة للمادّة ولو فرضت مكسورة حتّى يثبت به ماليّة الشّخص ويصحّ بيعه باعتبار ماليّته من حيث الصّورة؛ إذ يكفي في صحّة بيع الشّخص ماليّته بإحدى جهتي المادّة والصّورة.

في الجواب الثاني عنه.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك، وسلّمنا أنّ المراد بالفائدة للصّورة هي ما يكفي في ماليّة الشّيء باعتبار الصّورة، لكن يمنع عدم جواز بيع المادّة حينئذٍ باعتبار هذه الفائدة إذا كان المراد ببيع المادّة بيعها لا بشرط كما هو مراد المصنف قدس سره؛ إذ يكفي في ماليّته اللابشرط ماليّته بحسب بعض أنحاء وجوده، وهو وجوده مع

الصّورة، فإنّ فائدة الصّورة فائدة للمادّة جزماً؛ لوضوح أنّ كسر الزّجاج الذي فائدة للصّورة فائدة للمادّة أيضاً، فإنّ كسر الزّجاج عبارة عن رفع صورته عن مادّته، فهو معنى قائم بالطّرفين، فإذن لا دلالة لاعتبارهم القيمة للمكسور على إرادتهم بيع المادّة لا الشّخص، من جهة ما ذكر من حاجة بيع المادّة عليه دون الشّخص؛ لما عرفت من عدم حاجة شيء من الاعتبارين عليه كما هو محصّل الجواب الثّاني، أو حاجة كلّ منهما إليه كما هو حاصل الجواب الأوّل.

في حكم ما لو أريد من بيع المادة بيعها بشرط لا.

نعم، لو أريد من بيع المادّة بيعها بشرط لا، صحّ ما ذكره؛ لأنّ بيعها بشرط لا ـ مع عدم ثبوت فائدة يوجب ماليّته لها ـ أكل وإيكال للمال بالباطل، لكنّه مناف لما استشهد المصنف له بكلامهم، أو مراده الاستشهاد لما رجّحه من بيع المادّة لا بشرط.

وكيف كان، فيرجع ذلك حينئذٍ إلى ثالث الاحتمالات الّتي يعدّ منافياً لما ذكره.

وحاصله: أن يكون المراد بيع المكسّر بوصف الانكسار الفعليّ، بحيث يتوقّف دخوله في ملك المشتري على تحقّق هذا العنوان له فعلاً، ولعلّه الظّاهر من عبارة المحقّق الثّاني قدس سره، حيث عبّر بالرّضاض الباقي بعد الكسر[1]، فإنّ لفظ الرّضاض ظاهر في المكسور الفعليّ، وكذا ظاهر لفظ الباقي فعلاً بعد تحقّق الكسر المسبوق به لا ما يبقى في المستقبل بعد الكسر، وفي صحّة البيع بهذا النّحو إشكال؛ لرجوعه إلى تعليق بيع الموجود بتحقّق صفة الكسر في المستقبل، وحمله على بيع عنوان المكسّر ـ مع أنّه خلاف الواقع؛ لأنّ المقصود بيع هذه المادّة الموجودة بعد عروض صفة الكسر لها ـ غيرُ مفيد؛ لأنّه راجع إلى بيع المعدوم.

---

(١) المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٦/ ٢٤٧ قال: (لأن الرضاض وهو ما يبقى منها بعد الكسر محترم).

في توجيه عبارة المحقق الثاني قدس سره التي نقلها المصنف قدس سره عنه.

وأمّا عبارة المحقّق المزبور، فيمكن حمله على إرادة بيع المادّة الموجودة في حالتي الصّحّة والكسر لا خصوص الموجود بعد الكسر، وإن استلزم ذلك ارتكاب خلاف الظّاهر في بعض ألفاظه. ويمكن حمله على الرّابع من الاحتمالات المتقدّمة، وهو اعتبار الكسر على نحو الشّرط المتأخّر الرّاجع بناءً على عدم تصوّر الشّرط المتأخّر تحقيقاً إلى اعتبار بيع هذا الشّخص المتّصف بكونه ممّا يتعقّبه الكسر في المستقبل، ولا أرى مانعاً عن صحّة البيع بهذا الاعتبار في نفسه مع العلم باتّصاف الموضوع بهذا الوصف الانتزاعيّ المعتبر فيه، فيكون تحقّق المنتزع منه في المستقبل كالكسر فيما نحن فيه كاشفاً عن الصّحة من أوّل الأمر، وقد تقدّم عن العلّامة قدس سره وغيره صحّة بيع المرتدّ مراعى بالتّوبة، والظّاهر أنّ مرادهم نظير ما ذكرناه، يعني أنّ وقوع التّوبة فيما بعد كاشف عن صحّة البيع حين وقوعه، فيكون المبيع هو المرتدّ المتّصف بتعقيب التّوبة بناءً على عدم تصوير الشّرط المتأخّر، وهذا النّحو من الاعتبار في المبيع وإن لم يتحقّق مانعاً عنه في نفسه إلّا أن المتحقّق من صحّته فيما نحن فيه إنّما هو فيما إذا أراد بيع المادّة.

في أن من أقسام النوع الثاني الدراهم الخارجة المعمولة لغش الناس.

وأمّا إذا أراد بيع الشخّص المشتمل على المادّة والهيئة، فإن أراد بالمنتزع منه الكسر المطلق الصّادق على الموجود في أي جزء فرض من الزّمان المستقبل حتّى يكون وقوع الكسر ولو بعد عشرين [عاماً] كاشفاً عن الصّحة فالظاهر، بل المقطوع، فساد العقد؛ لأنّه بيع الشّخص المنهيّ نصّاً وفتوى عن بيعه، والاعتبار المذكور لا وجه له؛ لكونه مخرجاً عن تلك الأدلّة ومخصّصاً لها وإن لم يكن المنتزع منه إلّا الكسر المتعاقب للبيع عرفاً كما إذا اعتبر البيع الشّخص المتعقّب بالكسر بمجرّد الوقوع في يد المشتري، ففي صحّة البيع الوجهان المتقدّمان من إطلاق أدلّة المنع ومن قوّة احتمال انصرافها إلى غير الصّورة فلاحظ.

١٠٢- قوله قدس سره: (بطل البيع)[1].

لأنّ المبيع هو العنوان الغير المنطبق على ما في الخارج، كما إذا باعه هذا الفرس فكان المبيع حماراً.

في إيراد إشكال في المقام مع الجواب عنه.

لا يقال: إنّ ذلك من قبيل تخلّف الوصف؛ لأنّ الدّرهم ليس إلّا عبارة عن الذّهب المسكوك بسكة المعاملة، فإن كان غير مسكوك بسكّة المعاملة فيكون التّخلّف في وصف المبيع لا في ذاته، فليكن البيع صحيحاً وللمشتري خيار تخلّف الوصف.

لأنّا نقول: الظّاهر من العرف كون ذلك من قبيل عدم تحقّق العنوان لا من قبيل تخلّف الوصف، فإنّ المبيع هو عنوان الدّرهم المتقوّم بسكّة السّلطان، فهو نظير ما إذا باعه إناءً فطلع المبيع قطعة من صفر مثلاً، أو باعه خاتماً فطلع المبيع سبيكة من فضّة، فإنّه لا ينبغي الإشكال في كون جميع ذلك من قبيل عدم تحقّق عنوان المبيع لا من قبيل تخلّف الوصف.

الّا أن يقال: إنّ المورد ليس من قبيل ما ذكر من تخلّف العنوان رأساً، نظير أن يبيع الخاتم مثلاً ويكون المبيع سبيكة فضّة أو ذهب مثلاً، بل من قبيل أن يبيع خاتماً وفرض انصرافه إلى ما يكون صنيعة صانع خاصّ هو أستاد الصّناعات، فكان صنيعة غيره ممّن هو دونه في الصّنعة، فإنّ المبيع ـ على ما صرّح به المصنف في عبارة بيان هذا القسم ـ هو الدّرهم المنصرف إلى المسكوك، فغير المسكوك درهم غير منصرف، فحقيقة المبيع هو الدرهم، غاية الأمر تخلّف الوصف المستفاد من الإطلاق كما في ما ذكرنا من مثال الخاتم.

نعم، لو فرض كون المبيع في مثالنا وفي مثال الخاتم سبيكة ذهب أو فضّة أمكن الحكم بالفساد فيهما.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١١٩.

ويمكن أن يكون وجه البطلان المذكور أنّ البيع واقع على هذه العين الخارجية المفروض انحصار فائدتها في المحرّم، وهو التّدليس، فيكون فاسداً بمقتضى إطلاق ما دلّ على فساد البيع في هذا القسم، وجهله بالموضوع لا دليل على كونه رافعاً للفساد كما في بيع الصّنم والصّليب مع الجهل بكونهما مما ينحصر فائدتهما في المحرّم، فإنّ الظّاهر فساد البيع فيهما؛ للإطلاق المزبور.

وفيه: إنّ الانصراف إلى المسكوك بسكّة المعاملة الموجبة للقصد موجب لعدم القصد إلى الخصوصيّة الموجودة الموجبة للفساد، فلا يكون الخصوصيّة الموجودة ملحوظة له في البيع ومبذولاً بإزائها شيء من الثّمن، فالمقصود في البيع هو المشترك بين الخصوصيتين والخصوصيّة المفقودة لا يضرّ فقدها بالبيع بالفرض، فلا وجه للفساد من جهة لحاظ الخصوصيّة المنحصرة الانتفاع في المحرّم في ماليّة المبيع وبذل شيء من الثّمن بإزائها، والفرق بين ذلك وبين بيع الصّنم والصّليب مع الجهل بفائدتهما أنّ مفروض الجهل هناك فائدة الصّورة لا نفس الصّورة، فلو كانت الصّورة ملحوظة في البيع ومبذولاً بإزائها شيء من الثّمن فالظّاهر فساد البيع؛ لما ذكر من إطلاق أدلّة الباب لصورتي العلم والجهل.

وبالجملة، فما اختاره قدس سره من الجزم بالفساد في هذه الصّورة لم يتبيّن لنا وجهه بعدُ. فلاحظ وتأمّل.

في أنه لو وقعت المعاوضة على شخص الدرهم المغشوش من دون عنوان فالظاهر الصحة.

١٠٣- قوله قدس سره: **(وإن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان)**[1].

إن قلت: ما المراد بالمعاوضة على الشّخص من دون عنوان، فإنْ كان المراد بها المعاوضة على ذات الشّيء مع عدم اعتبار عنوان فيها حتّى الدّرهميّة حتى يكون المنظور في لحاظ البيع هو المردّد بين كونه درهماً أو غيره، وعلى تقدير كونه درهماً صحيحاً أو غيره، فالإشكال في صحّة هذا البيع من حيث تردّده بين أمور مختلفة

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١١٩ـ ١٢٠.

القيمة؛ ولهذا ذكروا في بيع العين الغائبة[١] أنّه لا بدّ من ذكر الصّفات الّتي يختلف بها القيمة، ولو جاز بيع الشّيء باعتبار جنسه المعلوم مع عدم لحاظ سائر صفاته وخصوصيّاته لجاز بيع الغائب بلحاظ الجنس المعلوم تحقّقه فيه وإن احتمل تحقّقه في ضمن أنواع أو أصناف مختلفة القيم كأن يبيع الفضّة المردّدة بين كونها خاتماً أو درهماً أو سواراً أو خلخالاً أو سبيكة مجرّدة من جميع الصّناعات أو غير ذلك من المحتملات، وكذا الكلام لو كان المراد هذا الشّيء باعتبار كونه درهماً مع قطع النّظر عن كونه صحيحاً أو معيباً مسكوكاً بسكّة المعاملة، فإنّه مثل السّابق في اعتبار التّرديد في المبيع وإن كان أطراف التّرديد حينئذٍ أقلّ من السّابق، فإنّ ذلك غير مؤثر في الصّحة.

في الإشارة إلى الإشكال الذي ذكروه في إسقاط خيار العيب.

ومن هنا استشكلوا في إسقاط خيار العيب من حيث رجوعه إلى بيع الشّيء مردّداً بين الصّحيح والمعيب.

وأجاب بعضهم[٢] بخروج ذلك عن القاعدة بالإجماع والنّص على الصّحة مع التّبرّي عن العيب.

ثمّ على تقدير الإغماض عن ذلك والحكم بالصّحة من هذه الجهة، لكن لحاظ عدم التّعيين إنّما يكون في نظر المتبايعين في بيعهما، بمعنى أنّهما لم يعيّنا المبيع في هذا البيع، لكن لو تعاقدا على هذا الوجه يكون البيع واقعاً على ما هو واقع المبيع، فلو كان واقع المبيع ممّا لا يصحّ بيعه كما فيما نحن فيه حيث إن المبيع هو الدّرهم المغشوش المنحصر فائدته في المحرّم، والمفروض فساد بيعه، فيكون البيع فاسداً، كما لو باع المردّد بين كونه عبداً أو حرّاً، فإنّه لو كان في الواقع حرّاً يكون البيع فاسداً، وغاية الأمر تردّد المبيع فيما نحن فيه في اعتقاد المتبايعين أو لحاظهما بين

---

(١) ابن إدريس، السرائر: ٢/ ٤٠؛ ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٢٧٢؛ العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١١/ ٧٧.

(٢) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٤/ ٣٠٩.

كونه درهماً رائجاً صحيح البيع وبين كونه درهماً مغشوشاً فاسد البيع، فإذا تبيّن كونه مغشوشاً فاسد المبيع ينكشف فساد البيع رأساً، فما وجه الحكم بالصّحة.

ثمّ على تقدير الإغماض عن ذلك والحكم بالصّحة من هذه الجهة فما الوجه في الحكم بالخيار مع أنّ المفروض تراضيهما بهذا الموجود سواء كان صحيحاً أو معيباً، وقد ذكروا أنّ خيار العيب إنّما هو من جهة انصراف البيع مع الإطلاق إلى إرادة بيع الصّحيح لا الأعمّ من الصّحيح والمعيب، والمفروض فيما نحن فيه في ثاني الاحتمالين عدم اعتبار الصّحيح والمعيب، وفي أوّلهما عدم اعتبارهما.

في تحقيق المقام وبسط الكلام لتنقيح المرام.

قلت: نختار أنّ المراد بيع الدّرهم لكن مع فرض عدم انصرافه إلى المسكوك بسكّة المعاملة، ولا ينافي ذلك انصرافه إلى الصّحيح بالنّسبة إلى المادّة، كما أنّ عدم الانصراف لا ينافي اعتقاد المشتري كونه الدّرهم المسكوك بسكّة المعاملة، فمع الغشّ في المادّة يكون له خيار العيب.

في أنه لو كان غش الدراهم مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس.

وأمّا إذا كان الفساد في مجرّد الهيئة كان خيار التّدليس من جهة إخفاء البائع له ذلك، وهذا الوصف وإن لم يكن معتبراً في المبيع بحسب جعل المتبايعين وإلّا كان له خيار تخلّف الوصف لا خيار التّدليس، لكن فقده يوجب الخيار إذا كان اعتقاد المشتري مستنداً إلى تدليس البائع كما تقرّر في محلّه[1]، ولا يلزم من عدم اعتبار صفة معلومة في المبيع كون المبيع مردّداً بين واجد الوصف وفاقده، وإنّما يلزم ذلك مع الجهل البسيط لا الجهل المركّب واللاّزم في الصّحّة إنما هو العلم بالصّفات ولو لم يكن مطابقاً للواقع، لا الاعتبار في البيع.

---

(١) الشهيد الثاني، الروضة البهية: ٣/ ٥٠٠؛ علي كاشف الغطاء، شرح خيارات اللمعة: ١٨١.

١٠٤- قوله قدس سره: (مع خيار العيب)[١].

إن قيل: كيف يمكن الصّحّة مع اغتشاش المادّة، والمفروض أنّ المبيع مع الاغتشاش لا فائدة فيه إلّا المحرّم، فليكن المبيع فاسداً لذلك.

قلنا: إنّما يفسد المبيع إذا قصد البيع مع صفة الاغتشاش الحاصل من حيث المادّة، والمفروض أنّه لم يقصد إلّا الصّحيح بحكم الانصراف كما عرفت فيما تقدّم، فالمبيع ليس إلّا المادّة مع صفة الصّحّة المفروض الانتفاء لا عيب الاغتشاش المفروض الحصول.

١٠٥- قوله قدس سره: (وإن كان مجرّد تفاوت السّكة)[٢].

يدلّ على أن المفروض في الصّورة السّابقة هو الاغتشاش من جهتي المادّة والهيئة جميعاً، فليكن فيها خيار العيب وتخلّف الوصف جميعاً، ولعلّ المصنف إنّما اقتصر على خيار العيب لتداخل مقتضى خيار تخلّف الوصف في مقتضى خيار العيب، فإنّ الأوّل لا يقتضي إلّا مجرّد الخيار، والثّاني يقتضي التّخيير بين الرّدّ والأرش، فثبوت الخيار مشترك بينهما ويختصّ الثّاني بزيادة ثبوت الأرش.

نعم، لو فرض حكم خاصّ لخيار التّخلّف ليس لخيار العيب فاللاّزم ثبوته في المورد.

١٠٦- قوله قدس سره: (فتأمّل)[٣].

في بيان وجه التأمل في كلام المصنف قدس سره.

لعلّ وجه التأمل إمكان المناقشة في الفساد في الصّورة الأولى بما مرّ، أو إمكان المناقشة في الصّحة في الصّورتين الأخيرتين بما مرّ الإشارة إليه أيضاً من صدق منع ما يحرم الانتفاع به وما ينحصر الانتفاع به في المحرّم، وقد عرفت

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٢٠.

الجواب عن ذلك بما محصّله:

إنّ محرّم البيع وفاسده إنّما هو بيع المغشوش بما هو مغشوش، ومع الجهل لا يتأتّى القصد إلى هذا العنوان، بل يكون المبيع هو المادّة باعتبار صفة مفقودة التزم البائع بثبوته في المبيع أو اعتقد المشتري ثبوته فيه، فهو نظير ما إذا باع الصّنم في ضمن وزنة حطب مع جهل المتبايعين فكان فيه صنم من خشب، فإنّ المقصود حينئذٍ هو المادّة من الصّنم ـ يعني الخشب ـ لا الصّورة منه، وقد مرّ صحة البيع فيه، ومن هنا يعلم عدم الفرق بين ما نحن فيه وبين الصّنم ونحوه؛ من حيث إن الجهل إن كان موجباً لعدم قصده الصّورة والهيئة في البيع فالبيع صحيح في الموردين، وإلّا ففاسد في الموردين.

وأمّا قوله: (وهذا بخلاف)[1]، فإن أريد به الفرق بين صورة الجهل فيما نحن فيه والعلم بالحال في مسألة بيع الصّنم فقد عرفت وضوح الفرق، وإن أريد مع الجهل في المسألتين فقد عرفت عدم الفرق إلّا أن يكون الجهل في أحدهما موجباً لعدم القصد إلى الصّورة في البيع في أحدهما دون الآخر.

وأمّا ما ذكر من تبعيض المعاملة بالصّحة في المادّة والفساد في الهيئة، فهو إنّما يأتي في فرض تحقّق القصد إلى المادّة والصّورة، وإن قلنا بإمكان هذا التّبعيض وصحّته جرى في المسألتين، وإن لم نقل به لم يصحّ في شيء منهما.

في الإيراد على المصنف قدس سره.

وبالجملة، فلم أعرف لقوله قدس سره: (وهذا بخلاف...إلخ) كثير ربط وملائمة للمقام، فتدبّر.

ولو بين الفرق في المقام بين صورتي العلم بالغشّ والجهل به، حيث قلنا في الثّاني بالصّحة بالنّسبة إلى المادّة وعدم مزاحمة وجود الصّورة في الواقع للصّحّة في المادّة، بخلاف الصّورة الأولى حيث نقول بفساد البيع باعتبار الصّورة، ويستتبعه

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٠.

الفساد من جهة المادّة لكان أنسب.

وقد عرفت الوجه ممّا ذكرناه في ذلك بما يرجع محصّله إلى تحقّق القصد إلى الصّورة في البيع مع العلم دون الجهل، والمانع عن الصّحة هو القصد في البيع دون مجرّد وجود الصّورة وتحقّقها في الواقع.

في أن الصورة من قبيل القيود للمادة لا من قبيل الاجزاء الخارجية.

١٠٧- **قوله**قدس سره: **(فإنّ البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه)**[١].

محصّل ما ذكره قدس سره: أنّ الصّورة من قبيل القيود للمادة، لا من قبيل الأجزاء الخارجيّة حتّى يوزّع الثمن عليها وعلى المادّة حتّى يكون بطلان البيع باعتبارها من قبيل تبعّض الصّفقة في المبيع فيحكم بالفساد في الصّورة وبالصّحة في المادّة كما في المبيع المركّب من المال وغيره حيث يحكم بالصّحة في المال والفساد في غيره، وحينئذٍ فمعنى اعتبار الصّورة في البيع اعتبار الماليّة من جهتها في المبيع لا اعتبار جزء من الثّمن بإزائها؛ لأنّ المبذول بإزائه المال هو الأجزاء الخارجيّة للمبيع لا الأجزاء العقليّة؛ لوضوح انّ المبذول بإزائه المال هو ما يملكه بإزائه، والملكيّة من عوارض الموجودات الخارجيّة، والمملوك هو الموجود الخارجيّ لا الاعتبار الذّهنيّ.

نعم، قد يظهر من المحكي عن بعض[٢] أنّ الأرش والخيار المذكورين في باب خيار العيب على القاعدة، حيث إن الأرش عوض صفة الصّحة المعتبرة في المبيع المفقودة فيه، فانفسخ البيع في صفة الصّحة وما يقابلها من الثّمن، فالأرش عبارة عن استرجاع الثمن المقابل لوصف الصّحة، والخيار من قبيل خيار تبعّض الصّفقة، لانفساخ البيع في بعض المبيع، لكنّه يجيء ما فيه في باب الخيارات إن شاء

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٠.

(٢) لعله يقصد ما ورد في التعليقة الأنيقة للسيد اليزدي: ٢/ ٦٧ حيث قال: (يمكن تتميم مذهب المشهور بأن وصف الصحة الفائتة بمنزلة الجزء الفائت فكما أن في فوات الجزء يسترجع مقدار ما يقابله فكذا في الوصف فثبوت الأرش على القاعدة).

الله بيانه وأنّ الأرش حكم تعبّدي أخذ لما يقابل وصف الصّحة؛ ولهذا لا يلزم أن يكون الأرش من شخص الثّمن.

فصار المحصّل: أنّ فساد البيع من جهة الصّورة راجع إلى فساد البيع في المادة، فإذا ثبت الفساد فيها في الجملة ثبت الفساد فيها رأساً؛ إذ التّبعيض في الصّحة والفساد مع تساوي نسبة الثمن إلى جميع الأجزاء ممّا لم يدلّ عليه دليل من العرف والشّرع.

في أن الهيئة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة.

١٠٨- **قوله** قدس سره: **(جزء عقلي لا خارجيّ)**[1].

لعلّ المراد أنّه ليس جزءاً خارجيّاً عرفيّاً، وإلّا فكون الصّورة من الأجزاء الخارجيّة من الأمور الظّاهرة والمبيّنة في محلّها، ولا يظنّ من المصنف قدس سره إنكاره المستلزم للقول بوجود الجزء الغير المتجزّئ المعلوم فساده عند المصنف قدس سره للمتتبّع في كلماته قدس سره[2]، مضافاً إلى وضوح المطلب.

فيكون المتحصّل: أنّ الصّورة وإن كان من الأجزاء الخارجيّة بحكم العقل، فيمكن تبعيض الثّمن عليها وعلى المادّة عقلاً، إلّا أن العرف لا يرونها إلّا جزءاً عقليّاً، ولا يفرّقون بينها وبين سائر الصّفات الّتي هي أجزاء ذهنيّة لا خارجيّة، كالعبد الأسود أو الأبيض والكاتب والمتكلّم ونحوها من الصّفات، فلا يوزعون عليها شيئاً من الثّمن كما في سائر الصّفات، ولا شكّ أنّ المدار في التّبعيض وعدمه هو العرف لا العقل، فليكن المراد بالعقليّ مقابل العرفيّ لا الخارجيّ كما هو المتراءى من ظاهر العبارة، أو يكون المراد أنّه جزء عقلي لا خارجيّ في نظر العرف واعتقادهم، فتدبّر.

وقد اعترف المصنّف بما ذكرنا وأنّه من قبيل الأجزاء الخارجيّة فيما يأتي من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، الطهارة: ٥/ ٣٠٩، ويلاحظ التعليقة رقم (١١٣).

عبارته قريباً في آخر المسألة الأولى من القسم الثّاني من أقسام هذا النّوع.

١٠٩- قوله قدس سره: (فإنّه مقيّد بما إذا استأجره لذلك)[١].

المسألة الأولى من القسم الثاني من النوع الثاني: بيع العنب على أن يعمل خمراً.

لا يخفى أن ظاهر الرّواية[٢] وقوع بيع الخمر في البيت المستأجر، وهو ممّا لا مدخل له في التّحريم حتّى لو اجتمع مع الاشتراط، فإنّ الموجب للفساد هو نفس الاشتراط سواء وقع البيع في الخارج أم لا، فالتّقييد لا يندفع به الإشكال عن ظاهر الرّواية، فلا بدّ من التصرّف فيه بإرادة الاشتراط أو القصد إلى وقوع المحرّم من البيع من التفريع. وذلك ـ وإن كان ارتكاب خلاف ظاهر ـ بعيد، لكنّه لا محيص عنه مع العلم بعدم إرادة وقوع الظاهر منه، وحينئذٍ فلو حملناه على ما نحن فيه ـ وهو الاشتراط ـ كان دالاً على المقصود، وكذا لو حملناه على الأعمّ منه ومن القصد، ولو حملناه على خصوص صورة القصد دلّ على المقصود بالفحوى وكان مراد المصنف من قوله: (إمّا مقيّد) كون المراد منه ما يشمل القصد؛ ليعم القسمين الأوّلين، وبقوله: (أو دالّ عليه بالفحوى) أراد خصوص صورة القصد.

في الاستدلال على حرمة البيع المزبور.

١١٠- قوله قدس سره: (بناءً على ما سيجيء من حرمة العقد مع من يعلم أنّه يصرف المعقود عليه في الحرام)[٣].

يعني: ما سيجيء في المسألة الثّالثة من حرمة المعاملة مع القصد بها وقوع المحرّم، لا البيع بمجرّد العلم كما يتراءى من ظاهر العبارة، فإنّ مختار المصنف فيه عدم الحرمة كما سيجيء التّعرّض له بعد المسألة الثّالثة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٢٣ .

(٢) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦ / ٣٧٢، حديث(١٠٧٧)، كتاب المكاسب، باب المكاسب، عن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يواجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: «حرام أجره».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٢٤.

١١١- قوله قدس سره: (بناءً على أن خبر جابر نصٌّ فيما نحن فيه ...إلخ)[١].

لا يخفى أنّ غاية ما يمكن دعواه في هذه الرّواية[٢] ظهورها في صورة العلم بحمل الخمر والخنازير في العين المستأجرة أو عليها بمقتضى أنّ ظاهر الاستئجار بمن يحمل كون هذا العنوان ثابتاً عند المؤجر عند الإجارة، وانّ مقتضى إطلاق السّؤال وترك الاستفصال في الجواب شمول عدم البأس لصورتي الشّرط والقصد إلى وقوع الحرام وعدمهما، فيشمل الصور الأربع المسائل الثّلاث الّتي اختار المصنّف قدس سره فيها الحرمة، والصّورة الرّابعة الّتي اختار فيها الكراهة، والرّواية الأولى بعد صرفها عن ظاهرها الذي ليس بمراد جزماً محمولة كما عرفت إمّا على صورة الاشتراط، أو على ما يعمّه وصورة القصد.

في تحقيق المقام والنقض والإبرام لتنقيح المرام.

وعلى أيّ تقدير يكون أخصّ من الرّواية الثّانية، فيخصّص بها وينحصر مورد الرّواية الثّانية بصورة العلم مع عدم الاشتراط والقصد إلى وقوع المحرّم، وهي الصّورة الّتي اختار المصنّف قدس سره فيها الكراهة كما سيجيء.

لا يقال: رواية جابر بعد صرفها عن ظاهرها الذي هو وقوع الحرام أيضاً لا نسلّم اختصاصها بصورة الاشتراط، أو ما يعمّها وصورة القصد، بل هي ظاهرة في ما يعمّهما وصورة مجرّد العلم ولو مع عدم الاشتراط والقصد؛ لأنّ القدر المتيقّن من التقييد هو خروج خصوص صورة الاتفاق عليها، فيبقى الباقي ـ ومنه صورة العلم المجرّد عن الاعتبارين ـ تحت إطلاق السّؤال وترك الاستفصال في الجواب وحينئذٍ يصير مساوياً في المدلول للرّواية الثّانية، فيكون من باب التّعارض

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٤.

(٢) رواية عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته ودابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: «لا بأس». ينظر الكليني، الكافي: ٦/ ٢٢٧ باب جامع فيما يحل البيع منه وما لا يحل، حديث ٦، ونقله الشيخ في التهذيب أيضاً أنه مكاتبة، لكن الشيخ الأنصاري في المكاسب أورده بعنوان: سألت أبا عبدالله عليه السلام، وليس كتبت.

والتّرجيح للثّانية بصحّة السّند. وما ذكره المصنّف‌ﷺ من تقديم نصّ كلّ منهما على ظاهر الآخر غير معتمد عليه عند المصنف‌ﷺ الّا من باب الجمع التّبرعيّ كما حقّقه في غير المقام[١] وأشار إليه في الكتاب في باب حرمة بيع العذرة[٢].

لأنّا نقول: قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ صرف ظاهر الرّواية ليس من باب تقييد الإطلاق؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ إذا كان الموجب للفساد هو وقوع المحرّم مقيّداً ببعض أحواله مع أنّك قد عرفت عدم المدخليّة للوقوع أصلاً، بل الموجب للفساد هو الاشتراط أو القصد سواء وقع الفعل المحرّم أم لا، بل من باب صرف اللّفظ الظّاهر في الرّجوع إلى ما يناسبه، ولعلّ الأقرب حينئذٍ إرادة الاشتراط؛ لأنّه المقتضي للوقوع، أو ما يعمّه وصورة القصد، أو صورة القصد إلى الوقوع فقط كما يظهر من المصنف‌ﷺ، حيث استدلّ بالأولويّة لما نحن فيه في وجه.

ولو سلّم عدم أظهريّة ما ذكرنا من إرادة ما يشمل صورة العلم فغاية الأمر ثبوت الإجمال، والمجمل لا يعارض المبيّن، بل يؤخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو ما عدا صورة العلم، ويخصّص به الصّحيحة الظّاهرة في ما يشمل العلم، ولو قلنا بعدم ظهورها إلّا في صورة القصد كما يظهر من المصنّف‌ﷺ حيث استدلّ للمقام بفحواها لا بإطلاقها كان الجمع حينئذٍ ظاهراً ولو قلنا بظهور الصّحيحة فيما يشمل العلم؛ لأن الصّحيحة حينئذٍ أعمّ مطلقاً منها كما هو ظاهر.

وإن قلنا بعدم ظهور الصّحيحة إلّا في صورة العلم دون القصد ارتفعت المعارضة رأساً؛ لاختلاف الموضوعين.

وأمّا ما ذكر من الترجيح بصحّة السّند على تقدير التّعارض.

ففيه: إنّ الترجيح مع التّعارض لرواية جابر بشهرة المضمون، بل وعدم

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٤/ ٨٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤.

الخلاف على ما ذكره المصنّف قدس سره، وموافقة الكتاب الدّالّ على حرمة أكل المال بالباطل، وقد تقرّر في محلّه تقدّم[١] رجحان المضمون على رجحان السّند، وكذا التّرجيح بموافقة الكتاب[٢].

١١٢- قوله قدس سره: (ولو كان فرق فإنّما هو في لزوم الشّرط وعدمه)[٣].

في أنه لا فرق بين الشرط المذكور في العقد وبين التواطئ عليه إلا في اللزوم وعدمه.

يمكن أن يقال: إن هذا الشّرط الغير المذكور في العقد لو لم يكن لازماً بحكم الشّارع، وكان ملغى في نظره، كان الثابت بحكم الشارع صحة هذا العقد بالنّسبة إلى نفس العوضين دون الشّرط المتواطأ عليه، ومعناه وقوع الثّمن تماماً بإزاء ذات المبيع دون أن يكون جزء منه بإزاء الشّرط، غاية الأمر أن يكون ذلك حكماً تعبّديّا من الشّرع وإن لم يقصد المتبايعان؛ ولهذا عدّ بعضهم ـ وأظنّ أنّ منهم المصنف قدس سره في بعض كلماته ـ صحّة هذا البيع بدون الشّرط مخالفاً لقاعدة تبعية العقود للقصود، وإذا كان هذا العقد صحيحاً ولم يكن بحكم الشّرع من أكل المال بالباطل في حكمه فكيف يستدل على فساده بما دل على حرمة أكل المال بالباطل؟! ولو احتمل كون ذلك من باب الاستثناء من حرمة أكل المال بالباطل لا من باب احتساب تمام الثّمن بإزاء ذات المبيع دون الشّرط، مع أنّه غير صحيح في نفسه، غير مجد في صحّة الاستدلال بالنّهي في المقام؛ لأنّ المفروض حينئذٍ استثناء المورد من النّهي فكيف يستدلّ فيه بالعموم مع فرض خروجه عنه!

---

(١) الآشتياني، بحر الفوائد: ٤/ ٦٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٤/ ٧٣؛ السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٧/ ٦٨٢.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٦.

في عدم التفاوت في صدق أكل المال بالباطل بين كون الشرط محرماً أو محللاً لم يمضه الشرع.

ولا يخفى انّه لا يتفاوت في صدق أكل المال بالباطل بين أن يكون الشّرط محرماً لم يمض الشّرع اشتراطه، أو محلّلاً لم يمضه الشّرع، فإنّ معنى الأكل بالباطل بلا شيء ـ يعني بلا عوض ـ يصل إلى دافع المعوّض، فمع عدم سلامة الشّرط للمشروط له يكون أكل ما بإزائه أكلاً بالباطل؛ لما فرض من عدم وصول البدل ـ وهو الشّرط ـ إلى دافع المعوّض، سواء كان سبب عدم سلامة الشّرط للمشروط له حرمته أو جهة أخرى لاحظه الشّارع كعدم الذّكر في متن العقد، فإنّ عدم سلامة الشّرط الموجب لكون أكل ما جعل بإزائه أكلاً للمال بالباطل موجود في الصّورتين كما هو ظاهر، فإنّ معنى الأكل بالباطل ليس مجرّد أكل المال بإزاء المحرّم، بل معناه أكل المال بلا عوض، ومع عدم سلامة العوض يصدق الأكل بلا عوض، سواء كان عدم السّلامة من جهة الحرمة أو من جهة غيرها.

في بيان أقسام الشرط الفاسد المقصود للمتبايعين المذكور في العقد.

والحاصل: أنّ الشّرط الفاسد المقصود للمتبايعين الغير المذكور في العقد إمّا أن يقتضي جعل شيء من الثّمن بإزاء الشّرط الفاسد في نظر المتعاملين، أو لا، فإن كان الثّاني فلا مقتضي للفساد؛ إذ ليس في هذا العقد جعل أكل مال بالباطل، فلا وجه لعدّ ذلك من مصاديق ما نحن فيه المفروض فيه كون أكل بعض الثّمن أو تمامه بإزاء باطل لا يحصل للبائع وإن كان مقتضياً لذلك، فإمضاء الشّرع لهذه المعاملة بدون الشّرط كما هو المفروض إمّا أن يكون في معنى حكمه بوقوع تمام الثّمن بإزاء ذات المثمن وإن لم يقصده المتبايعان، وإمّا أن يكون في معنى تجويزه لأكل بعض المال ـ وهو ما بإزاء الشّرط الذي لم يسلم له ـ بل تمامه، في مثل ما نحن فيه المفروض فيه، كون المقصود هو الشّرط المحرّم لا غير بالباطل[1].

وعلى أيّ تقدير لا يصحّ التّمسّك للحرمة فيه بالمنع عن أكل المال بالباطل؛ لخروج المورد عنه موضوعاً أو حكماً.

وبعبارة أخرى هذا النّهي إنّما ينفع في الشّرط الذي يكون ماضياً ونافذاً لولا

---

(١) متعلق بـ (لأكل بعض المال).

حرمته الموجب لهذا النّهي حتّى يكون مصداق الأكل بالباطل متحقّقاً لولا النّهي.

وأمّا الشّرط الغير النّافذ المنزّل بمنزلة العدم في نظر الشّارع فلا يستدلّ بصدق أكل المال بالباطل من جهته على بطلان المعاملة؛ لأنّ المفروض سقوطه في نظر الشّرع سواء كان حراماً أو حلالاً، من دون أن يكون في حلاله أكلاً للمال بالباطل، من حيث سقوط الشّرط وعدم سلامته للمشروط له.

ويمكن الجواب بأنّ ما ذكر إنّما يلزم لو اعتبر كون حكم الشّرع بسقوط الشّرط وصحّة أصل المعاملة الراجع إلى حكمه بوقوع تمام الثّمن بإزاء ذات المبيع مقدّماً في الاعتبار على حكمه في المورد بفساد المعاملة، من حيث كون الثّمن تماماً أو بعضاً في مقابل المنفعة المحرمة بالمعنى الذي ذكرناه، من حيث كون الحكم الأوّل مقدّماً على الحكم الثّاني؛ لخروج المورد بالحكم الأوّل عن موضوع الحكم الثّاني؛ إذ ليس أكل المال حينئذٍ بإزاء الشّرط المحرّم بحكم الشّرع، بل بإزاء ذات المبيع.

وأمّا إذا لم يكن كذلك ـ كما هو الظّاهر ـ فإنّ هناك حكمين لموضوعين بينهما عموم من وجه:

أحدهما: فساد المعاملة الّتي يصدق عليها أنّها أكل وإيكال مال بالباطل.

ثانيهما: لغويّة الشّرط الغير المذكور في متن العقد المتواطأ عليه، فإذا صدق العنوانان في مورد واحد، كما إذا فرض اشتراط صنميّة الخشب أو خمريّة العنب مقدّماً على بيعهما؛ فمقتضى العنوان الأوّل بطلان هذه المعاملة، ومقتضى الحكم الثّاني سقوط الشّرط من اللّحاظ وفرضه كأنْ لم يكن، المستلزم لصحّة المعاملة إذا لم يكن له جهة فساد من غير جهة الشّرط كما هو المفروض.

فكما يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالفساد الثّابت بالدّليل إنّما كان من جهة الشّرط وقِبَله، فإذا فرض سقوطه فلا مقتضي للفساد.

كذلك يمكن أن يقال: إنّ الصّحة من جهة سقوط الشّرط إنّما ينفع في الصّحة الفعليّة إذا ثبت المقتضي لصحّة أصل المعاملة، والمفروض عدم ثبوته؛ لحكم الشّرع بفساد أصل المعاملة، فيكون نظير ما إذا تعامل الصّبيان مع اعتبار شرط مقدّمة، فإنّ عدم اعتبار الشّرط وعدم الفساد من أجله لا يقتضي صحّة المعاملة.

في أن صدق عنوان أكل المال بالباطل على جعل المتعاملَين.

والحاصل: أنّ صدق عنوان أكل المال بالباطل على جعل المتعاملين ـ كما فيما نحن فيه، حيث جعل الثّمن بإزاء باطل في نظر الشّرع وهو المنفعة المحرّمة ـ موجبٌ لفساد المعاملة رأساً، ولا ينفع في ذلك سقوط اعتبار الشّرط المتقدّم في نظر الشّرع.

نعم، لو كان جهة الفساد منحصراً في جهة فساد الشّرط كان سقوطه عن الاعتبار مقتضياً للصّحة.

ونظير ذلك ما ذكروه[1] من أن الغرر والجهالة في الشّرط يوجب فساد المعاملة وإن لم نقل بكون الشّرط الفاسد مفسداً، فإنّ الكلام في أن الشرط الفاسد مفسد أو لا مفروضٌ فيما إذا لم يوجب صدق عنوان المفسد على أصل المشروط، وكان الكلام محضاً في سراية الفساد من أصل الشّرط في أصل المعاملة، لا مثل الغرر في الشّرط الموجب لصدق المعاملة الغرريّة على أصل المعاملة، وكذا مثل ما نحن فيه الذي يوجب حرمة الشّرط لصدق أكل المال بالباطل على أصل المعاملة، ولعلّه يستفاد ما ذكرناه ممّا ذكره المصنّف ﷺ في أوائل مسألة بيان حكم الشّرط الفاسد وأنّه مفسد أو لا، فراجعه وتأمّل فيه بدقّة.

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٤/ ٣٤٩؛ المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ٢١/ ٢١١؛ الوحيد البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٢١؛ الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٦/ ٨٩.

في أن التواطئ على الشرط المحلّل مع عدم ذكره في العقد ليس أكلاً بالباطل.

وأمّا التّواطؤ على الشّرط المحلّل قبل المعاملة وبناء العقد عليه مع عدم ذكره في متن العقد فليس أكل مال بالباطل بحسب قصد المتعاملين.

نعم، لو كان تراضيهما مقيّداً بالشّرط المفروض فحكم الشّارع بصحّة العقد وعدم سلامة الشّرط للمشروط له في معنى حكمه بوقوع تمام الثّمن في مقابل المطلق، لا من باب ترخيص أكل ما اعتبراه بإزاء الشّرط بالمعنى المتقدّم باطلاً وبلا عوض، بناءً على ما ذكروه من أن للشّرط قسطاً من الثّمن[1]؛ لأنّ محذور مخالفة العقد للقصد مشترك بين الوجهين، فلا وجه لتخصيص أدلّة حرمة المال بالباطل من غير دليل، مع أنّها مساقة مساق الأدلّة العقليّة الغير قابلة للتّخصيص.

ويمكن الجواب أيضاً بأنّ صحّة العقد على وجه غير ما قصده المتبايعان على خلاف الأصل، خرّجنا منه في الشّرط الغير المذكور المرتبط به العقد في قصد المتعاملين في غير المورد، والإجماع[2] إن تمّ، ويبقى ما نحن فيه تحت الأصل.

لكن فيه تأمّل لو لم يرجع إلى الجواب السّابق؛ لظهور كلماتهم؛ بعدم تأثير الشّرط الغير المذكور في مطلق موارده حتّى أنّهم فرّعوا على ذلك عدم فساد المعاملة بالشّرط الفاسد الغير المذكور في متن العقد ولو قلنا بكون الشّرط الفاسد مفسداً، فتتبّع وتدبّر.

في عدم ابتناء فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً.

وكيف كان فالأظهر هو الجواب الأوّل، ويشيرُ إلى ما ذكرناه قوله قدس سره: (ومن ذلك يظهر انّه لا يبتني فساد هذا العقد على كون الشّرط الفاسد مفسداً)[3].

فإنّ الظّاهر أنّ المراد أنّ مما ذكر ـ من عدم ابتناء فساد المعاملة في صورة تقدّم الاشتراط على العقد على لزوم الشّرط وعدمه ـ عُلِمَ عدمُ كون الفساد من

---

(١) العلاّمة الحلي، المختلف: ٥/ ٢٩٨؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية: ٣/ ٥٠٥.

(٢) كذا في الطبعة الحجرية، ولعل الصحيح: (في غير المورد للإجماع إن تم).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٦.

جهة فساد الشّرط، وإلّا لكان الحكم بالفساد مقصوراً على صورة لزوم الشّرط لا مطلقاً كما هو المفروض؛ إذ لا يعقل الفساد من جهة الشّرط مع عدم حصول الشّرط ـ يعني الارتباط ـ وهو المراد باللّزوم، فإنّ المراد باللزوم هو الارتباط الشّرطيّ المقتضي للزوم لو لم يمنعه مانع كالتعذّر ومخالفة الكتاب ونحوهما، فمع عدم تحقّق الارتباط بحكم الشّرع أو العرف كيف يتحقق الفساد المترتّب عليه على حصول الارتباط الفاسد! فلمّا قلنا بالفساد وإن لم يحصل الارتباط بفاسد مفسد علم أن ليس مناط الفساد في المورد الارتباط بفاسد مفسد؛ لما فرض من ثبوت الفساد مع عدم الارتباط بالفاسد المفسد.

في بيان الفرق بين التقييد والاشتراط.

ويمكن الفرق أيضاً بأنّ ما نحن فيه من قبيل التّقييد لا الاشتراط، والفرق انّ التّقييد راجع إلى اعتبار خصوصيّة في المبيع يزاد باعتباره الثّمن، بخلاف الشّرط، فإنّه راجع إلى إلزام والتزام بلا عوض في ضمن معاوضة؛ ولهذا قيل: إنّ الشّرط إلزام والتزام في البيع ونحوه[1]، غاية الأمر إنّ علم المشروط له بقبول المشروط عليه للشّرط في ضمن المعاملة يكون داعياً له إلى إيقاع المعاوضة بين ذاتي العوضين من دون أن يعتبر الشّرط أو الاشتراط قيداً لأحد العوضين، فلو فرض حرمة الشّرط لم يصدق أنّ المعاوضة أكل وإيكال للمال بالباطل؛ لما ذكرنا أنّ المعاوضة لم تقع إلّا بين ذاتي العوضين وليس فيه أكل مال بالباطل، ولم يلحظ في مقابل الشّرط المحرّم مال حتّى يكون أكله أكل مال بالباطل.

نعم، كان الالتزام بالباطل داعياً إلى معاوضة المال بالمال وأكل المال بالمال، وهذا بخلاف ما اعتبر قيداً للمبيع وزيد باعتباره في الثّمن، فإنّ ما اعتبر زيادته بملاحظة القيد المحرّم يكون أكلاً وإيكالاً للمال بالباطل، فتدبّر جيّداً.

ويمكن اصطياد هذا الفرق من بعض تحقيقات المصنف قدس سره في دفع الإشكال في صحّة بيع العين الغائبة بلزوم الغرر في المسألة الأولى من مسائل باب خيار

---

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ٢/ ٣٦٨.

الرّؤية[١]، فراجعه.

١١٣- قوله قدس سره: (مع أنّ الجزء أقبل للتّفكيك...إلخ)[٢].

هذه العبارة هي الّتي قد تقدّم[٣] أنّ ظاهرها، بل صريحها الاعتراف بكون الصورة من قبيل الأجزاء الخارجيّة لا العقليّة بالمعنى المقابل للخارجية، بل بالمعنى المقابل للعرفيّة، واحتمالُ إرادة الجزء العقلي في هذه العبارة واضحُ البطلان؛ لوضوح عدم الفرق بينه وبين الشّرط؛ فإنّه أيضاً من الأجزاء العقليّة، مضافاً إلى ظهور لفظ الجزء في خلافه.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٥/ ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٦.

(٣) تقدمت في التعليقة رقم (١٠٨).

في أن التفكيك بين القيد والمقيد بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد غير معروف.

١١٤- قوله قدس سره: (والتّفكيك بين القيد والمقيّد بصحّة العقد في المقيّد وبطلانه في القيد بما قابله من الثّمن غير معروف)[١].

يمكن أن يقال: نعم، بطلان المعاملة في المقيّد[٢] وصحّتها في القيد[٣] بما قابلها من الثّمن غير معروف إلّا في مقابل صفة الصّحة على ما حكاه المصنّف قدس سره عن بعض في باب خيار العيب[٤]، لكن صحّة المعاملة بتمام الثّمن مع عدم سلامة القيد والشّرط للمشترط له إمّا لعدم وجود ما اعتبر وجوده في المعاملة كما في خيار العيب والوصف، أو لعدم الذكر في المعاملة، أو لمخالفة الشّرط للكتاب والسّنة كما في اشتراط عدم التسري[٥] في عقد النّكاح، أو شرط ولاء العتق للبائع في بيع العبد والأمة، أو تعذّره، أو غير ذلك من موانع سلامة الشّرط للمشروط له كثير معروف، ويظهر من المصنّف قدس سره في باب الشّرط الفاسد اختياره صحّة العقد مع سقوط الشّرط بمقتضى عمومات صحّة المعاملات، فضلاً عن الأدلّة الخاصّة الدالة على الصّحة[٦]، بل اختياره عدم الخيار للمشروط له[٧].

وبالجملة، فصحة المعاملة مع سقوط الشرط معروف جدّاً بين موارد متّفق عليه، كفقد وصف الصّحة سواء اشترطاه صريحاً أو لحمل الإطلاق عليه، وكفقد الوصف المشترط في بيع العين الغائبة على الظّاهر، أو مختلف فيه كسقوط الشّرط

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٧.

(٢) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (في القيد).

(٣) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (في المقيد).

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٥/ ٢٥٤.

(٥) في الطبعة الحجرية (التّستري)، والصحيح ما أثبتناه.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٦/ ٩٢.

(٧) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٦/ ١٠١: (فالأقوى في المقام عدم الخيار وإن كان يسبق خلافه في بوادي الأنظار) وينظر المكاسب: ٥/ ٢٥٥.

الفاسد فليكن المقام من قبيل ذلك بأن يحكم بسقوط الشّرط من حيث كونه مخالفاً للكتاب والسّنّة وصحة العقد بتمام الثّمن.

في بيان دفع إشكال وارد في المقام.

هذا، ولكن قد مرّ في الحاشية السّابقة ما يمكن به دفع الإشكال عن المقام أيضاً، إمّا بدعوى الفرق بين التّقييد والاشتراط ـ وإن كان كثيراً ما يطلق كلّ منهما مع عدم المقابلة على ما يعمّ الآخر، لكن قد عرفت حقيقة الفرق بينهما ـ فيحكم بالصّحة فيما كان من قبيل الاشتراط دون ما كان من قبيل التّقييد.

وإمّا بدعوى أنّ التفكيك بين الشّرط والمشروط والقيد والمقيّد بالسّقوط والثّبوت حكمٌ على خلاف القاعدة يقتصر على مورد النّص والإجماع.

لكن ذلك ينافي استدلال المصنف قدس سره لصحة العقد مع سقوط الشّرط الفاسد بالعمومات والإطلاقات، مع أنّه لو تمّ الاستدلال بالعمومات والإطلاقات أمكن أن يقال بتخصيصها بما إذا لم يصدق على المعاملة أنها أكل مال بالباطل، فإنّ ما دلّ على حرمة أكل المال بالباطل مخرجة لمورده عن حكم العمومات ومخصّصة لها بغير مواردها، فهذا جواب ثالث عن الإشكال فتفطّن، فيكون مورد الاستدلال بالعمومات والإطلاقات ما عدا ذلك كما يدلّ عليه صدر كلامه قدس سره في مسألة الشّرط الفاسد الذي حكيناه في الحاشية السّابقة.

فيكون المحصّل: أنّ الاستدلال بالعمومات والإطلاقات إنّما هو لصحّة المنهيّ عنه لشرطه لا المنهيّ عنه لنفسه؛ لكونه أكل مال بالباطل، والأدلّة الخاصّة الواردة الدّالّة على صحّة المعاملة مع سقوط الشّرط الفاسد لو تمّت فغير شاملة لمثل ما نحن فيه ممّا يكون فساد الشّرط من أجل كون الاشتراط لأمر محرّم كما لا يخفى على من راجعها، وعدم القول بالفصل بين مواردها وما نحن فيه أيضاً غير ثابت.

١١٥- قوله ﷺ: (إذ لا يعدّ أكل المال بإزائها أكلاً للمال بالباطل)[1].

قد يقال: إنّ زيادة الثّمن بشيء بلحاظ ماليّته باعتبار صفة من صفاته أو منفعة من منافعه إن كان يصدق معه أنّه أكل مال، وهو المقدار المفروض في الثّمن بإزاء تلك الصّفة وتلك المنفعة أو الماليّة المنتزعة منهما، فمع عدم كون الصّفة أو المنفعة مما ينتزع منه الماليّة ويبذل بإزائها المال كان أكل المال ـ يعني الزّيادة بلحاظه ـ أكلاً للمال بالباطل؛ لما فرض من عدم الماليّة باعتبار الذي بذل بإزائه المال، ولا فرق في ذلك بين كون عدم انتزاع المال بنظر العرف حيث لا يرون ماليّة للشّيء بهذا اللّحاظ لعدم اعتدادهم بتلك المنفعة؛ لندرته أو قلّته، أو كان بلحاظ الشّرع كما في الصّفة أو المنفعة الّتي حرّمها الشّرع وحكم بسقوطها عن الدّخل في الماليّة في نظره، بل الأوّل أولى بصدق أكل المال بالباطل عرفاً؛ إذ ليس للمال المبذول مقابل في نظرهم تحقيقاً، بخلاف الثّاني، فإنّ سقوط ماليّته عندهم حكميّة لا حقيقيّة؛ إذ المفروض كون الصّفة منشأً لانتزاع الماليّة في نظر العرف مع قطع النّظر عن إسقاط الشّرع، وقد مرّ أنّ المراد بالباطل اللاّشيء، يعني: لا تأكلوا أموالكم بلا بدل، وهو في الأوّل ثابت حقيقة، وفي الثّاني حكماً بتعبّد الشّرع، وليس المراد بالباطل المحرّم حتّى يدخل فيه الثّاني ويخرج منه الأوّل؛ ولذا تمسّكوا به لفساد ما لا ماليّة له أصلاً، كبيع الخنافس والدّيدان ونحوهما، وحينئذٍ فاللاّزم الحكم بالفساد في الصّورتين وإن كان لا يصدق بذلك أكل المال بالباطل؛ لأنّ الأكل إنّما هو بمقابلة الذّات لا الصّفات، والمفروض ثبوت الماليّة لأصل الذّات، سواء ثبت فيه هذا الوصف أو المنفعة أو لا، فليحكم بالصحّة في الموردين.

وبالجملة فلم يعلم الفرق بين عدم المنفعة العرفيّة والشّرعيّة، إلّا أن عدم الماليّة العرفيّة قرينة على عدم إرادة العرف البذل بإزائها، بل لا يكون لحاظها إلّا على نحو الدّاعي لبذل مال بإزاء مال، بخلاف ما إذا ثبت الماليّة العرفيّة بإزائها،

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٨.

فإنّ عدم الماليّة الشّرعيّة قد لا يمنع عن مقابلة المال مع ما لا ماليّة له شرعاً مع ثبوت الماليّة عرفاً كما نشاهد في معاملتهم مع الخمر والخنزير بالمال المغصوب معاملة الأموال الحقيقيّة لأنفسهم.

في حرمة بيع العنب ممن يعمله خمراً بقصد أن يعمله.

١١٦- قوله قدس سره: (بقصد أن يعمله)[١].

المراد بقصده ذلك أن يكون الغرض والدّاعي لبيعه هو ذلك، وأمّا مجرّد العلم بوقوع ذلك من المشتري فلا يصدق معه القصد إذا كان الدّاعي والغرض من البيع أمراً سوى ذلك كما هو ظاهر.

١١٧- قوله قدس سره: (منها خبر[٢] ابن أذينة...إلخ)[٣].

ومنها مصحّحة ابن أذينة السّابقة، قال سألته عليه السلام عن الرّجل يؤاجر السّفينة أو دابّته لمن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: «لا بأس»[٤]، بناءً على عدم القول بالفصل بين جواز الإجارة وجواز البيع.

١١٨- قوله قدس سره: (بناءً على أن الإعانة هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً).

بناءً على دخول القصد في مفهومه، أو انصراف الفعل الاختياريّ المنسوب إلى الغير نفياً أو إثباتاً في اختياره له وقصده إليه.

في إستشكال بعض في صدق الإعانة.

١١٩- قوله قدس سره: (إطلاقها في غير واحد من الأخبار)[٥].

لا بدّ من حمل الأخبار على ضرب من التّأويل والتّنزيل، فإنّ الإعانة إنّما

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٩.

(٢) الكليني، الكافي: ٥/ ٢٣١، باب بيع العصير والخمر، حديث ٩، عن عمر بن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم أيبيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يجعله خمراً أو سكراً؟ فقال: «إنما باعه حلالاً في الإبّان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه»، وهي مكاتبة أيضاً.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٢٩.

(٤) الكليني، الكافي: ٦/ ٢٢٧ باب جامع فيما يحل البيع منه وما لا يحل، حديث ٦. وفيه: قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله...).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٣٤، ١٣٥.

يصدق بالنّسبة إلى فعل دون نفس الفاعل كما سيجيء، خصوصاً مع عدم العلم بترتّب الحرام كما هو الظّاهر من مورد الرّوايتين.

١٢٠- **قوله**قدس سره: **(مدفوع بأنّه لم يوجد قصد إلى التجرّي)**[١].

حاصل الدّفع: أنّ المفروض في المقام عدم كفاية مجرّد المقدّمة في التّحريم ما لم يصدق عنوان التجرّي على المقدّمة، وإلّا لكان الشّراء حراماً باعتبار كونه مقدّمة للتّخمير، ولم يحتج إلى صدق عنوان التّجري عليه، فمقدّميّة الشراء للتجرّي لا ينفع في تحريمه إلّا مع صدق عنوان التجرّي عليه بأن يأتي به بقصد التجرّي، وذلك مستلزم للتّسلسل؛ إذ ننقل الكلام حينئذٍ إلى هذا الشّراء بقصد التّجري الذي هو مقدمة للتّجرّي فيقال: إنّ ذات الفعل فيه أيضاً مقدّمة للفعل بقصد التّجري، فيحتاج إلى قصد ثالث، فيحصل تجرٍّ ثالث، وينقل الكلام حينئذٍ إلى كون ذات الفعل مقدّمة لفعله بقصد التجرّي، فيحتاج إلى قصد رابع، فيحصل تجرٍّ رابع، وينقل الكلام حينئذٍ إلى مقدّميّة ذات الفعل لهذا التّجري الرّابع، فيحتاج إلى قصد خامس، وهكذا إلى ما لا نهاية له، مضافاً إلى جريان الكلام في كلّ مرتبة من أن البيع ليس إعانة على الشّراء بقصد التّجرّي، بل على ذات الشّراء.

١٢١- **قوله**قدس سره: **(ثم إنّه يمكن التّفصيل في شروط الحرام...إلخ)**[٢].

في أنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها.

يمكن أن يقال: إنّ صدق الإعانة حينئذٍ من جهة ظهور الحال حينئذٍ في القصد إلى الحرام خصوصاً، والعارية عبارة عن الأذن في الانتفاع المفروض انحصاره في المورد في الحرام، فيكون رخصة له في الضّرب به، وإلّا كان غاصباً في الضّرب، وهو خلاف فرض العارية.

وبالجملة، فيمكن في المقام دعوى ظهور حال المعير في الفرض في قصده إلى

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٣٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٠.

وقوع الانتفاع الذي قصده المستعير، فهو الموجب لصدق الإعانة، لا أنّه لا يعتبر القصد حينئذٍ في صدق الإعانة كما يظهر ممّا ذكره سابقاً بعد نقل كلام المحقّق الأردبيلي قدس سره[١]، وسيجيء بعد أسطر التّصريح به أيضاً، فلو علم عدم قصده إلى وقوع العمل المستعار له كما إذا كان إعطاؤه له لخوفه منه وإن لم يكن الخوف بالغاً حدّاً يباح معه المحذورات، أو استحياؤه منه، أو نحو ذلك من الدّواعي الأخر، فلم يعلم حكم العرف بصدق الإعانة.

في بيان الثمرة بين الوجهين.

وتظهر الثّمرة بين الوجهين فيما إذا كان المستعير ممّن يجب طاعته على المعير، كالوالد والمولى لو فرضنا ملك العبد بوجه، فإنّه لا يجب، بل لا يجوز إعطاؤه إيّاه على الوجه الثّاني؛ إذ «لا طاعة لمخلوق في سخط الخالق»[٢]، بخلاف الوجه الذي ذكرناه، فإنّه يجب حينئذٍ إعطاؤه مع عدم وقوع الفعل المستعار له.

ثمّ إنّ الظّاهر من قوله قدس سره: (فإنّ ملكه للانتفاع به في هذا الزّمان)[٣] أنّ المراد الاستعارة في الزّمان الحالي الذي لا يسع عرفاً إلّا للضّرب، لا في مطلق الزّمن المستقبل، كمن استعار عصاً لضرب زيد إذا قدر عليه في مدّة شهر أو نحو ذلك،

---

(١) المقدس الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٢٩٧، قال قدس سره: (والظاهر أن المراد الإعانة على المعاصي مع القصد، أو على الوجه الذي يقال عرفاً إنه كذلك، مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم، فيعطيه إياها، أو يطلب منه القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه، ونحو ذلك مما يعد ذلك معاونة عرفاً، فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه بعض المال في طريقه ظلماً، وغير ذلك مما لا يحصى، فلا يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من الذي يحرم عليه البيع، ولا على بيع العنب ممن يعمل خمراً، والخشب ممن يعمل صنماً؛ ولهذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه، وعليه الأكثر، ونحو ذلك مما لا يحصى فتأمل.)، وينظر الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٣٥. باختلاف يسير.

(٢) لم نعثر عليه بنصه، والموجود في نهج البلاغة (تحقيق صالح): ٥٠٠، برقم ١٦٥: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٠.

فإنّ الظّاهر عدم صدق الإعانة حينئذٍ مع عدم القصد، وليس المراد من الاستعارة للضّرب الاستعارة لخصوص هذا الفعل بحيث لا يؤذن له في غير ذلك من الانتفاعات، بل المراد الاستعارة المطلقة لغرض هو الضّرب.

نعم، لو فرض كون الاستعارة على هذا الوجه لم يبعد صدق الإعانة من جهة ظهور القصد حينئذٍ؛ لوقوع الضّرب المحرّم على ما ذكرناه لا على ما استظهرناه من المصنف قدس سره من إرادته بصدق الإعانة وإن لم يكن المعيرُ قاصداً لوقوع المحرّم.

١٢٢- قوله قدس سره: (لعلّ من جعل بيع السّلاح من أعداء الدّين حال قيام الحرب)[1].

في أن بيع السلاح من أعداء الدين من المساعدة على المحرم على قول.

لا يخفى أنّ صدق الإعانة في الأمثلة السّابقة الرّاجعة إلى الاستعارة في زمان قليل لا يسع إلّا للفائدة المحرّمة لا يقتضي صدقها في المورد؛ لأنّ فائدة بيع السّلاح لا تنحصر في المحرّم قطعاً، ومجرّد قصد المشتري لأن يكون أوّل انتفاعاته به الانتفاع المحرّم لو فرض ملازمة بيع السّلاح له لذلك لا يقتضي مساواته للأمثلة السّابقة في صدق الإعانة؛ لأنّ القاصد للتّخمير في شراء العنب أيضاً قاصد لأنْ يكون أوّل انتفاعاته به الانتفاع المحرّم الذي هو التّخمير؛ إذ ليس للعنب فائدة عقلائيّة يجتمع مع التّخمير في الوجود حتّى يقصد الانتفاع بتلك المنفعة أوّلاً ثم ينتفع بالتّخمير، فإن سائر الانتفاعات المفروضة للعنب من الأكل والبيع والإنفاق على العيال وتضييف النّاس ونحوه لا يجتمع مع التّخمير في الوجود؛ لوضوح أنّ الانتفاع بتلك الانتفاعات مناف للتّخمير، فالقاصد للتخمير قاصد لعدمها جزماً، ويكون قاصداً لأنْ يكون أوّل انتفاعاته به التّخمير، بل لا يطلق الأوّل؛ إذ لا ثاني حتّى يصحّ باعتباره إطلاق الأوّل.

وأمّا ما ذكره المصنّف قدس سره من عدم انحصار فائدة بيع العنب في التّخمير حتّى عند المشتري، فالمراد به الانتفاعات البدليّة، يعني تمكّن الانتفاع بأية منفعة شاء من تلك المنافع، لا الجمعي، فإنّ من الواضح عدم اجتماعها مع التّخمير، بل ولا

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٠.

بعضها مع بعض في الموضوع الواحد.

في بيان الفرق بين بيع السلاح وبين بيع العنب.

ومن هنا يعرف أنّ عدم صدق الإعانة في المورد أولى من عدم صدقها في بيع العنب، إذ للسّلاح فوائد أخر غير الحرب معه يجتمع في الوجود ولو بالنّسبة إلى الزّمانين، بخلاف العنب، فإنّه ليس له فوائد يجتمع في الوجود ولو بالنّسبة إلّا نادراً، فالقصد إلى بعضها يستلزم عدم القصد إلى سائرها، بخلاف مثل آلات الحرب؛ إذ لا منع جمع بين فوائدها، فقصد بعضها لا يستلزم عدم قصد ما سواها، فإذا لم يصدق الإعانة في بيع العنب مع قصر قصد المشتري على الصّرف في المحرّم، فعدم صدقها في مورد عدم انحصار القصد أولى.

في بيان المراد من قيام الحرب.

هذا كلّه إذا أريد من قيام الحرب اجتماع الفئتين ومقابلة العسكرين للمقاتلة، وإن أريد ما فسّر في الأخبار ـ كما سيجيء ـ من المبائنة مقابل الهدنة، فعدم صدق الإعانة في كمال الوضوح ولعلّ المراد صدق الإعانة ولو في بعض صور المسألة، وإلّا سيجيء من المصنف ﷺ التّصريح، بعدم تطبيق مسألة منع بيع السّلاح لأعداء الدّين على مسألة حرمة الإعانة على الإثم.

١٢٣- قوله ﷺ: **(وسيأتي تحريم كون الرّجل من أعوان الظّلمة حتى في المباحات)**[١].

لا يخفى أنّ الظّاهر من الرّواية[٢] الذّمّ على فعل يلزم من تركه ترك المعصية، وظاهرها ثبوت المعصية من هذه الحيثيّة، ولا ينافي ذلك ثبوت الحرمة من الجهة الآتية، فليكن الحرمة في فعلهم من جهتين.

ويمكن الجواب حينئذٍ عن الرّواية بأنه لم يظهر من الرواية كون الذّم من هذه الحيثيّة على فعل كلّ واحد مع قطع النّظر عن فعل الآخر وعدمه، فيمكن حملها على كون الذّم من هذه الحيثيّة على فعل المجموع من حيث الاجتماع.

١٢٤- قوله ﷺ: **(فإن علم أو ظنّ أو احتمل قيام الغير بالتّرك)**[٣].

إطلاق الاحتمال يشمل المساوي والمرجوح، لكن المراد خصوص المساوي، بقرينة قوله ﷺ: (إن علم أو ظنّ قيام الغير سقط الوجوب)[٤]، فإنّ مقتضاه عدم الوجوب مع مرجوحيّة الاحتمال فبه يقيّد الإطلاق المتقدّم، كما أنّ بما ذكره سابقاً يقيّد ما تقدّم من كلامه المتقدّم قريباً الظّاهر في قصر الوجوب بصورة العلم بالقيام وعدم الوجوب مع عدم العلم مطلقاً، الشّامل لصورة الظنّ بالقيام، فضلاً عن صورة الشّكّ فيه.

فيكون محصّل مجموع كلماته ﷺ تحقّق حرمة الفعل في صور ثلاث:

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٣.

(٢) الكليني، الكافي: ٥/ ١٠٦، باب عمل السلطان وجوائزهم، حديث ٤، قال أبو عبد الله عليه السلام: «لولا أن بني أمية وجدوا من يكتب لهم ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٣.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٣ قال ﷺ: (إنْ علم أو ظنّ قيام الغير سقط عنه وجوب الترك).

العلم بقيام الغير بالتّرك، والظنّ به، والشكّ فيه.

وعدم الحرمة في صورتين: صورة العلم بعدم القيام، والظنّ بالعدم.

في أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد التوصيل في إيراد سؤال في المقام.

وحينئذٍ فيرد في المقام سؤال، وهو انّ هذه الشّبهة إن كانت ممّا يجب فيه الاحتياط فيجب ترك البيع إلّا في صورة العلم بقيام الغير بالبيع مع تركه؛ إذ لا دليل على اعتبار مطلق الظّنّ في ترك الاحتياط اللاّزم بالفرض كالظّنّ بأنّ المشتبهين بالخمر ليس بخمر، فإنّه غير مفيد في ترك الاحتياط من أجل الشّبهة المحصورة إلّا مع ثبوت اعتباره بدليلٍ كالبيّنة ونحوها.

وإن كانت الشّبهة ممّا لا يجب الاحتياط فيها فلا مقتضى للتحريم حتّى في صورة الظّنّ بقيام الغير بالتّرك، فضلاً عن صورة الشّكّ فيه، إذ لا دليل على اعتبار الظّنّ في تشخيص واقع لا يجب الاحتياط مع الجهل به، كالظّنّ بأنّ هذا المحتمل للخمريّة مع ـ عدم العلم الإجمالي ـ خمر.

ثمّ الظّاهر عدم وجوب الاحتياط في مثل هذه الشّبهة؛ لكونها شبهة تحريميّة موضوعيّة[1]، فإنّ الواجب هو الرّدع، وانّما يجب الترك ويحرم الفعل إذا كان التّرك مصداقاً للرّدع ومعنوناً به، ومع الجهل بقيام الغير وعدمه يكون مصداقيّة التّرك لعنوان الرّدع مجهولة، والأصل مع جهل الموضوع البراءة عقلاً[2] ونقلاً[3]، إجماعاً[4] ونصّاً، ولو تمسّك حينئذٍ بإطلاق أدلّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر الشّامل بإطلاقها لصورتي العلم بالتأثير والجهل به كان اللاّزم الحكم بالحرمة حتّى في صورة الظّنّ بعدم قيام الغير بالتّرك؛ لشمول الإطلاق، فإنّ الخارج من إطلاق تلك الأدلّة تخصيصاً أو تخصّصاً ليس إلّا صورة العلم بعدم التّأثير، مع أنّ ظاهر

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ١١٩.

(٢) لحكم العقل بقبح المؤاخذة حينئذٍ.

(٣) لحديث الرفع وأمثاله.

(٤) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ٥١.

تلك الأدلّة إنّما هو الأمر والنّهي، وشمولهما للفعل الرّادع الذي هو بمنزلة النّهي في اقتضاء ترك المنكر انما هو بتنقيح المناط وحكم العقل بوجوب دفع المنكر.

والمناط المنقّح المعلوم، وهو الذي يحكم به العقل أيضاً، إنّما هو في صورة العلم، وأمّا حكم صورة الشّبهة المستفاد من إطلاق تلك الرّوايات فلم يعلم مناطه حتّى يسري في صورة الشّكّ فيما نحن فيه.

في أن رواية التحف تشعر بفساد البيع في كل مورد حكم فيه بحرمته.

وبالجملة، فالثّابت في المقام إنّما هو تحقّق مناط الردع القوليّ الثّابت بالأدلّة اللّفظيّة في الرّدع العمليّ، وأمّا وجوب النّهي تعبّداً في صورة الشّكّ في كونه ردعاً وإن فرض ثبوته بإطلاق ما دلّ على وجوب النّهي عن المنكر، فلم يعلم مناطه حتّى يسري بالنّسبة إلى وجوب فعل يشكّ في كونه ردعاً، والمفروض عدم ثبوت إطلاق لفظيّ في المقام يشمل صورة الشّكّ، فيرجع في حكمه إلى الأصول العمليّة، وهو البراءة مع الشّبهة المصداقيّة في التّكليف.

١٢٥- قوله قدس سره: (ويحتمل الفساد؛ لإشعار قوله عليه السلام في رواية التّحف المتقدّمة بعد قوله: «و كلّ مبيع ملهو به وكلّ منهيّ عنه ممّا يتقرّب به لغير الله تعالى، ويقوّى به الكفر والشّرك في جميع وجوه المعاصي، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه وإمساكه...إلخ» بناءً...إلخ)[1].

يحتمل أن يكون المقول بقول المصنف قدس سره: (لإشعار قوله) هو قوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحقّ»[2]، بناءً على دعوى أنّ كلّ معصية ممّا يوهن به الحقّ.

ويحتمل أن يكون المقول هو قوله عليه السلام: «في جميع وجوه المعاصي»، بناءً على تعلّقه بقوله: «يقوى به الكفر والشّرك»، بدعوى أنّ كلّ معصية بمقتضى مسانخته للشّرك والكفر يقتضي تقويتهما بها، فإنّ كلّ مسانخ يقوى بوجود مسانخه.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٥.

(٢) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣٣.

أو بقوله عليه السلام: «منهيّ عنه»، بناءً على عدم اختصاص ما يتقرّب به لغير الله تعالى بعبادة الأصنام والأوثان ونحوها، بل يشمل مطلق المعاصي للتّقرّب بها إلى الشّيطان أو النّفس الأمارة أو غيرهما من أقسام الرّياء، وإن كان في إطلاق التّقرّب بالنّسبة إلى القسم الثّاني ضرب من التّقريب والتّوسّع.

والحاصل: أنّ في الرّواية دلالة أو إشعاراً بفساد كلّ معاملة وقعت على وجه تكون معصية بأحد التّقريبات الثّلاثة المذكورة، فإنّ التعبير بالرّواية وإن وقع بلفظ الحرمة الّتي هي أعمّ من الفساد، لكنّ المنساق من مساق الرّواية هي إرادة الحرمة مع الفساد، فإنّ المراد بمعايش العباد ما يعيشون به يعني ما يكون به حياتهم وبقاؤهم، وذلك إنّما يكون بما يحصل لهم باكتساباتهم لا بنفس البيع، مثلاً بائع الأمتعة يكون معيشته وبقاؤه بما يحصل له بالبيع، فيصرفه في ما يقوت وما يكتسي به وما ينكحه وغير ذلك من حوائجه، فالمراد بيان ما يكون به مأكوله ومشروبه وملبوسه ومنكوحه ومسكنه حلالاً له أو حراماً، وذلك إنّما يكون بصحّة ما باعه من الأمتعة والمعاملات الّتي يعملها مرتّباً عليها وفسادها ـ لا مجرّد حرمة بيعه الأوّل ـ أو هي وسائر معاملاته المترتّبة عليها وإن كان صحيحاً، فإنّ معايشه حينئذٍ حلال وإن كان بيعه حراماً، وكذا لو كان بيعه جائزاً فاسداً، فإنّ معايشه الّتي يحصّلها مرتّباً على ذلك البيع حرام وإن كان نفس ذلك البيع حلالاً، وذلك خلاف المقصود، وهو بيان الحليّة والحرمة فيما يعيشون به، فالفرض في الرّواية الشّريفة بيان حرمة البيع المتعقّب بحرمة ما يكتسبه ويتعيّش به وحلّيّته المتعقّبة لحلّيّة ما يحصّله وما يتعيّش به.

في بيان مستند آخر لفساد البيع المذكور.

ويمكن أن يستند في فساد البيع في الفرض، الذي هو حرمة البيع لمبغوضيّة أثره، أنّ الظّاهر من تحريم معاملته لأجل مبغوضيّتها هو الفساد وعدم جعل الأثر المبغوض؛ إذ من المستبعد في النّظر جعل المبغوض والحكم مرتباً على سببه مع مبغوضية التّوصّل بذلك السّبب إلى ذلك الأثر.

١٢٦- قوله قدس سره: (لكن في الدّلالة تأمّل)[١].

في بيان وجه التأمل في كلام المصنف قدس سره.

لعلّ وجه التأمل أمّا بناءً على كون محلّ الاستشهاد هو قوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحقّ»؛ فلأنّ الظّاهر من توهين الحقّ هو توهين أصل المذهب والدين والشّرع، كالمحاربة مع الإمام، أو المحاربة مع عامّة المسلمين من حيث الإسلام، أو توهين المشاهد أو المساجد من حيث المشهديّة والمسجديّة، وأمثال ذلك، لا مطلق المعاصي، فإنّ كلّ معصية لا تعدّ توهيناً للحقّ ـ يعني: الملّة والدّين والمذهب ـ كما هو الظّاهر.

وأمّا بناءً على كون محلّ الاستشهاد هو قوله عليه السلام: «في جميع وجوه المعاصي»، بناءً على تعلّقه بقوله عليه السلام: «أو يقوّى به الكفر والشّرك»، فلمنع اقتضاء مسانخة مطلق المعصية للكفر والشّرك، يعني مشاركتهما في صدق عنوان المعصية على كلّ منهما لصدق تقوية الكفر والشّرك بكلّ معصية كما هو ظاهر من ملاحظة العرف.

وأمّا الثّالث؛ فلبعده لفظاً بالفصل، ومعنىً بأنّ إرجاع كلّ معصية إلى التّقرّب إلى غير الله تعالى ـ لما ذكر من التّوجيه ـ تكلّف واضح.

فالظاهر ـ بناءً عليه ـ أنْ يراد جميع المعاصي الّتي يتقرّب به إلى غيره تعالى كعبادة الأصنام والأوثان والنّيران ونحوها، والعمل الذي يراءي به، وما يتقرّب به إلى ولاة الجور، ونحوها على إشكال في بعضها لا مطلق المعاصي.

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال في الجميع: إنّ الظّاهر من الرّواية أنّ كلّ ما يتقرّب به لغيره تعالى، أو يقوّى به الكفر والشّرك، أو يوهن به الحقّ، فبيعه حرام، ومقتضى ذلك حصول تلك العناوين قبل البيع، فإنّ الموضوع لا بدّ من تحقّقه قبل الحكم.

في أن الرواية ظاهرة في عليّة تلك العناوين لحرمة البيع.

مضافاً إلى ظهور الرّواية في علّيّة تلك العناوين لمحرّميّة البيع، والسّبب

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٥.

مقدّم على المسّبب طبعاً، فلا يدلّ على الحرمة في مثل ما نحن فيه ممّا يكون تحقّق تلك العناوين على تقدير تسليمها بنفس البيع لا متحقّقاً في الموضوع قبل البيع.

وأمّا الوجه الأخير الذي ذكرناه، فيمكن أن يقال عليه: إنّه على تقدير تماميّته إنّما يتم لو كانت الملكيّة ونحوها أحكاماً جعليّة شرعيّة، وأمّا إذا قلنا بكونها أموراً مسبّبة عن أسبابها كشف عنها الشّرع فلا يلزم ما ذكر؛ إذ ليس على ذلك التّقدير جعل لمبغوض، بل هو كشف عن موضوع واقعيّ مبغوض في نظره.

١٢٧- قوله قدس سره: (وصريح الرّوايتين[١] اختصاص الحكم)[٢].

لعلّ المراد صراحتهما في التّقييد في مقابل الإطلاق الذي افتى به الشّهيد قدس سره[٣]؛ ولذا فرّع عليه الرّد، فلا ينافي ذلك عدم صراحة الثّاني منهما في كون المراد من الحرب ما يقابل الهدنة، لا خصوص حال المحاربة أو الاجتماع للحرب، مع صراحتهما في أصل التّقييد ودفع الإطلاق الذي ادّعاه الشّهيد قدس سره.

١٢٨- قوله قدس سره: (مثل مكاتبة الصّيقل[٤]: «اشتري السّيوف...إلخ»)[٥].

في اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب.

هذه الرّواية مثال لإطلاق الجواز الذي يجب تقييده برواية الهند والحكم السّراجين. والرّواية الثانية ـ وهي رواية عليّ بن جعفر[٦] ـ مثال لإطلاق المنع الذي

---

(١) الرواية الأولى: عن أبي بكر الحضرمي قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له حكم السراج: ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها ؟ فقال: «لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج». الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٥٤، باب: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً، حديث: ١٠٠٥.

والرواية الثانية عن هند السراج قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله، إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله. فقال: «احمل إليهم، فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم ـ يعني الروم ـ وبعهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»، الكليني، الكافي: ٥/ ١١٢ باب بيع السلاح، حديث ٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٨.

(٣) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ١١٦، حكاه عن حواشي الشهيد على القواعد.

(٤) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٨٢، عن أبي القاسم الصيقل قال: كتبت إليه: اني رجل صيقل اشتري السيوف وأبيعها من السلطان أجائز لي بيعها ؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس به».

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٨.

(٦) مسائل علي بن جعفر: ١٧٦، وسألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة ؟ قال: «إذا

يجب تقييده أيضاً بالرّوايتين بصورة قيام الحرب بمعنى المباينة. والرّواية الثّالثة ـ وهي النّبويّة[١] ـ أيضاً رواية المنع، لكن يمكن دعوى اختصاصها بحال الحرب من جهة قوله صلى الله عليه وآله: «بائع السّلاح من أهل الحرب»[٢] بناءً على إشعاره بالعلّيّة المقتضية لانتفاء الحكم بانتفائها، وأمّا الرّواية الأولى فلا دلالة فيها على الاختصاص من حيث اختصاص موردها بذلك، من حيث إن جميع الأزمنة بعد قتل مولانا سيّد الشّهداء عليه السلام زمان هدنة مع المخالفين؛ لعدم اقتضاء اختصاص المورد لاختصاص الحكم.

نعم، يمكن دعوى عدم دلالتها على الإطلاق؛ إذ ليس في اللّفظ ما يقتضي الإطلاق أو العموم؛ إذ ليس في الرّواية إلّا السّؤال عن الحكم في مورد خاصّ والجواب عنه وترك الاستفصال مع عدم قيام الاحتمال، والعلم باختصاص مورد السّؤال لا يقتضي العموم في المقال، فتدبّر.

وأمّا الرّواية الثّانية فيمكن استظهار الإطلاق منها من حيث إن حال المشركين مع المسلمين مختلفة بعد زمن النّبي صلى الله عليه وآله، فقد يكون بينهم حرب، وقد يكون بينهم مهادنة، وقد يكون هدنة مع طائفة وحرب مع أخرى؛ فترك الاستفصال يقتضي ثبوت البأس في حمل السّلاح في جميع الأقسام.

لم يحملوا سلاحاً فلا بأس».

(١) الشيخ الصدوق، الخصال: ٤٥١، حديث ٥٦ عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في وصيته له: «يا علي، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة: القتات، والساحر، والديوث، وناكح امرأة حراماً في دبرها، وناكح البهيمة، ومن نكح ذات محرم منه، والساعي في الفتنة، وبايع السلاح من أهل الحرب، ومانع الزكاة، ومن وجد سعة فمات ولم يحج».

(٢) الصدوق، الفقيه: ٤/ ٣٥٦.

في شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة والمساعدة أصلاً.

١٢٩- قوله قدس سره: (بل صريح مورد السّؤال في روايتي الحكم والهند هو صورة عدم قصد ذلك)[١].

وذلك لأنّ بيعهم مع المخالفين إنّما كان في زمان الهدنة بيننا وبينهم لا زمان المباينة والحرب؛ لما مرّ من أن جميع أزمنة الأئمّة عليهم السلام من السّجاد عليه السلام زمان هدنة بيننا وبين المخالفين إلى زمان الفرج.

١٣٠- قوله قدس سره: (وحينئذٍ فالحكم مخالف للأصول)[٢].

يعني: حينما ثبت عدم اختصاص مدلول روايات الباب بصورتي صدق الإعانة أو العلم باستعمال المبيع في حرب المسلمين، اللّذين ثبت حرمتهما بما مر من أدلّة حرمة العنوانين، ثبت كون مدلول الرّواية مخالفاً للأصول، يعني الأصول العمليّة والقواعد الاجتهاديّة المقتضية لجواز الانتفاع بالبيع في جميع الأموال إلّا ما خرج، فينبغي الاقتصار في الخروج عنها بمقدار ما دلّت عليه الرّوايات المزبورة، وهو السّلاح، دون ما يُكنُّ به.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من عدم الحرمة مع العلم أيضاً على الإطلاق، فلا ينفع في موافقة القواعد اقتصار مدلولها على صورة العلم.

١٣١- قوله قدس سره: (لكن يمكن أن يقال: إنّ ظاهر رواية تحف العقول إناطة الحكم على تقوّي الكفر ووهن الحقّ)[٣].

يمكن أن يقال: إنّ من المحتمل، بل الظاهر عطف «تقوّي» على «يتقرّب»، فيكون المعنى: وكلّ منهيّ عنه ممّا يقوّى به الكفر، وكون بيع «ما يَكِنّ» منهيّاً عنه أوّل الكلام. ولو استدلّ بقوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحقّ» لسلم عن الإشكال؛

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٤٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٥٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٠.

لأنّ من الظاهر عطفه على «المنهيّ عنه» لا على «يتقرّب»، لكن يرد عليهما معاً ما مرّ من الظاهر من الرّواية الشّريفة حرمة بيع ما ثبت فيه أحد العناوين الثّلاثة، أعني: التّقرّب به لغيره تعالى، أو تقوية الكفر والشّرك، أو وهن الحقّ قبل البيع؛ فلا يدلّ على حرمة البيع إذا تحقّق العناوين به نفسه.

في أن ظاهر رواية التحف وهن إناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق والاستعانة.

١٣٢- وقوله عليه السلام في رواية هند: «من حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا» أنّ الحكم منوط بالاستعانة)[1].

يمكن أن يقال: من المحتمل أن يكون المراد يستعينون به على قتلنا لا الأعمّ من القتل والدّفع، مضافاً إلى ما تقرّر في محلّه من أن في التّعليق على الوصف إشعاراً بالعلّيّة[2] لا دلالة تامّة، خصوصاً وكون إرادة المفهوم أظهر الفوائد أيضاً غير ثابت؛ لاحتمال كون المراد بالوصف تأكيد التّعميم بالنّسبة إلى جميع أفراد الموصوف ـ وهو السّلاح ـ فإنّ الاستعانة على الغير من الصّفات اللازمة للسّلاح السّارية في جميع مصاديقه وأفراده، وفي السّلاح أيضاً معنى الوصفيّة، فلو فرض استفادة علّة لكان من المجموع من حيث المجموع لا من خصوص الاستعانة، كما إذا قال: (أكرم العلماء العدول)، فإنّه على تقدير استفادة العلّيّة يستفاد علّيّة عنوان العالم العادل للحكم لا خصوص عنوان العادل، وقد ذكروا أنّ الوصف أعمّ من الصّريح والضّمنيّ.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥١.

(٢) السيد المجاهد، مفاتيح الأصول: ١٥٧، الكلانتري، مطارح الأنظار: ١٨٣.

في أن فحوى رواية الحكم دال على إناطة الحكم بالاستعانة.

١٣٣- قوله قدس سره: (مضافاً إلى فحوى روايةِ حَكَم[١] المانعةِ من بيع السّروج)[٢].

يمكن منع دعوى العلم بثبوت مناط حرمة بيع السّروج (فيما يَكِنّ)، فلعلّ وجه المنع فيها أمكنيّة الرّاكب المتوقّف ركوبه أو تمكّنه فيه خصوصاً لغير المعتادين على ركوب الفرس العاري كما هو الغالب على السّرج في الطّعن والضّرب، وأقوائيّته على القتال من جهة عدم التّعب الحاصل للرّاجل، وأقدريّته على الكرّ والفرّ المحتاج إليهما المحاربة، وحاصل ذلك أقوائيّة الرّاكب وأقدريّته وأمكنيّته في إعمال السّلاح ومزاولة النّزال ومناطحة الأبطال من الرّاجل، وهذه الجهة غير جارية (فيما يكنُّ) كما لا يخفى، أو لكون ذلك أعون على الفرار، ويكون الفرض أنهم بعد خروجهم إلى المقاتلة (لم يكن) لهم تمكّن من الفرار حتّى يقتلوا أو يؤسروا، وهذا الفرض أيضاً غير حاصل (فيما يكنُّ)، فإنّه مانع عن القتل لا أحد الأمرين من القتل والأسر، أو غير ذلك من المناطات الّتي لا نعلمها.

ودعوى أنّ كون المناط أحد الأمرين مستلزم لعدم جواز بيع الفرس بالأولويّة القطعيّة، مع أنّه لم يحك القول به عن أحد، وتخصيص الحكم بما عدا الفرد المستفاد له الحكم بالأولويّة مناف لاستفادة العلّيّة مشتركة الورود، فإنّ المناط الذي ادّعوا أولويّته (فيما يكنُّ) لا بدّ وأن يكون باعتبار الرّكوب على السّرج، فيكون في نفس الفرس أولى.

ودعوى أنّ المناط في حرمة السّروج هو التّقوية أو الاستعانة على المسلمين بمقتضى الفقرتين في الرّوايتين الأخريين، ولا ريب في كون التّقوية والاستعانة في السّلاح أقوى منهما في السّرج.

مدفوعةٌ بأنّ ذلك يرجع إلى الاستدلال بهما، وقد مرّ ما يمكن أن يقال عليهما، والمقصود جعل الرّواية دليلاً مستقلاً يستدلّ به ولو فرض عدم وجود

---

(١) في حاشية الحجرية: (الحَكَم. خ. ل).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥١.

الرّوايتين أو سقوط دلالتهما.

١٣٤- قوله قدس سره: (إنّ التّفصيل قاطع للشّركة)[1].

في أن رواية محمد بن قيس لا تدل على المطلوب.

يعني: التّفصيل بين السّلاح و(ما يكنُّ) بالمنع في الأوّل والجواز في الثّاني، المستفاد من الاقتصار في جواز بيع السّلاح على التّرخيص (فيما يكنُّ) يقتضي قطع اشتراك الموضوع في جواز الأمرين، فلا بدّ أن يكون الموضوع مقصوراً على ما لا اشتراك، وهو الفريقان اللّذان يكون كلّ منهما محقون الدّم، لا الفريقان اللّذان يكون كلّ منهما مهدور الدّم؛ لاشتراك كلّ منهما في جواز بيع كلّ من السّلاح و(ما يكنُّ) بهما؛ لعدم ما يقتضي منع شيء منهما بهما، وقد كان الفرض قطع الشّركة، وكذا الفريقان اللّذان يكون أحدهما محقون الدّم دون صاحبه؛ لجواز بيع الأمرين به؛ لعين ما مرّ، هذا.

في بيان مفاد الرواية المزبورة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مقتضى الإطلاق في السّؤال وترك الاستفصال في الجواب شمول الحكم لجميع الأقسام الثّلاثة، غاية الأمر خروج مهدور الدّم عن الحكم الغير المذكور، أعني المنع عن بيع السّلاح، ولا مخرج له عن الحكم الآخر، أعني جواز بيع (ما يكنُّ)، والفصل المدّعى ليس مستنداً إلى ظهور لفظيّ يعارض به ظهور الكلام السّابق سؤالاً وجواباً في إطلاق الموضوع وعمومه لجميع الأقسام الثّلاثة، فتدبّر.

فيصير المتحصّل: أنّه عند تلاقي فئتين إحداهما محقون الدّم، والأخرى مهدورة، يباع للمحقون السّلاح و(ما يكنُّ)، وللمهدور (ما يكنُّ)؛ لإطلاق الرّواية، دون السّلاح؛ لما مرّ من أدلّة منع بيع السّلاح لأعداء الدّين.

إلّا أن يقال: إنّ اقتران اللّفظ بما يصلح للصّارفية وإن كان ظهوراً مقاميّاً لا لفظيّاً يوجب الإجمال المسقط له عن الاستدلال.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥١.

مضافاً إلى **إمكان أن يقال**: إنّه مع تسليم دلالة الرّواية على حكم صورة اجتماع فئتين باطلتين إحداهما محقونة الدّم والأخرى مهدورته، وأنّه يجوز بيع (ما يكنُّ) دون السّلاح للطّائفة الثّانية لا يدلّ على الحكم فيما نحن فيه مما كان المفروض فيه مقابلة المحقّ مع المبطل؛ لأنّ جواز بيع (ما يكنُّ) للباطل على الباطل لا يستلزم جواز بيعه للباطل على المحقّ إلّا بثبوت إجماع مركّب أو تنقيح مناط.

١٣٥- قوله قدس سره: (وفيه تأمّل)[1].

في بيان وجه التأمل في كلام المصنف قدس سره.

لعلّ الوجه فيه ما مرّ من أن من المحتمل، بل الظّاهر أن يكون المراد بالحقّ والباطل الايمان والإسلام ومقابلهما، لا مطلق الطّاعة والمعصية، مضافاً إلى ما مرّ أيضاً من ظهور كون العناوين المانعة المذكورة فيها ثابتة قبل البيع لا به.

١٣٦- قوله قدس سره: (فلا مستند له سوى ظاهر رواية تحف العقول)[2].

قد مرّ الكلام في ذلك في نظيره، وهو حرمة البيع لأجل كونه إعانة على الإثم، أو لكونه تمكيناً من المنكر، فراجع.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٢.

النوعُ الثالثُ

مِما يحرُمُ الاكتسابُ بـهِ:

ما لا مَنفعَةَ فيهِ مُحللة معتداً بـها

عند العقلاء.

١٣٧- قوله قدس سره: (ما لا منفعة فيه محلّلة مقصودة للعقلاء)[١].

في أن ما يحرم الاكتساب به هو ما لا منفعة فيه محللة معتداً بها.

لا إشكال في فساد البيع في مصاديق هذا القسم، ككثير من أقسام الدّيدان والخنافس والذّبابات والعناكب ونحوها، واستدلّ له المصنف قدس سره بأنّه أكل مال بالباطل، يعني بلا عوض يعدّ مالاً عرفاً، فنقل ما ليس بمال إلى الغير بمال يأخذه منه أكل لمال المشتري ـ يعني العوض ـ وكذا اشتراء المشتري مال أحد بما لا ماليّة له أكل لماله بالباطل.

ويمكن الاستدلال بالآية الكريمة[٢] المشار إليها في الكتاب للحرمة، بناءً على شمول الأكل بالباطل لتملّك مال الغير بلا مال في مقابله، فيصدق على بيع البائع أو على مطلق نقله ما لا مالية له إلى غيره بعوض يكون مالاً، باعتبار تضمّنه لنقل المال ـ يعني العوض ـ إلى نفسه أنّه أكل مال المشتري ـ يعني تملّكه ـ بالباطل، فيكون حراماً بمقتضى الآية الكريمة.

١٣٨- قوله قدس سره: (ليس كاكتساب الخمر والخنزير)[٣].

يعني: ليس نفس المعاملة محرّمة مع قطع النّظر عن التّشريع زيادة على الفساد، كما في بيع الخمر والخنزير، فإنّ بيعهما حرام ذاتاً مع قطع النّظر عن التّشريع أيضاً كالقمار.

هذا، ولكن يمكن الاستدلال للحرمة ـ زيادة على ما مرّ من الاستدلال بالآية

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٥.

(٢) سورة النساء: ٢٩ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٥ قال قدس سره: (وليس كالاكتساب بالخمر والخنزير).

الكريمة بالتّقريب المتقدّم ـ برواية تحف العقول، حيث إن ظاهر صدرها ـ وهو قوله عليه السلام: «وأمّا تفسير التّجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التّجارات الّتي يجوز للبائع أن يبيع مما لا يجوز له وكذلك المشتري الذي يجوز له شراؤه ممّا لا يجوز فكلّ مأمور به...إلخ» ـ حصر جميع الأقسام المحلّلة في الضّابط الذي يذكره بعد ذلك للمحلّلات.

ثمّ قال عليه السلام: «فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصّلاح من جهة من الجهات»[1].

في أن ما لا منفعة لا يكون فيه صلاح الناس في جهة من الجهات.

ولا ريب أنّ ما لا منفعة فيه لا يكون فيه صلاح النّاس في جهة من الجهات، فيكون خارجاً عن ضابط البيع والتّجارة الجائزة، فيكون حراماً بمقتضى ما مرّ من ظهور الصّدر في عدم خروج شيء من أقسام البيوع المحلّلة عمّا يذكره بعد عن الضّابط.

والمناقشة بعدم صدق البيع مع عدم الماليّة؛ لأنّه مبادلة مال بمال كما سيجيء، مدفوعةٌ بأنّ المراد الإتيان بصورة البيع بعنوانه وإن لم يكن حقيقة عرفاً ولا لغةً؛ ولهذا عدّواً من أقسام البيع الفاسد البيع بلا ثمن، مع أنّ الكلام في مطلق التّجارة والمعاملة وإن لم تعدّ بيعاً.

إشكال ورده بأجوبة ثلاثة.

فإن قلت: ما ذكرت في تقريب الفساد معارض بقوله عليه السلام في ضابط الحرمة: «وأمّا وجوه الحرام من البيع والشّراء فكلّ أمر يكون فيه الفساد...إلخ»، حيث جعل مناط الحرمة ثبوت الفساد، فما لا مفسدة فيه خارج عن ضابط التّحريم، فليكن بيعه جائزاً بناءً على ما سلّمت من ظهور صدر الرّواية في حصر جميع ما

---

(١) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ٣٣٣، وفيه: «فكل مأمور به مما هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم في وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جهة ملكهم ويجوز لهم الاستعمال له من جميع جهات المنافع التي لا يقيمهم غيرها من كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات».

يحرم بيعه فيما يذكره بعده ضابطاً للتّحريم، فكلّ ما خرج من الضّابط فهو ممّا يجوز بيعه.

الجواب الأول.

قلت: أوّلاً: إنّ ما ذكره ضابطاً للتّحريم بمنزلة المفهوم لما ذكره أوّلاً ضابطاً لحلّ البيع، فكأنّه قال: «أمّا وجوه الحرام فكلّ ما لم يكن فيه صلاح...إلخ»، ولعلّه إنّما لم يتعرّض في هذا الضّابط لما لم يكن فيه صلاح ولا فساد لعدم إقدام العقلاء غالباً على المعاملة فيما لا منفعة فيه عرفيّة أصلاً؛ إذ عدم المنفعة يكفي في ردعهم عنها وعدم إقدامهم عليها، فلم يكن كثير اهتمام في بيان حرمتها والرّدع عنها، بخلاف ما فيه منفعة عرفيّة وإن كانت محرّمة بحسب الشّرع، فإنّ كثيراً ما يقدم العقلاء على تحصيلها تقديماً للمنفعة العاجلة على المضرّة، كما يشاهد حرص كثير من النّاس على المعاملة الرّبويّة ونحوها من المعاملات الفاسدة المشتملة على المنافع العقلائيّة العاجلة.

الجواب الثاني.

وثانياً: إنّ غاية الأمر عدم العلم بالمفسدة فيما ادّعينا حرمة المعاملة عليه كالدّيدان ونحوها، لا العلم بعدم المفسدة حتّى تثبت المعارضة، وليس المقصود إثبات الحرمة باحتمال الفساد حتّى يقال: كيف يحكم بثبوت الحكم مع عدم العلم بالمناط، بل المقصود أنّ ثبوت المعارضة متوقف على العلم بعدم ثبوت المفسدة في المذكورات حتّى يثبت خروجها بذلك عن ضابط التّحريم ويثبت لها الحليّة بمقتضى ظهور حصر الصّدر حتّى يثبت بذلك المعارضة لضابط الحليّة الذي ذكرنا اقتضاءه لحرمة البيع في محلّ الكلام، فمجرّد الشّكّ في المفسدة الموجب للشّكّ في دخول المذكورات في ضابط التّحريم وخروجها عنه يكفي في عدم ثبوت المعارضة وإن لم يكتف بذلك في إثبات التّحريم، ولا يضرّ ذلك فيما نحن بصدده؛ إذ ليس مقصودنا الاستدلال بنفس هذه الفقرة حتّى ينافيه الاحتمال المسقط للاستدلال، بل المراد والمقصود الاستدلال بالفقرة الأولى ـ يعني ضابط الحلّية ـ ودفع معارضة الفقرة الثّانية لها بأنّ ثبوت المعارضة بين الضّابطتين يتوقّف على العلم بخروج

ما علمنا بخروجه عن الضّابطة الأولى عن الضّابطة الثّانية[1]، وهو غير معلوم؛ لما ذكر من الشّكّ في انتفاء مناط الحرمة عن المذكورات مما هو محلّ الكلام، فلم يثبت خروجها عن ضابط الحرمة حتى يتحقّق المعارضة، فلا مقتضي لرفع اليد عمّا اقتضته الفقرة الأولى من حرمة البيع في محلّ الكلام؛ إذ لا يكفي في رفع اليد عن دليل مجرّد احتمال وجود معارض له، بل لا بدّ في ذلك من العلم، وإلّا فالأصل عدم المعارض.

الجواب الثالث.

وثالثاً: إنّ الفساد المحض معلوم في المذكورات؛ لحرمة أكلها من جهة الاستخباث، ومعلوميّة الإضرار في بعضها، والمفروض عدم منفعة فيها، فيكون فيها الفساد المحض، فتكون هذه نظير لحوم سّباع الطّير المذكورة في ضابط الحرمة، فإنّ إطلاقها يشمل المذكّاة منها، والفساد المعلوم فيها هو الفساد الموجب للتّحريم المشترك بينها وبين ما نحن فيه، بل ما نحن فيه أولى من تلك من حيث إن جهة الحرمة فيها وهي الاستخباث والإضرار معلومة، بخلاف نحو لحوم الطّيور، فإنّ ثبوت الفساد فيها إنّما هو لتعبّد الشّرع.

نعم، لو فرض مورد لا منفعة فيه مع الشّكّ في ثبوت مفسدة فيه انحصر الجواب في الأوّلين، كما أنّه لو فرض مورد لا منفعة فيه مع العلم بعدم تحقّق جهة مفسدة فيه انحصر الجواب في الوجه الأوّل، ولعلّ ذلك هو الوجه في عدّهم هذا القسم من المكاسب المحرّمة دون سائر المعاملات الفاسدة؛ لأجل فقد سائر الشّرائط، فإنّها ليس فيها إلّا الفساد والحرمة التّشريعيّة.

وكيف كان، فلا إشكال في الفساد فيما لم يكن فيه منفعة عقلائيّة أصلاً، وإنّما الإشكال في كثير من الأمثلة الّتي عدوّها من أمثلة الباب من حيث ثبوت منفعة ولو قليلة فيها تقابل عرفاً ولو بجزء يسير من المال، بل كثير من الأمثلة الّتي ذكرناها أو جميعها يكون عدم المنفعة فيها من جهة القلّة كحبّة الحنطة مثلاً،

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية.

وإلّا فلو فرض الكثير منها أمكن الانتفاع به بالإشعال ونحوه ولو بعد إماتتها ويبسها؛ إذ ليست هي بأدون من إيقاد الميتة والعذرة الّتي تقدّم جريان سيرة بعض الحصّاصين عليه، مع أنّ ظاهرهم، بل صريحهم عدم الفرق في المذكورات بين قليلها وكثيرها، فلا بدّ من أن يكون الوجه في ذلك ما أشار إليه المصنف ﷺ من الإجماع والأخبار[١].

في أن ظاهر العلّامة في التذكرة أن المنع من بيع الفيل والأسد وغيره من المسوخ إنما هو للتعبد لا لعدم الماليّة.

١٣٩- قوله ﷺ: (وظاهر هذا الكلام أنّ المنع عن بيعها ـ على القول به ـ للتعبد لا لعدم الماليّة)[٢].

ويحتمل ابتناء ذلك على عدم توقّف صحّة الوصيّة على ملكيّة الموصى به وكفاية ثبوت حقّ الاختصاص في ذلك، كما يدلّ عليه عبارته الّتي حكاها المصنف عنه في أواخر النّوع الأوّل ممّا يحرم الاكتساب به، الدّالّة على جواز الوصيّة بالخمر المحترمة والزّبل وجلد الميتة على القول بجواز الانتفاع به مع أنّها لا ماليّة لها، معلّلاً ذلك بثبوت حقّ الاختصاص وانتقالها من يد إلى يد بالإرث ونحوه[٣].

١٤٠- قوله ﷺ: (أمكن الحكم بصحّة المعاوضة عليها؛ لعمومات التجارة)[٤].

وحينئذٍ فيمكن إثبات بيعيّتها أيضاً بالعلم بأنّها على تقدير صحّتها ليست إلّا بيعاً، فيثبت أحد المتلازمين بثبوت الآخر، أو يقال: إذا ثبت جواز المعاوضة عليها شرعاً ثبت ماليّتها شرعاً، والفرق بين الوجهين أنّ الأوّل كاشف، والثّاني مثبت، فتدبّر فإن فيه دقّة.

وعلى الوجهين يترتّب عليها الآثار المختصّة بالبيع كخيار المجلس ونحوه.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠٦، قال ﷺ: (فالعمدة في المسألة: الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة، وهو الظاهر من التأمل في الأخبار أيضاً).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٠٦.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٨.

١٤١- قوله قدس سره: (فتأمل)[١].

لعلّ وجه التّأمّل أنّ ظاهر الرّواية ترتّب الفساد على مجرّد الحرمة لا النجاسة ولو فرضت موجودة، مع أنّ الظّاهر إرادة اختصاص الحرمة بالشّحوم، يعني دون اللّحوم، فلا بدّ أن يكون المراد كونها جميعاً من مذكّى لا الميتة؛ لحرمة لحم الميتة كشحمها ونجاسته، إلّا أن يحتمل تأثير التذكية عندهم في تذكية لحم المذكّى دون شحمه حتّى يصير من الحيوان الواحد بالتذكية لحمه مذكّى حلالاً طاهراً، ويكون شحمه ميتة نجسة حراماً، ولا يخفى بعده، أو يحتمل أن يكون اللّحم حتّى من الميتة حلالاً طاهراً لهم، ويكون شحمه حراماً نجساً.

١٤٢- قوله قدس سره: (وإلّا تعمّ الأشياء كلّها)[٢].

في أن عدم المنفعة المعتد بها تسند تارة إلى خسة الشيء وأخرى إلى قلته.

لا يخفى منافاة ظاهره لظاهر ما تقدّم منه من استحسان كلامي الدّروس[٣] والتّنقيح[٤] في التّمثيل لما لا منفعة فيه بالحشار وفضلات الإنسان والخنافس والدّيدان، فإنّ ظاهره تسليم عدم الانتفاع بالمذكورات أصلاً، وظاهر هذا الكلام عدم ثبوت موضوع لا يكون له منفعة مطلقاً، وحمل تلك الأمثلة على عدم المنفعة من حيث القلّة غير ممكن؛ لأنّه جهة سارية في جميع الأشياء، ولعلّ المراد هنا الاستغراق العرفيّ لا الحقيقيّ، فتدبّر.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٥٩.

(٣) الشهيد، الدروس: ٣/ ١٦٧، قال قدس سره: (ما لا نفع مقصوداً منه للعقلاء كالحشار وفضلات الإنسان).

(٤) المقداد السيوري، التنقيح الرائع: ٢/ ١٠ قال قدس سره: (إما أن لا يكون فيه نفع بوجه ما من الوجوه، أو يكون، فإن كان الأول فلا يجوز بيعه كالخنافس والديدان...).

١٤٣- قوله قدس سره: (لو غصب صبرة تدريجاً)[١].

يعني بالإتلاف وما في حكمه، لا بأخذه تدريجاً وجمعه عنده أو عند غيره، فإنّه يجب الغرامة حينئذٍ بعد الاجتماع قطعاً بلا إشكال.

١٤٤- قوله قدس سره: (ويمكن أن يلتزم فيه بما يلتزم في غير المثلي)[٢].

في الاعتراض على العلّامة قدس سره

كأنَّ المراد بعض ما أورده على العلّامة قدس سره في المثليّ بلزوم عدم غرامة صبرة نقصت تدريجاً بالقيميّ، فإنّ من أتلف من قيميّ ـ تبلغ قيمته ألف درهم مثلاً ـ جزءاً يسيراً ليس له قيمة ولا يقابل بمال أصلاً، ثمّ جزءاً آخر مثله، حتّى أفناه عن آخره، إنْ التزمنا بعدم غرامة له أصلاً من حيث إن كلّ جزء لا ضمان له؛ لعدم القيمة، فكذا المجموع؛ لأنّه ليس إلّا عبارة عن الأبعاض، فلا غرو أن يلتزم مثله في المثليّ وبطلان التّالي في المثلي ليس بأوضح منه في القيميّ وإن التزم بغرامة القيمة بعد إتلاف الجميع، أو إتلاف مقدار يقابل مجموعه بالمال لو فرض اجتماعه، بدعوى أنّ عدم ضمان كلّ جزء لا يقابل بالمال ولا قيمة له مراعى بعدم تعقّبه بإتلاف أجزاء يقابل مجموعها بالمال، فيمكن الالتزام بمثله في المثلي أيضاً.

جواب عما اعترضه المصنف على العلّامة قدس سره.

إلّا أن يقال: إنّ ترقّب القيمة لمجموع التّالف في القيميّ من حيث إن ضمان القيمة لا بد وأن يكون مع ثبوت قيمة، فلا يعقل ثبوته بدونه، فلا بدّ من ترقّب حصوله مع عدم تحقّقه فعلاً، بخلاف المثلي، فإنّ المثل موجود بالفعل، فلا وجه لترقّب الإتلاف بمقدار يكون لمجموعه قيمة، فلو لم يوجب الإتلاف الضّمان بالمثل مع وجوده فعلاً فلا موجب له بعد الإتلاف بمقدار يقابل بقيمة، إلّا أن المنصرف أو القدر المتيقّن من أدلّة الضّمانات بالغصب أو الإتلاف خصوص الغصب أو إتلاف ما يكون له ماليّة ومقابلة بالمال، فكلّ موضوع له ماليّة إن كان مثليّاً يضمن مع الغصب أو الإتلاف بالمثل، وإن كان قيميّاً فيضمن معهما بالقيمة، فإذا صدق

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦١.

على مجموع التّالف تدريجاً انّه مال فحينئذٍ يضمن بالمثل إن كان مثليّاً وبالقيمة إن كان قيميّاً، فترقّب القيمة في كلّ من موضوعي المثليّ والقيميّ من أجل ترقّب الموضوع الذي حكم الشّرع فيه بالضّمان بالمثل أو القيمة، فيشترك في هذا التّرقّب المثليّ والقيمي لا من حيث كون الضّمان بالقيمة حتّى يختصّ بالمثلي.

١٤٥- قوله قدس سره: (ثمّ إنّ منع حقّ الاختصاص في هذا القسم[١] مشكل مع عموم قوله صلى الله عليه وآله: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحقّ به»[٢])[٣].

يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الأحقيّة المطلقة هو الملكيّة، فلا يشمل ما نحن فيه من الموضوعات المفروض عدم قابليّتها للملكيّة، مع أنّ مدلولها لو كان هو الأحقّيّة الأعمّ من الملكيّة لاحتاج إثبات الملكية في كلّ مورد يدّعى فيه الملكيّة كما في حيازة المباحات إلى دليل آخر، مع أنّ ظاهرهم التّمسّك بنفس الدّليل المزبور في إثبات الملكيّة.

ودعوى اختلاف مقتضيات الأحقّيّة المطلقة باختلاف متعلّقاتها من حيث القابليّة للملك أو لتعلّق الحقّ لعلّه لا يخلو عن تكلّف، فتدبّر.

---

(١) في هامش الحجرية: (القسم الأول. خ ل).

(٢) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلئ: ٣/ ٤٨٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦١.

النوعُ الرابـعُ:

مَا يحرُمُ الاكتسابُ بـهِ

لِكونهِ عملاً مُحرماً في نفسهِ

وفيه مسائل

في تدليس الماشطة.

١٤٦- قوله قدس سره: (تدليسُ الماشطة المرأة الّتي يراد تزويجها أو الأمة الّتي يراد بيعها حرامٌ)[١].

لا يخفى أنّهم لم يذكروا في المورد شيئاً من الأخبار تدلّ على الحكم المزبور، واعترف في الحدائق[٢] بعدم وقوفه على رواية مفيدة لذلك، وحكى ذلك عن المحقّق الأردبيلي أيضاً.

بيان تحقيق الغش في المقام.

١٤٧- قوله قدس سره: (وكأن دليل التّحريم الإجماع وانّه غشّ وهو حرام)[٣].

لكن لا يخفى أنّ مقتضى أدلّة حرمة الغشّ ـ كما سيجيء إن شاء الله ـ هو حرمة المعاملة على المغشوش، وأمّا فعل مقدّمة هذا الحرام، كوضع الكتان في محلّ رطب ليكتسب ثقلاً حتّى يبيعه، فهو مقدّمة شرطيّة للحرام لا يحرم إلّا على القول بحرمة المقدمة الشّرطيّة للحرام مطلقاً، أو مع قصد التّرتّب، ففيما نحن فيه لو كانت المدلّسة نفس من يريد المعاملة، كأن دلّست المرأة الّتي تريد التّزويج نفسها ومالك الأمة الّتي يريد بيعها إياها، كان ذلك من الإتيان بشرط الحرام بقصد ترتّب الحرام عليه يبتني حرمتها وعدم حرمتها على ما مرّ.

وأمّا إذا كانت المدلّسة غير من يريد المعاملة، فإن كان ذلك مع علمها بترتّب الحرام على هذه المقدّمة وكان من قصدها ذلك التّرتّب حرم فعلها من حيث صدق الإعانة على الإثم على عملها حينئذٍ، ولكن لا يخفى أنّ ذلك مبنيّ

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦٥.

(٢) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ١٨/ ١٩٤، قال قدس سره: (ولم أقف فيما حضرني من الأخبار، على ما يدل على الحكم المذكور، سوى ما أشرنا إليه من دخوله تحت الغش والتدليس)، ثم حكى قول المقدس الأردبيلي قدس سره المشار إليه في الهامش الآتي.

(٣) المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة: ٨/ ٨٤.

على حرمة المعاملة على المغشوش حتّى في صورة ما إذا كان الغاشّ غير المعامل، وفيه كلام سيجيء إن شاء الله في محلّه.

وأمّا مع عدم قصدها ذلك ولو فرض علمها بالتّرتّب فلا وجه للحرمة إلّا مع علمها بعدم وقوع الحرام في الخارج بتركه، فيجب التّرك توصّلاً إلى دفع المنكر مع الإمكان، وقد تقدّم الوجهان في بيع ما يعلم صرف المشتري له في الحرام، ومن ذلك يعلم صورة عدم علمها بوقوع المعاملة وإنْ قصدها المتعاملان بالأولويّة.

وأمّا الإجماع الذي حكاه قدس سره عن مجمع الفائدة، فالظاهر أنّه الإجماع الذي سبق حكايته في الحدائق عن المحقّق الأردبيلي قدس سره، ولا أرى له ظهوراً في دعوى الجزم بالإجماع حتّى يمكن جعله مستنداً في المقام، مع أن الظاهر عطف قوله قدس سره (وانّه غشّ) على الإجماع اتّحاد مورد الاستدلال بكلّ، فلا يثبت به زيادة على ما ذكرنا ثبوته بأخبار الغشّ.

في نقل قول صاحب جواهر الكلام قدس سره.

وقال في الجواهر بعد الحكم بالحرمة في المسألة: (بلا خلاف أجده كما اعترف به بعضهم، بل عن آخر الإجماع عليه، وهو الحجّة، مضافاً إلى نصوص الغشّ)[1].

لكن عنونَ المسألة هكذا: (وتدليس الماشطة المرأة على خطّابها والجارية على مشتريها)[2]، ولا يخفى عدم ظهور شمول عنوانه لأزيد من مورد ذكرنا ثبوت الحرمة من صور المسألة، بل لا يظهر شموله للقسم الثّاني من القسمين اللّذين ذكرناهما.

ويؤيّد ذلك قوله قدس سره: (مضافاً إلى أخبار الغشّ)[3]، حيث لا يثبت بها إلّا القسم الأوّل مما ذكرنا، وأمّا العبارات المحكيّة عن الأصحاب قدس سرهم فإطلاق أمثلتها

---

(١) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ١١٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ١١٣.

مقيّد بعنوان التّدليس المصدّر به عباراتهم، ولعلّ المراد التّدليس الثّابت حرمته في باب المعاملات لا مطلق ما يوجب تلبيس الأمر على النّاس.

١٤٨- قوله قدس سره: (وفي عدّ وشم الخدود من جملة التّدليس)[١].

يمكن تقييد ذلك بما يوجب التّدليس بقرينة جعله مثالاً له كأنْ يجعل الوشم على نحو يظنّ شامة أصليّة في البدن.

١٤٩- قوله قدس سره: (ففي مرسلة ابن أبي عمير[٢]**)**[٣].

في أن ظاهر بعض الأخبار المنع عن الوشم.

لا يخفى أنّ سياقها يقتضي الكراهة، فإنّ تجلية الوجه بالخرقة ليست بمحرّمة جزماً، وسكوتها في مقام البيان الظاهر من صدرها عن حرمة شيء من أنواع التّزيين يقتضي جواز الجميع إلّا ما مرّ؛ لما مرّ، ويؤيّده تعرّض الكراهة في البعض، فإنّ التّعرّض للمكروه وعدم التّعرّض للمحرم مع ثبوته واقعاً بعيد جدّاً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦٦.

(٢) الكليني، الكافي: ٥/ ١١٩، باب كسب الماشطة والحافظة، حديث ٢، عن ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت ماشطة على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه ؟ فقالت: يا رسول الله، أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهي عنه. فقال لها: افعلي، فإذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرق، فإنها تذهب بهاء الوجه، ولا تصلي الشعر بالشعر» ومثله في التهذيب: ٦/ ٣٦٠، حديث ١٠٣١، كتاب المكاسب، باب المكاسب، لكن الشيخ في المكاسب: ١/ ١٦٧، زاد في آخرها: «لا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة». ونحوه في التهذيب: ٦/ ٣٦٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦٧.

١٥٠- **قوله**قدس سره: **(لثبوت الرّخصة من رواية سعد[١])**[٢].

وكذا مرسلة ابن أبي عمير على ما مرّ تقريبه.

١٥١- **قوله** قدس سره: **(ثمّ إنّ أولويّة قبول ما يعطى)**[٣].

في تقرير توهم يُتوهم في المقام والجواب عنه بوجوه ثلاثة.

كأنّه جواب سؤال يتوهّم في المقام، وهو أنّه ما معنى أولويّة قبول ما يعطى الذي مقتضاه جواز مطالبة الزّيادة، فإنّ الحقّ إن لم يكن ثابتاً فما معنى جواز المطالبة به، وإن كان ثابتاً فما وجه أولويّة عدم المطالبة أو رفع اليد عنه؟ فأجاب عنه قدس سره بوجوه ثلاثة:

الأوّل: إنّا نختار عدم الحقّ في الزّيادة، حملاً للكلام على الغالب الذي لا يعطون فيه أقلّ مما يستحقّون، لكن لمّا كان الغالب في الماشطة والحجّام والختّان ونحوهم توقع الزّيادة مجاناً، فندب الشّارع لهم ترك مطالبة الزّيادة المتوقّعة الّتي كثيراً ما تنجرُّ إلى المتكدّرات والخرافات، فلا يشمل الكلام حينئذٍ الصّورة الغير الغالبة، وهي ما إذا أُعطوا أقلّ ممّا يستحقّون، فلهم المطالبة حينئذٍ بزيادة يستحقّونها بلا كراهة أو أولويّة التّرك.

الثّاني: انّه لا منافاة بين ثبوت الاستحقاق وأولويّة عدم المطالبة، فيكون المراد أنّ اللاّئق العمل بلا مشارطة، فحينئذٍ يستحقّ بعمله أجرة المثل، والأولى لهم حينئذٍ لو أعطوا أقل من أجرة المثل أن لا يطالبوا بالزّيادة وإن كان الواجب

---

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ١١٩، باب كسب الماشطة والخافظة، حديث ٣ عن سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن، فقال: «لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها. قال: فقلت له: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الواصلة والموصولة، فقال: ليس هناك، إنما لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء إلى الرجال فتلك الواصلة والموصولة».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٦٩.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٧١.

على من عمل له إيفاء تمام أجرة المثل، فيكون ذلك في الجملة نظير ما ورد من أنّه يستحبّ للبائع أنْ يأخذ الأقلّ ويعطي الأكثر.

الثّالث: أن يكون المراد يستحبّ لهم أن يتبرّعوا بالعمل، ويقبلوا ما يُعطون على وجه التّبرّع أيضاً، ولا ينافي هذا الوجه قوله عليه السلام: «لا تستعملنّ أجيراً حتّى تقاطعه»[1]؛ لأنّ العامل ليس بأجير حينئذٍ، بل متبرّع، بخلاف الوجه الثّاني، فإنّه استعمال أجير قبل المقاطعة.

فعلى تقدير كونه المراد يخصّص به الرّواية، بل وكذا الوجه الأوّل كما يظهر بالتأمل فيه.

١٥٢- قوله قدس سره: (وفي دلالته[2] قصور)[3].

ظاهره عدم القصور في السّند؛ ولعلّه لما ذكر من الشّهرة وما في الأخبار الأخر الدّالّة على صدور هذا الحديث عنه عليه السلام وغيرها ممّا لم يذكر من الأخبار.

قال في الجواهر بعد نقل الحديث ونقل جملة أخرى من أخبار الباب: (ولعلّ قصور السّند والدلالة منجبر بالشّهرة)[4]، وظاهره ثبوت الشّهرة الفتوائيّة للعنوان

---

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ٢٨٩، باب (كراهة استعمال الأجير قبل مقاطعته على أجرته)، حديث ٣. عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلمه ما أجره، ومن استأجر أجيراً ثم حبسه عن الجمعة تبوأ بإثمه، وإن هو لم يحبسه اشتركا في الأجر».

(٢) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ٢/ ٦٠٢، حديث٦٣ عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه رأى رجلاً به تأنّث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: «اخرج من مسجد رسول الله يا من لعنه رسول الله. ثم قال علي عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٧٤.

(٤) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ١١٦، قال قدس سره: (ولعل ما في السند والمتن من القصور منجبر بفتوى المشهور).

العامّ المذكور في العنوان، مع أنّه قدس سره لم ينقل التّعميم هناك إلّا عن المسالك[١] مورداً عليه بأنّ المذكور في العناوين إنّما هو تزيين الرّجل بما يحرم عليه ولو كان مرادهم العموم ـ يعني عموم التّزيين بكلّ ما يختصّ بالنّساء ـ لكان اللاّزم عليهم ذكر العكس.

وبالجملة، فالشّهرة على عموم الحكمين غير ثابتة عندي، والمذكور في جملة من كتب المتون الموجودة عندي كالشّرائع والنّافع والتبصرة والقواعد[٢] هو تزيين الرّجل بما يحرم عليه.

وبالجملة، فوجه الضعف الذي ذكره المصنف قدس سره أمور:

الأوّل: ظهور التشبّه في القصد دون مجرّد تلبّس كلّ من الرّجل والمرأة بلباس الآخر، وأمّا تأييد ذلك بما حُكي عن العلل انّه عليه السلام رأى رجلاً به تأنّث... إلخ فلم يظهر لي وجهه، فإنّ غاية دلالته الشّمول للتّأنّث لا حصر التشبّه فيه.

الثّاني: دلالة غير واحد من الأخبار على حصر المراد منه في المخنّثين

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٣٠، قال قدس سره: (المحرم عليه من الزينة هو المختص بالنساء، كلبس السوار والخلخال، والثياب المختصة بها بحسب العادة. ويختلف ذلك باختلاف الأزمان والأصقاع. ومنه تزيّنه بالذهب وإن قل، وبالحرير زيادة عما استثني له. وكذا يحرم على المرأة التزيّن بزينة الرجل، والتحلّي بحليته المختصة به، كلبس المنطقة والعمامة والتقلّد بالسيف. ولا فرق في الأمرين بين مباشرة الفاعل لذلك بنفسه، وتزيين غيره له، إلا أن المناسب للعبارة هنا فعل الغير بهما ليكتسب به، أما فعلهما بأنفسهما فلا يعد تكسباً، إلا على تجوز بعيد).

(٢) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢/ ٤ ، حيث ذكر قدس سره في عداد ما هو محرم في نفسه قال: (وتدليس الماشطة، وتزيين الرجل بما يحرم عليه)، المختصر النافع: ١١٧، حيث عدّه من الأعمال المحرمة بقوله: (وتزيين الرجل بما يحرم عليه)، تبصرة المتعلمين: ١١٧ حيث عدّ مما يحرم التكسب بما يحرم عمله بقوله: (وتزيين الرجل بالمحرم)، قواعد الأحكام: ٢/ ٨، حيث عدّ مما نص الشارع على تحريمه بعينه بقوله: (وتدليس الماشطة، وتزيين الرجل بالحرام).

والمساحقات، وهو خبر يعقوب بن جعفر الوارد في المساحقة[١].

وفيه: إنّ فيهنّ قال رسول الله: «لعن الله تعالى ...إلخ»، فإنّ تقديم الظّرف يفيد الحصر، ورواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله ...إلى أن قال: وهم المخنّثون واللّواتي ينكحن بعضهنّ بعضاً»[٢]، وظهوره في الحصر تمّا لا ينكر.

الثّالث: ظهور جملة من الأخبار في الكراهة كرواية سماعة[٣] وما بعدها.

ويمكن أن يقال: إنّه بعدما ثبت اعتبار سند النّبويّ بما تقدّم، لا يقدح في العمل بمقتضاه مخالفة ما ذكر من الرّوايات؛ لعدم ثبوت اعتبارها سنداً، وأمّا الاختصاص بصورة التّشبّه فلا بأس بالالتزام به وإن كان مخالفاً للإطلاق المحكيّ عن صاحب المسالك، إلّا أن يقال: إنّ الوثوق حاصل بصدور بعضها إجمالاً، فيثبت أحد الأمرين إمّا الكراهة أو الاختصاص بما مرّ إجمالاً، وذلك كافٍ في صرف النّبويّ عن ظاهره الذي هو الحرمة المطلّقة.

١٥٣- قوله قدس سره: (الإنصاف أنّ هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم)[٤].

لعلّ الوجه في ذلك أنّ عموم حلّ الانتفاعات وسلطنة النّاس على أنفسهم جوازُ كلّ عمل يشتهيه وينتفع به وإن استلزم ذلك إيذاءً للغير أو إضراراً به، كما ذكروا أنّه يجوز للإنسان أن يؤجّج في بيته النّار وإن استلزم ذلك إضرار الجار، وكذا ذكروا أيضاً أنّ من مقتضيات السّلطنة على الأموال جواز أن يجعل الإنسان

---

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ٥٥٢، باب السحق، حديث: ٤.

(٢) الكليني، الكافي: ٥/ ٥٥٠، باب من أمكن من نفسه، حديث: ٤.

(٣) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٥٨، باب تشمير الثياب، حديث: ١٢، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في الرجل يجر ثوبه؟ قال: «إني لأكره أن يتشبه بالنساء».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٧٨.

بيته حماماً أو أخدوداً أو بيت حدادة ونحوها مما يتضرّر به الجيران.

نعم، لو لم يمكن المقصود من فعله إلّا الإيذاء والإضرار فلا إشكال ظاهراً حينئذٍ في حرمته، كما يدلّ عليه الرّواية [١] الواردة في سمرة بن جندب.

١٥٤- قوله ﷺ: (ويمكن الاستدلال بما سيجيء من عمومات حرمة اللهو والباطل...إلخ)[٢].

الخدش في الأدلة التي أقاموها على حرمة التشبيب.

يمكن المناقشة بالتّأمّل في صدق اللهو والباطل على ما نحن فيه، وكونه من الفحشاء أوّل الكلام، وكذا منافاته للعفاف المعتبر في العدالة لو أريد به العفاف من المحرّمات، وإن أريد به الأعمّ من العفاف عمّا ينافي العرف والعادة كما احتمله أو استظهره بعض[٣] من اعتبر في العدالة ترك ما ينافي المروءة، فمنافاته له لا يستلزم الحرمة وإن لم يكن اعتبار ترك ما ينافي المروّة اعتباراً زائداً على ترك المحرّمات، مع أنّ منافاته أيضاً ممنوعة بالنّسبة إلى بعض الأشخاص كما ذكروا أنّ منافيات المروّة تختلف باختلاف الأشخاص.

وأمّا النّظر فلم يثبت كون حرمته من جهة كونه من أسباب تهييج الشّهوة، وما ورد[٤] من كونه سهمًا من سهام إبليس لم استفد منه دلالة على ذلك، ولو فرض ثبوت كون العلّة فيه ذلك، لكن لا يخفى أنّه من أقوى أفراد المهيّج للشّهوة، فكيف يقاس عليه التّشبيب مع كون المناط فيه أضعف منه في الأصل!

وأمّا باقي المذكورات فأحكام تنزيهيّة ظاهراً لا يثبت به الحرمة فيما نحن فيه

---

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ٢٩٤، باب الضرار حديث ٨ .

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٧٨.

(٣) ينظر السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ٨/ ٢٧٥.

(٤) الصدوق، الفقيه: ٤ / ١٨، رقم الحديث (٤٩٦٩)، باب (ماجاء في النظر إلى النساء) عن عقبة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «النظرة سهم من سهام إبليس مسموم، من تركها لله عزّ وجلّ لا لغيره أعقبه الله إيماناً يجد طعمه».

ولو ثبت كون مناطها فيه.

وبالجملة، فلم يظهر لنا بعد ما يقتضي حرمة التّشبيب لنفسه، أو لعنوان ملازم غير منفكّ عنه في الوجود.

نعم، لا إشكال في حرمته في فرض انطباقه على المذكورات أو غيرها من العناوين المحرّمة؛ هذا مضافاً إلى أن التّشبيبات المتعارفة في ألسّنة الشّعراء قديماً وحديثاً لاشتمالها على كثرة إغراقات ومبالغات لا يستفاد منها علم ولا يحصل منها اطّلاع على حال الممدوح وصفاته وشمائله، بل ليست هي من حقيقة الإخبار في شيء، وإنّما هي إنشاء مدح على أنحاء مبالغات وإغراقات يعلم بعدم مطابقتها للواقع، فلا يستفاد منها علم واطّلاع بحال الممدوح وصفاته وشمائله، وبذلك يوهن بعض الوجوه المذكورة لحرمته.

في عدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد.

١٥٥- قوله ﷺ: (نعم، لو قيل بعدم حرمة التّشبيب بالمخطوبة قبل العقد، بل مطلق من يراد تزويجها لم يكن بعيداً)[1].

هذا يؤيّد ما قدّمناه من التأمل، بل منع صدق اللهو والباطل على التّشبيب؛ لعدم الفرق في حرمة اللهو والباطل بين كونه مع المخطوبة ومن يراد تزويجها وغيرهما، وكذا أولويّة مناط حرمة النّظر، فإنّ حرمة النّظر ثابتة في الأجنبيّة مطلقاً من غير فرق بين المخطوبة وغيرها، واستثناء جواز النّظر إلى امرأة يراد نكاحها لا ينافي ما ذكرنا على القول به، فإنّ جوازه مقصور على مقدار يستعلم منه حالها ومحاسنها، وليس المدّعى دوران جواز التّشبيب في المقام مدار جواز النّظر ولا يحلّ بعد وقوع النّظر.

والحاصل: أنّه ليس معنى جواز النّظر إلى امرأة يريد نكاحها أنّه يجوز النّظر إليها دائماً من حين إرادة النّكاح إلى زمن وقوعه، بحيث يجوز تكرار النظر إليها

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٠.

كلّما أراد، بل الظاهر جواز النّظر في الجملة بمقدار ما يرتفع به الغرر ويستعلم به الحال، فبعد الاستعلام لا يجوز له النّظر ثانية وثالثة وهكذا، والمدّعى جواز التّشبيب مطلقاً قبل الاستعلام، وفي حاله، وبعده.

١٥٦- قوله قدس سره: (تصوير صور ذوات الأرواح حرام)[١].

نقل بعض الأصحاب[٢] في المسألة أقوالًا أربعة :

أحدها: حرمة التّصوير مطلقاً، مجسّمة أو غير مجسّمة، من ذوات الأرواح وغيرها.

ثانيها: التّخصيص بالمجسّمة، والتّعميم من الجهة الثّانية.

ثالثها: التّخصيص بذوات الأرواح، والتّعميم من حيث المجسّمة وغيرها.

رابعها: التّخصيص بالمجسّمة من ذوات الأرواح.

١٥٧- قوله قدس سره: (مثل قوله عليه السلام: «نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»[٣])[٤].

هو أظهر ما في الباب من حيث التّعميم إلى غير المجسّمة، من حيث ظهور النّقش في الشّمول للتّصوير الغير المجسّم، لكن سنده غير سليم؛ لأنّ الصّدوق قدس سره رواه عن شعيب بن واقد[٥]، وهو مجهول، والإسناد إليه أيضاً غير سليم.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٣.

(٢) المحقق الكركي، جامع المقاصد، ٤/ ٢٣.

(٣) الصدوق، الفقيه: ٤/ ١٠، باب ذكر مناهي النبي صلى الله عليه وآله.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٤.

(٥) طريق الصدوق إلى شعيب بن واقد هكذا: حمزة بن محمّد العلوي، عن عبد العزيز بن محمّد بن عيسى الأبهري، عن محمّد بن زكريّا الجوهري، عن شعيب بن واقد. وحمزة بن محمّد وعبد العزيز مهملان وكذا شعيب بن واقد.

مضافاً إلى ظهور سياق الخبر في الكراهة، فإنّ الرّواية في الوسائل هكذا: محمّد بن علي بن الحسين، بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التّصاوير وقال: من صوّر صورة كلّفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها، وليس بنافخ، ونهى أن يحرق بشيء من الحيوان بالنّار، ونهى عن التّختم بخاتم صفر أو حديد، ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»[1].

١٥٨- قوله عليه السلام: «وما تزويق البيوت؟ قال: تصاوير التّماثيل»[2][3].

الظاهر اعتبار التّجريد في تصاوير التّماثيل، يعني: جعل التّماثيل، وفي شموله لما عدا المجسّمة تردّد، مضافاً إلى عدم سلامة السّند[4].

١٥٩- قوله قدس سره: (وهو قوله عليه السلام في عدّة أخبار: «من صوّر صورة كلّفه الله تعالى ان ينفخ فيها وليس بنافخ»[5])[6].

في ذكر بعض الروايات التي استدلوا بها على حرمة التصوير.

يمكن التّأمّل فيها من حيث ضعف السّند، بل والدّلالة؛ لعدم العلم بظهور الصّورة فيما يشمل غير المجسّمة، بل يظهر من بعض الأخبار الاختصاص بالمجسّمة، كقوله عليه السلام: «أمرني رسول الله بكسر الصّور»، مضافاً إلى ما قد يستظهر من مقابلة النّقش للصّورة في حديث المناهي المتقدّمة من إرادة المجسّمة منها، مع

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٧/ ٢٩٧، باب ٩٤ من أبواب ما يتكسب به، الحديث ٦.

(٢) الكليني، الكافي: ٦/ ٥٢٦، باب تزويق البيوت، حديث ١ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتاني جبرئيل وقال: يا محمد، إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٤.

(٤) ضعيفة بالبطائني على رواية الكليني.

(٥) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٥١٠.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٤.

ما مرّ من اقتضاء السّياق الكراهة، إلّا أن يدّعى جبر السّند بالتّعدّد والتّعاضد وضعف الدّلالة بظهور كلمات غير واحد من الأعلام[١] في الشّهادة بشمولها لغير المجسّمة، فتدبّر.

في الخدشة على دلالة بعض الروايات المذكورة على الحرمة.

١٦٠- **قوله**قدس سره: **(وفيه: إنّ نفخ الرّوح يمكن تصوّره في النّقش باعتبار المحلّ)**[٢].

لعلّ ليس مراد القائل عدم إمكان تحقّق فعل النّفخ في غير الجسم حتّى يجاب بما ذكر، بل المراد ـ كما لعلّه الظّاهر من عبارة الجواهر[٣] ـ أنّ الظاهر أن يكون المنفوخ فيه ممّا يصير حيواناً من الحيوانات المتعارفة بمجرّد نفخ الرّوح فيه، ولا ريب أنّ اللّون لو فرض النّفخ فيه وصيرورته بذاك ذا حياة لا يصير بذلك من الحيوانات المتعارفة؛ إذ ليس شيء من الحيوانات على هذا النّحو، وإرادة الأمر بجعله حيواناً من الحيوانات المتعارفة بالنّفخ خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر إرادة مجرّد نفخ الروح لا جعل تجسّم زائد فيه لو فرض تجسّمه في الجملة.

والحاصل: أنّ الصّور المجسّمة بمجرّد نفخ الرّوح فيها تصير حيواناً من الحيوانات المتعارفة كالإنسان والغنم والبقر، بخلاف الصّورة الغير المجسّمة ولو فرض كونها لوناً قابلاً لنفخ الرّوح، فإنّها لا تصير بنفخ الرّوح فيها شيئاً من الحيوانات المذكورة؛ إذ ليس شيء من الحيوانات ذا جسم دقيق مسطّح مثلاً، وكون ذلك قرينة على إرادة المجسّمة من الصّور ـ لا أقلّ من كونه موجباً للشّكّ في إرادة الإطلاق منها ـ غير ممتنع بحسب العرف، فتدبّر.

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٢٦، السبزواري، كفاية الأحكام: ١/ ٤٢٧، ينظر: الحدائق: ١٨/ ٩٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٤ قال قدس سره: (وفيه: إن النفخ يمكن تصوره في النقش بملاحظة محله).

(٣) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ٤٣.

١٦١- قوله ﷺ: (فإنّ ذكر الشّمس والقمر قرينة)[١].

لعلّ وجه القرينيّة عدم تداول الصّور المجسّمة للشّمس والقمر، لكن في زماننا تصوير الصّورة المجسّمة للشّمس شائع لكن لا على نحو الكرة.

١٦٢- قوله ﷺ: (وفيه: إنّ هذا الظّهور)[٢].

يرد عليه أيضاً أنّه بناءً على ما ذكره ينبغي أن يقول في الحيوان بحرمة تصويره مطلقاً مجسّمة وغير مجسّمة؛ لأنّ المقيّدات من غير الحيوان، فإذا اختصّت بغير المجسّمة على ما ادّعاه القائل فيبقى في الإطلاقات من تصوير الحيوان قسماه المجسّم وغير المجسّم، ومن غير الحيوان خصوص مجسّمه.

في أن العمومات تشمل أربعة أقسام.

والحاصل: أنّ الدّاخل في العمومات أقسام أربعة: تصوير الحيوان وغيره وكلّ منهما مجسّم وغير مجسّم.

ومدّعى هذا القائل خروج قسمين، يعني غير المجسّم من الحيوان وغيره؛ لأنّه لا يرى إلّا حرمة المجسّم على الإطلاق الشّامل للحيوان وغيره؛ ودليله على تقدير تماميّته لا يفيد إلّا إخراج قسم واحد من الأقسام الأربعة، وهو غير المجسم من غير الحيوان، فيبقى في الإطلاقات أقسام ثلاثة: صورة الحيوان بقسميه، والمجسّم من غير الحيوان، مع أنّه قائل بخروج قسمين وبقاء قسمين.

١٦٣- قوله ﷺ: (فتعيّن حملها على الكراهة دون التّخصيص)[٣].

لأنّ الموضوع على هذا التّقدير واحد، وهو الصّورة الغير المجسّمة، وقد حكم عليه بالمنع الظّاهر في التّحريم مرّة، وبالجواز أخرى، فيجمع بينهما بحمل الظاهر في المنع على النّص في الجواز، لكن ذلك على ما ادّعاه المستدلّ من شمول

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٨.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٨.

أدلّة الرّخصة لتصوير الحيوان أيضاً حتّى يكون مطلق التّصوير الغير المجسّم موضوعاً لحكمين.

وأمّا على ما هو ظاهر أخبار الرّخصة من اختصاصها بغير الحيوان فيصير النّسبة على هذا التّقدير ـ يعني على تقدير اختصاص دليلي الرّخصة والمنع بغير المجسّمة أيضاً ـ عموماً مطلقاً، فمقتضى حمل المطلق على المقيّد حرمة الغير المجسّم من الحيوان وجواز غير المجسّم من غيره، والحكم في المجسّم من الحيوان معلوم أيضاً بالإجماع والأولويّة القطعيّة، فيصير المتحصّل من المجموع عين ما اختاره المصنف ﷺ.

في أنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقاً فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله على هيئة خاصة معجبة.

١٦٤- **قوله ﷺ: (على هيئة خاصّة معجبة)**[٤].

مقتضاه جواز تصوير غير المعجب من الحيوان كالخنافس والديدان ونحوها، ولعلّ الوجه فيه أنّ المطلوب الغالب الوقوع من النّقوش والتّصويرات هو ما ذكره ﷺ ولعلّه قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل، بل مخالفاً للإجماع البسيط في المجسّمة، فتدبّر.

١٦٥- **قوله ﷺ: (ومنه يظهر النّظر فيما تقدّم عن كاشف اللّثام[٥])**[٦].

يعني بما ذكر من أن المحرّم هو خصوص التّصوير الواقع بقصد الحكاية والتّشبيه.

ظهر النّظر فيما تقدّم من كاشف اللّثام من أن كراهة الصّلاة في الثّوب المشتمل على التّماثيل لو عمّت تماثيل غير الحيوان لزم منه كراهة الصّلاة في

---

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٨.

(٥) الفاضل الهندي، كشف اللثام: ٣/ ٢٧٣، قال ﷺ: (إذ لو عمت الكراهية لكرهت الثياب ذوات الأعلام؛ لشبه ذوات الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب ونحوها).

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٩.

الثّياب ذوات الأعلام؛ لشبه الأعلام بالأخشاب، وذلك لما ذكر من أن المحرّم هو خصوص الصّور الواقعة بقصد الحكاية، ومن المعلوم أنّ الأعلام في الثّياب لم تعمل بقصد مشابهة الأخشاب وحكايتها.

مضافاً إلى ما ذكره أوّلاً من أن المحرّم على تقدير التّعميم أيضاً ليس مثل صور الأخشاب والقصبات ونحوها ولو فرض تصويرها بقصد الحكاية، ويحتمل أن يكون قوله قدس سره: وممّا ذكرنا إشارة إلى الوجهين جميعاً.

لكن يمكن أن يقال على الوجه الأوّل: إنّ كلام كاشف اللّثام قدس سره في كراهة الصّلاة في الثّوب ذي التّماثيل، ولا شاهد على التّلازم بين حرمة التّصوير وكراهة الصّلاة في المصوّرة، بل مقتضى إطلاق ما دلّ على كراهة الصّلاة في الثّوب ذي التّماثيل ثبوت الكراهة حتّى في صورة جواز الصّورة لفرض عدم قصد الحكاية، فلا بدّ في منع الكراهة من التّمسّك بما ذكره من معلوميّة بطلان الإطلاق بالنّسبة إلى الصّور الّتي ذكرها، ولا ينفع فيه منع حرمة التّصوير ما لم يثبت ملازمة رفع حرمة التّصوير لرفع كراهة الصّلاة في الثوب ذي التّصاوير.

نعم، لا يرد هذا الإشكال على الجواب الثّاني؛ لأنّ الوجه فيه ثبوت الانصراف إلى غير المذكورات، وهو إن تمّ عمّ المقامين، فيثبت الاختصاص في الموردين.

في عدم دلالة رجحان تغيير الصورة على جواز تصوير الناقص.

١٦٦- قوله قدس سره: (وليس فيما ورد من رجحان تغيير الصّورة بقلع عينها[١] أو كسر رأسها[٢] دلالة على جواز تصوير النّاقص)[٣].

وذلك لعدم الملازمة بين جواز إبقاء الصّورة النّاقصة وبين جواز تصويرها ابتداءً، كما سيجيء من جواز إبقاء الصّورة التّامّة مع ما ثبت من حرمة تصويرها ابتداءً.

١٦٧- قوله قدس سره: (فتأمل)[٤].

لعلّ وجه التّأمّل: أنّ الثّابت من العرف ليس إلّا حكمهم بحرمة الاشتغال بما هو محرّم واقعاً، ولازمه كشف الإتمام عن كون الشّروع والاشتغال نظير ما ذكروا أنّ إحرام تكبيرة الإحرام كاشف عن كونه داخلاً في الصّلاة من أوّل الشّروع في التّكبيرة، وذلك لا يستلزم حرمة ما يعتقده أنّه شروع في المحرّم الواقعي؛ لكونه معتقداً لإتمامه إيّاه وإن انكشف فساد اعتقاده وعدم كونه شارعاً في المحرّم الواقعي؛ لحصول البداء في إتمامه كما هو المدّعى.

---

(١) الشيخ الطوسي: تهذيب الأحكام ٢/ ٣٦٣، حديث (١٥٠٦)، باب باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز، محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التماثيل تكون في البساط لها عينان وأنت تصلي فقال: «إن كانت لها عين واحدة فلا بأس، وإن كانت عينان فلا».

(٢) الحميري القمي، قرب الإسناد: ٢٤١، حديث ٧٩٣ وسألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل، أيصلى فيه ؟ قال: «يكسر رؤوس التماثيل، ويلطخ رؤوس التصاوير، ويصلى فيه، ولا بأس».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٨٩.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٠.

١٦٨- قوله‌ﷺ: (وبما تقدّم من الحصر في قوله‌عليه السلام في رواية تحف العقول: «انّما حرّم الله الصّناعة الّتي يجيء منها الفساد محضاً»)[1].

في تقريب الاستدلال على الحرمة بالحصر في قوله‌عليه السلام في رواية التحف بوجهين.

يمكن تقريب الاستدلال في ذلك بوجهين:

أحدهما: انّه لو كان الإبقاء واقتناء الصّور والانتفاع بالتّقلّبات والبيع والشّراء للصّورة جائزاً لكان تلك الانتفاعات الجائزة من انتفاعات التصوير؛ لوضوح أنّ انتفاع الصّورة أعمّ من الانتفاع الحاصل بنفس التّصوير لو فرض له الانتفاع، والانتفاع من الصّورة الحاصلة بالتّصوير، بل الظاهر أنّ ما يبذل من المال بإزاء فعل التّصوير غالباً إنّما يكون بملاحظة المنافع الحاصلة للباذل من الصّورة الحاصلة وإن كان قد يلاحظ منفعة لنفس التّصوير، كما إذا أراد فعل التّصوير من الغير لينظر إليه ويتعلّم منه كيفيّة التّصوير.

وكيف كان، فلا إشكال في عدّ كلّ من المنفعتين من منافع التّصوير؛ ولذا صحّ بذل المال بإزاء نفس فعل التّصوير بملاحظة الفوائد الحاصلة للباذل من الصّورة الحاصلة، فلو فرض للصّورة منافع محلّلة لم يصدق على التّصوير نفسه أنّه ليس فيه إلّا الفساد المحض ولو فرض أنّه ليس في نفس الصّورة إلّا الفساد المحض لصدق أنْ ليس في التّصوير إلّا الفساد المحض، وهو مستلزم أن لا يكون في نفس التّصوير ولا في الصّورة الحادثة به شيء من الصّلاح، بل يكون جميع ما يترتّب على فعل التّصوير والصّورة الحاصلة الفساد المحض، وهو مستلزم لحرمة جميع الانتفاعات والتّقلّبات في الصّورة الحاصلة منه، وهو المطلوب.

الثّاني أن يكون محلّ الاستشهاد الفقرة الثّانية بعد هذه الفقرة، وهي قوله‌عليه السلام: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً لا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصّلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التّقلّب فيه من جميع

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩١-١٩٢.

وجوه الحركات»[١]، فإنّ التّصوير ممّا يكون فيه الفساد محضاً بمقتضى الفقرة السّابقة الدّالّة على أن المحرّم ليس إلّا ما يكون فيه الفساد محضاً، فيحرم جميع التّقلّب فيه بمقتضى هذه الفقرة.

١٦٩- قوله قدس سره: (كما هو ظاهر الآية[٢])[٣].

فإنّ ظاهرها اتّحاد متعلّق العمل والمشيّة، فإنّ «ما» مفعول لـ«يعملون»، ومفعول «يشاء» ضمير محذوف راجع إليه، يعني: ما يشاؤه.

لكن يمكن أن يقال: إنّ عدم اللّياقة بمنصب النّبوّة لا يستلزم الحرمة، فإنّ فعل المكروه أيضاً لا يليق بمنصب النّبوّة، فتدبّر.

١٧٠- قوله قدس سره: (وأمّا الحصر في رواية تحف العقول فهو- إلى قوله- إضافيّ بالنّسبة إلى هذين القسمين)[٤].

قد يتوهّم أنّ كون الحصر إضافياً بالنّسبة إلى ما يترتّب عليه الصّلاح والفساد يقتضي كونه إضافيّاً بالنّسبة إلى ما لا يكون فيه إلّا الصّلاح بالأولويّة القطعيّة، يعني إذا ثبت بمقتضى هذا الحصر نفي حرمة الاكتساب بما يترتّب عليه الصّلاح والفساد جميعاً ثبت نفيه عمّا لا يترتّب عليه إلّا الصلاح بالطّريق الأولى.

فحينئذٍ يقال: إنّ التّصاوير إمّا أن لا يترتّب عليها إلّا الفساد، أو يكون ممّا لا يترتّب عليه إلّا الصّلاح، أو يكون ممّا يترتّب عليه الصّلاح تارة والفساد أخرى.

---

(١) رواية تحف العقول التي تقدمت مراراً.

(٢) سورة سبأ: ١٣ قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٣.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٤.

فإن قيل بالأوّل فهو المطلوب؛ إذ مقتضاه حرمة اقتنائه وسائر الانتفاعات به.

في الإيراد على الاستدلال بالحصر المذكور في الرواية.

وإن قلنا بالثّاني؛ للالتزام بجواز اقتنائه، فاللاّزم جواز الاكتساب به بمقتضى الحصر المزبور أو فحواه، والمفروض عدمه، فينتفي ما فرض لزومه له، وهو جواز الانتفاع بالتّصاوير في الجملة، المستلزم لجواز الاكتساب به بالبيان المزبور.

ويدفعه: أنّ هنا قسماً رابعاً، وهو ما يكون الفساد في جعله وإيجاده دون بقائه وسائر الانتفاعات به بعد فرض وجوده، ولا يمنعه الحصر بالمعنى الذي سلّمناه مع ثبوت المقتضي لحرمته، وهو فرض تحقّق المفسدة في جعله وإيجاده، فليكن التّصوير من هذا القسم.

في تحقيق المقام ببسط من الكلام لتنقيح المرام.

ولا يتوهّم دخول ذلك حينئذٍ فيما يترتّب عليه الصّلاح والفساد؛ لأنّ المفروض ثبوت الفساد في جعله والصّلاح في الانتفاعات به بعده، فهو ممّا يترتّب عليه الأمران فلا بدّ أن لا يكون محرماً بمقتضى الحصر ولو بالمعنى الذي سلّمناه؛ لأنّا نمنع دخوله فيما يترتّب عليه الأمران؛ إذ المقصود بترتّب الأمرين عليه صلاحيّته لكلّ منهما على وجه القابليّة بمعنى إمكان صرفه في كلّ من الأمرين، كالسيف والقوس ونحوهما، حيث يمكن صرفها في كلّ من جهتي الصّلاح والفساد لا أن تكون جهة الفساد لازمة غير مفارقة، فما يكون جهة الفساد لازمة غير مفارقة له خارج عن الموضوع المذكور في الرّواية المذكورة المحكوم بجواز الاكتساب وإن كان مما يترتّب عليه بعض وجوه الصّلاح أيضاً كما هو واضح ظهوراً من الرّواية واعتباراً من العقل؛ إذ لا وجه عقلاً لترخيص ما فيه المفسدة، وليس ذلك من باب تزاحم جهتي الوجوب والتّحريم؛ لأنّ مجرّد المصلحة ليست بمقتضية للوجوب، بل ليس ذلك إلّا من باب تزاحم جهتي الحرمة والإباحة، ومن المعلوم عقلاً تقديم جهة الحرمة، بل لو فرض ظهور الرّواية في الشّمول لمثل ذلك لكان الواجب تخصيصه عقلاً بذلك والحكم بخروج هذا الفرد منه.

ومن ذلك يعلم أنّ ظهور الحصر في الحقيقيّ لو سلّم لا يتمّ به الاستدلال

أيضاً إلّا أن يقال: إنّ الحصر كاشف عن عدم تحقّق الفرض، يعني عن عدم ثبوت مصداق له في الخارج، ومجرّد احتمال وجود فرد للعامّ يعلم بخروجه عن الحكم على تقدير وجوده في الخارج لا يوجب إجمالاً في شمول العامّ لما يحتمل من أفراده أن يكون كذلك كما إذا قال: (أكرم جيراني)، وعلم أنّه على تقدير وجود عدوّ له في جيرانه انّه لا يريد إكرامه، فإنّه لا يوجب إجمال العامّ فيمن يحتمل من جيرانه أن يكون عدوّاً له، بل يحكم بوجوب إكرامه وعدم كونه عدوّاً له.

ففيما نحن فيه إذا ثبت حرمة الاكتساب بشيء كالتّصوير مثلاً ولكن لم يعلم انّه ممّا يجوز سائر الانتفاعات به بعد تحقّق موضوعه بالفعل المحرّم حتّى يكون ذلك تخصيصاً في حكم الحصر المزبور لكون ذلك إثباتاً لحرمة الاكتساب في غير ما يكون فيه الفساد المحض، أو يكون ممّا يحرم جميع الانتفاعات به لعدم كون جهة صلاح فيه، فالمتعيّن الثّاني عملاً بأصالة العموم السّليم عمّا يصلح للمعارضة كما تقرّر في محلّه.

١٧١- قوله قدس سره: (يمكن أن يقال...إلخ)[1].

فالجواب حينئذٍ بعدم الجابر للسّند والمعارضة بما يأتي من الأخبار.

في الخدشة في الاستدلال للحرمة بما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان عليه السلام هي تماثيل الرجال والنساء.

١٧٢- قوله قدس سره: (وأمّا ما في تفسير الآية، فظاهره رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان عليه السلام لعملهم، بمعنى اذنه فيه أو تقريره لهم في العمل)[2].

لعلّ الوجه في هذا الاستظهار ـ مع ما تقدّم من ظهور الآية في تعلّق المشيئة بالمعمول ـ أنّ المشيئة الاختياريّة الغير اللاّئقة بمنصب النّبوّة تعلّقه بمرجوح هي المشيئة بمعنى الاذن أو التّقرير، وأمّا المشيئة المتعلّقة بذات المعمول بمعنى الحبّ والميل فلم يثبت منافاته لمنصب النّبوّة ما لم يترتّب عليه الأثر بالإذن، أو الأمر

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٩٥.

بإيجاده، أو تقرير العامل له وإن كان متعلّق حبّه مرجوحاً، بل محرماً في حكم الشرع ما لم يمنعه ميله وحبّه له عن الجري على ما يقتضيه حكم الشّارع بالنّسبة إليه كحبّ نبيّ أن لا يقتل أو لا يؤسر أقاربه الكفار، لكنّه أمر مع حبّه وميله إلى ذلك بقتلهم وأسرهم؛ تقديماً لما أراد الله وأمر به على حبّه وميله، بل يكون ذلك من مراتب الكمالات المناسبة لمنصب النّبوّة كما هو ظاهر.

في أن دلالة صحيحة الحلبي على جواز ابقاء الصورة في الصلاة وغيرها ظاهرة.

١٧٣- قوله‌ﷺ: (مثل صحيحة الحلبيّ عن أبي عبد الله: «ربّما قمت أصلّي وبين يدي الوسائد فيها تماثيل الطير فجعلت عليها ثوباً»[١])[٢].

دلالتها على جواز إبقاء الصّورة في الصّلاة وغيرها ظاهرة، وحملها على خصوص صورة وجود مانع من محو الصّورة كتقيّة، أو حاجة محوها إلى آلة غير موجودة، أو مزاحمة وجوب محوها لحرمة تضييع المال، خلاف الظاهر كما لا يخفى، فتدبّر.

نعم، يمكن أن يقال: إنّها أخصّ من المدّعى لظهورها في غير المجسّمة، حيث إن الثّابت في الوسائد هو غير المجسّمة، بل وأعمّ من وجه لشمولها لغير ذي الرّوح، إلّا أن يقال: إنّ غاية الأمر التّعارض فيتساقطان، والمرجع أصالة الجواز.

نعم، الرّواية أخصّ مطلقاً؛ لعدم شمولها لغير ذي الرّوح، ولم يثبت عدم القول بالفصل بين الجواز في غير المجسّمة لأخصيّة هذه الرّواية، أو للأصل بعد سقوط الرّواية الأولى بمعارضة الأخبار السّابقة على فرض دلالتها على المنع والجواز في المجسّمة.

وأمّا الرّواية الثّالثة فلم تضرّ أخصّيّتها لو قلنا بظهور اختصاصها بالصّورة المجسّمة من ذي الرّوح؛ لأنّ الظاهر عدم القول بالفصل بين الجواز فيها والجواز

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٢/ ٢٢٦، حديث (٨٩٢)، باب ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز الصلاة فيه من ذلك.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ١٩٥.

في غير المجسّمة، مضافاً إلى الأولويّة القطعيّة لجواز غير المجسّمة بالنّسبة إليها كما هو ظاهر قوله: «قال: لا، حتّى يقطع رأسه ويفسد»[١].

سيجيء من المصنف أنّ البأس المستفاد من الرّواية مع عدم قطع الرّأس إنّما هو لأجل الصّلاة لما سيجيء من الرّواية، فلا يدلّ على المنع من إبقاء الصّورة.

في أن رواية أبي بصير أخص من المدعى.

١٧٤- **قوله قدس سره: (ورواية أبي بصير[٢])**[٣].

لا يخفى أنّها أيضاً أخصّ من المدّعى؛ لاختصاصها بغير المجسّمة، وأعمّ من وجه؛ لشمولها لصور غير ذوات الأرواح، لكنّ المصنف قدس سره دفع الثّاني بإباء سياق الرّواية سؤالاً وجواباً عن التّقييد بما يجوز عمله، يعني صور غير ذوات الأرواح.

ولعلّ وجه الأوّل أنّ الغالب في البساطات والوسائد هو صور ذوات الأرواح، مضافاً إلى أن الظاهر أنّ منشأ الشّبهة في جواز الصّلاة على الفرش ذوات الصّور هو حرمة إحداثها، فيكون السّؤال كالنّص في إرادة الصّورة المحرّم تصويرها، فلا يمكن تقييده بما عدا هذا الفرد بمعارضة ما مرّ من الأدلّة. وأمّا الجواب فهو وإن كان عاماً بحسب اللّفظ، لكنّي لم أعرف وجهاً لإبائه عن التّخصيص والتّقييد على تقدير ثبوت ما يقتضيه.

---

(١) مسائل علي بن جعفر: ٢٢٦ عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن البيت فيه صورة سمكة، أو طير، أو شبهها، يعبث به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ فقال: «لا، حتى يقطع رأسه منه، ويفسد، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة».

(٢) الكليني، الكافي: ٦/ ٥٢٧، باب تزويق المنازل، حديث ٦ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الوسادة والبساط يكون فيه التماثيل فقال: «لا بأس به، يكون في البيت، قلت: التماثيل ؟ فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٦.

١٧٥- قوله قدس سره: (وعن قرب الاسناد عن عليّ بن جعفر)[١].

هذه الرّواية أعمّ مطلقاً من المدّعى، فيمكن تخصيصها بالأدلّة السّابقة على تقدير تماميّتها دلالة على المنع وسنداً، لكن يأتي فيه الوجه المتقدّم في سابقيتها لإباء التّقييد.

١٧٦- قوله قدس سره: (لم يبعد الصّحة)[٢].

لعلّ الوجه في ذلك أنّ المجعول في العقد عوضاً والملحوظ في المعاوضة هو المقيّد من حيث هو مقيّد وهو مساوٍ للثّمن وإن كان المشار إليه متفاوتاً معه، فإنّ المشار إليه لم يلاحظ بعنوان ذاته النّاقص عن العوض لكن دخول ذلك في عنوان التّطفيف غير ثابت؛ إذ البائع لم يبخس من حقّ المشتري شيئاً، فإنّ المنتقل إليه حينئذٍ ليس إلّا الموجود في الخارج ولم ينقص منه شيء.

١٧٧- قوله قدس سره: (ويمكن ابتناؤه على أن لاشتراط المقدار مع تخلّفه قسطاً من الثّمن أو لا؟)[٣].

لعلّ الوجه في ذلك دعوى إناطة الصّحة بمراعاة المشار إليه ولحاظ المطابقة والمساواة بين المشار إليه في البيع والثّمن لا مجرّد العنوان، وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ لمثل هذا الشّرط قسطاً من الثّمن؛ لرجوعه إلى الجزء موضوعاً أو حكماً كما سيجيء في محلّه إن شاء الله، كان العقد صحيحاً؛ لأنّه ينقص من الثّمن أيضاً حينئذٍ بمقدار ما يقابل الشّرط، فيتحقّق التساوي بين العوضين بذلك.

وإن لم نقل بكون مثل هذا الشّرط راجعاً إلى الجزء موضوعاً ولا حكماً على أضعف الوجهين في المسألة فسد العقد؛ للاختلاف بين المشار إليه والثّمن.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٦-١٩٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠٠ وفيه (من العوض) بدلاً (من الثمن).

بيان الوجه فيما اختاره المصنّف قدس سره.

والظاهر من عبارة المصنف قدس سره ترجيح الأوّل يعني الصّحة على الإطلاق حتّى لو التزمنا بكون الشّرط المزبور راجعاً إلى الجزء موضوعاً أو حكماً أو على ما يختاره فيما سيجيء من رجوعه إليه حكماً لا موضوعاً. ولعلّ الوجه في ذلك استظهار الفساد من أدلّة حرمة الرّبا في غير الفرض، أو أنّه المتيقّن منها فيرجع فيها إلى ما يقتضيه أدلّة جواز البيع ونفوذه من الحكم بالصّحة، ولا يلزم من ذلك الالتزام بالفساد في بيع المتجانسين مع التّساوي إذا اشترط الزّيادة في أحد العوضين؛ لصدق الاختلاف بين العنوانين الملحوظين في العقد وإن تساويا ذاتاً؛ لأنّ المدّعى كفاية المطابقة والتّساوي بأحد الاعتبارين في الصّحة، وأنّ المتيقّن الخروج من إطلاقات أدلّة صحّة البيع ليس إلّا المتغايران ذاتاً وعنواناً، لا أنّ مناط الصّحة هو خصوص التّساوي في العنوان حتّى يلزم الفساد في الفرض المذكور.

١٧٨- **قوله** قدس سره: **(باعتبار الحركات الفلكيّة)**[1].

لعلّ المراد بذلك ما يعرض الكواكب باعتبار حركات الأفلاك كالسرعة والبطء في الحركة والرّجوع والاستقامة ونحوها ممّا ذكروه من عوارض الكواكب باعتبار حركات أفلاكها؛ إذ لا أعرف للحركة الفلكيّة بما هي دخلاً في أحكام النّجوم، فيكون قوله (والاتّصالات الكوكبيّة) من عطف العامّ على الخاصّ؛ إذ الاتّصالات أيضاً حاصلة من حركات الأفلاك، والمراد بها في اصطلاحاتهم غير أمثال العوارض الّتي ذكرناها أوّلاً.

والظاهر أنّ الظّرف في معنى الصّفة لأحكام النجوم، يعني الأحكام الثّابتة للنّجوم بسبب ما يعرضها من النّظرات وغيرها بحركات الأفلاك. ويحتمل بعيداً تعلّقه بالإخبار، يعني الإخبار عن أحكام النّجوم وآثارها بملاحظة عوارضها المذكورة والاطّلاع عليها؛ لأنّ تلك الأوضاع عندهم سبب أو مقتض لتلك الأحكام والآثار، فيكون الانتقال إليها من تلك العوارض والأوضاع انتقالاً

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠١.

إلى الأثر والمقتضى (بالفتح) من المؤثّر والمقتضي، والوسط على الأوّل واسطة في الثّبوت، وعلى الثّاني واسطة في الإثبات.

والمراد من اتّصال الكواكب في اصطلاحهم ـ ويسمّى بالنّظرات أيضاً ـ الارتباطات الواقعة بينها من المقارنة والمقابلة والتّسديس والتّربيع والتّثليث.

١٧٩- قوله قدس سره: (عن الأوضاع الفلكيّة)[١].

في أن الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب.

لعلّ المراد بالفلك ما يعمّ الكواكب، بناءً على أن الكواكب تعدّ من أجزاء الأفلاك، والمراد من الأوضاع ما يعمّ الآثار المترتّبة على الأوضاع، فإنّ ما مثّل به لذلك من الخسوف والكسوف ليس من الأوضاع، بل من لوازم أوضاع النّيّرين لا الأفلاك، فإنّ الخسوف لازم وضع المقارنة بينهما في بعض الأحوال، وهو حال كون المقارنة في إحدى عقدتي الرّأس والذّنب، وكذا الكسوف من لوازم وضع المقابلة بينهما في بعض الأحوال أيضاً.

١٨٠- قوله قدس سره: (وجامع المقاصد مؤيّداً ذلك بما ورد من الكراهة في برج العقرب[٢])[٣].

يعني: والقمر في برج العقرب.

وجه التّأييد أنّ الحكم بثبوت الكراهة في هذه الحال مستلزم لجواز تشخيص تلك الحالة والحكم بثبوتها.

ووجه عدم كون ذلك دليلاً، بل مؤيّداً. إمّا من جهة احتمال اختصاص ذلك بمورده فلا يتعدّى منه إلى الإخبار بكون القمر في سائر البروج فضلاً عن

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠١.

(٢) الكليني، الكافي: ٨/ ٢٩٩، حديث ٤١٦ عن إبراهيم بن محمد بن حمران، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سافر أو تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٠٢.

التّعدّي إلى الإخبار بمحلّ سائر الكواكب والارتباطات بين بعضها مع بعض.

وإمّا من جهة أنّ كون القمر في برج كذا من المحسوس أو بمنزلته كما سيجيء، فلا يتعدّى منه إلى غيره ممّا ليس كذلك.

نعم، يتعدّى منه إلى تشخيص محلّ سائر الكواكب الطّالعة في اللّيل.

١٨١- قوله قدس سره: (لأنّ حسابهم مبتنية على نظريّات مبتنية على نظريّات أُخر)[١].

في عدم جواز الاعتماد في إخبار المنجمين عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب.

لعلّ المراد بالنّظريّات الأول الأفلاك المتعدّدة الّتي أثبتوها لكلّ من الكواكب السّبعة السّيّارة، وادّعوا أنّها لا ينتظم أمر حركاتها المحسوسة المتعيّنة بالإرصاد إلّا بها، خلافاً للمتكلّمين حيث ادّعوا إمكان أن يكون حركات السّيّارات في الأفلاك بمنزلة سير الحيتان في البحار.

وبالنّظريّات الثّانية ما ادّعوها من القواعد الّتي بنوا ما مرّ من عدم انتظام أمر حركة كلّ كوكب إلّا بثبوت الأفلاك المزبورة عليها، مثل عدم جواز الخرق والالتئام في الفلكيات، وإنّ الحركة البسيطة يعني الصّادرة من تلك واحدة لا تكون مختلفة بالسّرعة والبطء بأن يحدث من دائرة يحدث[٢] من حركة نقطة بحركته حول مركزه في أزمنة متساوية قسيّاً مختلفة بالطّول والقصر.

١٨٢- قوله قدس سره: (فيما هو كالبديهيّ)[٣].

لعلّ وجه كون المثالين من البديهيّ أما كون القمر في برج كذا فلأنّ كون القمر في برج كذا ممّا يمكن إدراكه بالحس، فإنّ البروج معلومة برؤية كواكبها

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠٣ قال قدس سره: (لأنّ حسابهم مبتنية على أمور نظرية مبتنية على نظريّات أخر). وقد نبه في حاشية الطبعة الحجرية إلى الاختلاف الحاصل بين نسخ كتاب المكاسب.

(٢) في الطبعة الحجرية: (يفرض. خ ل) بدلاً من (يحدث).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٠٣.

الّتي سميت بأسمائها.

ولعلّ وجه كون ذلك بمنزلة البديهيّ لا نفس البديهيّ ما قيل من أن الكواكب الّتي سميت البروج بأسمائها خرجت حينئذٍ من البروج الّتي فيها عند التّسمية حتّى قيل: إنّ الدّاخل يومئذٍ من العقرب في برجها ليس إلّا قرناها، لكن ذلك لا يوجب كثير اختلاف يخرج الإخبار بثبوت القمر في بعضها عن حكم الإخبار بالبديهيّات والمحسوسات.

وأمّا كون الشّمس في برج كذا فلأنّهم لم يثبتوا لها إلّا فلكين، فهي أبسط السّيّارات فلكاً، فليس لها أفلاك كثيرة ذوات حركات كثيرة مختلفة مؤدّية إلى الخلط والالتباس في الحساب.

١٨٣- قوله قدس سره: (لكن ظاهر ما تقدّم في بعض الأخبار من أن المنجّم بمنزلة الكاهن)[١].

لا يخفى أنّه لم يكن في شيء من الأخبار المتقدّمة أن المنجم بمنزلة الكاهن[٢]. نعم، في المحكي عن نهج البلاغة أنّ النّجوم يدعو إلى الكهانة[٣] ومقتضاه أنّ المحرّم هو الكهانة وأنّه لا يحرم إذا لم يدع إليها.

١٨٤- قوله قدس سره: (بل ظاهر ما عرفت خلافه...إلخ)[٤].

حيث قال: إنّه بمنزلة الكافر، ولم يقل إنّه الكافر.

في عدم صراحة ما ورد في المنجمين من المطاعن بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٢.

(٢) الشيخ الصدوق، الخصال: ٢٩٧ وقال عليه السلام: «المنجم كالكاهن، والساحر كالكافر، والكافر في النار»؛ ومثله في الاحتجاج للطبرسي: ١/ ٣٥٧.

(٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٧٤١.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٥.

١٨٥- قوله قدس سره: (ويؤيّده ما رواه في البحار[١]...إلخ)[٢].

لا يخفى أنّه ظاهر في جواز التّنجيم ما لم يناف التّوحيد، فهو بظاهره مناف لما تقدّم من أخبار المنع؛ لدلالته على الجواز في غير الأقسام الثلاثة الأول، فلا بدّ من الجمع إمّا بحمل أخبار المنع على الكراهة، أو حمل أخبار الجواز على غير محلّ الكلام، يعني ما عدا الصّور الخمس المتقدّمة، أو يقال بتعارضهما؛ لبعد كلّ من التّأويلين.

أمّا في الأولى من الرّوايات فظاهر؛ إذ كيف يحمل نحو قوله عليه السلام: «من صدّق منجّماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل...إلخ»[٣] على الكراهة! مضافاً إلى ما علم من ثبوت التّحريم في الكهانة كما سيجيء.

وأمّا الأخبار الثّانية؛ فلظهور كونها في مقام البيان، خصوصاً مع تعدّد السّؤال والجواب في كلّ منها بالجواز، فيرجّح الأولى بما تقدّم من الفتاوى والإجماعات المنقولة، أو يقال بترجيح الثّانية؛ لموافقة عمومات الكتاب والسّنّة بحلّ الأشياء والاكتسابات إلّا ما خرج.

ولا يخفى أنّ الرّواية على شيء من الوجوه المزبورة لا تكون مؤيّداً؛ إذ هي على الأوّل مسقطة لتلك الأخبار المتقدّمة لا مؤيّدة لها، وعلى الثّاني خاصّة بغير المورد، فكيف يؤيّد بها حكم المورد! وعلى الثّالث ساقطة رأساً بالمعارضة، وعلى الرّابع مسقطة لتلك الأخبار لا مؤيّدة لها.

ويمكن حمل الرّواية الأخيرة ـ بقرينة روايتي عبد الملك والمحاسن المتقدّمتين ـ

---

(١) العلّامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٥/ ٢٥٢، حديث ٢٥، عن محمد وهارون ابني أبي سهل، وكتبا إلى أبي عبد الله عليه السلام أن أبانا وجدّنا كانا ينظران في النجوم، فهل يحل النظر فيها؟ قال: «نعم».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٥.

(٣) المحقق الحلي، المعتبر: ٢/ ٦٨٨، رواه مرسلاً.

على ما إذا لم يقض بمقتضى النّجوم حكماً جازماً، بل حكمه مجرّد تفاؤل بخير أو تشاؤمٍ بشرّ، فيدفع بالدّعاء والصّدقة ونحوهما من الأمور الشّرعيّة، وعلى هذا أيضاً لا تكون الرّواية مؤيّدة لعدم الكفر في محلّ المنع.

١٨٦- قوله قدس سره: (ولعلّ وجهه)[١].

حاصله صحّة كلتا النّسبتين وصدق كلّ من الأمرين كما قال عزّ من قائل: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾[٢]، وقال تعالى أيضاً: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها**﴾[٣]، ومثله ظهور بعض المعجزات بيد الأنبياء عليهم السلام، ولعلّه يشير إليه قوله عزّ من قائل: ﴿**وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ولكِنَّ اللهَ رَمى**﴾[٤].

١٨٧- قوله قدس سره: (أمّا استنادها إلى إرادة الفاعل بإرادة الله تعالى المختار بعين مشيئته وإرادته...إلخ)[٥].

في أن القول بكون النجوم فاعلة بالإرادة والاختيار وأن توقف تأثيرها على شرائط أُخر كفر.

لا يخفى أنّ الاختيار[٦] بهذا المعنى هو الوجه الخامس من الوجه الأوّل الذي هو الاستقلال في التّأثير بحيث يمتنع التّخلّف عنه، ومقتضى مقابلة هذا الوجه الثّاني له أن لا يكون الاختيار المعتبر فيه علّة تامّة، بل يكون من قبيل المقتضي القابل للمنع، فيكون من قبيل اختيارنا في الأمور الذي ليس علّة تامّة لوقوع المراد بمنعه تعالى عنه، كما ورد في قصّة إبراهيم عليه السلام[٧] أنّه كلّما أمرَّ السّكّين على مذبح

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٧.

(٢) سورة السجدة: ١١ .

(٣) سورة الزمر: ٤٢.

(٤) سورة الانفال: ١٧.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٧.

(٦) في حاشية الحجرية: (اختياره، خ، ل).

(٧) الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ٨/ ٣١٩.

ولده إسماعيل (على نبيّنا وآله وعليه السلام) لم يقطع[١] شيئاً منه.

ومن الظاهر أنّ الاختيار بهذا المعنى ليس عين اختياره تعالى الذي هو علّة تامّة غير قابل التّخلّف عن وقوع المراد، مضافاً إلى أن كلام الشّهيد[٢] على هذا البيان يرجع إلى إنكار بطلان الوجه الخامس المزبور، وقد مرَّ من المصنف ﷺ حمل الأخبار المانعة على ما يشمله.

١٨٨- **قوله ﷺ: «موكّل مدبّر فهم[٣] بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين...إلخ)[٤])[٥]**.

لا يبعد أن يكون المدبّر بصيغة المفعول يعني وكلَ إليهم أمرهم ودبّر الله تعالى أمورهم ودبّر الله تعالى أمورهم في حركاتهم وكيفيّاتها ومقاديرها، ولعلّه عليه السلام

(١) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن: ٣/ ٨٢٦ عمر بن إبراهيم الأوسي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لجبرئيل عليه السلام: «أنت مع قوتك هل عييت قط ـ يعني أصابك تعب ومشقة ـ؟ قال: نعم ـ يا محمد ـ ثلاث مرات: يوم أُلقي إبراهيم عليه السلام في النار، أوحى الله تعالى إليَّ أن: أدركه، فوعزتي وجلالي لئن سبقك إلى النار لأمحون اسمك من ديوان الملائكة فنزلت إليه بسرعة، وأدركته بين النار والهواء، فقلت: يا إبراهيم، هل لك حاجة؟ قال: إلى الله فنعم، وأما إليك فلا. والثانية: حين أمر إبراهيم بذبح ولده إسماعيل أوحى الله تعالى إليَّ أن: أدركه، فوعزتي وجلالي لئن سبقتك السكين إلى حلقه لأمحون اسمك من ديوان الملائكة. فنزلت بسرعة حتى حولت السكين (وقلبتها) في يده وأتيته بالفداء. والثالثة: حين رمي يوسف عليه السلام في الجب، أوحى الله تعالى إليَّ: يا جبرئيل، أدركه فوعزتي وجلالي لئن سبقك إلى قعر الجب لأمحون اسمك من ديوان الملائكة. فنزلت إليه بسرعة، وأدركته إلى الفضاء، ورفعته إلى الصخرة التي كانت في قعر الجب، وأنزلته عليها سالماً، فعييت. وكان الجب مأوى الحيات والأفاعي فلما حسّت به، قالت كل واحدة لصاحبتها: إياك أن تتحركي، فإن نبياً كريماً أنزل بنا، وحلّ بساحتنا. فلم تخرج واحدة من وكرها إلا الأفاعي، فإنها خرجت وأرادت لدغه، فصحت بهن صيحة صمّت آذانهن إلى يوم القيامة».

(٢) الشهيد، القواعد والفوائد: ٢/ ٣٥.

(٣) في حاشية الحجرية: (فهي، خ ل).

(٤) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٩٤.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٨.

إنّما قال بمنزلة العبيد؛ لأنّهم ليسوا بمأمورين حقيقة بأن تكون حركاتهم بإرادتهم واختيارهم، بل تكون حركاتهم بأمره تعالى وإرادته سبحانه، أو بالملائكة الموكّلين عليها كما يظهر من بعض الأخبار المحكيّة.

١٨٩- قوله قدس سره: (لا، أنّهم مأمورون بتدبير العالم ...إلخ[١])[٢].

بقرينة صدر الرّواية الدّالّة على عدم الدّليل على ذلك.

١٩٠- قوله قدس سره: (فهي مدبّرة باختيارها المنبعث...إلخ)[٣].

الظاهر أنه عطف على المنفيّ، يعني ليس المراد أنّهم مأمورون بتدبير العالم حتّى يكون تدبيرهم له باختيارهم المنبعث عن أمره تعالى.

١٩١- قوله قدس سره: (حفظ كتب الضّلال...إلخ)[٤].

المنصرف من الضّلال هو الضّلال عن الدّين بالإنكار أو الشّكّ في أحد المعارف الخمس وما يتبعها. ويحتمل أن يراد به في المقام الأعمّ من ذلك وممّا يوجب الفسق والإقدام على المعاصي، كالكتب المصنّفة في علم السّحر والشّعبدة والكهانة ونحوها، ويدلّ عليه عموم بعض الأدلّة الآتية.

١٩٢- قوله قدس سره: (والذّمّ المستفاد من قوله تعالى)[٥].

في الاستدلال على حرمة الحفظ المذكور.

لا يخفى أنّ ظاهر الآية الكريمة ممّا ينطبق على ما يقابل المعنى الأوّل للضّلال، فإنّ الضّلال المترتّب على شري اللهو إنّما هو التسبيب للإعراض عن

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٩٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٨.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢١٨.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٣٣.

(٥) سورة لقمان: ٦ قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾.

طاعة الله والإقدام على المعاصي البدنيّة المنبعثة عن القوى الشّهويّة الّتي تثيرها وتهيّجها الملهيات والمطربات، ويمكن تتميم المطلب حينئذٍ في الجميع بعدم القول بالفصل وبالأولويّة القطعيّة.

١٩٣- قوله قدس سره: (والأمر بالاجتناب عن قول الزّور)[١].

الاجتناب عن قول الزّور وإن كان ظاهراً في نفسه في الاجتناب عن القول الباطل بمعنى التّكلّم به، إلّا أنّه بعد ما فسّرت الآية الشّريفة في الأخبار بالاجتناب عن استماع الغناء[٢] علم انّ المراد بها الأعمّ من الاجتناب عن تكلّم نفسه به أو تكلم غيره به، وحينئذٍ لا يستبعد أن يستفاد منها لزوم الاجتناب عن كتبه، كما قد يدّعى استفادة حجيّة ما يكتبه العادل مما دلّ على اعتبار قوله ووجوب تصديقه في أقواله.

وحاصله: أنّ المستفاد من أمثال تلك العبارات الاجتناب عن مطلق ما يدلّ على الباطل قولاً كان أو كتابةً، وكذا حجّية كلّ صادر من العادل ممّا يحكى عن الواقع قولاً كان أو فعلاً، فتدبّر.

١٩٤- قوله قدس سره: (وهذا أيضاً مقتضى ما تقدّم من إناطة التّحريم بما يجيء منه الفساد محضاً)[٣].

لا يخفى أنّه قد تقدّم الاستدلال بمثل هذه الأدلّة على حرمة بيع الأعيان الّتي لا يقصد منها إلّا الحرام كهياكل العبادات المخترعة وآلات اللهو والقمار ونحوها، ولم يعتبروا في ذلك ترتّب الفساد فعلاً عليها في حرمة بيعها، وإلّا دخل في الأقسام الّتي ذكروها بعد ذلك للبيع المحرّم من اشتراط ترتّب الحرام أو القصد

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٣٣.

(٢) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣١ باب الغناء.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٣٤.

إلى وقوعه أو العلم بترتّبه عليه، فلا يكون بيع الأعيان المذكورة بنفسها قسماً محرماً مقابلاً للأقسام المذكورة، وهو خلاف صريح كلماتهم هناك كما لا يخفى على من راجعها.

في أن مقتضى الأدلة أن المحرم هو ما لا يكون له فائدة إلا الحرام.

والحاصل: أنّ مقتضى كلماتهم هناك أنّ المحرّم بمقتضى تلك الأدلّة هو ما لا يكون له فائدة إلّا الحرام وإن لم يترتّب على هذا البيع تلك الفائدة بأن يعلم أنّ هذا الصّنم الذي يبيعه لا يقع عليه عبادة في الخارج، ومقتضى ذلك فيما نحن فيه أن يقال فيما نحن [فيه] بحرمة حفظ كتب الضّلال وان علم بعدم ترتّب ضلال على هذه الكتب لشخصيّة[1]، فضلًا عن صورة الشّكّ فيه، ومقتضى كلامهم في هذا المقام عدم ثبوت الحرمة إلّا مع العلم بترتّب الضّلال عليه أو احتمال معتدّ به، والتّدافع بين الكلامين والاستدلال في المقامين ظاهر.

ولعلّ الأظهر ما ذكروه هناك بقرينة إطلاق الأمثلة المذكورة في الرّواية من هياكل العبادة المحرّمة والبرابط والمزامير وغيرها من الأمثلة المذكورة، بل عمومها المانع من دعوى انصرافها إلى ما يترتّب عليه الحرام والفساد فعلاً، مضافاً إلى مقابلة تلك الفقرة بالفقرة السّابقة في بيان ضابط ما يصحّ إجارته وبيعه بما فيه الصّلاح والمنافع؛ إذ لا يعتبر في صحّة البيع والإجارة ترتّب الصّلاح والانتفاع عليهما فعلاً قطعاً. ويؤيّد ذلك حينئذٍ بما ذكره قدس سره من إطلاق نفي الخلاف المحكي عن التّذكرة[2] والمنتهى[3].

---

(١) كذا في الحجرية، ولعل الصحيح: لشخصٍ.

(٢) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١٢/ ١٤٣ قال قدس سره: (مسألة ٦٤٩: يحرم حفظُ كتب الضلال ونسخُها لغير النقض أو الحجّة وتعلُّمُها، ونسخُ التوراة والإنجيل؛ لأنّهما منسوخان محرَّفان، وتعليمهما وتعلّمهما حرام، وأخذُ الأُجرة على ذلك).

(٣) العلّامة الحلي، منتهى المطلب (ط ق): ٣/ ١٠١٣.

١٩٥- قوله: **(ولقد أحسن جامع المقاصد[١] حيث قال: إنّ فوائد الحفظ كثيرة...إلخ)[٢].**

في أنهم استثنوا منه حفظها للنقض والاحتجاج على أهلها.

لا يخفى أنّه إن قلنا بأنّ المناط في حرمة الحفظ هو ترتّب الفساد فعلاً عليه، فبدون ذلك لا يكون حراماً سواء ترتّب على بقائه مصلحة أم لا؟

وفي صورة ترتّب المفسدة على بقائه لا يكفي مجرّد ترتّب مصلحة على بقائه أيضاً في رفع الحرمة؛ لأنّ المحرّم لا يصير محلّلاً بمجرّد وجود مصلحة في فعله كالمصلحة في الكذب والغناء ونحوهما من المحرّمات، بل لا بدّ في ذلك من كون المصلحة مصلحة ملزمة يترتّب على تركها وفواتها المفسدة، وحينئذٍ يصير من باب تزاحم الواجب والحرام، فيختار الأهمّ، وإلّا فالتّخيير.

فإن قيل: إنّ الموضوع للتّحريم هو ما ترتّب عليه الفساد المحض، ومع فرض ثبوت مصالح وفوائد للكتب يخرج الموضوع عن العنوان الثّابت له التّحريم.

قلت: قد مرَّ منا أنّ المراد بما فيه مفسدة ومصلحة الخارج عن موضوع التّحريم بنصّ الرواية هو ما أمكن صرفه في كلّ من المصلحة صرفاً والمفسدة.

وأمّا ما تكون المفسدة لازمة لوجوده، غاية الأمر أنّه مع ترتّب المفسدة عليه يترتّب عليه بعض الفوائد أيضاً، فهو غير خارج عن الموضوع المحرّم الاكتساب، فتدبّر جيّداً.

---

(١) المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤/ ٢٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٣٧.

١٩٦- قوله قدس سره: (وفي رواية يوسف بن جابر...إلخ[١])[٢].

لا يخفى أنّ الرّواية محتملة أو ظاهرة في أخذ الأجرة على تعليم المسائل كما حكاه صاحب الحدائق في حواشي الحدائق[٣] عن الشّهيد قدس سره[٤].

١٩٧- قوله قدس سره: (وهو صريح الحلّي[٥]...إلخ)[٦].

يعني شمول الرّشوة موضوعاً للجعل على الحكم بالحقّ، لا في حكمه وهو الحرمة، فإنّ كلامه صريح في عدم حرمته، إلّا أن يراد التّحريم على الأخذ ووجه صراحة كلامه قدس سره في ذلك: أنّ استثناء أخذ الأجرة على إجراء حكم صحيح من قوله: (ويحرم أخذ الرّشوة مطلقاً) دليل على دخول المستثنى، وهو أخذ الأجرة على إجراء حكم صحيح في المستثنى منه، وهو الرّشوة بقول مطلق.

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦/ ٢٢٤، حديث (٥٣٤)، باب من له الحكم وأقسام القضاة والمفتين، عن يوسف بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٠.

(٣) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ١٨ / ٢١٧.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٣٢، (ومن الأصحاب من جوز أخذ الأجرة عليه مطلقاً. والأصح المنع مطلقاً، إلا من بيت المال على جهة الارتزاق، فيتقيد بنظر الإمام. ولا فرق في ذلك بين أخذ الأجرة من السلطان ومن أهل البلد والمتحاكمين، بل الأخير هو الرشوة التي وردت في الخبر أنها كفر بالله وبرسوله).

(٥) ابن إدريس، السرائر: ٢/ ١٦٦.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤١.

١٩٨- قوله قدس سره: (وممّا يدلّ على عدم عموم الرّشوة لمطلق الجعل على الحكم ما تقدّم في رواية عمار بن مروان[١] من جعل الرّشا في الحكم مقابلاً لأجور القضاة... إلخ)[٢].

يحتمل أن يكون المراد من أجور القضاة أجور قضاة الجور الّتي يأخذونها من خلفاء الجور، فلا يشمل الجعل للفقهاء العدول على الحكم بالحقّ، بل لعلّ الظاهر منها ذلك من حيث انسباق الذّهن منها إلى الأجور المتعارفة المعهودة وليست إلّا ما ذكرنا، بل لا يبعد دعوى ظهور العهد في القضاة أيضاً، فلا يتمّ حينئذٍ الاستدلال بالرّواية على المدّعى.

نعم، الإنصاف أنّ الرّشوة بحسب العرف لا تشمل الجعل على الحقّ، وتشمل الجعل على الحكم الموافق سواء كان حقّاً أو باطلاً.

في نقل بعض الكلمات في بيان معنى الرشوة.

١٩٩- قوله قدس سره حكاية عن النّهاية: (هي ما يعطيه الشّخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد...إلخ)[٣].

الفعلان مرتبطان بالحاكم أو غيره على طريق النّشر بعد اللفّ، والضّمير في (ليحكم) راجع إلى (الحاكم)، والضّمير المرفوع في (يحمله) راجع إلى (الغير)، والمنصوب إلى الحاكم، والمعنى: ما يعطيه للحاكم ليحكم له، أو يعطيه لغير الحاكم ليحمل الحاكم على ما يريده المعطى، وهو المحكي في عبارة النّهاية الآتية بالرّائش.

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٦٨ عن عمار بن مروان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول فقال: «كل شيء غل من الإمام فهو سحت وأكل مال اليتيم وشبهه سحت، والسحت أنواع كثيرة منها أجور الفواجر، وثمن الخمر والنبيذ والمسكر، والربا بعد البينة، فاما الرشا في الحكم فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٢.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤١، وهذا القول حكاه الشيخ عن المصباح المنير وليس النهاية، قال قدس سره: (وعن المصباح المنير هي ما يعطيه الشخص للحاكم او غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد).

٢٠٠- قوله قدس سره: (وهو ظاهر ما تقدّم من المصباح والنّهاية[١]...إلخ)[٢].

لا يخفى أنّ ظاهر إطلاق عبارة النّهاية لا يختصّ بالجعل على حصول غرضه حقّاً كان أو باطلاً، بل يشمل ما إذا كان الجعل على الحكم بالحقّ وإن أريد مجرّد دلالته على دخول الأوّل، وإن لم يظهر منه الاختصاص فهو لا يختصّ به وبالنّهاية، بل عبارة القاموس[٣] أيضاً كذلك، وكذا عبارة المحقّق الثّاني في حاشية الإرشاد[٤] وجامع المقاصد[٥].

توجيه عبارة النهاية.

وأمّا عبارة النّهاية فصدرها ظاهر في الإطلاق الشّامل حتّى للجعل على الحكم بالحقّ، وذيلها ظاهر في الاختصاص بخصوص الباطل، إلّا أن يحمل عبارة المصباح على عنوان الحكم لا كلّ ما يصدق عليه هذا العنوان، وعبارة النّهاية على عنوان الوصلة إلى الحاجة لا مصاديقه.

٢٠١- قوله قدس سره: (و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرّشوة للحكم للرّاشي حقّاً كان أو باطلاً...إلخ)[٦].

يعني: جمعاً بينها وبين ما تقدّم من رواية عمار بن مروان، بناءً على ما تقدّم من دلالتها على عدم كون الجعل على الحقّ من الرّشوة.

---

(١) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: ٢/ ٢٢٦ قال: (والرشوة: الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة. وأصله من الرشاء الذي يتوصل به إلى الماء، فالراشي من يعطى الذي يعينه على الباطل، والمرتشي الآخذ، والرائش الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٢.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ٤/ ٣٣٤ قال: (الرشوة مثلثة: الجعل... إلخ).

(٤) المحقق الكركي، حاشية الإرشاد: ٣٢٠.

(٥) المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤/ ٣٧ (فإن أراد بالأجرة المأخوذة ما يعم المتحاكمين فمشكل؛ لأنه رشوة).

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٢.

٢٠٢- قوله قدس سره: (ومنه يظهر حرمة أخذ الأجرة...إلخ)[١].

في حرمة أخذ الحاكم الجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه.

يعني: من الاحتمال الثّاني الذي ذكره بقوله: (أو يقال)[٢].

لكن لا يخفى أنّ مجرّد احتمال الرّواية لذلك لا يثبت به الحرمة، خصوصاً مع كون الاحتمال الآخر أظهر منه كما هو الظّاهر، إلّا أن يقال: إنّ الاحتمال الأوّل أيضاً يقتضي ذلك؛ لشمول إطلاقه لما إذا علما بثبوت الحقّ للمعطي، فإنّ الجعل للمطلق لا ينافي العلم بخصوص أحد فرديه، إلّا أن الجعل للمطلق حينئذٍ في معنى الجعل للخاصّ، فتدبّر.

٢٠٣- قوله قدس سره: (وفيه: إنّ ظاهر الرّواية[٣] كون القاضي منصوباً من قبل السّلطان الظاهر، بل الصّريح في الجائر...إلخ)[٤].

في الاستشكال على الاستدلال على المنع بصحيحة ابن سنان.

حاصل الإشكال في الاستدلال من وجهين.

أحدهما: انّ المذكور في الرّواية هو الارتزاق، وهو مغاير للجعل الذي هو محلّ الكلام.

وثانيهما: انّه على تقدير إرادة الجعل يقال: إنّ الظّاهر من الرّواية إرادة القاضي المنصوب من قبل السّلطان الجائر، فحينئذٍ يكون عدّ جواز أخذ الأجرة من جهة عدم أهليّته للقضاء لا من جهة أهليّته ووجوب القضاء عليه كفاية كما هو محلّ الكلام، هذا.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٢ قال قدس سره: (ومنه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه).

(٢) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب: ١/ ٢٤٢ قال قدس سره: (أو يقال: إن المراد الجعل، فأطلق عليه الرشوة تأكيداً للحرمة).

(٣) الصدوق، الفقيه: ٣/ ٦ عن عبد الله بن سنان قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق، فقال: «ذاك سحت».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٤٣.

ولكن الظّاهر [من] قوله قدس سره: (ولو فرض كونه قابلاً للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال)[١] كون الجوابين راجعين إلى جواب واحد.

٢٠٤- قوله قدس سره: (إلّا أن يقال)[٢].

محصّل الجواب حمل القاضي على ما يشمل المستحقّ للقضاء، وحمل الارتزاق على الأجرة بقرينة لفظة على الدّالّة على المقابلة؛ إذ الإرتزاق يكون لاستحقاق المرتزق له مع قطع النّظر عن العمل، فلا يكون في مقابلة شيء كما هو ظاهر الرّواية.

فيصير المحصّل: أنّ أخذ الأجرة للقاضي المستحقّ للقضاء بقول مطلق الشّامل لمن يجب عليه القضاء كفاية على قضائه سحت، وهو المدّعى، ولعلّه إنما اعتبر في الأجرة أن تكون من غير بيت المال يجوز أخذه وأكله للقاضي من جهة الارتزاق، فلو فرض بطلان الجعل والإجارة يكون حلالاً من هذه الجهة، فلا يكون سحتاً، لكن يمكن فرضه غير مصرف لبيت المال؛ لغناء ونحوه، فلو فرض عدم صحّة الجعل حينئذٍ يكون سحتاً، فلا حاجة حينئذٍ إلى فرض الأجرة من غيره، فتدبّر.

في أن الأولى في الاستدلال على المنع ما ذكر من روايتي يوسف بن جابر وعمار بن مروان.

٢٠٥- قوله قدس سره: (فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكره...إلخ)[٣].

يعني روايتي يوسف بن جابر وعمّار بن مروان لكن قد عرفت عدم ظهور الأولى في الوجه الذي يتمّ الاستدلال به على المرام واحتمال القضاة في الرّواية الثّانية أو ظهوره فيما احتمله في الرّواية الثّالثة مضافاً إلى ظهور إضافة الأجور في المعهود المتعارف وهو الأجور الّتي يجعلها سلاطين الجور لقضاتهم فتدبّر، مضافاً

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٣، قال قدس سره: (إلا أن يقال: إن المراد الرزق من غير بيت المال، وجعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٣.

إلى الكلام في سند الأولى.

٢٠٦- قوله قدس سره: (وظاهر رواية[١] حمزة بن حمران)[٢].

لا يخفى ظهور صدر الرّواية في الكراهة فليحمل الاستشكال في الذّيل على مثل الاستشكال المذكور في الصّدر لقوم يتحمّلون علوم الأئمّة عليهم السلام و يبثّونها في شيعتهم فإنّه لا بأس بالتزام الكراهة في الطّائفة الثّانية وإن كان نفس عملهم وهو الحكم بالباطل عمداً أو جهلاً محرّماً.

٢٠٧- قوله قدس سره: (كما يظهر من التّأمّل في روايتي يوسف وعمّار المتقدّمتين... إلخ)[٣].

في أن الهدية للحكم له في حكم الرشوة.

ولم يظهر لي بالتّأمّل وجه الاختصاص المزبور في شيء من الرّوايتين، إلّا أن يدّعى أنّ ظاهر تفريع السّؤال في رواية عمار على احتياج النّاس إليه كون احتياج النّاس إليه تمام العلّة لسؤاله الرّشوة، ولا يكون ذلك إلّا مع استغنائه؛ إذ مع حاجته يكون السّؤال لحاجته إليهم لا لحاجتهم إليه، لا أقلّ من كون حاجته دخيلاً في السّؤال فلا يكون حاجتهم علّة تامّة في السّؤال كما هو ظاهر التّفريع.

والحاصل: أنّ المستفاد من الرّواية هو حرمة أخذ الرّشوة، المتفرّع على مجرّد حاجة النّاس، لا على مجرّد حاجته أو مجموع الحاجتين فتأمل، فإنّه يمكن دعوى

---

(١) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٢٧٥ عن حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما (كذا في المصدر، والصحيح من) استأكل بعلمه افتقر.
فقلت له: جعلت فداك إن في شيعتك ومواليك قوماً يتحملون علومكم ويبثونها في شيعتكم فلا يعدمون على ذلك منهم البر والصلة والإكرام. فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنما المستأكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عزّ وجلّ ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٤.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٥.

عدم الملازمة بين ثبوت حاجته إليهم ودخلها في سؤاله؛ بداهة إمكان ثبوت الحاجة وعدم كون سؤاله الرّاجع إلى إنشائه مستنداً إليها، وإجراء التّقريب المزبور في رواية مروان بن عمار أضعف كما لا يخفى.

٢٠٨- **قوله**قدس سره: **(لأنّها رشوة أو بحكمه بتنقيح المناط...إلخ)**[١].

ومقتضاه حرمة كلّ فعل أو قول بفعل أو يقال لأجل ميل القاضي إليه وحبّه له حتّى يحكم له بما يريد حقّاً كان أو باطلاً، مثل المدح له والثّناء عليه، وتعظيمه وتبجيله، والمبادرة إلى سماع قوله وقضاء حوائجه، والملازمة له والمعاملة المجانيّة معه، والوقف عليه، إلى غير ذلك مما يوجب الحبّ والميل فتدبّر، وسيجيء الإشارة عن المصنف قدس سره إلى بعضها.

٢٠٩- **قوله**قدس سره: **(فلا يحرم القبض في نفسه، وإنما يحرم التصرف)**[٢].

لعلّه من غلط النّسّاخ، والظاهر فلا يحرم العقد في نفسه لا القبض، فإنّ القبض أيضاً من التّصرّف الذي حكم قدس سره بحرمته، فالمقصود أنّ العقد ليس محرماً في نفسه، يعني في ذاته، بل إنّما يحرم من حيث الرّشا.

٢١٠- **قوله**قدس سره: **(وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قويّ)**[٣].

في أن في فساد المعاملة المحابى فيها وجهاً قوياً.

الظاهر أنّ المراد الفساد في الصّورة الأخيرة، ولعلّ وجه الفساد أنّ الرّشا بالمعنى المصدريّ، يعني إعطاء الرّشوة، صادق على دفع المبيع الذي حابى في معاملته، فيكون الدّفع حراماً، وهو لا يجامع صحّة المعاملة؛ لأنّ صحّتها ملازمة لوجوب دفعه المنافي لحرمة الدّفع، إلّا أن يمنع صدق الرّشا على الدّفع، فإنّ الرّشا إنّما يحصل بنفس المعاملة، والرّشوة هو الملك الحاصل له بالمعاملة، وحرمة المعاملة

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٤٩.

لأجل الاتحاد مع الرّشا لا يوجب فساداً؛ لأنّه المعاملة المحرّمة لأجل انطباقه على العنوان المحرّم، ولا ينافيه وجوب الدّفع بعد ذلك؛ لوجوب الوفاء بالمعاملة على تقدير صحّتها.

وأمّا الصّورة الثّانية، فالظاهر أنّ صحّتها وفسادها يبنى على كون الشّرط الفاسد مفسداً وعدمه؛ لأنّ مناط فساد الشّرط الفاسد المذكور في العقد جارٍ فيه، وهو تقيّد رضاء المشترط له بالشّرط الغير السّالم له.

اللهمّ إلّا أن يدّعى الإجماع على عدم الاعتناء بالشّرط الغير المذكور في العقد مطلقاً، فكما لا يؤثّر في وجوب الالتزام والوفاء به إذا كان صحيحاً مع حكمهم بصحّة العقد بدونه على ما ذكروه، فكذا لا يؤثّر في الفساد مع كونه فاسداً، فإنّ مناط الفساد ـ يعني فساد العقد مع فساد الشّرط وهو تقيّد الرّضا بالشّرط الغير السّليم ـ جارٍ مع صحّة الشّرط وعدم سلامته للمشترط له بعدم ذكره في متن العقد، فإنّ المرضيّ به حينئذٍ أيضاً هو المقيّد بالشّرط، والمفروض عدم تحقّقه.

والحاصل: أنّه لا فرق في عدم حصول المقيّد المقتضي للفساد بين كون عدمه لأجل كونه شرطاً فاسداً، أو من جهة كونه غير مذكور في متن العقد بالبديهة.

ودعوى الإجماع على عدم الاعتداد بالشّرط الخارج كما ادّعوه لو تمّت اقتضت الصحّة في الصّورتين كما لا يخفى على من راجع كلماتهم في تلك المسألة، وسيجيء الكلام في ذلك في كلام المصنف ﷺ إن شاء الله.

وأمّا الصّورة الأولى، فلا إشكال في فساد المعاملة فيها لما فرض من عدم القصد فيها إلى حقيقة المعاملة، فهو رشوة محضة بصورة المعاملة، إلّا أن يكون المقصود من عدم القصد إلى المعاملة عدم كونها مقصودة بالذّات، بل مقصودة لأجل وصول نفع بها إلى الحاكم بمحاباته فيها، فحينئذٍ لا يكون فاسداً وإن كان محرماً من جهة صدق عنوان الرّشا على نفس المعاملة، لكنّ الحرمة على هذا الوجه لا تقتضي الفساد، والفرق بينها وبين الصّورة الثّالثة حينئذٍ: أنّ المقصود أصلاً في

الصّورة الثّالثة كلّ من المعاملة والمحاباة، بخلاف هذه الصّورة، فإنّ المقصود فعلاً فيها إنّما هو المحاباة وإيصال النّفع إلى الحاكم، وإنّما أوقع المعاملة توصّلاً إليه.

٢١١- قوله قدس سره: (لأنّ الدّافع أعرف بنيّته...إلخ)[١].

في حكم ما لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة وادعى القابض انها هبة صحيحة.

لا يخفى أنّه لا دليل على اعتبار هذه الأعرفيّة، فضلاً عن معارضتها لما سيجيء من أصالة الصّحة، فضلاً عن تقديمها عليها، إلّا أن يقال: إنّه لا حاجة إلى دعوى التّقديم؛ إذ مع المعارضة والتساقط يرجع إلى أصالة الضّمان في اليد فتدبّر.

في بيان احتمال تقديم قول الدافع.

ولعلّه راجع إلى اعتبار قول الشّخص فيما لا يعلم إلّا من قبله، لكنّه أيضاً على تقدير ثبوت دليل عليه كلّيّاً إنّما يتمّ إذا كان النّزاع في نفس الأمر الخفيّ لا في أن الأمارة الّتي أقامها عليه كانت كذا وكذا كما فيما نحن فيه، حيث إن النّزاع في أن الأمارة الّتي أقامها على نيّته عند المعاملة هل كانت دالّة على قصد الرّشوة أو على قصد الهبة.

٢١٢- قوله قدس سره: (ولأصالة الضّمان في اليد إذا كانت الدّعوى بعد التّلف...إلخ)[٢].

أمّا أصالة الضّمان في اليد فلعموم قوله عليه الصّلاة والسّلام: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[٣]، ولم يعلم خروج المورد عنه.

وأمّا تقييد ذلك بما إذا كانت الدّعوى بعد التّلف، فلعلّه من جهة أنّ اليد إذا كانت موجودة فهي من جهة كونها أمارة لملك ذيها حاكمة على أدلّة اليد، حيث إن موضوعها اليد على ملك الغير، بناءً على عدم القدح في التّشبّث باليد باعتراف

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥١.

(٣) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالئ: ٢/ ٣٤٥، حديث ١٠.

ذي اليد بسبق ملك الغير لما في يده كما استظهره المصنف ﷺ من رواية الاحتجاج الواردة في محاجّة أمير المؤمنين عليه السلام[١] مع أبي بكر في أمر فدك، حيث لم يقدح عليه السلام في تشبّث صاحبة فدك باليد عليها باعترافها بتلقّي الملك من أبيها (عليه وعلى آله أفضل الصّلاة والسّلام).

وأمّا بعد التّلف فلا دليل على اعتبار اليد السّابقة في دفع ما يقتضيه أصالة الضّمان في اليد.

ودعوى أنّ اليد السّابقة إن كانت معتبرة في الضّمان فهي معتبرة في إثبات الملك الرّافع للضّمان، فتكون بمقتضى الثّاني رافعة لمقتضى الأوّل، وإلّا فليست معتبرة في شيء من الأمرين، فلا مقتضى للضّمان.

مدفوعة بأنّ اعتبار اليد في إثبات الملك تابع لدلالة دليل اعتبارها، فإذا لم يدلّ إلّا على اعتبار اليد الفعليّة فلا وجه لاعتبار اليد السّابقة، وأمّا اليد الموجبة لضمان المثل والقيمة فليست إلّا اليد السّابقة على اليد؛ إذ لا يعقل ثبوت اليد فعلاً مع ضمان بدله في الذّمّة، فكيف يتوهّم اختصاص دليله باليد الفعليّة دون السّابقة.

ونظير ما ذكرناه في التّفصيل في اعتبار اليدين ـ اليد السّابقة والفعليّة ـ ما ذكروه في قاعدة (من ملك شيئاً ملك الإقرار به)[٢]، حيث ذكروا أنّ مقتضاها ملك الإقرار في حال ملك الشّيء، فلا يملك إقرار ما خرج عن ملكه بغير الإقرار، وأمّا الخارج عن ملكه بإقراره السّابق فيؤثّر إقراره ثانياً بكونه لغير من أقرّ له تغريمه بالمثل أو القيمة للمقرّ له الثّاني، بمقتضى نفس قاعدة الإقرار لا بقاعدة من ملك كما ذكروه في باب الإقرار.

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ١/ ١٣٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، رسائل فقهية: ١٩٥، قال ﷺ: (قد اشتهر في ألسنة الفقهاء من زمان الشيخ ﷺ إلى زماننا، قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها، كأنها بنفسها دليل معتبر أو مضمون دليل معتبر، وهي: إن من ملك شيئا ملك الاقرار به).

في تفصيل المقام وتنقيح المرام.

لكن يرد على ذلك أنّ النّزاع المثمر في المقام إنّما هو النّزاع قبل التّلف، وأمّا بعد التّلف فلا فائدة في النّزاع؛ لعدم الضّمان مع التّلف سواء كان هبة صحيحة أو فاسدة، فإنّ (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده)، إلّا أن يراد من التّلف ما يشمل الإتلاف فيدّعي المتلف أنّه كان من ماله لانتقاله إليه بالهبة الصّحيحة، ويدّعي الواهب عدم كونه من ملكه لكونها هبة فاسدة، فيدّعي أنّ مقتضى دليل (على اليد) ثبوت الضّمان على الإطلاق، خرج منه التّلف في الأمانات وبقي الباقي.

مضافاً إلى كون الشّبهة حينئذٍ موضوعيّة؛ لأنّ موضوع أدلّة الضّمان ـ سواء قلنا باختصاصها بالتّلف أو شمولها للإتلاف ـ هو اليد على مال الغير، والمفروض اشتباه الحال حينئذٍ بين كونه من مال المتلف أو من مال المدّعي.

٢١٣- قوله قدس سره: (والأقوى تقديم الثّاني؛ لأصالة الصّحة ...إلخ)[1].

في أن الأقوى تقديم الثاني.

لما عرفت من عدم جريان قاعدة الضّمان في المقام، وعلى تقدير جريانها فقاعدة الصّحة حاكمة عليها؛ لأنّ موردها على مال الغير، وبقاعدة الصّحة يثبت عدم كونه من مال الغير وانتقاله إليه؛ ويؤيّدها قاعدة اليد بناءً على عموم موردها لصورة الاعتراف بسبق ملك المدّعى لما في يده.

٢١٤- قوله قدس سره (فيحلف على عدم وقوعه...إلخ)[2].

بناءً على ما مرّ من عدم الاعتداد باليد، مع اعتراف صاحبها بسبق ملك المدّعي لما في يده.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥١.

٢١٥- **قوله**قدس سره: **(وليس هذا من مورد التّداعي كما لا يخفى...إلخ)**[١].

وجه التّوهّم: أنّ كلاً منهما يدّعى ما ينكره الآخر، فالدّافع يدّعي أنّها جعل فاسد أو إجارة فاسدة، والقابض يدّعي كونها هبة صحيحة.

ووجه العدم: أنّ الجعل الفاسد أو الإجارة الفاسدة لا أثر لتحقّقهما إلّا من حيث استلزامهما لعدم السّبب المزيل للملك السّابق، وهي الهبة الصّحيحة الّتي يدّعيها القابض، فيرجع الأمر بالآخرة إلى دعوى القابض للسّبب المزيل وإنكار الدّافع له، فيحلف على نفيه.

٢١٦- **قوله**قدس سره: **(وهذا الأصل حاكم على أصالة عدم الضّمان)**[٢].

لأنّ الشّكّ في ثبوت الضّمان وعدمه مسبب عن الشّكّ في اتّصاف موضوع العامّ وهو المأخوذ باليد بعنوان التّسليط المجانيّ، فإذا نفى تحقّق هذا العنوان بالأصل ترتّب عليه مسبّبه، وهو الضّمان على تقدير التّلف، ولا يعارض ذلك بأصالة عدم تحقّق عنوان الرّشوة أيضاً؛ لعدم ترتّب أثر على نفيه إلّا من حيث استلزامه لثبوت التّسليط المجانيّ، فيكون أصلاً مثبتاً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٥٢.

٢١٧- **قوله**قدس سره: **(ففي رواية أبي بصير**[١]**...إلخ)**[٢].

قال في مجمع البحرين: (السّبّ: الشّتم، ومثله السباب بالكسر وخفة الموحّدة، ومنه: «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر»)[٣]، والتّعبير فيه بالفسوق وفي أكل اللّحم بالمعصية لعلّه مجرّد تفنن في العبارة، ويحتمل أن يكون الفسوق آكد من المعصية، وليس مفيداً[٤] بالنّسبة إلى كثير من أفرادهما.

٢١٨- **قوله**قدس سره: **(وفي رواية السّكونيّ**[٥]**...إلخ)**[٦].

لا يخفى ضعف دلالتها خصوصاً مع أنّ الظاهر كون السبّاب بصيغة المبالغة على وزن شراب، وأضعف منها دلالة الرّواية الثّانية لأبي بصير، فإنّ ظاهرها الإرشاد إلى ترك ما يترتّب عليه مفسدة العداوة، خصوصاً مع إطلاق النّهي الشّامل لسبّ المؤمن والمسلم وغيرهما، المؤيّد بإطلاق العلّة الّتي هي كسب العداوة.

ودعوى إرادة خصوص عداوة المؤمن مع دعوى حرمة اكتسابها ممّا لا شاهد عليها.

---

(١) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٦٠، باب السباب، حديث ٢، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية، وحرمة ماله كحرمة دمه».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٢.

(٣) الطريحي، مجمع البحرين: ٢/ ٣١٨.

(٤) كذا في الطبعة الحجرية ولعله: (مقيداً).

(٥) الكليني، الكافي: ٧/ ٢٦٠ عن السكوني، عن أبي عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله، ولم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأن الكفر أعظم من السحر، ولأن السحر والشرك مقرونان».

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٧.

٢١٩- قوله قدس سره: (و زاد في المسالك[١]...إلخ)[٢].

مع إبدال قول العلّامة قدس سره[٣]: (يعمل...) بقوله قدس سره: (يحدث بسببها ضرر) على ما في الجواهر[٤]، وعلى هذا تكون النّسبة بين التّفسيرين عموماً من وجه؛ لاعتبار الأوّل عدم المباشرة وعدم اعتبار الضّرر، بخلاف الثّاني حيث لم يعتبر عدم المباشرة واعتبر الضّرر، فالكلام المضرّ من دون مباشرة مشمول للتّفسيرين، ولو كان مضرّاً مع المباشرة كان داخلاً في التّفسير الثّاني دون الأوّل، ولو كان مؤثّراً بدون المباشرة مع عدم الإضرار كان داخلاً في التّفسير الأوّل دون الثّاني، هذا بناءً [على] ما هو الظاهر من كون التّأثير أعمّ من الإضرار، وإن أريد به خصوص الإضرار كما ذكره المصنف قدس سره كان التّفسير الأوّل أخصّ مطلقاً من الثّاني؛ لاعتبار الأوّل عدم المباشرة دون الثّاني.

٢٢٠- قوله قدس سره: (ويمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: أو يعمل شيئاً[٥]...إلخ)[٦].

لا يخفى بعد ذلك بالنّسبة إلى التّصفية.

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣ / ١٢٨ قال قدس سره: (هو كلام، أو كتابة، أو رقية، أو أقسام، أو عزائم، ونحوها، يحدث بسببها ضرر على الغير. ومنه عقد الرجل عن زوجته، بحيث لا يقدر على وطئها وإلقاء البغضاء بينهما).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٩.

(٣) العلّامة الحلي، قواعد الأحكام: ٢/ ٩: (تعلم السحر وتعليمه، وهو: كلام يتكلم به أو يكتبه، أو رقية، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة).

(٤) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢ / ٧٩.

(٥) العلّامة الحلي، قواعد الأحكام: ٢/ ٩.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٩.

في أن المعتبر في السحر الإضرار على ظاهر المسالك ومحكي الدروس.

٢٢١- قوله قدس سره: (نعم، ظاهر المسالك[١] ومحكيّ الدّروس[٢] أنّ المعتبر في السّحر الإضرار...إلخ)[٣].

قد عرفت العبارة المحكيّة، وظهورها فيما ذكره قدس سره مما لا ينكر؛ وأمّا عبارة الدّروس فهو ـ على ما حكاه في الجواهر ـ هكذا: (يحرم الكهانة والسّحر بالكلام والكتابة والرّقية، والدّخنة بعقاقير الكواكب، وتصفية النّفس والتّصوير، والعقد والنّفث، والأقسام والعزائم بما لا يفهم معناه ويضرّ بالغير)[٤]، ولا يخفى أنّ (يضرّ) في عبارته قدس سره معطوف على (لا يفهم معناه) المتعلّق بخصوص العزائم، أو الأقسام والعزائم، لا بالجميع، يعني جميع الأمور العشرة المتقدّمة؛ لعدم صحّة رجوعه إلى كثير منها كالنفث والعقد والتّصوير وتصفية النّفس والدّخنة، وحينئذٍ فلا يستفاد من كلامه إلّا اعتبار الإضرار في بعض أقسام السّحر، وهو السّحر بالعزائم، لا مطلقاً، إلّا أن يدّعى أنّه لا خصوصيّة في الأخير حتّى يعتبر الإضرار فيه دون ما عداه، فالظاهر اعتباره الإضرار في الجميع وإن لم تكن عبارته المذكورة وافية باعتبار ذلك في جميع مصاديقه.

٢٢٢- قوله قدس سره: (وإلّا كان أعمّ...إلخ)[٥].

فيكون تفسير القواعد[٦] والتّحرير[٧] أعمّ من تفسيري الشّهيدين من حيث

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣ / ١٢٨.

(٢) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢ / ٧٩، حكاه عن الدروس، وقد تقدم من الشيخ الأنصاري.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٩.

(٤) الشهيد، الدروس: ٣/ ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٩.

(٦) العلّامة الحلي، قواعد الأحكام: ٢/ ٩.

(٧) العلّامة الحلي، تحرير الأحكام: ٢/ ٢٦٠، قال قدس سره: (السحر كلام يتكلّم به أو يكتبه، [أ] و رقيّة، أو يعمل شيئاً يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة).

اعتبارهما الإضرار فيه دونهما، ولا ينافي ذلك الأخصّيّة من وجه آخر، وهو اعتبار العلّامة عدم المباشر في تفسيره دونهما، فيكون النّسبة بالآخرة هي العموم من وجه كما ذكرنا.

٢٢٣- قوله قدس سره: (ثمّ إنّ الشّهيدين[١] عدّا من السّحر استخدام الملائكة)[٢].

حكى في الجواهر[٣] عن المسالك[٤] أنّ الاستخدام من الكهانة، وأنّها غير السّحر قريبة منه.

٢٢٤- قوله قدس سره في جملة ما حكاه عن الإيضاح[٥]: (وهو السّحر)[٦].

يعني يختصّ باسم السّحر، بخلاف سائر ما يذكره من الأقسام، فإن لها أسماء أُخر أيضاً غير السّحر كما سيأتي، فلا ينافي عدّه الجميع من أقسام السّحر.

---

(١) الشهيد، الدروس: ٣/ ١٦٣ ـ ١٦٤، الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣ / ١٢٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٥٩.

(٣) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ٨٠، وما نسبه لصاحب المسالك فيه تأمل يتضح من الهامش اللاحق. وقد تابع صاحب الجواهر في ذلك صاحب مفتاح الكرامة: ١٢/ ٢٣٠.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣ / ١٢٨ قال قدس سره: (ومنه استخدام الملائكة والجن، واستنزال الشياطين في كشف الغائبات، وعلاج المصاب... إلخ) فقد عدّ استخدام الملائكة والجن من السحر، لكنه في تعريف الكهانة قال: (هي ـ بكسر الكاف ـ عمل يوجب طاعة بعض الجان له، واتباعه له، بحيث يأتيه بالأخبار الغائبة. وهو قريب من السحر).

(٥) فخر المحققين، إيضاح الفوائد: ١/ ٤٢٣ قال قدس سره: (المراد بالسحر استحداث الخوارق بمجرد التأثيرات النفسانية، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط، أو على سبيل تمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة).

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦٠.

في دخول النيرنجات في السحر وفي بيان المراد منها.

٢٢٥- قوله قدس سره: (وفسّر النيرنجات في الدّروس بـ (إظهار غرائب خواصّ الامتزاجات وأسرار النّيّرين)[١]...إلخ)[٢].

لعلّ المراد بالامتزاجات ما تقدّم من تمزيج القوى السّماويّة بالقوّة الأرضيّة، وحينئذٍ يكون النّيرنجات من الطّلسمات لا من العزائم كما يقتضيه العبارة المحكيّة عن الإيضاح، وكذا إظهار أسرار النّيّرين، أو إظهار غرائبها، أو إظهار غرائب خواصّها، على الاحتمالات في المعطوف عليه، أقرب بالدّخول في دعوة الكواكب من الدّخول في العزائم كما يقتضيه العبارة المزبورة، إلّا أن يكون الضّمير في (فيه) راجعاً إلى السّحر، لا القسم الأخير منه، كما قد يستظهر ذلك من تذكير ضميره.

٢٢٦- قوله قدس سره: (سيجيء المحكيّ والمرويّ)[٣].

الظاهر أنّ المحكيّ هو ما ينقله بُعيدَ ذلك من الفاضل المقداد في التّنقيح[٤]، لكن لا يخفى المنافاة بين هذا المحكيّ وما حكاه قبل سطرين عن التّنقيح[٥] من تبعيّته للإيضاح في تفسيره الخارج عنه علما الخواصّ والحيل، فلا بدّ من ملاحظة

---

(١) الشهيد، الدروس: ٣/ ١٦٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦١.

(٤) المقداد السيوري، التنقيح الرائع: ٢/ ١٢، حيث حكى قدس سره تعريف بعضهم بقوله: (وعرّفه بعضهم بأنه علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية).

(٥) المقداد السيوري، التنقيح الرائع: ٢/ ١٢ قال قدس سره: (هو استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية، وهو السحر، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط، وهو دعوة الكواكب، أو على سبيل تمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية، وهو الطلسمات، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة، وهو العزائم. والكل حرام في شريعة الإسلام، ومستحله كافر).

كلامي التّنقيح[١] والتّوفيق بينهما، ولا يحضرني الآن نسخته، وكذا الأقسام الّتي حكاها عن البحار[٢] يندرج فيها علما الخواصّ والحيل.

وأمّا المرويّ، فالظاهر أنّه رواية الاحتجاج، ومحلّ الاستشهاد منها هو قوله عليه السلام فيها: «ولكلّ معنى حيلة»[٣]، يعني: احتالوا لكلّ معنى حيلة.

في أن ما عرّف به في البحار أعمّ من الكل.

٢٢٧- **قوله قدس سره: (وهذا[٤] أعمّ من الكلّ)**[٥].

لا يخفى أنّ القسم الثّاني من الأقسام الّتي حكاها عن الإيضاح غير مندرج في شيء من الأقسام المحكيّة عن البحار، فإنّ القسم الثّاني منطبق على القسم الثّالث من أقسام الإيضاح والقسم الثّاني منها منطبق على القسم الأوّل منها والقسم الثّالث على القسم الرّابع وباقي الأقسام الخمسة منها غير منطبق على شيء من أقسام الإيضاح فيكون النّسبة بينهما عموماً من وجه ومن هنا علم أنّ النّسبة بين المحكيّ عن البحار والمحكيّ ثانياً عن التّنقيح أيضاً عموم من وجه، نعم هو أعمّ مطلقاً من تفسيري العلّامة والشّهيد قدس سرهما.

(١) يتضح من الهامشين السابقين اللذين نقلنا فيهما كلام التنقيح أنه لامنافاة بينهما فهو قدس سره نقل أحدهما عن بعض والآخر ما وجهه حيث قال: (وقد يوجه على وجه يدخل فيه علم الطلسمات والنيرنجيات وغيرها وذلك بأن يقال: هو استحداث الخوارق ..إلخ).

(٢) العلّامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٦ / ٢٧٧.

(٣) الطبرسي: الاحتجاج، ٢/ ٨٢، (قال: إن السحر على وجوه شتى: وجه منها بمنزلة الطب، كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء، فكذلك علم السحر، احتالوا لكل صحة آفة، ولكل عافية عاهة، ولكل معنى حيلة. ونوع آخر منه خطفة وسرعة، ومخاريق وخفة. ونوع آخر ما يأخذ أولياء الشياطين عنهم. قال: فمن أين علم الشياطين السحر ؟ قال: من حيث عرف الأطباء الطب، بعضه تجربة، وبعضه علاج).

(٤) وهو تعريف صاحب البحار للسحر. ينظر العلّامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٦/ ٢٧٧، قال قدس سره: (لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل أمر مخفي سببه، ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦١.

في أن من أقسامه الاستعانة بخواص الأدوية على ما في البحار.

٢٢٨- قوله قدس سره: (السّادس: الاستعانة بخواصّ الأدوية مثل أن يجعل في الطّعام بعض الأدوية المبلّدة أو المزيلة للعقل[٦])[٧].

لا يخفى أنّ مجرّد إطعام الغير طعاماً يوجب زوال جودة ذهنه أو عقله لا يعدّ من السّحر لا لغة ولا عرفاً ولا شرعاً؛ إذ ليس ذلك إلّا مثل أن يطعمه أو يسقيه طعاماً أو شراباً يوجب رمد عينيه أو وجع أذنه أو بطنه، بل أو هلاكه، إلى غير ذلك من أقسام الأطعمة والأشربة المغيرة للإنسان في قواه أو جوارحه على وجه الإغفال عليه حالة الإطعام والاسقاء في جميع ذلك، ولا شبهة أنّ شيئاً من ذلك لا يعدّ من السّحر، ولم يدلّ شيء من الأدلّة على حرمة ذلك من حيث صدق عنوان السّحر عليه، ومجرّد عدم معلوميّة مصاديق تلك المضرّات على عامّة النّاس لا يوجب صدق عنوان السّحر عليه، فإنّ كثيراً من أقسام السّموم القتالة غير معلوم على عامّة النّاس، مع أنا نعلم بعدم صدق السّحر قطعاً على فعل من سمّ غيره بسمّ لا يعرفه عامّة أهل العرف، مضافاً إلى معروفية الدّخن المسكر عند عامّة النّاس.

في أنه لا شبهة في عدم عدّ ذلك من السحر.

نعم، لا شبهة في حرمة ذلك كلّه من حيث حرمة الإضرار في كلّ مورد يحرم الإضرار فيه، ولو فرض جواز الإضرار في مورد كالإضرار بالكفّار الحربيّة في بعض الموارد لم يكن بذلك كلّه بأس قطعاً، بخلاف السّحر، فإنّه لا يجوز فعله حتّى في مورد جواز الإضرار، بل وفي مورد وجوبه إذا أمكن الإضرار بغير السّحر.

نعم، لو انحصر نحو الإضرار في السّحر حصل التّزاحم بين وجوب الإضرار وحرمة السّحر، فلا بدّ من ملاحظة الأهمّ لو كان، وإلّا فالتخيير بين الفعل والتّرك.

ولا يتوهّم دلالة قوله عليه السلام في حديث الاحتجاج الآتي: «فكذلك علم

(٦) العلّامة المجلسي، البحار: ٥٦/ ٢٩٦.

(٧) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٦٣.

السّحر، احتالوا لكلّ صحّة آفة، ولكلّ عافية عاهة، ولكل معنى حيلة»[١] على كون كلّ ما يوجب سلب الصّحة والعافية [هو] من السّحر؛ لوضوح كون المراد من ذلك ـ بقرينة كونه بياناً للسّحر، وبقرينة «لفظ احتالوا» ـ أن يكون ذلك على وجه الاحتيال والخروج عن المتعارف، بحيث يعدّ الإضرار على هذا الوجه خرقاً للعادة، كأنْ يكون تأثيره في ذلك من دون مباشرة المسحور، أو نحو ذلك ممّا يوجب صدق خرق العادة بذلك، لا مجرّد الإضرار بالغير وسلب صحّته بمجرّد إيكال أو إسقاء ما يكون مضرّاً.

وحملُ عبارة البحار على مثل ذلك لا يخلو عن بعد ذلك وإن كان قد يؤيّده قوله في الآخر: (وأثر المغناطيس شاهد على ذلك)[٢]، بناءً على كونه من تتمّة كلامه، فإنّ ثبوت الآثار المزبورة في بعض الأشياء أوضح من أن يحتاج في إثباته إلى إثبات مثل أثر المغناطيس المجهول عند كثير من النّاس، فيستظهر من ذلك أنّ مراده من الأمور المذكورة أيضاً ما يكون مثل المغناطيس في عدم الحاجة إلى المباشرة في تأثيراتها، فيكون من السّحر بهذا الاعتبار، كما استفيد ذلك من كلام العلّامة المتقدّم الدّالّ على أن العمل المؤثّر في المسحور بدون المباشرة من السّحر.

في أن منها على ما في البحار تعليق القلب وفي الإشكال فيه.

٢٢٩- قوله قدس سره: (السّابع: تعليق القلب، وهو أن يدّعي السّاحر أنّه يعرف علم الكيميا[٣])[٤].

لا يخفى أنّ هذا المقدار المذكور في العبارة ليس من السّحر لغة ولا عرفاً؛ لوضوح أنّ مجرّد الدّعاوي المزبورة لا يتوهّم صدق السّحر ولا خرق العادة

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨٢.

(٢) العبارة في البحار: ٥٦/ ٢٩٦: (فإن أثر المغناطيس مشاهد).

(٣) الكيمياء: علم يراد به تحويل بعض المعادن إلى بعض، وعلى الخصوص تحويلها إلى الذهب. محيط المحيط ٨٠١ مادة (كمي).

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦٣.

عليها، لا من حيث الدّعاوي، ولا من حيث ترتّب ميل العوامّ إلى المدّعى له، ولا على نفس ميلهم المترتّب عليها.

في نقل كلام صاحب الجواهر ﷺ في هذا القسم.

لكن ذكره في الجواهر في حكاية هذا القسم هكذا: (السّابع: تعليق القلب، كما لو ادّعى السّاحر انّه عرف الاسم الأعظم، وانّ الجنّ يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور، فإذا كان السّامع لذلك ضعيف العقل قليل التّمييز اعتقد أنّه حقّ، وتعلّق قلبه بذلك، وحصل له خوف ورعب حتّى ضعفت القوّة الحسّاسة وتمكّن السّاحر بذلك من فعل ما يشاء)[1]. وإطلاق السّحر على ما يستفاد من هذه الحكاية صحيح؛ لأنّ الظاهر أنّ السّحر حينئذٍ هو ما يفعله السّاحر من الخوارق بعد حصول تعلّق القلب وضعفه المزبورين الحاصلين من دعاوي السّاحر لا نفس الدّعاوي أو الميل المترتّب عليها.

في أن منها النميمة على ما في البحار.

٢٣٠- قوله ﷺ: (الثّامن: النّميمة)[2].

الظاهر أنّه يلحق بالسّحر حكماً لا موضوعاً.

٢٣١- قوله ﷺ: (بعضها قد تقدّم عن الإيضاح).

وهو القسم الأوّل والثّاني والثّالث كما عرفت.

حديث الزنديق الوارد في الاحتجاج.

٢٣٢- قوله ﷺ: (وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج من حديث الزّنديق)[3].

الدّاخل في الحديث بحسب التّنصيص هو القسم الثّامن، ويمكن استفادة القسم الثّالث أيضاً من قوله عليه السلام: «ونوع منه ما يأخذه أولياء الشّياطين منهم»، فيكون هذا القسم داخلاً في كلّ من عبارتي الإيضاح والحديث، وأمّا سائر الأقسام فلا تنصيص في الرّواية عليها.

---

(١) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ٨٤، وينظر العلّامة المجلسي، بحار الأنوار: ٥٦/ ٢٩٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٦٣.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٦٣-٢٦٤.

نعم، يمكن إدراج جميع الأقسام الثّمانية، بل وغيرها في قوله عليه السلام: «احتالوا لكلّ صحّة آفة، ولكلّ عافية عاهة، ولكلّ معنى حيلة»، فإنّ دفع الصّحة والعافية والحيلة لكلّ معنى يمكن وقوعه بكلّ من الأقسام الثّمانية ولو على نحو التّوزيع، ويمكن تطبيق القسم الرّابع على قوله عليه السلام: «ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة»[1] في الجملة.

٢٣٣- قوله قدس سره: (فيكفي في حرمتها مضافاً إلى شهادة المجلسيّ قدس سره)[2].

في بيان وجه الحرمة في الأقسام الأربعة.

قد مرّ عدم ظهور عبارة المجلسي قدس سره في القسم الثّاني من أقسام الإيضاح، ودعوى شمول القسم الأوّل من أقسام البحار للقسم الثّاني والثّالث جميعاً من أقسام الإيضاح ممّا لا شاهد عليها، بل لعلّ الظاهر من العبارة خلافها؛ إذ الظّاهر من اعتبار معرفة القوى العالية الفعّالة والقوى السّفليّة في تحقّق موضوع السّاحر توقّف سحره على معرفة الأمرين جميعاً، فيكون سحره مرتبطاً بهما جميعاً فلا يشمل القسم الثّاني، فإن مقتضاه الارتباط بالفلكيات فقط مقابل القسم الثّالث الحاصل بتمزيجهما، فتدبّر في العبارة حتّى يظهر حقيقة الحال.

ومجرّد الاحتمال في العبارة لا يكفي في ثبوت الشهادة ما لم يكن ظاهراً، بل نصّاً في المراد فتدبّر.

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٦٥، وتمام كلامه قدس سره: (أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح، فيكفي في حرمتها ـ مضافاً إلى شهادة المحدث المجلسي رحمه الله في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع، فيشملها الإطلاقات ـ دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، وأن مستحلها كافر).

٢٣٤- قوله قدس سره: (ولا وجه أوضح من شهادة[١] فخر الدّين والشّهيد قدس سرهما)[٢].

لا يخفى أنّ مورد كلام الشارح[٣] ـ كما هو صريح لفظه في غير مورد ـ الضرّر، وحينئذٍ فشهادة الفخر والشّهيد قدس سرهما معارضة باعتبار المسالك ونفس الشّهيد ـ كما ذكره المصنف قدس سره ـ الإضرار في مفهوم السّحر، وسيجيء من المصنّف قدس سره تقديم شهادة النّافي في المقام على المثبت لرجوع الإثبات إلى دعوى الاستعمال ورجوع النافي إلى الاطلاع على قرينة تقتضي المجازيّة.

٢٣٥- قوله قدس سره: (منها ما تقدّم في خبر الاحتجاج)[٤].

في جواز دفع ضرر السحر بالسحر.

الظاهر أنّ المراد به قوله عليه السلام في آخر تلك الرّواية: «فأقرب أقاويل السّحر من الصّواب أنّه بمنزلة الطّبّ».

فإنّ ظاهره جواز السّحر الذي يكون بمنزلة الطّبّ في علاج ما وقع من السّحر، واحتمالُ إرادة مجرّد الأقربيّة الإضافيّة بالنّسبة إلى سائر أقسام السّحر مع مشاركته لها في أصل المفسدة والخطاء الموجب للحرمة حتى يكون المتحصّل كون هذا القسم أخفّ حرمة من سائر الأقسام خلافُ الظّاهر عرفاً، وإن كان ربّما يقتضيه الجمود على ظاهر لفظ الأقرب المقتضي للتّفضيل ووجود القرب في المفضّل عليه.

---

(١) يشير بذلك إلى دعوى فخر المحققين في الايضاح كون حرمتها من ضروريات الدين وظاهرالشهيد الأول في الدروس حيث حكم بقتل مستحلها، ينظر: فخر المحققين، إيضاح الفوائد: ١/ ٤٢٣ ، الشهيد، الدروس: ٣/ ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦٦، وفي المطبوع هكذا: (ولا وجه أوضح من دعوى الضرورة من فخر الدين، والشهيد قدس سرهما). وقد نبه في الطبعة الحجرية إلى الاختلاف الحاصل في نسخ المكاسب.

(٣) يقصد شارح النخبة السيد عبد الله الجزائري.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٦٩.

ويحتمل أن يكون مورد الاستشهاد أيضاً قوله عليه السلام في تلك الرّواية حكاية عن الملكين بعد حكاية تسبيحهما: «فلا تأخذوا عنّا ما يضرّكم ولا ينفعكم»[١]، فإنّ ظاهره المنع عن أخذ خصوص المضرّ عنهما دون غيره، ولا ريب أنّ المضرّ هو نفس السّحر المستفاد منه تسبيحهما الأوّل وغيره وهو العلاج المستفاد من تسبيحهما الثّاني.

في الاستدلال على جواز دفع السحر بالسحر.

٢٣٦- قوله قدس سره: (مضافاً إلى الأصل بعد دعوى انصراف الأدلّة إلى غير ما قصد به غرض راجح)[٢].

لا يخفى بعد دعوى الانصراف في مثل قوله عليه السلام في الحديث النّبويّ المتقدّم أوّل الباب: «من تعلّم شيئاً من السّحر قليلاً كان أو كثيراً فقد كفر وكان آخر عهده بربّه إلّا أن يتوب»[٣]، مضافاً إلى منافاته لما ردّ به شارح النّخبة[٤] في إنكاره حرمة السّحر في أمثلة منها (فتح الحصون للمسلمين)؛ إذ لا ريب في أن فتح الحصون للمسلمين من أرجح الأغراض الرّاجحة، وكذا قوله قدس سره فيما يأتي بعد أسطر: (مضافاً إلى أن ظاهر أخبار السّحر إرادة من يخشى ضرره)[٥]، فإن مقتضاه عدم حرمة السّحر في غير مورد الضّرر، ومورد كلام الشارح المزبور كما هو صريح عبارته هو في غير مورد الضّرر، ومع ذلك قد أورد عليه المصنف قدس سره بما تقدّم.

في بيان دفع توهم يختلج في الذهن.

٢٣٧- قوله قدس سره: (وهذا كما يقال: إن السم ما هو...إلخ).

كأنه دفع لما يختلج في ذهن المخاطب من أنّه كيف جاز للملكين تعليم السّحر مع أنّ تعليم السّحر محذور؟ فأجاب عليه السلام، ولعلّ محصّل الجواب حينئذٍ أنّه إنّما جاز

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٦٩.

(٣) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ١٠ / ١٤٨، حديث (٥٨٦)، باب الزيادات.

(٤) السيد عبد الله الجزائري، التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية (مخطوط): ٢٠.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٢.

مقدّمة لتعليم الدّفع، وكان فيه إيماء حينئذٍ إلى حصر الدّافع والرّافع في السّحر حتّى يكون الدّفع به واجباً ويكون تعليم السّحر مقدّمة للدّفع الواجب، وإلّا فمجرّد مقدميّة الحرام لغير الواجب ولو كان راجحاً لا يوجب رفع حرمته، ولعلّه من ذلك استفاد الرّخصة في خصوص صورة انحصار دفع السّحر بالسّحر من ادّعى قصر حكم الجواز على هذه الصّورة كما يأتي حكايته عن العلّامة وغيره قدس سرهم، إلّا أن يقال: إنّه لا دليل على كون الرّخصة في السّحر في المقام من أجل وجوبه؛ لوجوب دفع السّحر المنحصر علاجه بالسّحر به، بل يحتمل أن يكون الرّخصة فيه حتّى مع تعيّن الدّفع فيه من جهة اختصاص جهة المنع في أصل السّحر بما لم يتعلّق به غرض راجح، فمع تعلّق غرض الدّفع به لا مقتضي؛ إذ لا موجب لحرمته وإن فرض عدم انحصار الدّفع؛ لأن دفع ضرر السّحر غرض راجح في نفسه سواء انحصر الدّافع فيه أم لا، وإذا ثبت هذا الاحتمال تعيّن الحمل عليه حفظاً للإطلاق؛ لأنّ قصر الجواز على صورة انحصار الدّافع في السّحر تقييد لا دليل عليه، فلا يصار إليه مع إمكان الحمل على الإطلاق، وبهذا الوجه يؤيد ما تقدّم من المصنف قدس سره من دعوى انصراف أخبار السّحر إلى غير ما يقصد به غرض راجح شرعاً.

في إيراد إشكال وجوابه.

فإن قيل: إنّ السّؤال المتقدّم وارد مع هذا الوجه أيضاً؛ لأنّ غاية هذا الوجه هو جواز دفع السّحر به ولو مع عدم انحصار الدّافع فيه، لكن تعليم أصل السّحر المحرّم كيف يصير جائزاً بتوقّف دفع السّحر الراجح عليه.

قلنا: يمكن الالتزام بعدم تحريم التّعليم أيضاً إذا تعلّق بنفس التّعليم غرض راجح، ولا ريب أنّ الإعانة بالتّعليم على حصول غرض راجح ـ وهو رفع السّحر الرّاجح بالغرض ـ أيضاً من الأغراض الرّاجحة.

٢٣٨- **قوله قدس سره: (لعلّ)**[١].

المشار إليه هذا هو ما استفيد من الكلام السّابق من جواز السّحر في حالة الضّرورة وانحصار الدافع فيه، يعني جوّزوا تعليمه للتّوقّي به من السّحر ودفع دعوى المتنبّئ به مع انحصار طريق الدّفع والتّوقي به.

٢٣٩- **قوله قدس سره: (وفيه نظر)**[٢].

لعلّ وجه النّظر أنّ الظاهر من مساقها إرادة بيان الجواز في هذه الشّريعة، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: «فأقرب أقاويل السّحر إلى الصّواب...إلخ».

في أن الظاهر ان التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر.

٢٤٠- **قوله قدس سره: (ثمّ الظاهر أنّ التسخيرات بأقسامها داخلة في السّحر على جميع تعاريفه)**[٣].

لا يخفى عدم شمول الأقسام الّتي حكاها عن البحار لشيء من التّسخيرات.

نعم، يدخل[٤] في القسم الثّالث منها السّحر بواسطة الاستعانة بالأرواح الأرضيّة، يعني الجن، فيكون التّسخير من مقدّمات السّحر؛ حيث إن الاستعانة بها لا يكون إلّا بعد تسخيرها.

وكيف كان، فلا دلالة فيها على كون نفس تسخير الأرواح الأرضيّة من السّحر، فضلاً عن تسخير الملك، فضلاً عن تسخير سائر الهوامّ والحيوانات الّتي يدلّ قوله قدس سره: بعد ذلك: (و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات من الهوامّ والسبّاع

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٣.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٣.

(٤) في حاشية الحجرية هكذا: (الغرض من الدخول الدخول في الحكم لا في الموضوع حتى يرد عليه ما قال المحشي دام ظله).

والوحوش وغير ذلك)[1] على شمول تعاريفهم للجميع.

٢٤١- قوله ﷺ: (وظاهر عبارة الإيضاح دخول هذه في معقد دعواه الضّرورة)[2].

لا يخفى أنّ عبارة الإيضاح أيضاً مثل عبارة البحار في دلالتها على أن السّحر هو الخارق الذي يؤتى به بواسطة الأرواح، فلا يدلّ أيضاً على كون نفس تسخير الأرواح من السّحر.

في بيان المراد بالأرواح الساذجة في عبارة الايضاح.

ثمّ المراد بالأرواح الساذجة في عبارة الإيضاح إن كان الأرواح المجرّدة عن مطلق الجسم الفلكيّ والعنصري لم يدخل فيها الجنّ؛ لتركّبه من العنصريّات في الجملة، ولا الملائكة الكائنة من الأجسام الفلكيّة.

نعم، لو ثبت وجود ملائكة مجرّدة عن مطلق الجسم ـ نظير العقول ـ كانت مشمولة للعبارة، وكذا يشمل أرواح الموتى الخارجة عن الأبدان بالموت لو قلنا بتجرّدها بالمعنى المزبور.

وإنْ أريد منها المجرّدة عن خصوص الجسم العنصريّ خرجت عنها الجن [و] شملت الملائكة جميعاً.

وإنْ أريد منها المجرّدة عن خصوص الجسم المركّب من مجموع العناصر ـ يعني الأجسام المحسوسة كالإنسان ونحوه من سائر الحيوانات ـ شملت الجن والملائكة جميعاً.

وعلى أيّ حال فتسخير سائر الحيوانات خارج عنها.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٣.

٢٤٢- قوله قدس سره: (ويدخل في ذلك تسخير الحيوانات من: الهوامّ والسّباع والوحوش)[١].

لا يخفى أنّ مقتضى ما تقدّم منه قدس سره ـ من دعوى انصراف أدلّة حرمة السّحر إلى غير ما يقصد به غرض راجح ـ جوازُ سحر السّباع إذا كان ذلك لغرض دفع أذاهم عن نفسه أو غيره، وكذا المؤذيات من الهوام كالبقّ والبرغوث والحيّات والعقارب ونحوها، وقد جرت عادة النّاس بدفعها بأمور خارجة عن الأسباب المتعارفة غير بعيدة عن صدق السّحر عليها، كبعض الأشعار المحكيّة عن الشّيخ أبي سعيد[٢] في دفع البرغوث مما يشبه الرّقي، وكذا ما يقرؤه بعض الدّراويش وغيرهم ممّا يكون الرّقي لدفع اثر لسع الحيّات والعقارب، وكأن السّيرة جارية عملاً وتقريراً على عدم التّحرّز عن ذلك.

٢٤٣- قوله قدس سره: (وهي الحركة السّريعة)[٣].

الظاهر أنّه من قبيل التّفسير بالأعمّ، من قبيل قولهم للسّعدانة: نبت؛ لوضوح أنّ مجرّد تحريك النّار على الاستدارة ليرى دائرة، أو على الاستواء ليرى خطّاً، ليس من الشّعبذة في شيء.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٣.

(٢) أبو سعيد المهيني، من بيت التصوف والمشيخة، كان مقدم أهل بيته في عصره، وله قدم ثابت في الطريقة والحقيقة ومقامات الصوفية، سافر كثيراً ولقي الأشياخ وأقام ببغداد مدة في طلب العلم وسماع الحديث وعاد إلى خراسان، وكان أكثر مقامه بنيسابور وتوفي سنة اثنتين وأربعين وخمسمائة، ينظر الصفدي، الوافي بالوفيات: ١٦/ ٢٢٦.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٤.

٢٤٤- قوله قدس سره: (بحيث يوجب على الحس الانتقال من الشّيء إلى شبهه)[١].

لعلّ المراد بـ(يوجب) يوهم، يعني يوهم على حسّ البصر أنّه انتقل من رؤية الشّيء كالنّار بعد انتقالها من مبدء حركتها إلى رؤية مثلها في ذلك المحلّ، يعني يوهم على الحسّ أنّ مثل النّار بعد زوالها عن مبدء حركتها موجود في ذلك المحلّ ومرئي بحسّ البصر، ويمكن أن يكون المراد بالحسّ الحسّ المشترك.

في بيان حقيقة الشعبذة وبسط الكلام فيها.

ثمّ لا يخفى أنّ هذا المقدار الذي ذكره يكفي في إثبات توهّم الدّائرة من النّار المحرّكة على الاستدارة؛ لأنّه إذا توهّمها ثابتة في المحلّ الأوّل بعد انتقالها عنه، وكذا رآها في المحلّ الثّاني بعد انتقالها عنه، وكذا في المحلّ الثالث والرّابع حتى رجعت إلى مبدء الحركة، فقد رآها بحيث توهّمها موجودة في جميع المحالّ الّتي ترى فيها حال وجودها فيها وبعد انتقالها عنها، وهو عين توهّمها دائرة، ولا حاجة إلى التّعليل بقوله قدس سره: (لعدم إدراك السّكونات المتخلّلة بين الحركات)[٢] مع ما فيه من الإجمال والالتباس؛ لأنّ نسبة السّبب المحرّك إلى جميع الخطّ المستدير الذي وقع فيه الحركة نسبة واحد، فكيف يحدث في بعضه السّكون وفي بعضه الحركة مع أنّه لا يقتضي إلّا الحركة المتّحدة النّسبة إلى جميع أجزاء الدّائرة.

ثمّ إنّ إدراك السّكونات المتخلّلة لو فرضت متحققة لم تمنع عن تحقق توهّمها دائرة حتّى يكون توهّم كونها دائرة مستنداً إلى عدم إدراكها، فإنّ الدّائرة الحقيقيّة قد يكون رسمها قطعة قطعة مع تخلّل السّكونات بين ذلك كان ترسم قطعة منها ثمّ يصبر هنيئة ثم ترسم قطعة أخرى ثمّ يصبر هنيئة وهكذا إلى أن يتمّ الدّائرة، فهكذا في الدّائرة الوهميّة يمكن توهّم رسم دائرة متخلّلة بالسّكونات بأن يتوهّم رسم قطعة منها ثمّ يدرك انقطاع الحركة الرّاسمة لها ثمّ يتوهّم رسم قطعة أخرى متّصلة بالقطعة الأولى ثمّ يدرك انقطاع الحركة الرّاسمة ثانياً ثم يتوهّم رسم قطعة

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٤.

ثالثة هكذا وهكذا إلى أن تتمّ الدّائرة الوهميّة، وبالجملة فمنافاة إدراك السّكونات لو فرض تحقّقها لإدراك الدّائرة الوهميّة لم يظهر لنا وجهه بعد.

هذا إذا كان التّعليل راجعاً إلى تعليل أصل توهّم الدّائرة، وإن كان التّعليل راجعاً إلى قيد الاتّصال حتّى يكون المراد أنّه لو أدرك السّكونات المتخلّلة لم تر دائرة متّصلة الأجزاء، بل يرى بالتّوهّم دائرة منفصلة الأجزاء كالدّائرة المتوهّمة من رسم نقاط متقاربة غير متواصلة على خطّ وهمّي تكون دائرة لو فرضت محقّقة فالإشكال أيضاً بحاله؛ إذ لا يظهر وجه أيضاً لمنافاته إدراك السّكونات لتوهّم الاتّصال في الدّائرة المتوهّمة.

في أن الشعبذة داخلة في السحر.

٢٤٥- قوله قدس سره: (دخوله في السّحر في الرّواية المتقدّمة عن الاحتجاج).

محلّ الاستشهاد منها هو قوله فيها: «ونوع آخر خطفة وسرعة ومخاريق وخفّة».

٢٤٦- قوله قدس سره: (وفي بعض التّعاريف السّابقة للسّحر ما يشملها)[١].

منها قوله فيما حكاه سابقاً عن البحار: الرّابع التّخيّلات والأخذ بالعيون مثل راكب السّفينة يتخيّل نفسه ساكناً والشّطّ متحرّكاً.

٢٤٧- قوله قدس سره: (الغشّ حرام بلا خلاف)[٢].

قد يتراءى التّنافي بين دعوى المصنف قدس سره ههنا عدم الخلاف في حرمة الغشّ وبين ما حكاه في باب خيار العيب[٣] عن جماعة صريحاً وظاهراً كالعلاّمة[٤]

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٥.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٥/ ٣٣٥.

(٤) العلاّمة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١١/ ١٨٩، قال قدس سره: (فإذا كان السلعة معيبةً، لم يجب على البائع إظهار العيب، لكن يكره له ذلك، سواء تبرّأ من العيب أو لا).

وصاحب السّرائر[١] وصاحب الشّرائع[٢] من استحباب بيان العيب[٣] مطلقاً وعدم وجوبه سواء كان العيب ظاهراً أم خفيّاً وسواء تُبرّئ من العيوب أم لا، قبالاً لقول الشّيخ بوجوب الإظهار مطلقاً[٤] تعييناً مطلقاً كما في بعض كتبه[٥]، أو تخييراً بينه وبين التّبرّي من العيوب كما في آخر[٦]، وقول البعض بوجوبه في خصوص العيب الخفيّ مطلقاً[٧]، أو مع عدم التّبرّي[٨]، ولا ريب أنّ الغشّ غير خارج عن مطلق كتمان العيب وعدم إظهاره، بل الظاهر أنّ كتمان العيب الخفيّ ـ خصوصاً ما لا يُعلم إلّا من قبل نفس البائع ـ من الأفراد الواضحة للغشّ الذي لا ينبغي لأحد إنكاره، فالقول بعدم حرمة كتمان العيب مطلقاً يعني حتّى في العيب الخفيّ الذي حكاه في باب خيار العيب عن جماعة راجع إلى القول بعدم حرمة الغشّ مطلقاً، ومقتضى إطلاق كلامهم أيضاً عدم الفرق في ذلك بين كون العيب

---

(١) ابن إدريس، السرائر: ٢/ ٢٩٦.

(٢) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢/ ٢٩١ قال ﷺ في أحكام العيوب: (وإذا أراد بيع المعيب، فالأولى إعلام المشتري بالعيب، أو التبري من العيوب مفصلة، ولو أجمل جاز).

(٣) في حاشية الحجرية: (المعيب، خ ل).

(٤) كذا في الطبعة الحجرية، ولعلها زائدة.

(٥) ينظر: الشيخ الطوسي، المبسوط: ٢/ ١٣٨، قال ﷺ: (من باع شيئاً فيه عيب لم يبينه فعل محظوراً، وكان المشتري بالخيار بين الرضاء به وإمضاء العقد، وبين رده وفسخ العقد)، الخلاف: ٣/ ١٢٥، المسألة ٢١١.

(٦) الشيخ الطوسي، المبسوط: ٢/ ١٢٦ قال: (إذا كان لرجل مال فيه عيب فأراد بيعه وجب عليه أن يبين للمشتري عيبه ولا يكتمه أو يتبرأ إليه من العيوب، والأول أحوط).

(٧) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ٢٨٥ قال ﷺ: (أما الخفي كشوب اللبن بالماء فالأقوى وجوب الإعلام به).

(٨) الشهيد، الدروس: ٣/ ٢٨٧ قال ﷺ: (ويجب على البائع الإعلام بالعيب الخفي على المشتري إن علمه البائع؛ لتحريم الغش. ولو تبرّأ من العيب سقط الوجوب).

حادثاً بفعل المشتري[١] كَأنْ يشوب اللّبن بالماء أو بفعل غيره، فكيف يدّعى في المقام عدم الخلاف في حرمة الغشّ ولو في الجملة.

في الجواب الأول عن إشكال التنافي.

ويمكن الذّبّ عن ذلك أوّلاً بما ذكره المصنف قدس سره هناك من أن اختلافهم المذكور بالأقوال الخمسة[٢] ـ الّتي منها القول بالاستحباب مطلقاً ـ راجع إلى الاختلاف في صدق الغشّ، فالقائل بالاستحباب مطلقاً يدّعي عدم صدق الغشّ بمجرّد عدم الاعلام، بل يخصّ الغشّ بما إذا أتى البائع مثلاً قولاً أو فعلاً بما يدلّ على عدم العيب في المبيع، كأنْ يفتح كتاباً عند عبده الأمّي يُري المشتري أنّه قارئ، أو سأله المشتري عن ثبوت العيب في المبيع عموماً أو خصوصاً فنفى البائع مطلق العيب أو خصوص العيب الذي سأله المشتري عنه، ويؤيّد ذلك ما حكاه المصنف قدس سره هناك[٣] عن العلاّمة قدس سره في التّذكرة في ردّ قول الشّافعيّ واستدلاله على وجوب إظهار العيب مطلقاً بالغشّ بـ: (أنّ الغشّ ممنوع، بل يثبت في كتمان العيب بعد سؤال المشتري وتبيّنه، والتّقصير في ذلك من المشتري)[٤]، وظاهره إرادة صورة إنكار البائع للعيب بعد سؤال المشتري، وحينئذٍ فمقتضى إطلاق كلامه قدس سره ـ خصوصاً مع التّصريح بالإطلاق في كلام الشّافعيّ الذي هو محط نظره ـ إنكار صدق الغشّ مع الكتمان، يعني عدم البيان في مطلق العيب حتّى العيب الخفيّ وحصره الغشّ في صورة إنكار البائع للعيب وإظهار عدمه مع سؤال المشتري وتبيّنه عنه، وليس في قوله قدس سره: (والتّقصير في ذلك من المشتري) شهادة على إرادة خصوص العيب الظّاهر كما احتمله المصنف قدس سره هناك؛ لشمول كلامه قدس سره ـ كما هو ظاهر عبارته ـ لصورة تقصير المشتري في السّؤال من البائع عن حال المبيع

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (بفعل البائع).

(٢) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب: ٥/ ٣٣٦ قال قدس سره: (فالمحصل من ظواهر كلماتهم خمسة أقوال. والظاهر ابتناء الكل على دعوى صدق الغش وعدمه).

(٣) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب: ٥/ ٣٣٦.

(٤) العلاّمة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١١/ ١٩٠، مع اختلاف يسير.

من حيث ثبوت العيب فيه وعدمه، لا تقصيره في ملاحظة البيع بنفسه، ويجتمع التّقصير بهذا المعنى مع كون العيب خفياً لا يعلم بالملاحظة المتعارفة، بل مطلقاً إلّا من قبل البائع؛ لكون العيب من قِبَلِهِ، كما إذا مزج اللّبن بشيء قليل من الماء.

والمناقشة معه بما تقدّم من وضوح صدق الغشّ مع عدم الإظهار في العيب الخفيّ لو سلّم، فهو كلام في الصّغرى لا ينافي ما نحن بصدده من دعوى ثبوت عدم الخلاف في الكبرى.

في الجواب الثاني عنه.

وثانياً بما احتمله، بل استقواه هناك[٥] أيضاً من كون المراد بالعيب في كلام القائلين بالاستحباب مطلقاً أيضاً هو العيب الظّاهر دون المطلق الشّامل للخفيّ، فيكون راجعاً إلى أحد القولين الأخيرين، وتصير الأقوال منحصرة في الأربعة، ويكون المتحصّل من الجميع هو وجوب الإعلام وعدم الكتمان في العيب الخفيّ.

٢٤٨- قال: (ومن أقوى الشّواهد على ذلك أنّه حكي عن موضع من السّرائر أنّ كتمان العيوب مع العلم بها حرام ومحظور بغير خلاف)[٦].

مع أنّه أحد المنسوبين إليهم القول باستحباب الإعلام مطلقاً، إلّا أن يقال: إنّه مع ثبوت الاختلاف بين كلماتهم لا يحصل اطمئنان بعدم خلافهم في المسألة رأساً، فكيف بدعوى الجزم بعدم الخلاف في المسألة!، فلاحظ وتتّبع وتدبّر.

في بيان جواب آخر عنه.

هذا، ويمكن الجواب أيضاً بعدم انحصار الغشّ في بيع المعيب مع عدم الإعلام، بل قد يكون بالبيع أو الشّراء بما لا قيمة له أصلاً، كما إذا باع درهماً مغشوشاً لا قيمة له أصلاً أو اشترى به، أو يبيع ما يتراءى فيه صفة كمال فاقد لها بحسب الواقع كما إذا باع أمة في وجهها حمرة حادثة بسبب الحركة أو بفعل الماشطة فحسبها المشتري حمرة ذاتيّة، إلى غير ذلك من صور الغشّ، فلعلّ القائل

---

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٥/ ٣٣٦.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٥/ ٣٣٧.

بعدم وجوب الإعلام في بيع المعيب يقول بالوجوب في تلك الموارد كلاً أو بعضاً، وذلك كافٍ في ثبوت الإجماع أو عدم الخلاف على حرمة الغشّ في الجملة الّتي نحن بصددها.

في بسط الكلام لتحقيق المقام وتنقيح المرام.

إلّا أن يقال: إنّ صدق الغشّ بعدم الإعلام بعدم تحقّق صفة كمال يتوهّم تحقّقه في المبيع ليس بأولى من صدقه بعدم الإعلام بالعيب المتحقّق فيه، بل من الظاهر عرفاً أولويّة الصّدق في الثّاني بالنّسبة إلى الأوّل؛ ولهذا اثبتوا لتدارك العيب الأرش دون تدارك نقص صفة الكمال المتوهّم ثبوته في المبيع.

فالظاهر أنّ المانع لصدق الغشّ في الثّاني يمنعه في الأوّل بالأولويّة، وأمّا القسم الأوّل وهو بيع الدّرهم المغشوش الذي لا قيمة له فسيأتي من المصنف قدس سره أنّه خارج عن الباب؛ لأنّه يكون حينئذٍ من القسم الذي لا يكون للمبيع منفعة محلّلة نظير آلات اللهو والقمار، ويمكن الجمع أيضاً بحمل قولهم المزبور بالاستحباب على ما إذا لم يكن تعيّب المبيع مستنداً إلى البائع، وأمّا إذا كان العيب بفعل البائع وتعمّده فلا يقولون بجواز ترك الإعلام، فلا يجوز عندهم الغشّ بمزج اللّبن بالماء وبيعه بدون إعلام المشتري، وسيجيء من المصنف قدس سره حمل بعض عبائر العلّامة قدس سره على هذا الوجه أو ما يقرب منه.

في ذكر بعض الأخبار الواردة في الغش.

٢٤٩- قوله عليه السلام: «ومن غشّ أخاه المسلم»[1].

لا يخفى عدم ظهوره في الحرمة، بل ظهوره في الكراهة، وكذا الرّواية[2] الّتي بعده.

---

(١) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٨٦، من آخر خطبة لرسول الله صلى الله عليه وآله في المدينة قبل وفاته: «وَمَنْ غَشَّ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ نَزَعَ اللهُ مِنْهُ بَرَكَةَ رِزْقِهِ، وَأَفْسَدَ عَلَيْهِ مَعِيشَتَهُ، وَوَكَلَهُ إِلَى نَفْسِهِ».

(٢) الكليني، الكافي: ٥/ ١٦٠ عن عبيس بن هشام، عن رجل من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال: «إياك والغش، فإن من غش غُشَّ في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله».

٢٥٠- قوله قدس سره: (وقوله: «فيه غشٌّ»، جملةٌ ابتدائيّة)[١].

وقد يحتمل فيه أن يكون في معنى الصّفة للشّيء، والضّمير في «لا يباع»[٢] للمصدر، يعني: لا يتحقّق بيع بشيء فيه غشّ.

وفيه: إنّ تلف هذا الدّينار الشّخصي لا يكون موجباً لعدم تحقّق بيع بشيء فيه غشّ أصلاً كما هو ظاهر هذه القضيّة، وحمل الشّيء على إرادة خصوص هذا الدّينار خلافُ الظاهر، لكنّ المحكي عن بعض النّسخ (شيء) بدون الباء[٣]، وعليه فيتعيّن الحمل على الاحتمال المزبور.

٢٥١- قوله عليه السلام: «إذا رُئيا جميعاً فلا بأس»[٤].

الظاهر أنّ المناط في عدم البأس هو عدم خفاء الخلط والمزج كما عنون به المسألة المصنف قدس سره، فلا يرد أخصّيّة الدّليل من المدّعى، فلا فرق حينئذٍ بين أن يكون عدم الخفاء مستنداً إلى الرّؤية أو إلى الشّم، كما إذا مزج الأرز الرّديء لكونه عتيقاً كريه الرّائحة بغيره من جيّده.

أو اللمس كما إذا مزج غليظ الحبّة منه بدقيقها، أو مدوّر الحبّة منه بطويلها منه، فيعلم الامتزاج حينئذٍ بكلّ من الرّؤية واللّمس، وكذا غيرها من القوى لو

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٧، وهو إشارة إلى رواية موسى بن بكر واوردها الشيخ الأنصاري قدس سره في المطبوع هكذا: «عن موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غش».

(٢) في الطبعة الحجرية: (لا يباح) وما أثبتناه هو الصحيح بقرينة الرواية.

(٣) ينظر الكليني، الكافي: ٥/ ١٦٠، باب الغش حديث ٣؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٧/ ١٢، كتاب التجارات حديث: ٥٠ . عن موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام فإذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي: «ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش».

(٤) الكليني، الكافي: ٥/ ١٨٣.

فرض العلم بالامتزاج به.

في أن صور المسألة اثنتا عشرة إذا أريد بالرؤية إمكانها بالنظر والملاحظة.

وكيف كان، فصور المسألة اثنتا عشرة؛ لأنّ المزج والخلط بالأدون وقد يكون جليّاً مرئيّاً مثلاً، وقد يكون خفيّاً. والثّاني إمّا أن يمكن للمشتري اختباره والعلم بحاله بنفسه أو بمعين من دون مراجعة البائع.

أو لا يمكن له العلم بحاله إلّا بمراجعة البائع. وعلى التّقادير إمّا أن يكون الخلط والمزج بفعل البائع بقصد الغشّ والتّدليس أو بغير ذلك.

وعلى التّقادير كلّها إمّا أن يكون البائع مظهراً للسّلامة وعدم الخلط بفعل أو قول على وجه يعتمد المشتري عليه أو لا، بل يكتفي بمجرّد السّكوت وعدم الإعلام بالحال؛ فهذه اثنتا عشرة صورة مبنيّة على أن يكون المراد بالرّؤية إمكان الرّؤية بالنّظر والملاحظة كما هو الظاهر.

في أنه إذا أريد بالرؤية الرؤية الفعلية فالصور تسع.

وأمّا إذا أريد بها الرّؤية الفعليّة ـ على ما فيه من كمال البُعد ـ فالصّور تسع ليس إلّا.

ووجه البعد في ذلك أنّه مع الرّؤية الفعليّة لا وجه لتوهّم الحرمة حتّى يحتاج إلى التّنبيه على دفعه، وصدق الغشّ حينئذٍ مبيّن العدم، ولا موقع حينئذٍ لدعوى الانصراف؛ لأنّ دعوى الانصراف إنّما تصحّ مع شمول الغشّ في نفسه لذلك، وهو واضح الدّفع؛ لأنّ الغشّ هو الخيانة وخلاف النّصح كما سيذكره المصنف قدس سره في باب خيار العيب، ومعلوم عدم صدق ذلك مع رؤية الممتزجين والخليطين فعلاً.

وأمّا قوله عليه السلام: «ليس منّا من غشّ مسلماً أو ضرّه أو ماكره»[1]، فليس فيه شهادة على إرادة المزج والخلط مع العلم بالحال من الغشّ، بتقريب: انّه مع جهل المشتري بالحال وعدم إعلام البائع له يصدق المماكرة، فالغشّ المقابل له لا بدّ وأن

---

(١) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٣٢، باب(٣١) حديث(٢٦).

يكون في صورة علم المشتري؛ وذلك لمنع صدق المماكرة مع جهل المشتري على الإطلاق حتّى في صورة المسامحة في الاختبار مع إمكانه، وحتّى مع عدم قصد البائع لإغفاله والتّلبيس عليه، مضافاً إلى أن الظّاهر يدفع بالنّصّ. والرّواية المتقدّمة نصّ في الجواز في الصّور، فيطرح الظّهور المزبور لو سلّم به.

وكيف كان، فحكم الصّور المزبورة: أمّا في صورة إظهار البائع للسّلامة قولاً أو فعلاً على الوجه المزبور فالظاهر ثبوت الحرمة وصدق الغشّ في جميع صوره السّتّ.

وأمّا باقي الصّور: فحكم صورة كون المزج ظاهراً مرئياً هو ما ذكره المصنف ﷺ من عدم الحرمة؛ لانصراف الغشّ إلى غيره، مضافاً إلى ما تقدّم من صحيحة ابن مسلم وغيرها.

وأمّا الصّور الأربع الباقية فيجيء في كلام المصنف ﷺ التّعرّض لحكمها إن شاء الله.

٢٥٢- قوله ﷺ: (ومقتضى هذه الرّواية[١])[٢].

في الإشارة إلى حكم الصور المذكورة.

إشارة إلى حكم صورتين من الصّور الاثنتي عشرة المتقدّمة، وهما صورة كون الغشّ خفيّاً لكن يمكن اختباره واستعلامه من غير جهة البائع بصورتيه، وهما كون الخلط والمزج من البائع بقصد التّلبيس وغيره، فاختار أولاً حرمة القسمين جميعاً؛ للرّوايات الثّلاث المزبورة، واحتمل أخيراً اختصاص الرّوايات بالصّورة الأولى بقوله ﷺ: (إلّا أن يحمل الرّوايات...إلخ)[٣]، لكنّ الظاهر أنّه

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ١٨٣عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض؟ قال: «إذا رئيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٧٩

(٣) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب: ١/ ٢٧٩، والمراد به قوله: (إلا أن تنزل الحرمة ـ في

لا موجب للحمل على خصوص تلك الصّورة مع إطلاق اللّفظ المؤيّد بإطلاق قوله عليه السلام في رواية هشام بن الحكم[١]: «البيع في الظّلال غشّ، والغشّ لا يحلّ».

٢٥٣- قوله قدس سره: (ثمّ إنّ الغشّ)[٢].

إشارة إلى بيان الصّورتين الباقيتين من الصّور الاثنتي عشرة، واختار أولاً فيهما أيضاً الحرمة وصدق الغشّ في كليهما، ثم احتمل قصر الغشّ والحرمة بصورة قصد التّلبيس، وأمّا [ما] هو ملتبس في نفسه من دون تعمّد البائع للخلط والمزج بقصد التّلبيس على المشتري فيمنع صدق الغشّ عليه.

لكن قد عرفت أنّ مقتضى إطلاق الأخبار ثبوت الحرمة مع عدم الإعلام وصدق الغشّ في العيب الغير الخفيّ حتّى في صورة عدم كونه بفعل البائع؛ بصدق التّلبيس فيثبت الحرمة وصدق الغشّ مع عدم الإعلام بالإجماع المركّب والأولويّة القطعيّة؛ لوضوح أنّ صدق الغشّ في العيب الذي يخفى ولا يُعلم إلّا من قبل البائع أولى قطعاً من صدقه على العيب الذي يمكن معرفته بدون مراجعته مع عدم الإعلام في الصّورتين.

موارد الروايات الثلاث ـ على ما إذا تعمد الغش برجاء التلبس على المشتري وعدم التفطن له وإن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له).

(١) الصدوق، الفقيه: ٣/ ٢٧١، باب (البيع في الظلال) حديث (٣٩٨٠) روى هشام بن الحكم أنه قال: كنت أبيع السابري في الظلال فمرَّ بي أبو الحسن الأول عليه السلام راكباً فقال لي: «يا هشام، إن البيع في الظلال غش، والغش لا يحل».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠.

٢٥٤- قوله قدس سره: (ويمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلّا على ما إذا قصد التّلبيس)[١].

في أنه يمكن منع الأخبار إلا على ما إذا قصد التلبيس.

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى ترك الاستفصال في رواية الحلبيّ الثّانية[٢] الحرمة مطلقاً سواء كان غرضه الإغفال وتلبيس الحال على المشتري أم لا.

٢٥٥- قوله قدس سره: (ومن هنا منع في التذكرة)[٣].

قد مرّ منا أنّ الظّاهر من عبارة التّذكرة بملاحظة التّتمّة الّتي حكاها لها في باب خيار العيب، هو كون المقصود منها حصر الغشّ بصورة إظهار البائع لعدم العيب، لا القصر على صورة قصد التّلبيس ولو لم يظهر عدمه، فراجع ولاحظ.

٢٥٦- قوله قدس سره: (وفي التّفصيل المذكور في رواية الحلبيّ[٤])[٥].

في أن العبرة في الحرمة قصد تلبيس الأمر على المشتري خفياً كان العيب أم جلياً.

إشارة إلى ذلك يمكن أن يقال: إنّ ظاهر رواية الحلبيّ التّفصيل بين الإصلاح والغشّ، ومقتضى المقابلة أن يكون كلّ ما لا يكون إصلاحاً ـ يعني رفعاً لموضوع العيب حقيقة مثلاً ـ داخلاً في الغشّ سواء كان غرضه التّلبيس أم لا.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧٩.

(٢) الصدوق، الفقيه: ٣/ ٢٠٧، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون عنده لونان من طعام واحد وسعَرهما بشيء وأحدهما خير من الآخر، فيخلطهما جميعاً ثم يبيعها بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه»، وفي الكافي: ٥/ ١٨٣ «سعرهما شيء»، وفي التهذيب: ٧/ ٣٤، كتاب التجارات حديث ١٤٠ «وسعرهما شيء».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠.

(٤) الكليني، الكافي: ٥/ ١٨٣عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً فيكون أحسن له وأنفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته، فقال: «إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره من أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح».

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠.

والحاصل: أنّ بلّ الطّعام قد يكون موجباً لرفع عيبه حقيقة، كأنْ يكون ذا رائحة كريهة فيرفعها بالغسل، وقد يكون موجباً لتوهّمه مثلاً جديداً لا رائحة كريهة فيه مع عدم ارتفاع رائحته حقيقة بالغسل، فظاهر الرّواية التّفصيل بين البلّ والغسل مثلاً على الوجه الأوّل الذي هو رفع لموضوع العيب الظّاهر فيه لفظ الإصلاح، وبين البلّ والغسل على الوجه الثّاني الذي هو موجب لتوهّم النّاس والالتباس، لا انّه تفصيل في الغسل على الوجه الثّاني بين كون قصده التّلبيس وإخفاء الحال أو لا، بل مقتضى مقابلة الغشّ بالإصلاح الذي هو ظاهر في مثل الغسل على الوجه الأوّل أن يكون الغسل الموجب للإلقاء في توهّم عدم الرّائحة غشاً ومحرّماً وإن لم يكن غرضه منه التّلبيس كأن يكون غرضه من البلّ رفع تراب اختلط بالطّعام لكن يكون بلّه موقعاً لتوهّم جدته وعدم ثبوت رائحة فيه.

في بيان ما يتحصل من رواية الحلبي.

فالمتحصّل من الرّواية الشّريفة: هو المقابلة بين الإصلاح الذي هو رفع النّقص حقيقة، وبين إيهام رفع نقص مع عدم ارتفاعه واقعاً المنقسم إلى ما يكون الغرض منه التّلبيس على المشتري وغيره، ومقتضاه الجواز في الأوّل والمنع في الثّاني بقسميه، لا المقابلة بين قسمي الثّاني المقتضي للجواز في أوّلهما دون ثانيهما كما هو المدّعى، وذلك لظهور لفظ الإصلاح فيما ذكرناه من رفع النّقص حقيقة، لا إراءة رفع النّقص.

٢٥٧- قوله قدس سره: (نعم، يمكن أن يقال)[1].

الظاهر أنّه استدراك من عدم صدق الغشّ مع عدم قصد التّلبيس وإخفاء الحال، يعني أنّه في صورة تعيّب المبيع وعدم الإعلام يصدق الغشّ وإن لم يكن من قصد البائع إخفاء الحال لما سيذكره، وإلّا ففي صورة إرادة الإخفاء يصدق الغشّ سواء كان هناك التزام أم لا، فلا وقع فيه للاستدراك، وسيتّضح مورد الفرض في الحاشية الآتية.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠.

في أن مقتضى إطلاق العقد وقوعه مبنياً على سلامة العين من العيب.

٢٥٨- قوله ﷺ: (إنّ التزام البائع سلامة المبيع من العيب)[١].

بناءً على ما سيذكره المصنف ﷺ في باب خيار العيب من أن مقتضى إطلاق العقد وقوعه مبنيّاً على سلامة العين من العيب[٢]، وإنّما ترك اشتراطه صريحاً اعتماداً على أصالة السّلامة، وحاصله ظهور العقد المطلق في اشتراط صحّة المبيع على البائع للمشتري، والظّهور المعتبر بمنزلة التّصريح، فكما أنّه مع التّصريح بالالتزام المزبور يعدّ غشّاً عرفاً فكذا مع الظّهور المعتبر، هذا.

ولكن يمكن أن يمنع صدق الغشّ في المقام مع فرض استناد المشتري في إحراز سلامته إلى أصالة السّلامة، لا إلى التزام البائع أو اختياره الالتزاميّ المستفاد من التزامه بالسّلامة بمقتضى إطلاق العقد، بل ومع التّصريح بالالتزام مع ما فرض من عدم اعتماد المشتري في إحرازه السّلامة على ذلك، بل على الأصل المزبور خصوصاً مع علم البائع بعدم استناد المشتري إلى ذلك، فإنّه غير قاصد حينئذٍ للتّلبيس بالتزامه لا محالة، بل مورد الفرض في المقام هو ذلك أيضاً كما مرّ في الحاشية السّابقة.

في الإشارة إلى أقسام الغش.

٢٥٩- قوله ﷺ: (ثمّ إنّ الغشّ يكون)[٣].

الظاهر عدم إرادة القصر فيما ذكر وإن كان تعريف المسند إليه باللاّم يقتضيه؛ لعدم شمول الأقسام المذكورة لإخفاء العيب إلّا بعض صوره المشمول لقوله أو غير المراد في المراد الممثّل له بمزج اللّبن بالماء، بناءً على ما سيذكره ﷺ من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٨٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٧١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠ وتمام قوله ﷺ: (ثم إن الغش يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيد بالرديء، أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن، وبإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعاً، وهو التدليس، أو بإظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة).

كونه من خيار العيب، ولا يمكن إدخاله في قوله (وبإظهار الصّفة الجيّدة) بناءً على إرادة ما يشمل صفة الصّحة منها؛ لتصريحه هنا بكون إخفائه تدليساً وفيما بعد بكون خياره خيار التّدليس، وهو مقابل خيار العيب، مضافاً إلى ظهور الصّفة الجيّدة في نفسها في غير صفة الصّحّة.

٢٦٠- قوله قدس سره: (بإخفاء الأدنى في الأعلى)[١].

يمكن إدراجه في إظهار الصّفة الجيّدة المفقودة بناءً على ما هو الظاهر من إرادة الأعمّ من إظهارها في تمام المبيع أو بعضه ففي المورد يكون إظهار صفة الجودة في البعض الرّديء.

٢٦١- قوله قدس سره: (أو إدخال غير المراد في المراد)[٢].

سواء كان ذلك موجباً لعيب المبيع كما في مزج اللّبن بالماء؛ أو موجباً لرداءته، كخلط الحنطة بقليل من التّراب زائداً على المقدار المتعارف في أغلب أفراد الحنطة، أو مزج السّمن بقليل من الدّبس؛ أو موجباً لتبعّض الصّفقة كمزج الحنطة بكثير من التّراب.

٢٦٢- قوله قدس سره: (ذكر في الغشّ بما لا يخفى بعد تمثيله له بمزج اللّبن بالماء)[٣].

لعلّ المراد بعض أفراد الغشّ، وإلّا فبعض أفراد مزجه خفيّ جدّاً، بل قد يكون مما لا يعلم إلّا من قبل الغاشّ.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٨٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٠.

في أن من أقسام الغش إظهار الشيء على خلاف جنسه.

٢٦٣- قوله قدس سره: (خرجت المسألة عن مسألة الغشّ)[1].

قد مرّ منه قدس سره أنّ من أقسام الغشّ إظهار الشّيء على خلاف جنسه، وسيجيء منه قدس سره حكمه بفساد البيع في هذا القسم من الغشّ، فكيف يكون بيع الدّينار المصوغ من غير النّقدين أو من غير الخالص منهما خارجاً عن مسألة الغشّ، ولعلّ المراد بالخروج عن مسألة الغشّ الخروج عن مسألة النّزاع في فساد بيع المغشوش، فإنّ مورد الكلام في ذلك سببيّة نفس الغشّ مع اجتماع شرائط الصّحة من غير هذه الجهة، فيخرج عنه بيع ما يكون بيعه فاسداً من جهة عدم ثبوت منفعة محلّلة للمبيع بهيئته الخاصّة المقصودة بالبيع.

في أن خبر الدينار ليس مما نحن فيه لعدم ثبوت المالية بعد الكسر.

لكن قد مرّ منه قدس سره في القسم الأوّل من أقسام بيع ما يحرم بيعه لتحريم ما يقصد به ما يظهر منه أنّ الحرمة والفساد من هذه الجهة إنّما يكون مع علم المشتري بالحال؛ ليكون قاصداً إلى شراء المبيع بهيئته الخاصّة العادمة للمنفعة المحلّلة، وأما مع جهله بالحال فلا يفسد البيع إلّا في بعض فروضه الرّاجع إلى مخالفة المقصود بالبيع لما وقع عليه العقد، وحينئذٍ فيمكن الاستدلال بإطلاق الرّواية المقتضي لفساد البيع في جميع فروضه على فساد بيع المغشوش، وحينئذٍ فالأولى في جواب الاستدلال بالرّواية الشّريفة أن يقال: إنّ الأمر بإلقائه في البالوعة بعد كسره يدلّ على عدم ثبوت ماليّة لمادّته أصلاً؛ إذ لو كان لها ماليّة لم يكن وجه للأمر بإلقائه في البالوعة فإنّ مفسدة الهيئة مزالة بالكسر، فيكون فساد البيع من جهة عدم المالية للمبيع حقيقة وشرعاً، مادّة وهيئة، لا من حيث الغشّ كما يريده المستدلّ، لكن يتوجّه على الوجهين معاً أنّ قوله في الرّواية: «فيه غشّ» على ما ذكره المصنف قدس سره من أنّه جملة مستأنفة واقعة موقع التّعليل لإرادة عدم بيع الدّينار، ومقتضى إطلاقه هو كون العلة مطلق الغشّ لا خصوص الغشّ الواقع في المورد

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٨٣ وتمام قوله قدس سره: (وأما خبر الدينار، فلو عمل به خرجت المسألة عن مسألة الغش؛ لأنه إذا وجب إتلاف الدينار وإلقاؤه في البالوعة كان داخلاً في ما يكون المقصود منه حراماً، نظير آلات اللهو والقمار).

في أن عموم العلة في خبر الدينار مقتض لحرمة بيع كل ما فيه غش.

فمقتضى عموم العلّة حرمة بيع كلّ ما فيه غشّ وإن كان المورد والمعلّل مما يكون الغشّ فيه باعتبار عدم ماليّة الهيئة على ما ذكره المصنف قدس سره، أو عدم ماليّة المادّة على ما استفدناه من الأمر بالإلقاء في البالوعة، فإنّ عموم العلّة يعمّم الحكم المعلّل، لا أنّ خصوص الحكم يخصّص الحكم كما حقّقه المصنف قدس سره في غير المقام[1]، هذا بناءً على أن يكون عبارة الرّواية: «حتّى لا يباع بشيء فيه غشّ» بناءً على تفسير المصنف قدس سره.

وأمّا بناءً على التّفسير الآخر ـ وهو أن يكون المعنى: حتّى لا يتحقّق بيع بشيء فيه غشّ، أو على نسخة «لا يباع شيء فيه غشّ» بدون الباء ـ فالدّلالة أوضح؛ لكون منطوق الرّواية حينئذٍ حرمة البيع بشيء فيه غشّ على الإطلاق، بل العموم أو حرمة بيع شيء فيه غشّ كذلك، وهو عين المقصود، فلا بأس بالحكم بفساد بيع المغشوش مطلقاً لذلك.

٢٦٤- قوله قدس سره: (فالظاهر هنا خيار العيب)[2].

مقابل الظاهر احتمال كون الخيار فيه من قبيل خيار تبعّض الصّفقة، نظير خليط الحنطة بالتّراب.

ووجه ظهور ما استظهره قدس سره: أنّ العرف لا يساعد على كون هذا الموجود فعلاً شيئين لبناً وماءً، بل يعدّ المجموع شيئاً واحداً لبناً معيوباً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ١/ ٢٦٠؛ الكلانتري، مطارح الأنظار: ٢/ ١٥٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٤، وتمام قوله: (فالظاهر هنا خيار العيب، لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن، فهو لبن معيوب. وإن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة، كان له حكم تبعض الصفقة، ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد؛ لأنه غير متمول، ولو كان شيئاً متمولاً بطل البيع في مقابله).

٢٦٥- قوله قدس سره: (لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة)[١].

لعلّه لم يعبأ بمن سينقل عنه الخلاف في ذلك، أو بنى الكلام في المقام على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم من تخصيصهم الحكم بما اشتمل على محرّم آخر[٢]، فلا يكون قولهم إنكاراً للحرمة رأساً، وإن كان التّأمّل في مجموع كلماتهم يقضي بإنكارهم الحرمة رأساً، وأنّ المحرّم إنّما هو ما اكتنف به من المحظورات، ومن هنا يندفع التّنافي بين كلامَي المصنف فيما سيجيء، حيث نسب إليه أوّلاً إنكار الحكم في مقابل من خصّ الحكم ببعض أفراد الغناء، ثمّ قال في بيانه: إنّ المحكيّ عنه (أنّه خصّ الحرام بما اشتمل على محرّم)[٣]، ولا يمكن حمل العبارة على إرادة الأعمّ من الحرمة باعتبار حرمة نفس الغناء، أو باعتبار ما يكتنفه من المحرّمات؛ لأنّ اللاّزم حينئذٍ أن يكون قوله قدس سره: (ويدلّ عليه من الكتاب[٤]) [٥] استدلالاً للحرمة بالمعنى الأعمّ من الذّاتيّ والعرضيّ، مع أنّ المناقشات الّتي أوردها على الاستدلال بها على تقدير تماميّتها لا تمنع من الاستدلال بها للحرمة بالمعنى الأعمّ كما هو ظاهر.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٥.

(٢) الفيض الكاشاني، الوافي: ١٧/ ٢١٨ وما بعدها؛ السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ١٧٢.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٩٨.

(٤) قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾، سورة الحج: ٣٠ .

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١٥.

في أن الأخبار بها مستفيضة، بل ادعي تواترها.

٢٦٦- قوله قدس سره: (منها ما ورد مستفيضاً في تفسير قول الزّور[١])[٢].

لا يخفى أنّ إرادة الغناء من قول الزّور ليست باعتبار استعمال هذا المركّب الإضافيّ في الغناء مجازاً؛ لوضوح عدم مناسبة عرفيّة ظاهرة مصحّحة لهذا الاستعمال كما هو ظاهر.

في بيان تفسير قول الزور الذي ورد في الأخبار المستفيضة.

وحينئذٍ فتفسير قول الزّور بالغناء يحتمل أن يكون من قبيل التّأويل وتفسير الباطن كما ورد تأويل بعض الآيات الواردة في جهاد الكفار بأهل صفّين والنّهروان[٣]، ويحتمل أن يكون ذلك من تفسير الظاهر وشرح المراد من اللّفظ، وذلك إمّا بأن يكون المراد من الغناء الكلام الذي يتغنّى به المشتمل على المعاني الباطلة كهجاء المؤمنين ومدح الظّالمين والاستهزاء والسّخريّة بالنّاس ونحوها من المعاني الباطلة.

وإمّا بأن يكون قول الزّور من قبيل إضافة الموصوف إلى الصّفة يعني القول المتّصف بالزّور، ويراد من الزّورية الأعمّ من الزّورية بحسب المعنى كالكذب والهجاء ونحوهما، أو بحسب كيفيّة الأداء كالكلام الذي يتغنّى به وإن لم يكن له معنى باطل على سبيل منع الخلوّ، والفرق بين المعنيين الأخيرين انّ المراد بالغناء على أوّلهما هو ما اجتمع فيه من القول الباطلية بحسب المعنى والتّغنّي بحسب كيفيّة الأداء، فلا يدلّ على حرمة القول من الحيثيّة الثّانية مجرّدة حتّى يثبت به حرمة الغناء من حيث هو حتّى لو فرض تحقّقه في ضمن كلام حقّ بحسب المدلول كما هو المدّعى، بخلاف المعنى الثّاني، فإنّ المتحصّل فيه إرادة الأعمّ ممّا اجتمع فيه

---

(١) ينظر الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣٥، باب الشطرنج والنرد، الحديث: ٢، ٧، باب الغناء الحديث: ١؛ الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٣٤٩ باب معنى («فاجتنبوا الرجس من الأوثان» وقول الزور، ولهو الحديث) وغيرها.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٥.

(٣) فرات الكوفي، تفسير فرات الكوفي: ١٦٣.

الاعتباران أو ما تحقّق فيه أحدهما، فيدلّ على حرمة الكلام الزّور بحسب كيفيّة الأداء وإن كان حقّاً بحسب المعنى، وهو عين المدّعى.

نعم، قد يكون ذلك أخصّ من المدّعى، باعتبار عدم شموله للتّغنّي بمفرد غير مركّب بناءً على إرادة الكلام من القول في المقام وإن كان معناه بحسب ما ذكره النّحاة هو مطلق اللّفظ الموضوع، وكذا التّغنّي بلفظ مهمل، لكنّ الأخصّيّة من هذه الجهة غير ضائرة؛ للعلم ببطلان القول بالفصل من هذه الحيثيّة؛ وأمّا بناءً على المعنى الأوّل فالمتحصّل عين المدّعى حتّى بحسب الإطلاق والعموم، فإنّ المدّعى فيه إرادة مطلق الغناء من قول الزّور بحسب التّأويل بمقتضى تلك الأخبار.

الاستدلال بالرّوايات يتمّ بناءً على الوجهين الأوّل والأخير دون الوجه الثّاني.

فقد تحصّل من جميع ذلك: أنّ الاستدلال بالرّوايات المزبورة إنّما يتمّ بناءً على الوجهين الأوّل والأخير دون الوجه الثّاني، إلّا على وجه الإشعار من حيث إشعار الكلام بأنّ حرمة قول الزّور إنّما هي باعتبار كونه زوراً وباطلاً، فيقتضي بطلان الزّور والباطل وان تحقّقا في كيفيّة الكلام الذي لا يكون معناه زوراً وباطلاً، ولعلّ الأظهر إرادة أحد المعنيين اللّذين يتمّ بهما الاستدلال دون المعنى الأوسط؛ لأنّ القول الزّور بحسب المفاد والمعنى المنضمّ إليه زوريّة أخرى بحسب كيفيّة الأداء من الأفراد الواضحة لقول الزّور، فيبعد أن يكون المقصود في تلك الأخبار المتكثّرة التّنبيه على دخوله في الآية الشّريفة وشمولها له، وكذا يبعد أن يكون مراد السّائلين من قول الزّور السّؤال عن أوضح أفراد قول الزّور حتّى يقتصر في جوابها على ذكر الغناء.

والأظهر من هذين هو المعنى الأخير كما لا يخفى، وكأن المصنف قد استظهر الوجه الأوسط؛ ولهذا ناقش في دلالة تلك الأخبار على ما سيجيء.

ومن جميع ذلك يظهر الاستدلال بلهو الحديث، فإنّ الكلام فيه بناءً على كونه من قبيل إضافة الصّفة إلى الموصوف بعينه هو الكلام في قول الزّور، وأمّا

على كون الإضافة فيه بتقدير اللاّم يعني اللهو المضاف والمنسوب إلى الحديث فالتقريب أوضح.

في أن الاستدلال بلهو الحديث يظهر مما حقق في قول الزور.

أو يقال حينئذٍ: إنّ اللهو المضاف إلى الحديث أعمّ من أن يكون من جهة ثبوت اللهويّة في مدلوله أو من جهة ثبوته في كيفيّة أدائه ـ وهو الغناء ـ لأنّ الإضافة والانتساب يتحقّق بكلّ من الأمرين، ويصدق مع كلّ من الاعتبارين، والمراد من الشّراء بالنّسبة إلى الغناء هو تعلّمه.

ثمّ إنّ الظّاهر من الرّوايات[1] أنّ مطلق الغناء من لهو الحديث الثّابت حرمته بالآية الشّريفة لا انّ الغناء من مطلق لهو الحديث، فينقسم إلى قسمين: قسم يراد منه الإضلال فيحرم، وقسم لا يقصد منه الإضلال، كما قد يدّعى دلالة بعض الأخبار عليه كما سيجيء حتّى يقال بعدم منافاة ذلك لما يدّعيه المنكر للحرمة، فإنّه قائل بالحرمة مع اكتنافه بسائر المحرّمات، فليكن المراد من الإضلال به هو ذلك وذلك لما عرفت من أن ظاهر الرّوايات إرادة كون مطلق الغناء من اللهو المضلّ المحرّم بمقتضى الآية لا انّه من مطلق لهو الحديث فينقسم انقسامه إلى ما يقتضي الإضلال وغيره، وحينئذٍ فيكون المراد من الإضلال كونه كذلك بحسب الطّبع موقعاً للتّرقّب ويرجى ترتّب الإضلال ـ يعني الصّدّ عن طاعة الله ـ عليه، بل ترتّب مطلق الإضلال على لهو الحديث الظاهر أنّه من هذا القبيل؛ لوضوح عدم كون شيء من لهو الحديث موجباً وسبباً عقليّاً ولا عادياً لترتّب الإضلال عليه، فيكون المراد اشتراء لهو الحديث لترجّي ترتّب الإضلال عن سبيل الطّاعة عليه.

في الإشارة إلى شأن نزول الآية.

ويؤيّد ذلك ما حُكي في شأن نزول الآية[2] من أن بعض الكفّار كان يرتحل

(١) الحر العاملي، الوسائل: ١٧/ ٣٠٣ وما بعدها.

(٢) نزلت في النضر بن الحرث وكان يتجر إلى فارس، فيشتري كتب الأعاجم فيحدث بها قريشاً ويقول: إن كان محمد يحدثكم بحديث عاد وثمود فأنا أحدثكم بأحاديث رستم وبهرام والأكاسرة وملوك الحيرة، فيستملحون حديثه ويتركون استماع القرآن. الزمخشري، الكشاف: ٣/ ٢٢٩.

إلى بلاد العجم فيتعلّم منه القصص والحكايات ثمّ يرجع إلى أهله ويحكي تلك القصص لأصحابه ويقول هذه في قبال القصص والحكايات المحكيّة في القرآن.

وأمّا الرّواية المشار إليها فسيجيء الكلام فيها في جملة أدلّة المنكرين إن شاء الله.

وأمّا الزّور في قوله عزّ وجلّ: ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ فإرادة ما يعمّ الغناء منه مما لا غبار عليه ولا تكلّف فيه أصلاً، وحملُه على خصوص المحافل الخاصّة المعدّة للتّغنّي المشتملة على غيره من صنوف المناهي والملاهي مما لا أعرف له شاهداً.

نعم، لا يبعد أن يكون الظاهر الأول من الآية الشّريفة إرادة شهادة الكذب لا حضور محلّ يتكلّم فيه بالكذب أو يقع فيه غيره من المعاصي، لكنّه يتعيّن الصّرف عنه مع قيام الدّليل.

٢٦٧- قوله قدس سره: (تارة بلا واسطة[١]، وأخرى بواسطة أبي الصّبّاح الكنانيّ[٢])[٣].

قال في الوسائل[٤]: وعن أبي علي الأشعريّ، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان، عن أبي أيّوب الخزّاز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي الصّبّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ قال: «هو الغناء». وبعده بفصل رواية: وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيّوب، عن أبي الصّبّاح الكنانيّ ومحمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ ؟ قال: هو الغناء». وبقيّة السّند يعلم مما ذكره قبل ذلك عن

---

(١) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣٣، باب الغناء حديث ١٣عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَأَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ.

(٢) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣١، باب الغناء حديث ٦عن محمد بن مسلم، عن أبي الصباح... الرواية.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٨٦.

(٤) الحر العاملي، الوسائل: ١٧/ ٣٠٣.

الكافي.

في أن من الأخبار المذكورة ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾.

٢٦٨- قوله قدس سره: (ويؤيّده ما في بعض الأخبار من أن من قول الزّور أن يقال للّذي يغني: أحسنت[١])[٢].

قد عرفت عدم منافاة ذلك للوجهين اللّذين يتمّ بهما الاستدلال على المدّعى، وليس المراد من الأخبار الدّالّة على أن قول الزّور أو لهو الحديث الغناء حصر مدلولها في ذلك حتّى ينافيه الحديث المزبور، وقد صرّح في بعض الأخبار الواردة في تفسير آية لهو الحديث بأنّ منه الغناء[٣].

٢٦٩- قوله قدس سره: (ويشهد له قول علي بن الحسين عليه السلام[٤])[٥].

بناءً[٦] على كون الّتي ليست بغناء صفة للفضائل، أو القرآن والزّهد والفضائل؛ وأمّا بناءً على كونها صفة للقراءة فلا شهادة فيها على إرادة الكلام

---

(١) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٤٤٣ عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الزور؟ قال: «منه قول الرجل للذي يغني: أحسنت».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٧.

(٣) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣١، باب الغناء حديث ٤، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «الغناء مما وعد الله عزَّ وجلَّ عليه النار: وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾». وكذلك حديث ٥، ٨، ١٦.

(٤) الصدوق، الفقيه: ٤/ ٦٠ سأل رجل علي بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: «ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة. يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور».

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٨٧.

(٦) يظهر من المحشي قدس سره أن هذا الذيل من تتميم الرواية، ولكن الأقرب كونه من الشيخ الصدوق كما هو دأبه، بقرينة قوله: (يعني)، وإلا لو كانت من الرواية لكان الأنسب أن يقول: (أعني). ويحتمل أيضاً كونها من الراوي.

من الغناء، بل الظاهر حينئذٍ أنّه لا تكون القراءة على نحو التّغنّي، قال في الوسائل بعد الرّواية: (أقول: ظاهرٌ أنّ المراد لا بأس بحسن الصّوت الذي لا يصل إلى حدّ الغناء، فإنّه أعمّ منه)[١]، والظّاهر أنّه اعتبرها صفة للقراءة.

في تحقيق المقام ببيان مراد المصنف قدس سره.

٢٧٠- **قوله قدس سره: (فلا يدلّ على حرمة نفس الكيفيّة)**[٢].

إن أريد عدم دلالته على ذلك، من حيث قصر مدلول الآيات على الكلام الزّور أو اللهو بحسب المدلول فقط، فقد مرّ إمكان حملها على ما يشمل الزّور واللهو بحسب كيفيّة الأداء فقط وإن لم يكن زوراً ولا لهواً بحسب المدلول. وإن أريد عدم الدّلالة، من حيث إن الغناء من كيفيّات الصّوت والكلام لا نفسه، ومقتضى الآيات حرمة نفس الكلام، فلا ينطبق على الغناء الذي هو من كيفياته.

فيمكن الجواب بأنّ ظاهر غير واحد من التّفسيرات الآتية للغناء إطلاقه على ما ينطبق على الكلام ويتّحد معه في المصداق، مثل المحكيّ عن المصباح من تفسيره له بالصّوت[٣]، وعن النّهاية: (من أنّ كلّ من رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرب غناء)[٤]، فإنّ الصّوت جنس للكلام وهو عينه في الخارج، فإنّ الكلام ملتئم من كلمات، والكلمة عبارة عن اللّفظ الموضوع، واللّفظ هو الصّوت المشتمل على مقطع الفم، بل في المستند عن الزّمخشريّ تفسيره بالكلام[٥] وفي رواية عبد الأعلى الآتية قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وأنّهم يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يقال جئناكم جئناكم...[٦]، وظاهر أنّ الغناء نفس

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ١٢٣ .

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٧.

(٣) الفيومي، المصباح المنير: ١/ ٣٧٠.

(٤) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: ٣/ ٣٩١.

(٥) النراقي، المستند: ١٨/ ١٨٢.

(٦) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣٣ عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت:

هذا الكلام والقول.

في الخدش في دلالة الأخبار المذكورة على المدعى.

٢٧١- قوله قدس سره: (فالإنصاف انّها لا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة إلّا من حيث إشعار لهو الحديث بكون اللهو على إطلاقه مبغوضاً لله تعالى باطلاً)[1].

لا يخفى أنّ الظاهر أنّ المراد باللهو في «لهو الحديث» هو المعنى الأوّل من المعاني الثّلاثة الّتي سيذكرها في باب اللهو، ويصرّح هناك بكون حرمته شاذّاً مخالفاً للسّيرة، وهو كونه بمعنى اللّعب، وهو الحركة لا لغرض عقلائيّ، لا اللهو بالمعنى الذي قوّى هناك حرمته، وهو اللهو بمعنى البطر يعني شدّة الفرح؛ وذلك لأنّا لم نجد في القول والكلام ما يكون بحسب نفس مدلوله موجباً للطّرب والبطر مع قطع النّظر عمّا يقترن به من كيفيّة في الصّوت أو غيرها، مما يوجب ذلك على أن الظاهر من المشهور اعتبار الطّرب في الغناء، والظاهر أنّه أخصّ من البطر بالمعنى المذكور؛ لوضوح عدم الملازمة بين شدّة الفرح والخفّة الّتي قد تعرض منها، وقد مرّ أنّ المحكيّ في مورد الآية هو تعلّم القصص والحكايات، وظاهر أنّ غاية ما يتحقّق في القصص والحكايات هو اللهويّة بالمعنى الأوّل دون الثّاني هذا.

مضافاً إلى أن ظاهر الآية الشّريفة ليس هو حرمة اللهو في نفسه، بل من حيث ترتّب الإضلال عليه.

فالمتحصّل من جميع ذلك: أنّ الآية مع قطع النّظر عن الرّوايات المزبورة لا دلالة ولا إشعار فيها بالمدّعى.

إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم فقال: «كذبوا، إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوات وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس».

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٧.

في بيان المراد من الحق والباطل المذكورين في رواية يونس.

٢٧٢- قوله قدس سره: (ورواية يونس[١])[٢].

يمكن أن يكون المراد من الحقّ والباطل فيها هو الحقّ والباطل بحسب الشّرع وفي نظر الشّارع، ويكون الغرض من السّؤال تنبيه المخاطب السّائل على ما هو مرتكز في ذهنه من كون الغناء من الباطل والمحرّم في نظر الشّارع.

ويحتمل أن يكون المراد الباطل في نظر العرف، فيدلّ على تقرير العرف على إبطال ما يراه باطلاً ما لم يقم دليل على خلافه.

ويحتمل أيضاً إرادة الباطل في نظر العقل أي: القبيح عنده بمعنى المقتضي له لا العلّة التّامّة، وإلّا امتنع التّخصيص فيه، وسيجيء التّخصيص ببعض الصّور.

٢٧٣- قوله قدس سره: (ورواية محمّد بن أبي عباد[٣])[٤].

يمكن المناقشة في دلالتها بأن مساق الآية مساق التّنزّه ورجحان التّرك، فيمكن أن يكون المراد أنّ لأهل الحجاز فيه رأياً بالرجحان؛ ولذا يتغنّون في مجالسهم الّتي يسمّونها مجالس العبّاد، ولكنّه في حيّز اللهو والباطل، فينبغي للإنسان الكامل أن لا يرتكبه ويتنزّه عنه كما ترشد [إليه] الآية الشّريفة الواقعة في صفات الكاملين من المؤمنين.

---

(١) الكليني، الكافي، ٦/ ٤٣٥، باب الغناء، حديث ٢٥عن يونس قال: سألت الخراساني عليه السلام وقلت: إن العباسي ذكر أنك ترخص في الغناء، فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء فقلت له: إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحق والباطل فأنّى يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل. فقال: قد حكمت».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٩.

(٣) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٣٥ حدثني أبو الحسين محمد بن أبي عبادة ـ وكان مشتهراً بالسماع وبشرب النبيذ ـ قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع؟ قال: «لأهل الحجاز رأي فيه وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٨٩.

في أن ظاهر هذه الأخبار حرمة الغناء من حيث اللهو.

٢٧٤- قوله قدس سره: (وظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللهو)[١].

لكنّ الإشكال في تشخيص معنى اللهو كما سيذكره في باب اللهو ويذكر له هناك معاني ثلاثة:

أحدها: الحركة لا لغرض عقلائيّ.

وثانيها: ما يكون عن بطر، وهو شدّة الفرح.

وثالثها: الحركات الّتي لا تكون لغرض عقلائيّ مع انبعاثها عن القوى الشّهويّة.

واستظهر عدم الحرمة في الأوّل، وحرمة الثّاني، وتردّد في الثّالث؛ فيكون المتحصّل من البابين أنّ المحرّم هو التّلهّي بالصّوت، فيكون ذلك أخصّ من تعريف المشهور للغناء من وجهين:

أحدهما: انّ المتحصّل مما ذكر هو حرمة فعليّة التّلهّي؛ لأنّ اللهو ظاهر في الفعليّ دون الأعمّ منه ومن الشأني، والغناء عند المشهور أعمّ من المطرب بالفعل كما سيجيء بيانه من المصنف قدس سره.

الثّاني: انّ الطّرب ـ على ما حكي تفسيره عن غير واحد[٢] ـ أعمّ من الخفّة الحاصلة من حزن أو سرور، بخلاف اللهو، فإنّه ـ كما فسّره في باب اللهو ـ مختصّ بالسّرور كما عرفت من تعبيره الذي حكيناه، وسيشير إلى الأخفيّة من هذا الوجه في بعض كلماته في الرّد على من ادّعى أنّ الغناء في المراثي يكون معيناً على البكاء.

في بيان معنى اللهو والغناء.

ويدلّ عليه أيضاً قوله فيما يأتي من بيان حقيقة اللهو: ثمّ إنّ المرجع في اللهو إلى العرف، والحاكم بتحقّقه هو الوجدان، بحيث يجد الصّوت المذكور مناسباً لبعض آلات اللهو والرّقص، ولحضور ما يستلذّه القوى الشّهويّة من كون المغنّي

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٩٠.

(٢) الخليل، العين: ٧/ ٤٢٠؛ الجواهري، الصحاح: ١/ ١٧١؛ العسكري، الفروق اللغوية: ٥٤.

جارية أو أمرد أو نحو ذلك؛ إذ من الواضح أنّ المثير للحزن لا يناسب شيئاً من آلات اللهو والرّقص وغيرهما مما ذكر.

ثمّ لا يخفى أنّ اللهو بهذا المعنى أخصّ من جميع المعاني الّتي ذكرها في باب اللهو حتّى المعنى الأوّل الذي هو شدّة الفرح؛ لوضوح أنّ مطلق شدّة الفرح ليس مناسباً ومقتضياً للرّقص وغيره مما ذكر مناسبتها واقتضاءها معرّفاً للهو بالمعنى المراد هنا.

٢٧٥- قوله قدس سره: (فيشكل)[1].

في إيراد إشكال على ظاهر المشهور في تعريفهم للغناء.

لعلّ الإشكال متوجّه على ظاهر المشهور؛ حيث إن ظاهرهم البناء على حرمة الغناء بقول مطلق.

وأمّا بناءً على ما اختاره قدس سره من كون حرمة الغناء من حيث كونه لهواً، فلا ينبغي الإشكال في عدم الحرمة؛ لأنّ الظاهر من اللهو هو اللهو الفعليّ، ولا دليل على حرمة اللهو النّوعي والشّأنيّ في الغناء كما في غيره من آلات اللهو، كما في ضرب الأوتار، فإنّ ضرب الأوتار إذا فرض كونه بصوت يمنع منه الاسماع وتتنفّر منه الطّباع من جهة غلظ الصّوت وخشونته أو نحو ذلك لم يعدّ من الملاهي، ولم يشمله قوله عليه السلام في تعداد الكبائر: «والملاهي الّتي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار»، وإن فرض كونه على نحو لو فرض خلوّه عن تلك الخشونة والغلظة كان مطرباً لاهياً، فكذا في الغناء، هذا.

في بيان توجيه كلامهم.

مضافاً إلى إمكان منع إرادة المشهور لهذا الإطلاق والتّعميم في موضوع التّحريم ولو فرض شمول لفظ الغناء له لغة؛ لدعوى انصرافه في موضوع أدلّة التّحريم إلى ذلك كما سيأتي دعواه من المصنف قدس سره، بل لو فرض إطلاق في الغناء لكان احتمال انصرافه إلى خصوص المطرب بالفعل قويّاً جدّاً، كما لا يمكن نسبة

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٩٣ وتمام قوله: (فيشكل بخلو أكثر ما هو غناء عرفاً منه).

إرادة الإطلاق إليهم في ضرب الأوتار لمثل الصّورة المفروضة وإن كان لفظ الأوتار صادقاً عليه بحسب نفس وضعه اللّغويّ.

والحاصل: أنّ ظهور لفظ اللهو ـ كالطّرب ـ في الفعليّ مما لا يكاد ينكر؛ ولذا ذكر المصنف ﷺ فيما سيأتي بيان (توجيه كلامهم ـ يعني المشهور ـ بإرادة ما يقتضي الطّرب)، فسمّى حمل الطّرب على ذلك توجيهاً، وهو مساوق للتّأويل. وارتكب صاحب مفتاح الكرامة[1] لتوجيه كلامهم ما ارتكب، فلو كان المطرب بالمعنى الأوّل لما احتاج إلى ارتكاب ما ارتكب.

وحينئذٍ فيقال: لا شاهد على صرف لفظ «اللهو» في الأخبار عن ظاهره بإرادة ما يعمّ اللهو الشّأنيّ، إلّا أن يحمل «اللهو» في أخبار الباب على المعنى الثّاني أو الثّالث من المعاني الثّلاثة المذكورة في باب اللهو، وقد عرفت أنّ مراده هنا من الغناء ما هو أخصّ من المعنى الأوّل، فكيف بالثّاني والثّالث.

وأمّا المطرب في كلام المشهور، فإن ثبتت المقدّمتان، يعني تسليمهم لصدق الغناء على غير المطرب بالفعل وحكمهم بحرمته، فلا بدّ من الحمل والتّأويل في كلامهم بما ذكروا بغيره، وإلّا فلا شاهد على التّأويل المذكور في كلامهم أيضاً، هذا.

في الخدشة في التوجيه المذكور.

مضافاً إلى أن الظاهر أنّ التوجيه المذكور لا يدفع به الإشكال عن المشهور بالكليّة، فإنّ الظاهر أنّ من الغناء عند العرف ما ليس فيه مدّ ولا ترجيع أصلاً مع كونه مطرباً بالفعل ومقتضياً لسائر آلات اللهو والطّرب بنفس كيفيته لا بمدّه وترجيعه.

والظاهر أنّ إطلاق الغناء على قول: «جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم» في رواية عبد الأعلى من هذا القبيل؛ لظهور عدم مناسبة المدّ والتّرجيع له، بل كونه

(١) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ١٦٨(أنّ المراد بالإطراب والتطريب غير الطرب بمعنى الخفّة لشدّة حزن أو سرور).

مطرباً من جهة التكلّم به على نحو الخفّة والسّرعة بالكيفيّة الخاصّة.

ومن هنا قد يتراءى التّنافي بين ما تقدّم من المصنف ﷺ من كون الغناء مساوياً للصّوت اللهويّ وما سيجيء منه ﷺ من قوله: (فالمتحصّل من الأدلّة المتقدّمة حرمة الصّوت المرجّع فيه على سبيل اللهو)، فإنّ مقتضى كلامه الثّاني وأخذه التّرجيع الملزوم للمدّ في موضوع المحرّم عدمُ كون قول مثل: (جئناكم جئناكم) محرماً ولا غناءً ولا لهواً؛ ومقتضى الأوّل كونه غناءً ولهواً كما دلّ عليه رواية عبد الأعلى.

في أن النسبة بين اللهو والغناء بالمعنى المشهور عموم من وجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ النّسبة بين اللهو المستفاد تحريمه من الرّوايات والغناء بالمعنى المشهور عموم من وجه على ما استظهرناه من ظهور اللّفظ في الفعليّ، بناءً على إرادتهم الاطراب بالمعنى الأعمّ من الفعلي؛ لتصادقهما على الصّوت المشتمل على التّرجيع المطرب بالفعل، وافتراق الثّاني عن الأوّل في المثال مع الاطراب الشأني والنّوعيّ، وافتراق الأوّل عن الثّاني في الصّوت المطرب فعلاً مع عدم المدّ والتّرجيع كمثل قول: (جئناكم جئناكم)؛ ولو أبقي تعريف المشهور على ظاهره من إرادة الإطراب الفعلي كان أخصّ مطلقاً من الأوّل؛ لخروج مورد افتراقه له عنه، والنّسبة بين مختار المصنف ﷺ والمشهور العموم المطلق؛ لما عرفت من عدم شمول مختار المصنف للمطرب بمعنى موجب الحزن، وشمول مختار المشهور له بناءً على ما حكي عن غير واحد من كون الطّرب شاملاً للخفّة الحاصلة من شدّة الحزن. ولو أريد من اللهو في كلامه اللهو الفعليّ وأريد من المطرب الأعمّ من ذلك كان ذلك أيضاً وجهاً آخر للأخصّيّة، وقد مرّ انّه الأظهر من أخبار الباب، لكنّ الجمع بين كلامي المصنف وحكمه بمساواة الصّوت اللهويّ للغناء و كأن حكمه بأنّ من الغناء ما ليس بمطرب يعطي كون مراده من اللهو ما يشمل النّوعيّ والشأني.

٢٧٦- **قوله قدس سره: (ولعلّ هذا هو الذي دعا الشّهيد الثّاني[١])[٢].**

ويمكن أيضاً أن يكون الوجه في ذلك إدخال ما يكون من الصّوت مطرباً من دون ترجيع، بل ولا مدّ، كما يشاهد في بعض ما يقرأ مع الخفّة بكيفيّة خاصّة توجب الطّرب، ويناسبه الصّفق واللّعب، والظاهر أنّ منه قول: (جئناكم جئناكم) المذكور في رواية عبد الأعلى المتقدّمة.

٢٧٧- **قوله قدس سره: (فالمتحصّل من الأدلّة المتقدّمة)[٣].**

في أن المحصل من الأدلة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو.

لا يخفى أنّه ليس في شيء من الأدلّة المتقدّمة اعتبار التّرجيع، بل الظّاهر من رواية عبد الأعلى خلافه، إلّا أن يدّعى أنّ التّرجيع مأخوذ في الغناء، وأنّ مثل قول: (جئناكم جئناكم) يلحق حكماً بالغناء لا موضوعاً، لكنّه منافٍ لما تقدّم منه قدس سره من مساواة الغناء للصّوت اللهويّ.

٢٧٨- **قوله قدس سره: (أحدهما قصد التّلهي وإن لم يكن لهواً)[٤].**

فيه ضرب من الإجمال؛ إذ كيف يتصوّر قصد التّلهيّ بما يعلم عدم كونه لهواً[٥] ولعلّ المراد بقرينة العبارة الثّانية عدم كونه لهواً بالنّسبة إلى المستمعين؛ لعدم وجود مستمع، أو لعدم التهائهم به؛ لمرض أو شدّة همّ أو نحو ذلك من موانع

---

(١) الشهيد الثاني، الروضة البهية: ٣/ ٢١٢، مسالك الأفهام: ٣/ ١٢٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٢٩٣، وتمام قوله قدس سره: (وكأن هذا هو الذي دعا الشهيد الثاني إلى أن زاد في الروضة والمسالك ـ بعد تعريف المشهور ـ قوله: أو ما يسمى في العرف غناء).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٩٦.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٩٦.

(٥) لم يشترط المصنف (العلم) حتى يورد عليه المحشي بهذا الإيراد وإنما قال: (وأن لم يكن لهواً)، فهو إما أن يكون لهواً في نفسه من دون مدخلية للقصد في تحققه، أو لم يكن لهواً في نفسه وكان القصد محققاً له.

التّلهّي. فحاصل العبارتين يرجع إلى ما تقدّم من أن المراد من المطرب ما يكون مطرباً في الجملة بالنّسبة إلى المغنّي أو المستمع.

في أن المرجع في اللهو هو العرف والحاكم بتحققه هو الوجدان.

٢٧٩- قوله قدس سره: (والحاكم بتحقّقه هو الوجدان)[١].

ويمكن تحديد ذلك بما يستفاد من قوله عليه السلام في رواية عليّ بن جعفر الآتية: «لا بأس ما لم يزمر به»[٢] بعد سؤال الرّاوي عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح، فإنّه محمول ـ كما سيجيء ـ على معنى أنّه لم يرجّع فيه ترجيع المزمار، أو لم يقصد منه قصد المزمار، فيستفاد منه أنّ المناط في حرمة الصّوت أن يكون بمنزلة المزمار وفي مرتبته، من حيث الكيفيّة أو من حيث الأثر والنّشاط الحاصل من المزمار، والتّساوي في الكيفيّة أيضاً ملازم للتّساوي في مرتبة النّشاط والطّرب، فما كان من الصّوت موجباً لمرتبة من النّشاط والطّرب متساوية في المرتبة للنّشاط والطّرب الحاصل من المزمار يكون صوتاً لهويّاً محرّماً.

٢٨٠- قوله قدس سره: (ومراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح والخفاء، فقد يحسّ بعضٌ الترجيعَ من بعض مبادئ الغناء)[٣].

لعلّ المراد أنّ وجدان اللهويّة قد يكون واضحاً عند واجدها، بحيث يحصل له العلم بتحقّق حقيقة اللهو في هذا الصّوت، وقد يكون خفيّاً بحيث لا يحصل له العلم، بل يحصل الظّنّ بتحقّقها أو مجرّد احتمالها، فيجب الاجتناب مع العلم بتحقّقها، ويحسن الاحتياط مع عدمه خصوصاً مع الظنّ بتحقّقها.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٩٧.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ١٥٦، حديث ٢١٩ وسألته عن الغناء، أيصلح في الفطر والأضحى والفرح يكون ؟ قال: «لا بأس ما لم يزمر به».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ١٩٧.

في اختلاف الطبائع والنفوس في حصول الطرب واللهو.

ثمّ إنّ الطّبائع والنّفوس تختلف في حصول الطّرب واللهويّة بمعناه لها، فإنّ النّفوس والطّبائع الدّمويّة البسيطة المنتشطة يحصل لها الطّرب والوجد والنّشاط بأقلّ شيء مما يكون مطرباً ملهياً لغيره من أوساط النّاس، وبعكسها النّفوس السّوداويّة المنقبضة الغير البسيطة لا يحصل لها الطّرب والالتهاء بما يوجب حصولهما لمتعارفي النّاس، وحينئذٍ فالعبرة في الالتهاء والمطربيّة هل يكون بما يوجبهما بالنّسبة إلى أوساط النّاس ومتعارفهم، يعني ما يكون بالنّسبة إلى أواسط النّاس يكون محرماً بالنّسبة إلى كلّ أحد حتّى بالنّسبة إلى من لا يكون هذا الصّوت مطرباً ملهياً له بالفعل كالمثال الأخير؟ أو العبرة في ذلك بفعليّة صفة الطّرب واللهويّة، فمن يحصل له الالتهاء والطّرب الفعلي من هذا الصّوت يحرم عليه، ومن لا يحصل له فلا، فيختلف الغنائيّة والحرمة باختلاف الأشخاص، فيكون الصّوت الواحد محرماً مطرباً بالنّسبة إلى بعض كصاحب النّفس والمزاج البسيط المنتشط دون غيره من الأواسط والأداني؟ وجهان:

من ظهور كلماتهم في كون الغناء أمراً واحداً محرماً بالنّسبة إلى كلّ أحد.

وممّا تقدّم من أن الظّاهر بناءً على استفادة إناطة الحرمة باللهويّة من أخبار الباب هو إرادة اللهو الفعليّ دون الشّأنيّ والنّوعيّ.

في تخصيص الفيض الكاشاني ﷺ الحرام من الغناء بما اشتمل على محرم من خارج.

٢٨١- قوله ﷺ: (فلأنّه حكي عن المحدّث الكاشاني أنّه خصّ الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج[1])[2].

قد مرّ دفع التّنافي بين ما يتراءى من ظاهر هذا الكلام من كون القائل المزبور من القسم الثّالث من الأقسام الثّلاثة الّتي ذكرها، وهو من تخصيص حكم الحرمة ببعض أفراد الغناء دون بعض، وبين عدّه من القسم الأوّل من الأقسام المزبورة وهو من ينكر حرمة الغناء رأساً.

---

(١) الفيض الكاشاني، الوافي:١٧/ ٢١٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٢٩٨.

وحاصل الدّفع: أنّه ليس المراد من تخصيص الحكم بما ذكر ثبوت الحرمة لنفس الغناء في صورة اشتماله على غيره من المحرّمات حتّى تكون المغنيّة المسمعة للأجانب، أو المغنية بكلام باطل، أو المغنيّة مع الكشف عند الأجانب، فاعلة لحرامين أحدهما نفس الغناء والآخر إسماع الأجانب أو التكلّم بالأباطيل أو الكشف عند الأجانب، بل المقصود حرمة نفس تلك المحرّمات ونفس الغناء إنما هو من المقارن للمحرّمات لا أنّه نفسه المحرّم، هذا.

في الاستدراك عما أجاب به من مخالفة الفيض ﷺ.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه لا دليل على إرادتهم ذلك، بل يمكن أن يكون مرادهم حرمة نفس الغناء في صورة اقترانه بغيره من المحرّمات المذكورة المتعارف اقترانها به، ويرشد إليه قول المحقّق السّبزواريّ ﷺ[1] بانصراف المطلق من الغناء إلى الفرد الشّائع في ذلك الزّمان [وهو] الغناء على سبيل اللهو من الجواري وغيرهنّ إلى آخر ما ذكره، فإنّ انصراف المطلق المحكوم بحرمته إلى فرد خاصّ يقتضي حرمة ذلك الفرد بنفسه؛ وكذا ظاهر عبارة هذا المحدّث فيما يأتي من قوله: (الّذي يظهر لي اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتّعليم والاستماع والبيع والشّراء كلّها بما كان متعارفاً في زمن الخلفاء...إلخ)[2]. فإنّ ظاهره حرمة نفس الغناء في الصّورة المزبورة.

مضافاً إلى أنّه مع فرض جوازه في نفسه ولو مع اقترانه بغيره من المحرّمات لا وجه لحرمة أخذ الأجرة عليه، ولا لحرمة تعليمه، ولا لحرمة استماعه، إلّا بتكلّف مثل أن يحمل حرمة الأجرة على صورة ما إذا اشترط عليها التّغنيّ بالأباطيل، أو التّغنّي في خصوص حال عدم السّتر عن الرّجال، ونحو ذلك من القيود المحرّمة، بناءً على أن فساد الشّرط يقتضي فساد الإجارة فتحرم الأجرة.

ومثل أن يحمل حرمة التّعليم على خصوص صورة ما إذا علم المعلّم بسببيّة

---

(١) المحقق السبزواري، كفاية الأحكام: ١/ ٤٣٤.

(٢) الفيض الكاشاني، الوافي: ١٧/ ٢١٨.

ما يعلّمه من الغناء المحرّم من المحرّمات، مع قصده لذلك، وكون تعليمه لأجل ذلك في عنوان الإعانة على الإثم.

ومثل حمل حرمة الاستماع على حرمة استماع صوته غيره ممّا يقارنه من سائر آلات اللهو كالقصب والمزمار والأوتار.

والالتزام بحرمة جميع ذلك تعبّداً وإن لم يقتضه القواعد ليس بأولى من التزام حرمة الغناء في الصّورة المفروضة في كلامهم، مع ظهور كلامهم فيه واقتضاء أدلّتهم له، فتدبّر.

٢٨٢- قوله قدس سره: (لا شاهد له يقيّد الإطلاقات الكثيرة)[١].

المدّعى تواترها إلّا بعض الرّوايات الّتي ذكراها.

لا يخفى أنّ مقتضى ما تقدّم منه قدس سره من كون كلام المانعين في المقام راجعاً إلى إنكار التّحريم رأساً أن تكون الأخبار الآتية على تقدير تماميّة دلالتها على ما يدّعون مباينة لأخبار المنع لا مقيّدة لها.

٢٨٣- قوله قدس سره: (منها ما عن الحميريّ[٢])[٣].

قد يستظهر أو يحتمل اتحاد هذه الرّواية مع الرّواية الثّانية التي سينقلها المصنف قدس سره من نفس كتاب علي بن جعفر، فيجعل الرّواية كالمضطربة المتن؛ للاختلاف في الجواب تارة بـ«لم يعص به»[٤]، وتارة بـ«لم يزمر»[٥]؛ وذلك لاتحاد

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٤.

(٢) الحميري القمي، قرب الإسناد: ٣٣٠ علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: وسألته عن الغناء، هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لا بأس به ما لم يعص به».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٤.

(٤) كما في رواية الحميري في قرب الاسناد، التي تقدمت.

(٥) كما في رواية علي بن جعفر، التي تقدمت.

الراوي والمرويّ عنه ومضمون السّؤال وتقارب الجوابين في المضمون، فتدبّر.

٢٨٤- قوله قدس سره: (بسند لم يبعد في الكفاية إلحاقه بالصّحاح)[١].

في إصلاح السبزواري سند بعض الروايات الشاهدة لها.

نقله في الوسائل[٢] عن عبد الله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد، عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، وذكر في منتهى المقال[٣] عبد الله بن الحسن ثلاثة:

الأوّل: عبد الله بن الحسن بن الحسن السّبط عليه السلام، **الثّاني**: عبد الله بن الحسن السّبط عليه السلام، وذكر أنه من المقتولين بالطّفّ، **الثّالث**: عبد الله بن الحسن المؤدّب. والثّاني غير مراد هنا قطعاً، والآخران لم يذكر لهما توثيق عن أحد.

نعم، يظهر جلالة قدر الأوّل مما ذكره في ترجمة ابنه يحيى؛ وذكر في الثّالث أنّه يروي عنه علي بن الحسين بن بابويه، ولعلّ صاحب الكفاية اطّلع على أمارة أفادته الظّنّ بوثاقة عبد الله بن الحسن الذي روى عنه الحميريّ في المقام، هذا.

دعوى عدم العثور على الرواية في كفاية السبزواري.

ولكن ما رأيت ما حكاه قدس سره عن الكفاية في بابي الغناء في المكاسب[٤] وفي كتاب القضاء والشّهادات، بل لم يذكر رواية عليّ بن جعفر عليه السلام في شيء من البابين مع ذكره كثيراً من أخبار الغناء في الباب الأوّل، نعم في أواخر باب الغناء من المكاسب بعدما حكى عن جماعة إنكار ما عزي إلى المشهور من تجويز الغناء في العرس استناداً إلى أخبار مطلقة قال قدس سره: (و وجوب الجمع بينها وبين الصّحيح الدّالّ على الجواز يقتضي المصير إلى الأوّل)[٥]، يعني القول بالجواز، ومراده من

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٤.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٧/ ١٢٢، باب ١٥، من أبواب ما يتكسب به، الحديث ٥.

(٣) أبو علي الحائري، منتهى المقال: ١ / ١٣٥.

(٤) السبزواري، كفاية الأحكام: ١/ ٤٣٣، قال: (ويؤيده ما رواه الحميري في قرب الإسناد عن علي بن جعفر ـ بإسناد لا يبعد إلحاقه بالصحاح ـ عن أخيه عليه السلام: «قال: سألته عن الغناء...».

(٥) المحقق السبزواري، كفاية الأحكام: ١/ ٤٣٤.

الصّحيح كما هو الظاهر هو خبر أبي بصير لا رواية علي بن جعفر، وإن كانت هي أيضاً دالّة على الجواز في مطلق الفرح الشامل للعرس أيضاً، لكن تسليم دلالتها يقتضي المصير إلى الجواز مطلقاً مع عدم الاقتران بسائر المحرّمات، والكلام في الاستثناء إنّما هو مع فرض عدم المصير إلى القول بالجواز مطلقاً، ولعلّه قدس سره وجده في مقام آخر من الكفاية، فلا بدّ من التّتبّع.

في أن الرواية الأولى لعلي بن جعفر عليه السلام ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء.

٢٨٥- قوله قدس سره: (ظاهرة في تحقّق المعصية بنفس الغناء...إلخ)[1].

يعني: ظاهرها ثبوت العصيان والحرمة لنفس الغناء لا بفعل آخر مما يكون الغناء مقدّمة له كما هو مناط الاستدلال، كما يقال: (عصى فلان بشرب الخمر، أو ترك الصّلاة)، ولا يقال: (عصى زيد بالذّهاب إلى دكّة الخمّار) باعتبار كون الذّهاب من مقدّمات شرب الخمر إلّا مع قرينة.

ومقتضى ذلك انقسام الغناء إلى قسمين: قسم يتحقّق به المعصية بنفسه، وقسم لا يتحقّق به المعصية، وذلك مناف للقولين جميعاً؛ لأن القائل بتحريمه بنفسه يحرّمه مطلقاً سوى ما استثنى، والمنكر في المقام ينكر حرمته مطلقاً، بناءً على ما استظهره المصنف قدس سره منهم من أنّهم يقولون بعدم الحرمة مطلقاً، وإنّما المحرّم عندهم هو ما اقترن به من المحرّمات، فلا بدّ من تأويل في الأدلّة على القولين، فليحمل الغناء فيها على مطلق الصّوت المشتمل على التّرجيع المطرب، فيكون المراد أنّ الصّوت المرجّع فيه إن كان مطرباً فيكون محرماً، وإلّا فلا تحريم فيه، وهذا أظهر مما حملوا الرّواية عليه من إرادة مجرّد الرّبط المقدّميّ من لفظة الباء.

ولو سلّم، فلا أقلّ من التّساوي الموجب للإجمال وسقوط الاستدلال، هذا.

ولكن يمكن أن يستشكل في ذلك.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٥.

أمّا أوّلاً: فبأنّه لا يتحصّل حينئذٍ معنى مناسب للكلام؛ إذ المتحصّل من الكلام يصير حينئذٍ انّ الغناء في الموارد المذكورة لا بأس به ما لم يكن حراماً، فكأنّه قال: لا بأس بالغناء ما لم يكن به بأس.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام.

والحاصل: أنّ تحديد الجواز بعدم الحرمة الواقعيّة ممّا لا يستحسن في مقام الجواب عن سؤال الجواز والحرمة، بل لا بدّ إمّا من بيان الجواز على الإطلاق، أو الحرمة كذلك، أو بيان فردين وتشخيص موضوعين، وبيان حرمة أحدهما وجواز الآخر.

ودعوى إرادة بيان الموضوع ببيان الحكم كأن يكون المراد بـ«ما لم يعص به» ما لم يكن عليها[1] **خلافُ** الظاهر كما هو ظاهر.

وثانياً: انّه إن أريد من تحقّق المعصية بنفس الغناء عروض الحرمة على نفس الكلام الذي يتغنّى به من دون واسطة اتحاده مع عنوان آخر محرّم في نفسه فهو لا يتأتّى على مختار المصنف أيضاً، فإنّ عروض الحرمة على الغناء عنده إنما هو باعتبار اتحاده مع عنوان اللهو المحرّم دائماً، المباين له مفهوماً المفارق له مصداقاً بالعموم والخصوص من وجه من الطّرفين.

وإن أريد به ما يعمّ الحرمة على هذا الوجه فللمستدلّ أن يقول: إنّ الغناء محمول على معناه الحقيقيّ، والمقصود من الرّواية جوازه إلّا إذا اتّحد مع غيره من العناوين المحرّمة الّتي بينها وبينه عموم وخصوص من وجه، كعنوان الكذب، وهجو المؤمنين وعيبهم به وشتمهم وإيذائهم به، ومدح من لا يستحقّ المدح، إلى غير ذلك من العناوين المحرّمة الّتي يمكن اتحادها مع الغناء في المصداق الخارجيّ.

في إيراد إشكال على نفسه والجواب عنه.

فإن قيل: إنّ الغناء عند المصنف قدس سره هو نفس الصّوت اللهويّ، فالالتهاء فصل للغناء.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية.

ولا ينافي ذلك كون النّسبة بينه وبين جنسه ـ الذي هو الصّوت الحسن أو المرجّع فيه ـ العموم من وجه؛ لما ذكره أهل المعقول[١] من إمكان كون النّسبة بين الجنس والفصل عموماً من وجه، ويصدق على العارض للشّيء لفصله أنّه عارض لنفس ذلك الشّيء حقيقة، فيصدق على التّغنّي باعتبار كونه لهواً، ويكون عصياناً بهذا الاعتبار انّه ممّا يتحقّق به المعصية، وذلك بخلاف التّغنّي المحرّم باعتبار كونه كذباً أو غيبة أو بهتاناً أو هجواً أو مدحاً لمن لا يستحقّه أو نحو ذلك من العناوين المحرّمة، فإنّها أعراض مفارقة للغناء لا يصدق وقوع المعصية وتحقّقها بنفس الغناء باعتبار حرمة تلك العناوين المتحدة معه في الوجود.

قلت: **أوّلاً**: إنّ الظاهر، بل المعلوم شهادة العرف بأنّ الغناء هو نفس الصّوت الذي يلزمه الإلهاء والإطراب، نظير سائر آلات اللهو كضرب الأوتار والمزامير والنّفخ في القصب وغيرها من الات اللهو والطّرب، فإنّ مفهوم اللهويّة والاطراب خارج عن الجميع وإن كان لازماً لها، فكذا الغناء.

وثانياً: انّ الغناء في الرّواية عند المصنف قدس سره محمول على مطلق الصّوت الحسن الذي قد يكون غناء وقد لا يكون، ومن المعلوم أنّ عنوان اللهو بالنّسبة إليه عرض مفارق لا انّه فصل له كما هو ظاهر.

في أنه يظهر مما تقدم توجيه الرواية الثانية لعلي بن جعفر عليه السلام.

٢٨٦- قوله قدس سره: (ومنه يظهر توجيه الرّواية الثّانية لعلي بن جعفر...إلخ)[٢].

لا يرد فيها الإشكال المتقدّم في الرّواية السّابقة من أن تحديد الجواز بعدم الحرمة لا يناسب جواب السّؤال عن الجواز والحرمة، فإنّ التحديد فيها ببيان الموضوع المحرّم ـ وهو ما يزمر به ـ لا بنفس الحرمة كما في الرّواية السّابقة على توجيه المصنف قدس سره.

---

(١) أبو علي سينا، الشفاء ـ الإلهيات: ١/ ٢٤١، منطق المشرقين: ٢٣.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٦.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من «يزمر به» هو ما ذكره المستدلّ من التّغنّي في المزمار، فحمله على المعاني الثّلاثة الّتي ذكرها المصنف ﷺ خلاف الظاهر، خصوصاً مع لزوم إرادة خلاف الظاهر في لفظ الغناء أيضاً بحمله على ما حمل عليه في الرّواية السّابقة من إرادة مطلق الصّوت الحسن أو المرجّع فيه، لكنّ الظاهر انّ مراد المصنف ﷺ ليس دعوى ظهور الرّوايتين فيما ذكره من التّوجيه، بل مراده قرب التّوجيهين المذكورين فيهما بحيث لو دار الأمر بينهما وبين رفع اليد عن الإطلاقات الكثيرة المتقدّمة المدّعى تواترها كان الأوّل أولى من الثّاني، ويشعر بما ذكرناه ما ذكره أولاً من قوله: (لعدم ظهور يعتدّ به في دلالتها)[1]، بل قد عرفت مما ذكرنا أنّ التّعارض في المقام راجع إلى تعارض المتباينين بناءً على ما حقّقه المصنف ﷺ، وقد مرّ أنّ مراد النّافين في المقام هو إنكار حرمة الغناء رأساً لا تعارض العامّين بالعموم المطلق حتّى يقال: إنّ المتعيّن فيه تقديم الخاصّ على العامّ وإن كان العامّ قطعيّ الصّدور بالتّواتر، فإنّ التعارض راجع إلى الدّلالة، وهي ظنّية في العام وإن كان سنده قطعيّاً بالتّواتر.

ودعوى التّواتر المعنويّ للمطلق والعموم في المقام بإطلاقه وعمومه **ممنوعة**، مع أنّ تعيّن تقديم الخاصّ على العامّ انما هو في النّصّ الظنّي السّند لا ما يحتمل معنى آخر غير الخاصّ ينفى معه ظهور العام كما هو المدّعى.

فإنّ المتعيّن حينئذٍ ملاحظة التّعارض والتّرجيح، والمدّعى في المقام ثبوت التّرجيح لتلك العمومات؛ لضعف ظهور الخاصّ بقوّة احتمال المعنى الذي ذكرناه وقوّة دلالته، وبالتّعاضد والتّعدّد والتكرّر المدّعى بلوغها حدّ التّواتر، فإنّ التّعاضد والتّعدّد من المرجّحات الدّلاليّة؛ لوضوح قوّة الدّلالة بذلك.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٥.

٢٨٧- **قوله قدس سره: (أو لم يقصد به قصد المزمار)**[١].

يعني: لا يكون على وجه يقصد به ما يقصد من المزمار من الإلهاء والتّلهّي، فيكون أعمّ من الأوّل، بناءً على عدم اختصاص اللهويّة في الأصوات بما يكون على وجه التّرجيع كما مرّ.

٢٨٨- **قوله قدس سره: (وأنّ المراد من الزّمر التغنّي على سبيل اللهو)**[٢].

في معنى قوله عليه السلام: «لم يزمر به»، وفي المراد بالمغني.

المراد بالتّغنّي هنا هو المعنى الأعمّ الذي ذكره سابقاً، ويكون تقييده باللهويّة مخصّصاً له بالمعنى الظاهر من الغناء، وهذا بحسب محصّل المراد راجع إلى المعنى الأوّل، والفرق بينهما في كيفيّة التّصرّف والإرادة من اللّفظ بأن (يزمر) على الأوّل مستعمل في معناه الحقيقي، وإنّما وقع صلة على نحو التّشبيه، يعني ما لم يكن مشابهاً للمزمار، كما تقول: (ضربت ضرب زيد ومشيت مشي عمرو)، فإنّ المراد مثل ضرب زيد ومثل مشي عمرو، قال الشّاعر: مشوا إلى الحرب مشي الضّاريات لها[٣].

والمراد مثل مشي الضّاريات، بخلاف الأخير، فإنّ لفظ (يزمر به) مستعمل فيه في (يتغنّى به على سبيل اللهو) وإن كانت العلاقة في هذا الاستعمال أيضاً المشابهة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٦.

(٣) السيد حيدر الحلي، ديوان السيد حيدر الحلي: ٤٣، من قصيدة يرثي بها جده الإمام الحسين عليه السلام وهي من روائع الشعر ومطلعها:

إن لم أقف حيثُ جيش الموت يزدحمُ ... فلا مشت بي في طرق العلا قدم

في أنه إذا فرض أن المغنية تغني بأشعار باطلة فدخوله في الآية أظهر من خروجه.

٢٨٩- قوله قدس سره: (فإذا فرضنا أنّ المغنيّة تغنّي بأشعار باطلة، فدخول هذا في الآية أظهر من خروجه)[1].

لا يخفى أنّ الأظهريّة إنّما تتحقّق إذا كان التّغنّي بالباطل موجباً للإضلال، بأن يكون موجباً لإيقاع الغير في المعصية، كما إذا تغنّى بغيبة النّاس؛ وأمّا إذا لم يكن كذلك ـ كما بالكذب ـ فلا يظهر فيه الأظهريّة وإن كان من لهو الحديث؛ إذ لا إضلال فيه، ولعلّ مراده قدس سره إثبات الأظهريّة في الجملة ولو في بعض أفراد التّغنّي بالباطل.

ثمّ إنّ ثبوت الأظهريّة في الفرد الذي ذكره لا يفي بتمام المقصود، فإنّا إذا فرضنا رجلاً يغنّي في مجلس الرّجال أو النّساء المحارم له، بل مطلقاً ـ بناءً على عدم حرمة استماع صوت الرّجل للمرأة على ما هو المسلّم عندهم ـ أو جارية تغنّي في المجلس المختصّ بالنّساء في غير العرس، يكون دخولها في الآية أولى من خروجها جزماً؛ لوضوح عدم الفرق بينها وبين الفرد المفروض الدّخول، وهو التّغنّي من المغنّية في المجلس المختصّ بالنّساء في العرس من حيث ترتّب الضّلال عليها وعدمه، فإذا ثبت في الموارد المذكورة يثبت في غيرها من الأفراد الّتي يشكّ في دخولها في الآية بعدم القول بالفصل، إلّا أن يقال: إنّه يقع التّعارض في الآية الكريمة بين دخول الفرد الذي ذكر المصنف قدس سره دخوله والأفراد الّتي ذكرنا خروجها، فإنّ عدم القول بالفصل بين الفرد الدّاخل والفرد الخارج يقتضي حرمة الكلّ أو جواز الكلّ، وبعد التّساقط يرجع إلى الإطلاقات الدّالّة على [حرمة] الغناء بقول مطلقاً.

في الجواب عن الإشكال الذي أورده على المصنف قدس سره.

ويمكن الجواب بمنع عدم القول بالفصل من طرف الفرد المفروض دخوله، فإنّ الفرد المفروض الدّخول هو التّغنّي بالكلام الباطل من حيث المدلول، وهو محتمل لأن يكون حرمته من جهة كونه باطلاً بحسب المدلول لا من التّغنّي، ولا

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٦.

إجماع على حرمة الغناء من هذه الجهة وحرمة أفراده الغير المشتملة على هذه الجهة، كيف والمنكر في المقام مسلّم لحرمته مع كون التّغنّي بالكلام الباطل، فالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل إنّما يثبت إذا ثبت حرمة الغناء لنفسه في بعض أفراده، ودخول ما ذكر من الفرد المزبور لا يدلّ على ذلك.

في عدم جواز رفع اليد عن الإطلاقات لأجل الإشعار.

٢٩٠- قوله قدس سره: (لكنّ المنصف لا يرفع اليد عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار)[1].

لا يخفى أنّ ذلك يتمّ بناءً على تسليم دلالة الأخبار المتقدّمة الواردة في تفسير الآيات المتقدّمة على حرمة الغناء على الوجه المدّعى، وأمّا على منع ذلك على ما ارتضاه المصنّف قدس سره إلّا على وجه إشعار حرمة الكلام اللهو أو الباطل من حيث المعنى على حرمة اللهو والباطل من حيث هو وإن كان في كيفيّة التّلفّظ بالكلام لا في نفس مدلوله، فيمكن الإشكال في ذلك بأنّ ما عدا تلك الأخبار من أخبار الباب ليست أخباراً كثيرة سليمة السّند حتّى يستشكل في رفع اليد عن إطلاقاتها بالدليل المخصص، بل بعضها غيرُ ظاهرة في الكراهة كما تقدّم إليها الإشارة.

نعم، ذكر المصنف قدس سره ـ فيما سيجيء من باب اللهو ـ أنّ رواية العيون الّتي عدت من الكبائر الاشتغال بالملاهي حسنة كالصّحيحة، بل صحيحة[2]، لكنّ الظاهر أنّ الأخبار الواردة في تعداد الكبائر ليست في مقام إطلاق حرمة ما يعدّد فيها من الكبائر كماً وكيفاً، بل لعلّ الظّاهر أنّ المراد بيان أنّ الحرمة الثّابتة فيها كبيرة، فلو ورد دليل على جواز بعض ما عدوّها من الكبائر كان ذلك بياناً للإجمال لا تقييداً للإطلاق.

نعم، لولا الدليل على أن بعض أفراد ما عدّ فيها من الكبائر معصية صغيرة لم يبعد أن يكون ذلك منافياً لإطلاقها، ولو فرض اعتبار سند بعضها كان القيّد

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٦-٣٠٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٤.

معارضاً له خاصّة دون ما عداه، ولو قلنا حينئذٍ باعتبار الجميع باعتبار التجامع والتعاضد والتّجابر لم يكن إلّا بمنزلة دليل واحد لا مانع عن رفع اليد عنها بمقيّد واحد.

في إيراد إشكال على نفسه والجواب عنه.

فإن قيل: الشّهرة جابرة للرّوايات وإن لم تكن في نفسها سليمة.

قلنا: أوّلاً[1]: نمنع الجبر بالشّهرة؛ لأنّ الشّهرة الجابرة للرّواية هي الّتي يكون استناد المشهور إلى تلك الرّواية في الفتوى والعمل، وذلك غير معلوم في المقام؛ لاحتمال أن يكون مستندهم في ذلك الأخبار الواردة في تفسير الآيات؛ إذ لعلّ تلك الأخبار كانت تامّة الدّلالة على مدّعاهم عندهم كما استند إليها غير واحد من المتأخّرين كصاحبي الجواهر[2] والحدائق[3].

فإن قيل: فحينئذٍ تكون الشّهرة جابرة لدلالة تلك الرّوايات، فيدور الأمر حينئذٍ بين كون الشّهرة جابرة لدلالة الأخبار المفسّرة للآيات، أو جابرة لسند غيرها من الأخبار، وأيّاً ما كان يحصل المطلوب.

قلنا: أوّلاً: لا يكفي في جبر الدّلالة ببيان المعنى المجمل ـ فضلاً عن بيان إرادة خلاف الظاهر ـ مجرّد الظّنّ ولو لم يقم دليل على اعتباره كالشّهرة على ما تحقّق في محلّه، وأمّا جبر السّند به فمبنيّ على استفادة حجيّة مطلق الخبر الموثوق الصّدور من آية النّبأ[4] وغيرها، لكن مع ما ذكرت من التّردّد بين الأمرين لا يثبت الجبر.

وثانياً: انّه لو سلّم استناد المشهور في فتواهم إلى تلك الرّوايات، لكن لا

---

(١) كذا في الحجرية حيث لم يذكر غير هذا الجواب.

(٢) النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ٤١.

(٣) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ١٨/ ١١٥.

(٤) سورة الحجرات: ٦ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

يثبت بذلك إلّا جبر المجموع من حيث المجموع لا جبر كلّ واحد حتّى تكون بمنزلة أدلّة متعدّدة وإطلاقات متكثّرة ليستبعد رفع اليد عنها بمقيّد واحد، فيكون مجموع تلك الأخبار منضمّة إلى الشّهرة دليلاً واحداً لا غرو في رفع اليد عنها بمقيّد واحد.

وثالثاً: انّ فتوى المشهور مخالفة لمؤدّى الرّوايات فكيف يؤيد به جبر أحدهما بالآخر، فإنّ مفاد الرّوايات ـ كما ذكره المصنف قدس سره ـ هو حرمة الغناء من حيث انطباقه على عنوان اللهو لا انّه محرّم من حيث ذاته، ومقتضى فتوى المشهور هو حرمة الغناء من حيث ذاته ونفسه وإن كانت الحكمة في حرمته هي كونه لهواً بحسب النّوع، وقد عرفت مورد الافتراق بين ما اختاره المصنّف قدس سره واختاره المشهور قدس سرهم.

لا يقال: يكفي في جبر الخبر مجرّد استناد المشهور إلى تلك الرّوايات وإن كان ما فهموه منها مخالفاً لما هي ظاهرة فيه؛ وذلك لأنّ استنادهم إليها واعتمادهم عليها كاشف عن موثوقيّة صدورها وصحّة ورودها عندهم على الوجه المعتبر عندهم في الصّحة، وبذلك يحصل الوثوق ولو بصدور بعضها، وذلك كاف في الاعتماد عليها ولو كان المشهور مخالفاً لنا في فهم المراد؛ إذ المناط في الحجّية الوثوق بالصّدور من عمل المشهور لا الوثوق بالمضمون، بل يكفي في العمل بالخبر مجرّد الظّهور وإن حصل الظنّ على خلافه من فتوى المشهور أو غيرها من الأمارات الغير الثّابتة الحجّية.

لأنّا نقول: لا دليل على كون عمل المشهور بتلك الرّوايات مستنداً إلى وثوق بصدورها بألفاظها المذكورة وعباراتها المسطورة حتّى يكون الاختلاف بيننا وبينهم في مجرّد الدّلالة، بل يحتمل أن يكون ذلك من حيث وثوقهم بصدور مضمونها على الوجه الذي اختاروه لا على مختار المصنف قدس سره وحينئذٍ فلا يحصل من عملهم وثوق بصدور تلك الأخبار لا بألفاظها ولا بمضمونها على الوجه

الذي هي ظاهرة فيه عندنا، فلا يحصل جبر على الوجه المفيد في العمل بظواهر تلك الأخبار، هذا.

وأمّا ضعف دلالة المقيّد على التقييد، وأنّه ليس فيه إلّا الإشعار لا الدّلالة، فقد مرّ ما يمكن أن يجاب به عنه.

في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها.

٢٩١- قوله قدس سره: (خصوصاً مع معارضته بما هو كالصّريح في حرمة غناء المغنيّة ولو لخصوص مولاها...إلخ)[1].

لا يخفى أنّ دلالة الرّواية على ما ادّعى من حرمة غنائها لمولاها ـ مع عدم سلامة سندها ـ ليست إلّا من جهة دلالتها على حرمة ثمنها، لكن لا يخفى أنّ حرمة الثّمن ليست من جهة هذا الاتفاق الذي هو التّغنّي لمولاها؛ لوضوح أنّ ذلك ليس إلّا نظير سائر المحرّمات الّتي يتّفق صدورها عن الأمة المشتراة أو العبد المشترى كسرقة مال لغير مولاه برضاه، أو ضرب أحد ظلماً بأمر مولاه أو شتمه كذلك، ومن الواضح أنّ أمثال ذلك ليس ملحوظاً في البيع ولا موجباً لحرمة البيع وفساده، بل الموجب لفساد البيع وحرمة الثّمن هو ملاحظة صفة التّغنّي في البيع، إمّا مطلقاً كما يقوله المشهور، أو على وجه ملزوم لغيره من المحرّمات كما يدّعيه المنكرون، نظير شراء العبد الماهر في السّرقة أو القمار كذلك، وليس في الرّواية صراحة في حرمة الثّمن بالاعتبار الأوّل حتّى يتم الدّلالة على مدّعى المشهور، ولو سلّم ظهورها في ذلك فغاية ما في الباب كون الرّواية حينئذٍ من مطلقات أخبار الباب، لا صريحة في خصوص حرمة مورد لا يقترن بغيره من المحرّمات؛ ولعلّه قدس سره أشار إلى ذلك بالأمر بالتّأمّل.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٧.

في أن جهة الإباحة والاستحباب والكراهة لا تزاحم جهة الوجوب والحرمة.

٢٩٢- قوله قدس سره: (والحاصل: أنّ جهات الأحكام الثّلاثة، أعني: الإباحة والاستحباب والكراهة، لا تزاحم جهة الوجوب والحرمة...إلخ)[1].

فإن قيل: إنّ ثبوت جهة الوجوب والحرمة يتوقّف على تحقّق صفة الوجوب والحرمة، والمفروض سقوطهما بالمعارضة، فمن أين تثبت جهتا الوجوب والحرمة حتّى يستدلّ بهما على ثبوت الحكمين؟

والحاصل: أنّ التّعارض في المقام بين دليلي الحرمة والاستحباب باعتبار التّضادّ بينهما، والمتعيّن في ذلك تساقطهما، وبعد التّساقط لا يثبت دليل على تحقّق جهة الحرمة في مورد الحرمة المفروض سقوط دليلها بالمعارضة، فمن أين يثبت تحقّق جهة الحرمة حتّى يستدلّ بها على ثبوت الحرمة.

وبعبارة أخرى: الثّابت في المقام هو الاستدلال الإنّيّ بوجود الأثر، وهو الحكم الشّرعيّ على وجود مؤثّره، وهو الجهة المقتضية له، وما ذكره المصنّف قدس سره راجع إلى الاستدلال اللّمّي بوجود الجهة المقتضية للحرمة الّتي لا تزاحمها جهة الاستحباب على وجود أثرها، وهو الحرمة، وذلك مستلزم للدّور؛ لأنّ إثبات الجهة موقوف على ثبوت دليلها، وهو الحرمة الشّرعيّة الّتي يُراد الاستدلال على ثبوتها بثبوت تلك الجهة.

في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه.

قلت: ليس المراد مما ذكره قدس سره سقوط دليلي الاستحباب والحرمة جميعاً بالمعارضة، ثمّ الاستدلال ثانياً على تحقّق الحرمة بوجود جهتها حتّى يرد ما ذكرت من عدم الدّليل على وجود الجهة بعد سقوط دلالة الدّليل على وجود ذي الجهة، بل المراد تعيّن دليل الاستحباب للسّقوط عند المعارضة مع دليل الحرمة، وذلك من جهة أنّ المدلول الالتزاميّ لدليل الاستحباب مع قطع النّظر عن معارضة دليل الحرمة هو تحقّق الاستحباب لوجود جهته المقتضية له، مع عدم تحقّق ما يقتضي الإلزام بترك مورده، فإذا دلّ دليل الحرمة في موردها على ثبوت الحرمة مطابقة،

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٠٩.

وعلى وجود جهتها المقتضية لها التزاماً، تعيّن رفع اليد عن دليل الاستحباب من حيث ارتفاع ما كان دليل الاستحباب دالاً على إناطة ثبوته بعدمه، وهو ثبوت الجهة المقتضية للالتزام، بالتّرك الّتي دلّ دليل الحرمة على تحقّقها، فارتفاع الاستحباب ليس لجهة مشتركة بينه وبين الحرمة، أعني ثبوت التّضادّ والتّنافي بين الحكمين، حتى يلزمها سقوط الحكمين معاً كما في تعارض دليلي الوجوب والحرمة في شيء واحد، بل لجهة مختصّة به، وهو ارتفاع مناط تحقّقه وثبوته، أعني وجود الجهة الملزمة للتّرك الّتي دلّ على تحقّقها دليل الحرمة، بل لا يعدّ ذلك في الحقيقة إسقاطاً لدليل الاستحباب، بل هو حكم بارتفاعه لارتفاع مناطه، إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان مدلول دليل الاستحباب وجوده معلّقاً على عدم ما يقتضي ضدّه لا حكماً فعليّاً مستلزماً لعدم وجود مقتضي ضدّه.

والفرق أنّ الأوّل حكم تعليقيّ لا تنافي بينه وبين ما دلّ على ثبوت الضّدّ؛ لارتفاع المعلّق عليه، بخلاف الثّاني، فإنّه حكم فعليّ مستلزم لعدم تحقّق ما يقتضي ضدّه، فهو دالّ بالالتزام على عدم تحقق مقتضي الضّدّ فيعارض الدّال بالالتزام على تحقّق مقتضي الضّدّ، فدليل الاستحباب يعارض دليل الحرمة تعارض التّضادّ بالنّسبة إلى مدلوليهما المطابقيّين، وتعارض التّناقض بالنّسبة إلى مدلوليهما الالتزاميّين.

في بيان حاصل المرام في تحقيق المقام.

والحاصل: أنّه لا يكفي في رفع التّعارض بين دليلين ظاهرين في الفعليّة مجرّد كون وجود أحد الفعلين على تقدير تحقّقه واقعاً مستنداً إلى عدم تحقّق مقتضى الآخر كما إذا قال القائل: (الدّنيا مظلمة والدّنيا مضيئة)، فإنّهما متعارضان ومتنافيان قطعاً، ولا يدفع التّعارض والتّدافع بينهما بكون إضاءة الدّنيا على تقدير تحقّقها واقعاً مستندة إلى عدم سبب الإضاءة، وذلك ظاهر في الغاية، ولو لا ذلك لزم رفع التّعارض والتّناقض بين كلّ دليلين دلّ أحدهما على وجود شيء والآخر على عدمه، من حيث إن عدم كل شيء مستند إلى عدم تحقّق مقتضى وجوده.

نعم، لو قال في المثال المفروض: (الدّنيا مضيئة لو لم يوجد سبب لارتفاع ظلمتها) ارتفع التّنافي بينه وبين قوله: (الدّنيا مضيئة)، لكن حمل دليل الاستحباب فيما نحن فيه على إرادة نحو هذا الحكم التّعليقيّ خلافُ الظاهر، فيحتاج إلى شاهد غير الدّليل المعارض له.

في بيان جواب آخر عن الإشكال المزبور.

ويمكن الجواب بأنّه يكفي في القرينية على ذلك وجود الدّليل المعارض؛ لما تقرّر في محلّه من أنّه إذا تحقّق في أحد المتعارضين احتمال تصرّف مفقود في الآخر تعيّن الجمع بينهما بحمل القابل على التّصرّف المحتمل وإبقاء الآخر على ظاهره وهذا هو الجمع المقبول المقدّم على الطّرح.

فيقال فيما نحن فيه: إنّ حمل دليل الاستحباب على التّعليق ممكن؛ لما مرّ من أن فعليّة الاستحباب بعد تحقّق مقتضيه متوقّفة على عدم تحقّق مقتضي الحرمة، بخلاف دليل الحرمة، فإنّه غير قابل للتّعليق على عدم تحقّق مقتضي الاستحباب؛ لما فرض من عدم مزاحمة مقتضي الاستحباب لمقتضي الحرمة، فتحقّق الحرمة بتحقّق مقتضيها، وإن اجتمع مع مقتضي الاستحباب فالفعليّة مع اجتماع المقتضيين للحرمة، فإذا كان دليل الاستحباب قابلاً للحمل على التّعليق دون دليل الحرمة تعيّن حمل دليل الاستحباب على ذلك وإبقاء دليل الحرمة على ظاهره.

فتبيّن من جميع ذلك أنّ الحكم بالحرمة إنّما هو من جهة إبقاء دليلها على ظاهره، لا من باب الاستدلال عليها بثبوت جهتها استدلالاً لمّيّاً بعد سقوط ظاهر دليلها كما توهّمه المعترض، فتدبّر واستقم واغتنم.

في أن المشهور استثنوا من حرمة الغناء الحداء.

٢٩٣- قوله قدس سره: (بل وعلى ظاهر تعريف المشهور)[1].

هذا أحد موردي الافتراق بين مختار المصنف قدس سره ومختار المشهور قدس سرهم في معنى الغناء كما أشرنا إليه سابقاً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١١.

٢٩٤- قوله قدس سره (كما يشهد به استثناؤهم إيّاه من الغناء)[١].

وقد صرّح بكون الحداء من الغناء في المسالك[٢] والحدائق[٣] ومجمع البحرين[٤].

٢٩٥- قوله قدس سره: (فلم أجد ما يصلح لاستثنائه)[٥].

أقول: روى في الوسائل في أبواب آداب السّفر من كتاب الحجّ، عن محمّد بن علي بن الحسين، بإسناده عن السّكوني، بإسناده قال ـ يعني عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام ـ قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: زاد المسافر الحداء والشّعر ما كان منه ليس فيه خناء أو جفاء أو حنان»[٦] على الاختلافات المحكيّة في الوسائل ومجمع البحرين، قال: (ورواه البرقيّ في المحاسن عن النّوفليّ عن السّكونيّ قال: والخناء من معانيه الطّرب)[٧].

والظاهر أنّ «ما كان منه ليس فيه خناء» متعلّق بخصوص الشّعر لا به وبالحداء بقرينة إفراد الضمير في «منه» و«فيه»، فلا يقدح في الاستدلال كون النّسخة هي الخناء وكون المراد منه الطّرب، أو فرض أنّ المراد من الخنا والجفاء ما يشمل الطّرب؛ لما عرفت من رجوع ذلك إلى الشّعر المراد به الشّعر في غير مقام الحداء بقرينة المقابلة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١٣.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٢٦.

(٣) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ١٨/ ١١٦.

(٤) الطريحي، مجمع البحرين: ١/ ٣٣٧ قال قدس سره: (واستثني منه الحدو للإبل).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١٣.

(٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١١/ ٤١٩، حديث (١٥١٤٩)، الباب ٣٨ من أبواب السفر إلى الحج.

(٧) المصدر السابق.

مضافاً إلى أن الظاهر منه إرادة تقييد المطلق لا صرف ما هو ظاهر في خصوص الغناء كما عرفت من معنى الغناء، فلا بأس بالعمل بالرّواية؛ لأنّ سندها لا يخلو عن قوّة، وقد عملوا بروايات السّكونيّ في غير مورد[١]، وانجبارها بما تقدّم من حكاية الشّهرة وفتوى من تقدّم من الأساطين مضافاً إلى المرسلة الآتية.

في تضعيف دليل المشهور على جواز الحداء.

٢٩٦- قوله قدس سره: (وفي سنده[٢] ودلالته ما لا يخفى)[٣].

أمّا ضعف سنده فواضح، فإنّه لم يروه إلّا مرسلاً عن النّبيّ صلى الله عليه وآله.

وأمّا دلالته فلم أعرف وجهاً لضعفها على تقدير كون الحداء من الغناء كما هو مبنى الكلام، ويمكن دعوى جبر سنده بما مرّ من نقل الشّهرة وفتوى جمع من الأساطين.

٢٩٧- قوله قدس سره (وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾[٤])[٥].

لا يخفى أنّ ظاهر الآية الكريمة هي محبّة شياع نفس الفاحشة ـ يعني كثرتها ـ بين المؤمنين، لا شياع خبرها حتّى ينطبق على الغيبة، لكن سيجيء أخبار تدلّ على إرادة ما يشمل الغيبة منها.

---

(١) ينظر الشيخ الطوسي، الخلاف: ١/ ١٤٣؛ المحقق الحلي، المختصر النافع: ٢٩٦؛ المعتبر: ١/ ٣٩٢، قال: (رواية السكوني، وهو ضعيف، غير أن الجماعة عملوا بها).

(٢) الرواية عامية وأوردها في المسالك مرسلة، ينظر الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ١٤/ ١٨١؛ البيهقي، سنن البيهقي: ١٠/ ٢٢٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١٣.

(٤) سورة النور: ١٩.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١٥.

٢٩٨- قوله ﷺ: (و قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾[١])[٢].

ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[٣]، فإنّ المراد به ـ كما في المجمع ـ لا تلمزوا أي: لا يغتب بعضكم بعضاً كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[٤] يعني: لا يقتل بعضكم بعضاً.

قال في المجمع في باب (همز): قوله: (هُمَزة لُمَزة والمعنى واحد، يعني عيّاب)[٥]، وقد سبق فرق بين اللّفظين، وأشار بذلك إلى ما ذكره في باب (لمز) حيث حكى فيه عن بعضهم: أنّ الهُمَزة هو الذي يعيبك في وجهك واللُّمَزة الذي يعيبك بالغيب، قال: و(قيل: اللَّمْز ما يكون باللّسان والعين والإشارة، والهَمْز لا يكون الا باللسان)[٦].

وعلى الأوّل يكون محلّ الاستشهاد هو الثّاني.

وعلى الثّاني يمكن الاستدلال بإطلاق كلّ من اللّفظين، من حيث شمول إطلاقهما لذكر العيب في الحضور والغياب، والثّاني هو الغيبة.

---

(١) سورة الهمزة: ١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣١٥.

(٣) سورة الحجرات: ١١.

(٤) سورة النساء: ٢٩.

(٥) الطريحي، مجمع البحرين: ٤/ ٤٣٥.

(٦) الطريحي، مجمع البحرين: ٤/ ١٤٠.

٢٩٩- قوله قدس سره: (والظاهر من الكلّ ـ خصوصاً القاموس[١] المفسّر لها أوّلاً بالعيب ـ أنّ المراد ذكره في مقام الانتقاص)[٢].

وذلك لأنّ الظاهر إرادة ذكر ما فيه بعنوان كونه عيباً ومساءةً.

في بيان معنى الغيبة لغة وشرعاً.

٣٠٠- قوله قدس سره: (فالمراد إمّا كراهة ظهوره ولو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح، وإما كراهة ذكره بذلك العيب)[٣].

والظاهر انّ المعنى الأوّل أخصّ من الثّاني؛ لأنّ الذّكر ملازم للظّهور، بناءً على أن المراد من الذّكر هو الذّكر عند مخاطب لا مطلقاً، فكراهة الظّهور تستلزم كراهة الذّكر؛ وقد يحتمل أعمّية الأوّل أيضاً من حيث إن كراهة الظّهور تجتمع مع كون العيب ظاهراً مكشوفاً، وحينئذٍ يصدق كراهة الظّهور ولا يتحقّق كراهة الذّكر؛ لأنّ الذكر لا يكون إظهاراً حينئذٍ. لكنّ الظاهر أنّ المراد بكراهة الظّهور هو كراهة الإظهار، وهو غير صادق مع ظهور العيب؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

مضافاً إلى أن كراهة الذّكر لا تنحصر في جهة كونه إظهاراً، بل قد يكره لكونه ذماً، أو كونه مشعراً بالذّم، إلّا أن يفرض كون الشّخص غير كاره لذلك أيضاً، وهو في غاية النّدرة.

في بيان المراد بما يكرهه.

٣٠١- قوله قدس سره: (والمراد بما يكرهه كما تقدم في عبارة المصباح[٤])[٥].

يعني: في الخبرين المذكورين لا في عبارة جامع المقاصد؛ إذ الاحتمال الثّاني الذي ذكره بقوله: (ويحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام) غير جار فيها، إلّا أن

---

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ١/ ١١٢، مادة (غيب).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢١.

(٤) الفيومي، المصباح المنير: ٤٥٨ مادة (غيب).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٢.

يتكلّف بالاستخدام في ضمير (هو) باعتبار إرجاعه إلى مدلول ما يكرهه المراد به الكلام، كما لا يتأتّى في عبارة المصباح أيضاً قطعاً؛ لتفسيره الموصولة بقوله: (من العيوب)، ولا يتأتّى فيه الاستخدام كما في عبارة جامع المقاصد[1]؛ لعدم ضمير فيها يجري فيه الاستخدام. ولعلّه قدس سره لم يذكر هنا الاحتمال الآخر الذي ذكره هناك لاتحاد مفاده مع الاحتمال الآخر الذي هنا من احتمال إرادة الكلام من الموصول، فلا فائدة في ثبوت ذلك الاحتمال وعدمه هنا على تقدير إرادة الوصف ـ يعني النّقص ـ من الموصول.

مضافاً إلى أنّه إذا كان مؤدّى العبارتين واحداً فإرادة هذا المعنى القابل لأن يؤدّى بكلّ من العبارتين لا بدّ وأن يكون بإرادة الكلام من الموصول لا إرادة نفس الصّفة منه وإرادة كراهة الذّكر مما يكرهه على سبيل الاستخدام أو مجاز الحذف؛ لأنّ ذلك تمحّل لا داعي إليه وتجوّز لا مقتضى له، ومع الدّوران بين الأمرين يحمل الكلام على الأوّل؛ لأنّ ذلك من دوران الأمر بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ المسلّم معه لزوم الحمل على الأوّل، ولا يرد ذلك في الوجه الآخر ـ يعني الحمل على إرادة كراهة الظّهور ـ حيث إنّه أيضاً لا يخلو عن تمحّل وتأوّل، ومع دوران الأمر بينه وبين ما لا تجوّز ولا تأوّل فيه يتعيّن الحمل على الثّاني؛ وذلك من جهة أنّ مؤدّى هذا الاحتمال ـ وإن كان معنىً مجازيّاً ـ مغاير لمؤدّى الاحتمال الآخر وإن كان معنىً حقيقيّاً فيأتي هناك احتمال إرادة هذا المعنى المجازيّ المغاير للمعنى الحقيقيّ بقرينة شاهدة عليه، وسيجيء ما يصلح للقرينيّة على ذلك من الأخبار.

في حكم ما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي.

نعم، مع فرض عدم القرينة على ذلك يحمل الكلام على إرادة الكلام في الأخبار على كلا الدّورانين، ومع كلا التّقديرين. وهذا بخلاف عبارة المصباح؛ لعدم إمكان إرادة المعنى الذي لا يوجب تجوزاً وتأوّلاً منه لمكان تفسير الموصولة بالعيوب، فيدور الأمر بين إرادة معنيين مجازيّين، ومع عدم ثبوت المرجّح يجب

---

(١) المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤/ ٢٧.

التّوقّف.

نعم إرادة كراهة الظّهور متعينة؛ لكونه مراداً على التّقديرين، فيرجع في حكم القسمين الأخيرين إلى ما يقتضيه الأصول أو الأدلّة، لكن ليس شيء من ذلك من تشخيص مدلول الأدلّة في شيء.

٣٠٢- قوله قدس سره: (تعيّن إرادة كراهة ظهورها)[١].

لعلّ الوجه في ذلك أيضاً ما تقدّم من أن إرادة المعنى الآخر يوجب استعمال اللّفظ في المعنى المجازيّ مع إمكان تأدية مؤدّاه بعينه باستعمال اللّفظ في معناه الحقيقيّ.

٣٠٣- قوله عليه السلام: «هو أن تقول لأخيك في دينه»[٢].

في تعريف الغيبة على ما في رواية داود بن سرحان.

الظاهر أنّ «في دينه» متعلّق بـ«أخيك»؛ لتضمّنه معنى الفعل ـ يعني في الأخ الدّينيّ ـ وفيه دلالة على إطلاق الغيبة على ما يعمّ البهتان.

ويحتمل تعلّقه بـ«تقول» ويكون الاقتصار على بيان الغيبة في الأمور الدّينيّة؛ لكونها من أهمّ أفراد الغيبة المحرّمة؛ ولهذا اقتصر في الفقرة الثّانية أيضاً عليها، كما يشهد به قوله عليه السلام: «مما لم يقم عليه فيه حدّ».

وقوله عليه السلام في آخر الرّواية: «ممّا لم يقم عليه فيه حدّ» لعلّه كنايةٌ عن عدم ظهوره، فإنّ الغالب فيما يقام عليه الحدّ أن يكون متّضحاً مبيّناً عند النّاس، فهو بمنزلة عطف البيان لقوله عليه السلام: «ستره الله»؛ ولهذا لم يفصل عنه بالعاطف، وإلّا فمجرّد إقامة الحدّ على ذنب لا دليل على كونه من مسوّغات الغيبة، ولم يعدّوها

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٤.

(٢) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٥٧، حديث ٣ عن داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد».

منها.

٣٠٤- قوله قدس سره: (احتمل الموافقة والمخالفة)[١].

لكن مقتضى إطلاقه المخالفة، فإنّ السّتر المقابل للتّجاهر يجتمع مع ظهور بعض النّقائص، ومقتضى إطلاقه كون ذكر مثل هذا النّقص الظّاهر من هذا الشّخص المستور غيبة، إلّا أن يقال: إنّه يحتمل أن يكون مراده من المستور المستور المطلق، يعني المستور من حيث جميع النّقائص، فكلّما ذكر من نقائصه يكون إظهاراً للنّقص المستور، لكنّه حينئذٍ يصير أخصّ مدلولاً من الأخبار؛ إذ لم يعتبر فيها ستر الجميع حتّى غير ما يظهره المغتاب بالكسر من نقائص المغتاب بالفتح، بل الإنصاف أنّ الظاهر، بل المقطوع من العرف واللّغة والشّرع عدم اعتبار ذلك في صدق الغيبة، فلا يحتمل حمل كلام الصّحاح عليه، فتدبّر.

في بيان المراد بشياع الفاحشة.

٣٠٥- قوله قدس سره: (بل الظّاهر أن المراد مجرّد فعل ما يوجب شياعها...إلخ)[٢].

يعني: أنّ المراد من حيث الشّياع في الآية الكريمة[٣] ما يشمل الإرادة التّبعيّة؛ لأنّ الظّاهر تبعيّة التّفريع للمفرّع عليه في الإطلاق والتقييد، فيحكم بإطلاق المراد من الآية بقرينة إطلاق ما فرّع عليه من قوله عليه السلام: «لا يذيعنّ عليه شيئاً»[٤] لا العكس حتّى يكون مدلول الرّواية من الصّورة السّابقة الّتي هي إذاعة

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٦.

(٣) سورة النور: ١٩ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

(٤) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٧٥ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، الرَّجُلُ مِنْ إِخْوَانِي بَلَغَنِي عَنْهُ الشَّيْءُ الَّذِي أَكْرَهُهُ فَأَسْأَلُهُ عَنْهُ فَيُنْكِرُ ذَلِكَ، وَقَدْ أَخْبَرَنِي عَنْهُ قَوْمٌ ثِقَاتٌ. فَقَالَ لِي: «يَا مُحَمَّدُ، كَذِّبْ سَمْعَكَ وَبَصَرَكَ عَنْ أَخِيكَ وَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً وَقَالَ لَكَ قول [قَوْلاً] فَصَدِّقْهُ وَكَذِّبْهُمْ، وَلَا تُذِيعَنَّ عَلَيْهِ شَيْئاً تَشِينُهُ بِهِ وَتَهْدِمُ بِهِ مُرُوءَتَهُ فيكون [فَتَكُونَ] مِنَ

النّقص المستور بقصد الذّمّ والانتقاص.

٣٠٦- قوله قدس سره (مع أنّه لا فائدة كثيرة)[١].

في بيان الفرق بين الجوابين.

الفرق بينه وبين الجواب السّابق أنّ ظهور الإطلاق على الأوّل مستند إلى نفس اللّفظ، وعلى الثّاني مستند إلى القرينة المقاميّة، وإن كان قد يناقش في ذلك بأنّه يمكن أن يكون الاستشهاد بالآية الكريمة للتّنبيه على أن المراد بحبّ إشاعة الفاحشة حبّ إشاعة الأخبار والعلم بها لا شياع نفسها كما هو ظاهر الآية كما نبّهنا عليه فيما سبق.

ويمكن الجواب بأنّ الظاهر من الرّواية الشّريفة بيان فرديّة موردها للآية الكريمة، لا بيان إرادة معنى مغاير لظاهرها منها، فهو بيان للفرديّة بعد فرض إرادة ما ينطبق على الغيبة في الجملة منها من حيث نشر العلم والخبر، وإرادةُ ما يشمل المعنيين من الآية الكريمة لا يكاد يتصور.

٣٠٧- قوله قدس سره: (في الجملة)[٢].

لعلّ المراد ثبوت الحرمة على نحو الإجمال المردّد بين كونه غيبة حتّى يثبت فيه آثارها من كونها كبيرة ووجوب الاستحلال فيه لو قلنا بوجوبه فيها، ويمكن إثبات كونه كبيرة وإن لم نقل بكونه غيبة بالرّوايات المتقدّمة الدّالّة على دخوله فيما وعد الله تعالى عليه العقاب في الكتاب المجيد وبما دلّ على كون الخيانة من الكبائر؛ لوضوح كون ذلك خيانة بالنّسبة إلى من كشف سرّه.

الَّذِينَ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ﴾».

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٧.

٣٠٨- قوله قدس سره: (مقتضى الأخبار المتقدّمة بأسرها ذلك)[١].

المراد جميع ما تقدّم في بيان تفسير الغيبة، لا جميع ما تقدم من أخبار الباب؛ لعدم تعرّض كثير منها لبيان المراد من الغيبة رأساً.

٣٠٩- قوله قدس سره: (خصوصاً المستفيضة الأخيرة...إلخ)[٢].

التفريق في دلالة الأخبار المفصلة وغيرها.

يعني: أنّ دلالة الأخبار الغير المفصّلة على المدّعى إنما هي بالإطلاق؛ لإمكان تقييدها بخصوص صورة إرادة الذّم والتّعيير، بخلاف المفصّلة، فإنّها نصّ في المدّعى؛ لعدم قابليّتها للتّقييد المزبور، فإنّ تقييدها بذلك مستلزم للتّفصيل بين النّقائص الظّاهرة والخفيّة؛ لاشتراكهما في الحرمة مع قصد التّنقيص والتّعيير، والتّفصيلُ قاطعٌ للشّركة، فلا بدّ أن يكون المراد فيهما ذكر النّقص مع عدم قصد التّنقيص، فيحرم الأوّل، وهو المدّعى، دون الثّاني.

٣١٠- قوله قدس سره: (ففي عدّة من الأخبار)[٣].

لا يخفى ضعف دلالتها على الحرمة.

٣١١- قوله قدس سره: (بناءً على إرجاع الكراهة فيها إلى كراهة الكلام).

الإرجاع إلى ذلك إمّا أن يكون بإرادة الكلام من الموصول كما في الأخبار وكلام الصّحاح.

وإمّا أن يكون بنسبة الكراهة إلى الموصول المراد به نفس النّقص، باعتبار كراهة ذكره على ضرب من التّوسّع والتّأوّل، كما في كلمات من عدا الصّحاح ممّا تقدّم من كلام اللّغويّين، فإنّ إرادة الكلام من الموصول في كلامهم غير ممكن؛ لتفسيره فيها بالعيب والسّوء أو جعله بياناً له.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٨.

في أن ذكر العيوب الظاهرة التي لا تفيد السامع اطلاعاً ليس غيبة.

٣١٢- قوله قدس سره: (اطّلاعاً لم يعلمه ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر)[1].

لعلّ المراد أنّ المخرج عن موضوع الغيبة أحد الأمرين، وهو علم المخاطب فعلاً بتحقّق نقص يخبر به المخبر، وثانيهما كون النّقص بحيث يطّلع عليه المخاطب من غير جهة إخبار مخبر، كأن يقول صادق: يجيئك الآن رجل أعرج. فإنّ العلم يحصل للمخاطب من غير جهة المخبر لو لم يتحقّق إخبار به لغرض مجيئه وظهور عرجه به.

لكن فيه:

أوّلاً: انّه لا بدّ حينئذٍ من ذكر (أو) بدل الواو؛ إذ لا مدخل لضمّ كونه بحيث لا يعلم من غير جهة الإخبار إلى العلم الفعليّ بما يخبر به من النّقص.

وثانياً: انّ حقّ العبارة حينئذٍ أن يقال: أو يعلم به من غير جهة الإخبار؛ لأنّ عدم العلم من غير جهة خبر مخبر يجتمع مع كون الصّفة بحيث لو لم يخبر بها المغتاب بالكسر تكون مستورة على المخاطب أبداً، ومع ذلك لا وجه لخروجه موضوعاً أو حكماً من الغيبة.

في تنقيح المرام وتحقيق المقام.

وثالثاً: انّه لا يمكن منع خروج القسم الثّاني عن الغيبة موضوعاً ولا حكماً؛ لكونه كشفاً لمستور فعلاً، وكما أنّ الكشف محظور عند الشّارع فيما لا ينكشف عند المخاطب رأساً عادة إلّا بإخبار مخبر، فكذا يمكن أن يكون الكشف ولو في لحظة محظوراً عنده فيما ينكشف فيما بعد للمخاطب لو لم يخبره المغتاب ولو في لحظة، مع أنّ إطلاق العبارة يشمل مثل ما لو أخبر المخبر بنقص لا ينكشف عند المخاطب لو لم يكن إخبار إلّا بعد سنة أو أكثر ولو كان من الصّفات الظّاهرة للمغتاب؛ إذ لعلّه ممّن لا يصادفه المخاطب في الزّمان المزبور والظاهر أنّه قدس سره ـ لا هو ولا غيره ـ غير مدّع لخروج مثل ذلك موضوعاً أو حكماً عن الغيبة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٩.

والفرق بين قليل الزّمان وكثيره في ذلك لا أعرف له شاهدا إلّا أن يتمسّك في ذلك بقوله عليه السلام «وأمّا الأمر الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا»[١]، فإنّ ظاهره أنّ المناط في عدم صدق الغيبة كون الصّفة بمعرض الظّهور والبروز بحيث يطّلع عليها غالباً عند المصادفة وإن لم يطّلع عليها المخاطب فعلاً.

٣١٣- قوله قدس سره: (ليست غيبة ...إلخ)[٢].

على ما في نسختنا الظاهر (ليس) بالتّذكير؛ لأنّ الضّمير راجع إلى ذكر الشّخص.

في أن المراد بالذكر ما يوجب التدبر من القول والفعل والإشارة وغيرها.

٣١٤- قوله قدس سره: (لكنّ المراد به حقيقة الذّكر)[٣].

ويشهد له ما تقدّم من قوله عليه السلام في مصحّحة ابن سنان[٤]: «إنّما هو إذاعة سرّه»، وقوله عليه السلام في رواية محمّد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام: «ولا يذيعنّ عليه شيئاً يشينه»[٥]، فإنّ الإذاعة صادقة مع الإعلام بأيّ وجه كان من قول أو فعل أو إشارة.

٣١٥- قوله قدس سره: (ظاهر الأكثر الدّخول)[٦].

قد يناقش في ذلك بأنّ المنصرف من الذّكر هو الذكر مع حضور مخاطب.

---

(١) الكليني، الكافي: ٢/ ٢٦٧ ح٧ باختلاف يسير.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٢٩ قال قدس سره: (فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة ـ الذي لا يفيد السامع اطلاعاً لم يعلمه، ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ـ ليس غيبة).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣١.

(٤) البرقي، المحاسن: ١/ ١٦٤ ورواية ابن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ ـ قال: «نعم، قلت: يعني سفالته ؟ ـ قال: ليس هو حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره».

(٥) الشيخ الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٧٥.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٢.

في حكم ما لو علم بصفة شخصين فيذكر أحدهما بحضرة الآخر.

٣١٦- قوله قدس سره: (وأمّا على ما قوّيناه من الرّجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلّ عليه المستفيضة المتقدّمة من كونها هتك لنقص مستور...إلخ)[١].

الظاهر أنّ المراد من المستفيضة هي الرّوايات الأربع المتأخّرة لابن سنان[٢] وابن سرحان[٣] وأبان[٤] عن رجل وعبد الرّحمن بن سيابة[٥]، المفصّلة بين العيب الظاهر والخفي.

ولا يخفى عدم دلالة الثّالثة على اعتبار الهتك في الغيبة بناءً على تعميم الذّكر إلى ما يشمل التّكلّم من دون مخاطب، ومنع ما تقدّم من دعوى انصرافه إلى إلقاء الكلام إلى مخاطب؛ إذ ليس فيها إلّا قوله عليه السلام: «ومن ذكره من خلفه بما لم يعرفه النّاس فقد اغتابه»[٦]؛ ومن المعلوم أنْ لا دلالة فيه مطابقة ولا تضمّناً على اعتبار الهتك، ومع منع الملازمة المزبورة يرتفع الالتزام أيضاً؛ لوضوح صدق العبارة حينئذٍ مع ذكر الوصف المستور من دون مخاطب مطلقاً، ولا هتك فيه حينئذٍ أصلاً.

وكذا الأولى والرّابعة؛ لاتحادهما مضموناً مع الثّانية من دون تفاوت في البين إلّا بتبديل الذّكر فيهما بالقول، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لدلالتهما على اعتبار الهتك؛ لعدم الفارق بين الذّكر والقول من الجهة المزبورة، فلو لم يكن الذّكر

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٢.

(٢) البرقي، المحاسن: ١/ ١٦٤.

(٣) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٥٧، حديث ٣.

(٤) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٥٨ عن أبان، عن رجل لا نعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لي أبو الحسن (صلوات الله عليه): «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته».

(٥) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٥٨، عبد الرحمن بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر فيه مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه».

(٦) رواية أبان المتقدمة.

مستلزماً لوجود مخاطب ولو من حيث الانصراف لم يكن القول مستلزماً له أيضاً؛ لعدم مقتض للفرق في البين، فيكون محصّل الرّوايات الثّلاث معنى واحداً، وهو التّكلّم والنطق بالصّفة المستورة سواء كان مخاطب أم لا.

فإن قلت: نعم، ولكنّ الرّواية الثّانية ـ وهي رواية داود بن سرحان ـ حيث قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال عليه السلام: «الغيبة هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتثبت عليه أمراً قد ستره الله»[1] تدلّ بمقتضى مقام البيان والتّحديد، وتعريف المسند إليه، والفصل بينه وبين مسنده بضمير الفصل، على قصر الغيبة على ما يكون بثّاً ونشراً وهتكاً، فيقيّد بمفهومه إطلاق الرّوايات الثّلاث المتقدّمة.

في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه.

قلت: يمكن الجواب عن ذلك ـ بعد القدح في سندها بالحسن بن علي الوشاء المحكي عن التّهذيب انّه مطعون فيه[2]، وعن الوجيزة[3] ضعيف، والرّاوي عنه معلّى بن محمّد وفيه كلام[4] ـ بورود الوصف فيها مورد الغالب كما لا يخفى، فلا يثبت لها مفهوم حتّى يقيّد به إطلاق تلك الأخبار؛ مضافاً إلى إمكان معارضته بما رواه في الوسائل عن المجالس بسنده إلى عبد الرّحمن ابن سيابة عن الصّادق جعفر بن محمّد عليهما السلام قال: «إنَّ من الغيبة أن تقول في أخيك ما فيه، وإنّ من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه»[5].

فإنّ ظاهر الفقرة الأولى عدم حصر الغيبة في ذكر المستور الذي هو أعم من

---

(١) رواية داود بن سرحان المتقدمة.

(٢) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٤/ ١٤٩، قال فيه: (وكان وقف ثم رجع فقطع) وكان الأولى ذكر ضعف طريق الشيخ في التهذيب إليه بأبي المفضل وابن بطة وإلا فالحسن بن علي الوشاء ممدوح، فقد قال فيه النجاشي: (كان من وجوه هذه الطائفة).

(٣) لم أعثر عليه في وجيزة الشيخ البهائي، بل المنقول عنها أنه ثقة كما في منتهى المقال: ٢/ ٤٢٢.

(٤) النجاشي، فهرست النجاشي: ٤١٨ وفيه: (مضطرب الحديث والمذهب).

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت): ١٢/ ٢٨٢ ح١٦٣١٣.

هتك السّتر بالأولوية، فلا يكون منحصراً في هتك الستر، ولا ينافي ذلك ثبوت القصر في الفقرة الثّانية من الخارج؛ لأنّ مجرّد ذلك لا يصير دليلاً على إرادة خلاف الظاهر من الفقرة الأولى أيضاً.

ولعلّ المراد بالفقرة الثّانية أنّه يكفي في تحقّق الغيبة مجرّد تحقّق هذا العنوان وإنْ لم يُرد به ذمّ وتعيير وتوهين وإزراء وإضرار، في مقام دفع توهّم حصر الغيبة فيما اشتمل على بعض المذكورات، وحينئذٍ فلا تكون الغيبة منحصرة فيه؛ لما عرفت من أن المراد منه خصوص الغير المشتمل على المذكورات، والغيبة ليست منحصرة فيه؛ لأنّ المشتمل على المذكورات أيضاً من أفرادها، بل هو الفرد المتيقّن الذي لا يظنّ توهّم عدم كونه غيبة كما في الفرد المذكور.

في أن المدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة وبينهما عموم من وجه.

٣١٧- قوله قدس سره: (وبينهما عموم من وجه)[1].

لاجتماعهما في ذكر الشّخص بنقصه المستور مع كراهته إظهاره، بقصد الذّمّ أو بدونه، عند عدم تحقّق شيء من مسوّغات الغيبة؛ وافتراق الغيبة عن الحرمة في الفرض مع ثبوت بعض المسوّغات كنصح المستشير، وبالعكس في ذكر الشّخص بنقصه الظّاهر مع قصد الذمّ والتّنقيص والتّعيير.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٥ وتمام قوله قدس سره: (وبالجملة فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة، وبينهما عموم من وجه).

٣١٨- قوله قدس سره: (ومنها ما حكاه غير واحد عن الشّيخ الكراجكي[١] إلى قوله: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقّاً)[٢].

وعدّ منها ستر عورته، والظاهر أنّ المراد به ـ كما تقدّم في مصحّحة ابن سنان ـ ستر سرّه.

٣١٩- قوله قدس سره: (وفي نبويّ آخر: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلّا أن يغفر له صاحبه»[٣])[٤].

يمكن منع دلالته على الحرمة بناءً على ما هو الظّاهر من مغايرة القبول للصحّة والإجزاء إلّا أن يقال: إذا انضمّ ذلك إلى قوله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنْ الْمُتَّقِينَ**﴾ دلّ على أن المغتاب غيرُ متّق، وكلّ غير متّقٍ عاصٍ، فإنّ التّقوى هي التّحرّز عما يجب التحرز عنه عقلاً أو شرعاً، فيدلّ على وجوب التّحرز عن الغيبة.

---

(١) أبو الفتح الكراجكي، كنز الفوائد: ١/ ٣٠٦ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْعَلَوِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله: «لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ ثَلَاثُونَ حَقّاً لَا بَرَاءَةَ لَهُ إِلَّا الْأَدَاءُ أَوِ الْعَفْوُ: يَغْفِرُ زَلَّتَهُ، وَيَرْحَمُ عَبْرَتَهُ، وَيَسْتُرُ عَوْرَتَهُ، وَيُقِيلُ عَثْرَتَهُ، وَيَقْبَلُ مَعْذِرَتَهُ، وَيَرُدُّ غِيبَتَهُ، وَيُدِيمُ نَصِيحَتَهُ، وَيَحْفَظُ خُلَّتَهُ، وَيَرْعَى ذِمَّتَهُ، وَيَعُودُ مَرْضَتَهُ، وَيَشْهَدُ مَيْتَتَهُ، وَيُجِيبُ دَعْوَتَهُ، وَيَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ، وَيُكَافِئُ صِلَتَهُ، وَيَشْكُرُ نِعْمَتَهُ، وَيُحْسِنُ نُصْرَتَهُ، وَيَحْفَظُ حَلِيلَتَهُ، وَيَقْضِي حَاجَتَهُ، وَيَشْفَعُ مَسْأَلَتَهُ، وَيُسَمِّتُ عَطْسَتَهُ، وَيُرْشِدُ ضَالَّتَهُ، وَيَرُدُّ سَلَامَهُ، وَيُطَيِّبُ كَلَامَهُ، وَيُبَرُّ إِنْعَامَهُ، وَيُصَدِّقُ إِقْسَامَهُ، وَيُوَالِي وَلِيَّهُ، وَيُعَادِي عَدُوَّهُ، وَيَنْصُرُهُ ظَالِماً وَمَظْلُوماً، فَأَمَّا نُصْرَتُهُ ظَالِماً فَيَرُدُّهُ عَنْ ظُلْمِهِ، وَأَمَّا نُصْرَتُهُ مَظْلُوماً فَيُعِينُهُ عَلَى أَخْذِ حَقِّهِ، وَلَا يُسْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَيُحِبُّ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، وَيَكْرَهُ لَهُ مِنَ الشَّرِّ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ. ثُمَّ قَالَ عليه السلام: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَدَعُ مِنْ حُقُوقِ أَخِيهِ شَيْئاً يُطَالِبُهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقْضِي لَهُ وَعَلَيْهِ».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٧.

(٣) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل: ٩/ ١٢٢، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣٤.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٨.

في كفارة الغيبة الماحية لها.

٣٢٠- قوله قدس سره: (وفي الدّعاء التّاسع والثلاثين[١])[٢].

قال عليه السلام في ذلك الدّعاء: «وأيّما عبد نال منّي ما حظرت عليه، وانتهك منّي ما حجرت عليه، فمضى بظلامتي ميّتاً أو حصلت لي قبله حيّاً، فاغفر له ما ألمّ به مني، واعف له عما أدبر به عنّي، ولا تقفه على ما ارتكب فيَّ، ولا تكشفه عمّا اكتسب بي، واجعل ما سمحت به من العفو عنهم وتبرّعت به من الصّدقة عليهم أزكى صدقات المتصدّقين، وأعلى صلات المتقرّبين... إلى أن قال عليه السلام: اللهمّ وأيّما عبد من عبيدك أدركه مني درك، أو مسَّه من ناحيتي أذى، أو لحقه بي أو بسببي ظلم، ففته بحقّه أو سبقته بمظلمته، فصلّ على محمّد وآله، وأرضه عنّي من وجدك، وأوفه حقّه من عندك، ثمّ قني ما يوجب له علمك[٣]، وخلّصني ممّا يحكم به عدلك، فإنّ قوّتي لا تستقلّ بنقمتك، وإنّ طاقتي لا تنهض بسخطك، فإنّك إن تكافني بالحقّ تهلكني، وإلّا تغمّدني برحمتك توبقني». ويمكن أن يكون محلّ الاستشهاد كلاً من الفقرتين المزبورتين.

في الخدشة في دلالة الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية.

والظاهر عدم دلالة شيء من الفقرتين على المدّعى، أمّا الفقرة الأولى فلأنّ طلبه عليه السلام للعفو والغفران للظّالمين له والمنتهكين لحرماته لا يقتضي ثبوت حقّ له عليهم يتوقّف رفعه على إحلاله عليه السلام نظير طلبه عليه السلام للعفو والغفران من الكريم المنّان لمطلق العصاة من أهل الإيمان بقوله: «اللهمّ اغفر للمؤمنين والمؤمنات» ونحوه، فإنّ عدم إشعاره بالمدعى حينئذٍ بوجه من الوجوه مما لا يستراب فيه.

وإن كان مورد الاستشهاد هو قوله عليه السلام: «واجعل ما سمحت به من العفو عنهم»[٤]، حيث يدلّ على ثبوت حقّ له يتحقّق سقوطه بالعفو، فهو لا يدلّ على كون

---

(١) الصحيفة السجادية: ١٩٠، الدعاء التّاسع والثلاثون.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٨.

(٣) في حاشية الحجرية: (حلمك، خ ل).

(٤) الصحيفة السجادية: ١٩١.

مسقطه منحصراً في إحلاله عليهم السلام لهم؛ لجواز كون استغفارهم لأنفسهم، أو له عليه السلام، أو كلّ منهما، أو مجموعهما أيضاً، مسقطاً له؛ مضافاً إلى احتمال كونه من الحقوق الغير اللاّزمة وإن كان ممّا يطالب به يوم القيامة، فيحكم لصاحبه على المفرّط فيه، بمعنى عدم المعاملة مع معاملة الوافي بحقوق الإخوان كما حمل قدس سره عليه رواية الكراجكيّ.

نعم، لو ثبت أنّ مورد دعائه واستغفاره عليه السلام هو الظّالم التّائب والمنتهك المستغفر، أو الأعمّ منهما ومن غير التّائب والمستغفر، أمكن دعوى ظهوره في المدّعى، بتقريب أنّ طلب مغفرته عليه السلام للتّائب والمستغفر منهما مقتض لعدم سقوط أثر معصيته بالتّوبة والاستغفار، لكن ليس فيه دلالة على ذلك؛ إذ ليس مورد دعائه إلّا من عليه الظّلامة فعلاً حيّاً كان أو ميتاً؛ وأمّا أنّ مصداق ذلك هو خصوص غير التّائب، أو الأعمّ منه ومن التّائب، فلا دلالة في الكلام عليه كما هو ظاهر.

والظّاهر أنّ مراد المصنف قدس سره أيضاً ليس الاستدلال بهذه الفقرة.

وأمّا الفقرة الثّانية، فمع وجوب تأويلها، ضرورةَ منافاة ظاهرها لأدنى مراتب العدالة فضلاً عن أعلى مراتب العصمة للّذين «بلغ الله بهم أشرف محلّ المكرّمين، وأعلى منازل المقرّبين، وأرفع درجات المرسلين، حيث لا يلحقه لاحق ولا يفوقه فائق، ولا يسبقه سابق، ولا يطمع في إدراكه طامع» يعرف الجواب عنها مما سبق؛ إذ ليس مضمونها إلّا طلب الإرضاء، وإيفاء الحقّ من الله تعالى لمن بقي له مظلمة على الدّاعي حين الدّعاء.

في بيان عدم دلالة فقراته أيضاً على المدعى.

ولا دلالة في ذلك على كون المغتاب بالكسر التّائب منهم، وبدون ذلك لا يتمّ المقصود؛ إذ المدّعى ثبوت حقّ للمغتاب بالفتح لا يسقط بالتّوبة، بل ولا يتمّ الاستدلال على تقدير الدّلالة على ذلك، يعني بقاء الحقّ بعد التّوبة؛ لجواز كونه من الحقوق الغير اللاّزمة الّتي لا يعاقب على عدم إحقاقها، ومن ذلك يعلم

عدم دلالة قوله عليه السلام «ثمّ قني ما يوجب له حكمك» على كون الحقّ من الحقوق اللاّزمة، فإنّ الحكم لصاحب الحقّ يتحقق في الحقوق الغير اللاّزمة كما دلّ عليه رواية الشّيخ الكراجكيّ.

مضافاً إلى إجمال في هذه الفقرة لا يثبت معه دلالة على كون الحقّ مما يحكم به على الظّالم للمظلوم كما سيجيء إليه الإشارة.

وليس في قوله عليه السلام: «فإنّ قوّتي لا تستقلّ بنقمتك وإنّ طاقتي لا تنهض بسخطك» دلالة على كون الحقّ مما يعاقب على عدم إيفائه، لجواز كون النّقمة والسّخط من جهة معصية الله تعالى في الظّلم على النّاس بالاغتياب وغيره، لا من جهة عدم إيفاء حقّ المظلوم.

ويكون المراد من قوله عليه السلام: «و خلّصني مما يحكم به عدلك» ما يقتضيه عدله تعالى في الظّالمين، من حيث معصية الله تعالى لا من حيث اشتغال ذمّتهم بحقوق المظلومين كما ورد في الدّعاء: «ربّ عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك»[1].

وكذا يكون المراد من قوله عليه السلام بعد ذلك: «فإنّك إن تكافني بالحقّ تهلكني»، المكافاة بما يحقّ للظّالم من حيث معصيته تعالى.

في بيان المراد من بعض فقرات الدعاء الشريف.

نعم، قوله عليه السلام: «ثمّ قني ما يوجب له حكمك» يحتمل أن يُراد طلب الوقاية من أن يحكم الله تعالى على الظّالم للمظلوم، بل الظاهر ظهوره في ذلك؛ وحمله على ما احتملناه في الفقرة الثّانية بأن يُراد به طلب الوقاية عما يقتضيه حكمه في العصاة من حيث عصيانهم له تعالى، الإنصاف أنّه خلاف الظاهر؛ حيث إن لام التّقوية لا تدخل على المعمول المتأخّر للفعل المتصرّف، فالظاهر رجوع الضّمير إلى العبد المتقدم، يعني المظلوم.

ثم على تقدير ظهوره في المدّعى من حيث تفريع قوله عليه السلام: «فإنّ قوّتي لا

---

(١) لم أعثر عليه بهذا النص.

تستقلّ» على ترتّب النّقمة والسّخط على الحكم له، فيكون من الحقوق اللاّزمة المترتّبة على الحكم لمستحقّها العقاب للمفرّط فيها؛ لجواز كون الفقرة المزبورة متفرّعة على خصوص الفقرة الثّانية، أعني: قوله عليه السلام: «وخلّصني» المحتمل كون المراد منه ـ كما تقدّم ـ طلب التّخليص عمّا يقتضيه عدله تعالى في الظّالمين من حيث معصيته له تعالى لا من حيث تحمّل حقوق المظلومين.

في الإشارة إلى عدم دلالة دعاء يوم الاثنين على المدّعى.

وممّا ذكرنا تعرف الوجه في التّأمّل في دلالة دعاء يوم الاثنين على المدّعى؛ إذ ليس فيه ما يمكن الاستشهاد به للمقام إلّا قوله عليه السلام: «وأسألك في مظالم عبادك عندي، فأيّما عبد من عبيدك». الدّالّ على طلب إرضائه تعالى عنه لمن اغتابه، وقد مرّ أنّه يجتمع مع كون الحقّ من الحقوق الغير اللاّزمة الأداء الّتي لا يعاقب [عليه] مع عدم إرضاء صاحبها إلى غير ذلك مما مرّ بيانه في الدّعاء السّابق، مضافاً إلى اشتماله على ما لا يثبت معه حقّ لازم قطعاً كالرّياء فإنّ من الظاهر أنّه لا يثبت على المرائي لمن راءاه حقّ لازم يجب الاستحلال منه، إلّا أن يكون المراد أنّه تحامل وتعدّى عليه لمراءاة غيره، كأنْ يرى الغلبة عليه في البحث عن مسألة علميّة يعلم فيه كون الحقّ له ليري النّاس أعلميته مطلقاً، أو في خصوص المسألة المبحوث عنها، وثبوت الحقّ اللاّزم الاستحلال بذلك أيضاً محلّ تأمّل، فتدبّر.

٣٢١- قوله قدس سره: (طريقاً إلى البراءة)[1].

لا يخفى أنّه ليس المراد به الطّريقيّة الاصطلاحيّة الحاصلة من الأدلّة العلمية والأمارات الظّنيّة بالنّسبة إلى مداليلها، فمعنى طريقيّة الاستغفار للبراءة سببيّته لها وقيامه مقام الاستحلال في ذلك، الرّاجعة إلى الوجوب التّخييريّ بين الأمرين، ولا يخفى أنّ الحمل على ذلك تصرّف في ظاهر كلّ من الدّليلين؛ لأنّ ظاهر كلّ منهما يعينه في إسقاط أثر الغيبة ومظلمتها، فيحتاج إلى شاهد في الجمع، فإنّ الجمع المقبول الذي لا يحتاج في الحكم بثبوته إلى أزيد من المتعارضين ولا يحتاج إلى شاهد

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٩.

آخر وقرينة أخرى عند المصنف قدس سره هو ما يكون الجمع فيهما بالتّصرّف في أحدهما المعيّن، كالعامّ المطلق مع الخاصّ المخالف له في الحكم، وكذا المطلق والمقيّد.

وأما ما يكون الجمع بينهما بالتّصرّف في أحدهما لا بعينه، كالعامّين من وجه، ونحو: (اغتسل للجمعة) و(ينبغي غسل الجمعة) بناءً على ظهور الأوّل في الوجوب والثّاني في الاستحباب.

أو التّصرّف فيهما كالمتباينين نحو: (أكرم العلماء) و(لا تكرم العلماء)، وكما فيما نحن فيه حيث يكون الجمع بينهما بالتّصرّف فيهما معاً بحمل الثّبوت فيهما على الثّبوت التّخييريّ فلا يحكم بثبوتهما معاً والجمع بينهما في الدّلالة مع عدم ثبوت شاهد على الجمع.

في أنه لا مانع من العمل بالنبوي الأخير إن صح سنداً.

ومن هنا يعرف التّأمّل في قوله قدس سره: (فيما تقدّم ولو صحّ سنده[1] أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدّمة)[2]، فإنّه يتمّ على مذاقه قدس سره فيما إذا كان التّعارض بين العامّ والخاصّ المطلق لا من وجه.

والسّرّ في ذلك فيما يتوقّف الجمع على التّصرّف فيهما معاً أنّ قرينيّة كلّ منهما للآخر لا يمكن أن تكون باعتبار المعنى الظاهر لكلّ منهما؛ لأنّ المعنى الظّاهر في كلّ منهما يقتضي سقوط سند الآخر رأساً لا صرفه إلى معنى مجازيّ؛ لأنّ المفروض عدم إمكان الجمع بين ظاهر كلّ منهما وسند الآخر وإن كان باعتبار المعنى الغير الظاهر، فثبوته في كلّ منهما يتوقّف على ثبوته في الآخر، فجعلُ ثبوته في كلّ منهما دليلاً على ثبوته في الآخر دورٌ ظاهر.

في الإيراد على المصنف قدس سره في قوله: (ولو صح سنده أمكن).

فإن قلت: إذا كان المتعارضان مما يتعيّن الجمع بينهما عرفاً على تقدير القطع بصدورهما واقعاً كما فيما نحن فيه، حيث إنّه على تقدير القطع بصدور الرّوايتين

---

(١) المفيد، الأمالي: ٢٠٤ عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته»، وهي رواية عامية، وضعف سندها ظاهر.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٣٩

يحكم بإرادة الثّبوت التّخييريّ من كلّ منهما على تقدير ظهور كلّ منهما في نفسه في حصر رافع أثر الغيبة فيه فلا مانع من الجمع بينهما مع ثبوت كلّ منهما بدليل تعبّدي، فإنّ ما ذكرناه راجع إلى قرينيّة الاجتماع للتّأويل والتّصرّف في كلّ منهما، فالتّعبّد بصدورهما معاً تعبّد بالقرينة الصّارفة للظّاهرين جميعاً، فيكون دليل اعتبار السندين حاكماً على دليل اعتبار الظّاهرين كما في الخاصّ المطلق بعينه، فإن وجه تقديم دليل التّعبّد بسند الخاصّ على عموم العامّ كون الخاصّ على تقدير صدوره واقعاً قرينة على إرادة خلاف الظاهر من العموم، فمعنى التّعبّد به التّعبد بما يترتّب عليه على تقدير صدوره واقعاً، وهو رفع ظهور العامّ، وهذا معنى الحكومة.

تحقيق في قاعدة الجمع بين الدليلين.

ودعوى أنّ القرينة هي العلم بالاجتماع لا نفس الاجتماع، والعلم الموضوعي لا يثبت بدليل التّعبّد كما تحقّق في محلّه[1] **مجازفةٌ** واضحة؛ لأنا نعلم الملازمة بين صدور المتعارضين واقعاً في مثل ما نحن فيه، وإرادة خلاف الظاهر من كلّ منهما في الواقع وإن لم يعلم به مخاطب لغفلة ونحوها، ولو أمكن دعوى ذلك في المقام أمكن دعواه في الخاصّ المطلق؛ لوضوح تساوى الأمرين وعدم تعقّل فارق في البين.

في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه.

قلت: الظاهر أنّ ما ذكرت مغالطة وسفسطة، ويشبه أن يكون الوجه في ذلك عدم الفرق بين الوجود التّحقيقيّ للشّيء والوجود التّنزيليّ له، فإن الأوّل يتحقّق ويحصل العلم به ولو لم يعلم له أثر شرعيّ، بل ولو علم عدم الحكم الشّرعيّ له، بخلاف الثّاني فإنّه لا يمكن تحقّقه إلّا باعتبار حكم شرعيّ للوجود التّحقيقيّ حتّى يكون التّنزيل باعتباره.

وحينئذٍ فنقول: إذا فرض كون الوجود التّحقيقيّ لصدور الخبرين قرينة على إرادة خلاف الظاهر من كلّ منهما فوجوده التّنزيليّ لا يمكن أن يكون قرينة؛ لما مرّ من أن ذلك لا بدّ أن يكون باعتبار تنزيل في حكم، والحكم المنزّل فيه في المقام

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ١/ ٣١.

ليس إلّا العمل بظاهري الدّليلين أو العمل بمؤداهما، فإن كان التّنزيل بالاعتبار الأوّل فلا وجه لقرينيّته قطعاً؛ لوضوح أنّ العمل بظاهر كلّ منهما يقتضي سقوط الآخر رأساً لا التّصرف فيه بالتّجوّز؛ لأنّ المفروض مقام لا يجتمع ظاهر أحدهما مع مأوّل الآخر. وإن كان بالاعتبار الثّاني فعدم صحّته واضح؛ لاستلزامه اتحاد القرينة وذي القرينة؛ لأنّ المطلوب وجود القرينة لصرف الظّاهرين والمفروض أن القرينة بهذا الاعتبار أيضاً هو وجوب صرف الظّاهرين.

والقول بأن المراد وجوب العمل بالظّاهرين في الجملة مع قطع النظر عن ملاحظة الظاهر والمؤول مما لا يرجع إلى محصّل؛ لأنّ الإهمال والإجمال إن كان راجعاً إلى المتكلّم فهو غير معقول؛ ضرورة امتناع جعل حكم مع عدم ملاحظة الموضوع المجعول.

وإن كان بالنّسبة إلى المخاطب فهو غير مجدٍ مع عدم خروجه واقعاً وفي نظر الجاعل عن أحد أمرين قد علم عدم صحّة كلّ منهما.

في إيراد إشكال آخر على نفسه.

فإن قلت: نحن ندّعي أنّ مدلول كلّ من دليلي الاعتبار ـ بعد فرض اجتماعهما ـ هو البناء على صدور ظاهر مقرون بقرينة صارفة عن معناه الأصلي إلى معناه الآخر فإن المفروض كون الاقتران والاجتماع الظّاهرين في الصّدور قرينة على صرف كلّ منهما عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

والحاصل: أنّ المتحصّل من مجموعي دليلي الاعتبار ابنِ على صدور هذين الظّاهرين، والمفروض انّ صدورهما قرينة على صرفهما جميعاً، فليس مدلول دليل التّعبّد بالسّند ابنِ على ثبوت الظاهر بمعنى وجوب العمل بمقتضى الظاهر حتّى يكون كلّ منهما منافياً للآخر رأساً، بل بمعنى وجوب ترتيب ما يلزمه عند القرينة وهو الحمل على المعنى المجازيّ؛ ومن هنا يعرف أنّه لا يلزم ممّا ذكرنا اتحاد القرينة وذي القرينة، فإنّ ذا القرينة هو الظاهر الثّابت بالتّعبد، والقرينة هي الاقتران الثّابت به أيضاً، وليس معنى التّعبّد بالسّند ابنِ على ثبوت المعنى المجازيّ أوّلاً

حتّى يلزم مع فساده في نفسه ما ذكرت من اتحاد القرينة وذي القرينة، حيث يكون معنى التّعبّد بالسّند الذي يدّعى كونه تعبّداً بالقرينة أعمل بالمعنى المجازي، وهو بعينه المعنى الذي يطلب له القرينة.

في بيان الجواب عن الإشكال المزبور.

قلت: ليس في شيء من دليل المتعارضين التّعبّد بثبوت مدلوله المقارن لثبوت مدلول الآخر حتّى يكون التّعبّد بكلّ من المتعارضين دالاً على ثبوت مدلول الآخر بالالتزام؛ بداهة أنّ مدلول كلّ من الخبرين ليس إلّا ثبوت ما أخبر به من دون تعرّض لتحقّق ما أخبر به الآخر وعدمه، ومدلول دليل التّعبّد ليس إلا البناء على ثبوت ما أخبر به المخبر، فأين الدّلالة على التّقييد والتّعبّد بالتّصديق في التّقييد!

نعم، لو سلم دليلا التّعبد من غائلة المعارضة وتحقّق مدلولهما ترتّب عليهما كلّ حكم يترتّب على كلّ منهما بالانفراد، أو عليهما جميعاً بعنوان الاجتماع، فتحقّق أنّ ثبوت عنوان الاجتماع في التّحقّق والثّبوت متفرّع على ثبوت كلّ منهما في نفسه وعدم تساقطهما بالمعارضة، فإثبات عدم تعارضهما بثبوت الاجتماع وكون الاجتماع قرينة على التصرّف المانع عن التّساقط دور ظاهر.

في بيان حاصل المرام في توضيح المقام.

والحاصل: أنّ الاجتماع والاقتران الذي يدّعى كونه قرينة للصّرف والجمع إن كان هو الاجتماع المتنازع فيه الذي يدّعيه القائل بالجمع وينكره القائل بالتّساقط ـ حيث إن معنى التّساقط عدم ثبوت واحد منهما فضلاً عن اجتماعهما في الثبوت ـ فهو عين المتنازع فيه فجعله جزءاً من الدّليل مصادرة واضحة.

وإن كان معنى آخر مسلماً بين المتخاصمين، أو بيّناً بنفسه، أو مبيّناً ببرهان، فنحن لا نرى له عيناً ولا أثراً، ولم يأت السّائل له ببيان ولا برهان.

نعم، **المتحقّق** هو شمول دليل اعتبار المتعارضين بعمومه أو إطلاقه اللّفظي للمتعارضين، وإلّا لم يكونا متعارضين، لكن هذا المقدار لا يكفي في الحكم بإرادة المتكلّم لهما واقعاً ما لم يثبت إرادته منهما معنى يمكن اجتماعهما في الثّبوت والشّأن

في إثبات ذلك، وقد مرّ توضيح عدم إمكانه بما لا مزيد عليه ووضوح استلزامه للدّور.

ولا يتوهّم كون الدّور هنا معيّاً لا توقيفيّاً؛ لاستلزامه الحكم بإرادة المعنى المجازيّ من دون استناد إلى قرينة، والمفروض في الدّور المعيّ ثبوت المجازيّة والقرينيّة في مرتبة واحدة، ولازم الاستناد توقّف المجاز عليها وتقدّمها عليه رتبة؛ مضافاً إلى بطلان الحكومة الّتي هي مستند ترجيح الجمع على الطّرح، وإلّا لم يكن وجه لترجيح المجاز في الدّلالة على المجاز في السّند بإسقاط دليل السّند في المتعارضين.

في إيراد إشكال مع الجواب عنه.

فإن قلت: إن ورد تعبّد بدليل ـ ولو من أخبار آحاده[1] ـ بوجوب العمل بهذين المتعارضين فالظاهر، بل المقطوع من العرف، بل العلماء انّهم لا يطرحون هذا الدّليل الثّالث الآمر بالعمل بالمتعارضين من جهة عدم إمكان العمل بظاهريهما، بل يحكمون بوجوب العمل بالمتعارضين وإرادة المعنى المؤول منهما، ولا فرق بين ذلك وبين دليل التّعبّد بالمتعارضين إلّا الوحدة، فكما أنّه إذا قام دليل واحد على اعتبارهما يحمل على وجوب العمل بهما بالمعنى التّأويلي، فكذا إذا قام دليلان على ذلك، فيحملان على العمل بتأويلهما، وإلّا فما الفرق؟

قلت: الفرق إنّ التّعبّد فيما فرضت إنّما هو بالمجموع من حيث المجموع بعد فرض تساقطهما في الدّليل الأوليّ للاعتبار، فهو نظير دليلي التّرجيح والتّخيير الواردين بعد فرض سقوط الخبرين وخروجهما عن الدّليل الأولي للاعتبار، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ التّعبّد إنّما هو بكلّ من الخبرين مستقلاً وثبوت الاجتماع متفرّع ومنتزع عن ثبوت كلّ منهما في نفسه؛ فإثباتُ تحقّق كلّ منهما بثبوت وصف الاجتماع دور ظاهر.

---

(١) كذا في الحجرية، ولعل (الهاء) زائدة.

في بيان إشكال آخر مع جوابه.

فإن قلت: مقتضى إطلاق دليل حجّية كلّ من الخبرين حجّية كلّ منهما على تقدير الانفراد والاجتماع مع الآخر، ومقتضى الحجّية في حال الانفراد وجوب العمل بظاهره بمقتضى وجوب العمل بالظاهر ما لم نعلم خلافه، ومقتضى حجّية كل منهما في حال الاجتماع الثّابت بالإطلاق وجوب العمل بمؤوّله بمقتضى ما دلّ على وجوب الصّرف عن الظّاهر والعمل بالمؤوّل مع وجود الصّارف الذي هو الاجتماع مع الآخر، وما الفرق بين أنْ تثبت الحجّية في حال وجود القرينة بالإطلاق ـ كما في ما نحن فيه ـ وبين ثبوتها بالتّنصيص كما فيما فرضه السّائل من السّؤال؟

قلت: لا محصّل لهذا الإطلاق عند التّحقيق سواء أريد الإطلاق بالنّسبة إلى الحكاية، أو ثبوت المحكي، أو التّصديق بالحكاية وثبوت المحكي.

أمّا الأوّل؛ فلوضوح أنّ الحكاية مع قطع النّظر عن حجّيتها واعتبارها ليست بقرينة، ولا وجه لقرينيّتها أصلاً.

وأمّا المحكي؛ فلعدم العلم بثبوته، وعلى فرض الثّبوت يكون من باب التّعارض بين دليل اعتبار ظاهره وسند الآخر.

وأمّا الثّالث؛ فلأنّ الإطلاق في كلّ من دليلي المتعارضين إنّما هو مع قطع النّظر عن ثبوت الآخر، وأمّا بعد ملاحظة الاجتماع فلا بدّ من الحكم بسقوطهما جميعاً، أو أحدهما؛ لعدم إمكان الاجتماع.

في أن الأخبار الواردة في هذا الباب غير نقية السند.

٣٢٢- قوله قدس سره: (لكن المثبت لكون الغيبة حقّاً)[1].

يعني: لا تنافي بين الأصلين، فيحكم ببقاء الحقّ وعدم وجوب الاستحلال بمقتضى الأصلين، فإنّ التّنافي بينهما فرعُ وجوب الاستحلال على تقدير ثبوت الحقّ، وحينئذٍ فإنْ قام دليل معتبر على تحقّقه بهذا المعنى انقطع الأصل الأوّل عند

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٠.

الاستغفار له، بمعنى عدم المورد لجريانه بمعنى الاستصحاب لو فرض صحّته في نفسه؛ لانقطاع اليقين السّابق بما فرض من الدّليل على ثبوت الحقّ الموجب للاستحلال، وإنّما الشّكّ في سقوطه بالاستغفار له وعدمه، وبمعنى قاعدة البراءة يكون استصحاب عدم سقوط الحقّ إلّا بالاستحلال حاكماً عليه أو وارداً.

٣٢٣- قوله قدس سره: (لكثرة الأخبار الدّالّة على وجوب الاستبراء منها...إلخ)[١].

لكن قد مرّ المناقشة في دلالة الدّعائين، وقد اعترف قدس سره بعدم دلالة رواية الكراجكيّ والنّبويّ الثّاني: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة» عدمُ دلالتها ظاهرٌ؛ إذ مضمونه عدم القبول للصّلاة والصّوم، وقد مرّ الكلام فيه خصوصاً مع التّقييد بأربعين يوماً وليلة، الظّاهر في القبول بعدها.

٣٢٤- قوله قدس سره: (نعم الظاهر)[٢].

فيه إيماء إلى أن ما تقدّم ليس من الاستثناء حقيقة، فإنّه راجع إلى مزاحمة مفسدة الغيبة بمصلحة أهمّ من دفعها، ولا إطلاق للّفظ بالنّسبة إلى صورة المزاحمة حتى يكون واقع الحكم في صورة ثبوت المزاحمة تخصيصاً أو تقييداً كما تقرّر في محلّه.

٣٢٥- قوله قدس سره: (فإنّ من لا يبالي بظهور فسقه بين النّاس لا يكره ذكره بالفسق)[٣].

مقتضى ذلك خروجه عن موضوع الغيبة؛ لعدم كونه حينئذٍ ذكراً بما يكرهه المغتاب، ومقتضى قوله فيما تقدّم: (نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة)[٤] خروجه عن حكم الغيبة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٣، وتمام قوله قدس سره: (فموارد الاستثناء لا تنحصر في عدد. نعم، الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٣.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٣.

٣٢٦- قوله قدس سره: (ومفهوم قوله عليه السلام: «من عامل النّاس فلم يظلمهم»)[١].

ومقتضى إطلاق المفهوم وإن كان جواز غيبة من أتى بواحد من المستثنيات في الرّواية وإنْ لم يكن متجاهراً به، إلّا أنّ غير المتجاهر خارج بالإجماع والأخبار المتقدّمة.

في استثناء المتجاهر بالفسق من الغيبة.

٣٢٧- قوله قدس سره: (ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الرّوايات جواز غيبة المتجاهر)[٢].

ويؤيّده ما سيجيء من جواز الغيبة للارتداع في غير المتجاهر أيضاً، فالحكم المختصّ بالتجاهر على ما هو المنساق منها لا بدّ وأن يكون هو الجواز على الإطلاق.

٣٢٨- قوله قدس سره: (وظاهر الرّوايات النّافية لاحترام المتجاهر وغير السّاتر هو الجواز)[٣].

فإنّ مقتضى نفي الجنس بالأداة الموضوعة لذلك بقوله عليه السلام: «لا حرمة له ولا غيبة»[٤] هو نفي جميع أفراد الغيبة والحرمة الّتي منها غيبته في غير ما تجاهر به ورعاية حرمته بالنّسبة إلى منع ذلك، بل مقتضى ما مرّ وسيجيء من المصنف قدس سره من منع تحقق موضوع الغيبة في حكاية النّقص المتجاهر فيه أن يكون المراد بيان الرّخصة في الغيبة بالنّسبة إلى غير ما يتجاهر فيه.

---

(١) الكليني، الكافي: ٢/ ٢٣٩، باب المؤمن وعلاماته وصفاته عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدَّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته، وكملت مروءته، وظهر عدله، ووجبت أخوته».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٥، وتمام قوله قدس سره: (ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به ولو مع عدم قصد غرض صحيح).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٥

(٤) الصدوق، الأمالي: ٩٣، عن هارون بن الجهم، عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة».

في أن جواز غيبة المتجاهر هل يختص بما تجاهر به أم يعم؟

٣٢٩- قوله قدس سره: (وينبغي إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه)[١].

لعلّ وجه الإلحاق أولويّة الجواز في المتستّر به الأدون بالنّسبة إلى الجواز في المتجاهر فيه الأقبح. لكن يمكن منع تنقيح المناط؛ لاحتمال كون المناط كراهة الإظهار المستلزم لتأذّي المغتاب بالفتح بالاغتياب، المفروض تحقّقه في الأدون دون الأقبح.

مضافاً إلى أن الأولويّة على تقدير تماميّتها إنما تتمّ في الاقتصار على الأدون، يعني أن لا يغتابه إلّا في الأدون المستتر به دون الجمع بين الغيبتين؛ لوضوح عدم أولويّة الجواز في الأقبح بالنّسبة إلى الجواز فيه وفي الأدون جميعاً، إلّا أن يكون المراد الجواز تخييراً، بمعنى أنّه يجوز له الاقتصار على كلّ من الأقبح والأدون دون الآخر؛ لكنّ الظاهر عدم إرادته من العبارة مع ما فيه من البعد عن مساق الأدلّة واستلزامه استعمال مطلقات أخبار حرمة الغيبة في الأعمّ من التّعيينيّ والتّخييريّ لحرمة الغيبة في غير المتجاهر عيناً، وفيه بالنّسبة إلى غير ما يتجاهر فيه تخييراً.

ودعوى خروجه منها رأساً مستلزمة لعدم الدّليل على حرمته رأساً، وكذا في أخبار الرّخصة في المتجاهر، فإنّ الرّخصة على هذا الوجه عينيّة في المتجاهر المطلق بالنّسبة إلى جميع المعاصي وتخييريّة في المتجاهر في الأقبح مع التّستر في الأدون.

في بيان المراد بالمتجاهر.

٣٣٠- قوله قدس سره: (ثمّ المراد بالمتجاهر من تجاهر بالقبيح بعنوان أنّه قبيح)[٢].

لا يخفى أنّه لو فرض أنّه لا يكره ذكره بهذه الصّفة واشتهاره بين النّاس بها كان مقتضى ما تقدّم وسيجيء من أن المناط في عدم حرمة غيبة المتجاهر عدم كراهته لذلك، أو أنّه الفرد المتيقّن من مورد الجواز وعدم الحرمة الجواز في الفرض، وإن كان كارهاً لذلك كان خارجاً عن موضوع المتجاهر رأساً، إلّا أن يكون المراد

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٦.

أنّه كاره عن ذكره بها بدون ذكر عذره معه، وإنما لا يكره من ذكره بها إذا ذكر معها العذر فهو متجاهر بالمقيّد لا المطلق، فيجوز حينئذٍ المقيّد لا المطلق.

في أن من كان متجاهراً عند بعض الناس هل يجوز ذكره عند غيرهم؟

٣٣١- قوله قدس سره: (ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلّته مستوراً عند غيرهم)[١].

لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق رواية علقمة[٢] الجواز؛ لأنّ القدر المتيقّن في الخروج عنه هو المتستّر عن الكلّ، فيبقى المتستّر عن البعض دون بعض كما في الأمثلة المزبورة داخلاً تحت الإطلاق المقتضي للجواز، والإطلاق بالنّسبة إلى ذلك وإن كان معارضاً بإطلاق أدلّة حرمة مطلق الغيبة، لكن إطلاق الخاصّ مقدّم على إطلاق العامّ كما هو ظاهر.

٣٣٢- قوله تعالى: ﴿..إِلَّا مَنْ ظُلِمَ..﴾[٣].

الظاهر أنّه استثناء من فاعل الجهر المقدّر كما يفصح عنه ما حكاه قدس سره عن تفسير العيّاشي: (أي: لا يحبّ أن يجهر الرّجل)[٤].

في أن ما استثني من الغيبة تظلّم المظلوم.

٣٣٣- قوله قدس سره: (ولأنّ في تشريعه مظنّة ردع للظّالم...إلخ)[٥].

لا يقال: هذه المصلحة موجودة في مطلق الغيبة.

لأنّا نقول: الفارق إنّ مقتضى النّشر والإشاعة موجود في التّظلّم، وهو

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٦.

(٢) الشيخ الصدوق، الأمالي: ١٦٣، «.. من لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله عزّ وجلّ، داخل في ولاية الشيطان».

(٣) سورة النساء: ١٤٨ ﴿لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾.

(٤) تفسير القمي وليس العياشي، ولعله من سهو القلم، ينظر تفسير القمي: ١/ ١٥٧ (وقوله: ﴿لَّا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ أي: لا يحب أن يجهر الرجل).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٣٤٨.

التّشفّي من الظّالم، وإذا ارتفع المانع، وهو المنع الشّرعيّ، تحقّق مقتضاه، وهو النّشر والشّياع الذي هو مظنّة للارتداع، بخلاف غير مورد التّظلّم من موارد الغيبة، فإنّ مقتضى النّشر غير موجود فيه غالباً.

نعم، قد يتحقّق مقتضى إظهاره عند بعض، ولكن مجرّد الذّكر لا يستلزم الشّياع.

نعم، لو فرض كون مجرّد الذّكر في مورد موجباً للارتداع التزمنا بالجواز فيه كما سيجيء في مسوّغات الغيبة إن شاء الله.

في بسط الكلام في تحقيق المقام.

والحاصل: أنّ المساواة إنّما تتمّ لو أريد بهذا الوجه كون الاغتياب في الجملة موجباً للرّدع، لكنّه ليس بمراد جزماً، بل المراد كون النّشر والإشاعة اللاّزم غالباً للتّظلّم مع فرض عدم المانع مقتضياً لردع الظّالم؛ ولذا ذكر ﷺ أنّ هذا الوجه يقتضي إطلاق الجواز بالنّسبة إلى من يراد بالاغتياب عنده تدارك الظّلم وغيره، ولا يجدي دفع المانع في تحقّق المقتضي مع فرض عدم المقتضي.

نعم، يمكن أن يقال عليه: إنّ الوجه المزبور ليس بمنعكس ولا مطّرد.

أمّا الأوّل؛ فلعدم جريانه حيث يعلم عدم عود الظّالم إلى ذلك الظّلم؛ لعدم قدرته أو لخوفه من ظالم آخر أو نحو ذلك من الروادع الغير الإلهيّة.

نعم، لو فرض ارتداعه بالنّدم والتّوبة لم يبعد التزام حرمة غيبته حينئذٍ، وإطلاق النّصوص، بل الفتاوى لا يبعد أن يكون منصرفاً أو منزّلاً على غير هذه الصّورة. وأيضاً لا يطّرد الوجه المزبور حيث يمكن ردعه بغير الغيبة من الأمور الجائزة. وأيضاً لا يطّرد فيما إذا كان اغتياب المظلوم لبعض لا يبلغ حدّ الشّياع والانتشار المفروض كونه مظنّة للرّدع.

وأمّا الثّاني، فلاقتضائه جواز غيبة غير الظّالم من العصاة على وجه يبلغ حدّ الشّياع والانتشار المقتضي لردعه عن عصيانه.

ودعوى أنّ المذكور من قبيل الحكمة لا العلّة فلا بأس بعدم اطّراده وانعكاسه إنّما يتم مع تحقّق دليل يقتضي ثبوت الحكم في غير مورد العلّة لا فيما إذا كان استفادة الحكم من نفس هذه العلّة، من قبيل الاستدلال اللّميّ على ثبوت الحكم بثبوت علّته، فإنّه لا وجه حينئذٍ؛ لعدم اطّراده وانعكاسه كما هو ظاهر.

٣٣٤- قوله قدس سره: (وعدم عموم في الآية)[1].

الظاهر أنّ المراد بالآية الثّانية[2].

في أن الظاهر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه.

وأمّا الآية الأولى[3] فلا يتوهّم فيها عموم جزماً؛ لأنّ مدلولها الانتصار ليس إلّا.

والوجه في عدم الإطلاق ـ وإن كان الموصول في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾ للعموم ـ أنّ ذلك إنّما يقتضي عموم رخصة الجهر بالسّوء من القول لكلّ مظلوم، لا رخصة كلّ مظلوم في مطلق الجهر بالسّوء سواء كان عند من يرجو فيه إزالة الظّلم عنه أم غيره، والاستثناء من إطلاق السّلب لا يقتضي إطلاق الإثبات، إلّا أن يقال: إذا فرضنا مظلوماً ليس له من يرتجي منه إزالة الظّلم عنه فمقتضى العموم جواز اغتيابه للظّالم، وإلّا لزم تخصيص العموم، ولا يكون ذلك إلّا بالاغتياب عند غير من يرتجي إزالة الظّلم منه.

المراد بالجهر بالسوء في الآية الكريمة.

ويمكن الجواب بأنّ الجهر بالسّوء من القول لا يتعيّن فيه أن يكون بالاغتياب، بل يمكن أن يكون بالذم والتّعيير والتّوبيخ، ولا ملازمة بين جوازه

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٩.

(٢) سورة النساء: ١٤٨: ﴿لا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾.

(٣) سورة الشورى: ٤١-٤٢، قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (٤١) إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

وجواز الاغتياب كما مرَّ في حكم المتجاهر بالنّسبة إلى أهل محل دون آخر؛ ومع الإجمال والاحتمال يسقط الاستدلال، بل لا يثبت حينئذٍ جواز شيء، ويجب الاجتناب عن الأمرين؛ للعلم الإجمالي بحرمة أحدهما ولو لأصالة عدم التّخصيص في كلا دليليهما، فيجتنب عنهما مقدّمة كما تقرّر في حكم الشّبهة المحصورة، إلّا أن يقال: إنّ الذّم والتّعيير عند النّاس مستلزم لكشف حاله ونقصه عندهم، فجوازه مستلزم لجواز اغتيابه إلّا أن يمنع جواز ذمّه وتعييره عند النّاس، فلعلّ التّعيير والذّمّ يجوز عند مواجهة المظلوم عند الظّالم لا عند النّاس، والمفروض عدم ثبوت ما يقتضي إطلاق الجواز إلّا أن يفرض عدم تحقق مواجهة بينهما أصلاً، كما إذا سرق عمرو مال زيد وانهزم إلى محلّ لا يراه زيد أبداً، فإنّ مقتضى الآية الشريفة جواز جهر زيد بالقول بالسّوء فيه عند النّاس؛ لفرض عدم إمكان مواجهة نفسه بالسّوء من القول.

ودعوى عدم شمول الآية الكريمة لذلك مستلزم لتخصيصها، والمفروض على ما مرّ أنّ الجهر بالسّوء لذلك اغتياب أو مستلزم له، فيلزم من ذلك جواز اغتيابه عند من لا يرتجى دفع الظّلم منه في الفرض السّابق، وهو فرض عدم وجود من يرتجى رفع الظّلم منه، إلّا أن يلتزم حينئذٍ بجواز ذمّه وتعييره بعنوان الشّخص المجهول من دون ذكره بشخصه أو وصفه المشخّص له، كأنْ يقول: (سرق مالي رجل ذميم غير راحم للعباد ولا خائف من يوم المعاد)، إلى غير ذلك مما يعلمه من ذمائم صفاته، والذّم على هذا الوجه لا يستلزم الاغتياب كما مرّ أو سيجيء، وذلك غير مستلزم للتّخصيص؛ لأنّ المفروض ثبوت الرّخصة في الجهر بالسّوء من القول لهذا الشّخص، كما أنّ المفروض عدم إطلاق يقتضي ثبوت الرّخصة حتّى على وجه تعيين الظّالم المستلزم للاغتياب.

في بسط الكلام لتحقيق المقام وتنقيح المرام.

وكيف كان، فإذا لم يثبت إطلاق يقتضي جواز الاغتياب عند من لا يرتجي منه رفع الظّلم فيحكم بحرمته عملاً بعمومات حرمة الغيبة، بل يمكن الرّجوع

إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾، إلّا أن يقال بسراية إجمال المخصّص إلى العامّ، إلّا أن يعارض ذلك بعمومات حرمة ذمّ المؤمن وتعييره أيضاً فيتحقّق الإجمال للعلم الإجماليّ بتخصيص أحد العامّين وسلامة الآخر، فيجب الاجتناب عن الأمرين جميعاً قضاءً لحقّ العلم الإجماليّ بحرمة أحد الأمرين كما مرّ، إلّا أن يدّعى العلم بجواز ذمّ الفاسق وتعييره وتوبيخه بما لا يستلزم غيبته، وحينئذٍ فيتعيّن العمل بعمومات حرمة الغيبة.

في بيان المراد من الآية الشريفة ﴿لاَ يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾.

٣٣٥- قوله قدس سره: (فعن تفسير القميّ، أي: لا يحبّ)[1].

يمكن إجراء ما ذكر من الوجوه والنّقض والإبرام في الآية الشّريفة في الرّواية أيضاً، إلّا أن يدّعى أنّ المراد بالإطلاق فيها ما يقابل التّقييد فيقيّد الإطلاق المدّعى، لكنّه غير ثابت؛ لاحتمال أن يكون المراد به الأذن والرّخصة أو يتمسّك بإطلاق يعارض بالظّلم.

إلّا أن يقال: إنّه لو ثبت كون المقام مقام إطلاق فيستفاد الإطلاق من إطلاق من ظلم، يعني عدم تقييده بفرد خاصّ، وإلّا فلا يستفاد من عدم التّقييد في أن يعارض بالظّلم أيضاً، ولا يعارض إطلاقه على تقدير ثبوته بإطلاق ﴿لاَ يُحِبُّ﴾؛ لما مرّ من إجماله بإجمال المخصّص، وعلى تقدير ثبوته فلا يبعد تقديم الأوّل من باب تقديم ظهور التّفسير على ظهور المفسّر بالفتح، أو من باب أظهريّته في نفسه من جهة كونه بمنزلة الأخصّ المطلق بالنّسبة إلى المعارض لقلّة أفراده بالإضافة إليه كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٧.

٣٣٦- قوله قدس سره: (وما بعد الآية)[١].

يعني: رواية العيّاشيّ[٢] والمحكي عن المجمع[٣] وما بعدهما من المؤيّدات؛ لعدم ثبوت صحّة الرّوايتين، وضعف المؤيّدات بما مرّ، وغيرها مما لم يذكر.

٣٣٧- قوله قدس سره: (هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظّالم)[٤].

من موارد الاستثناء من الغيبة الاستفتاء.

لا يخفى أنّ مقتضى الرّوايتين عدم اعتبار هذا الشّرط؛ لإمكان أن يقال في الأوّلى: لو أنّ امرأة كان زوجها شحيحاً لا يعطيها وولدها ما يكفيهم بالمعروف ما حكمها بالنّسبة إليه؟.

وفي الثّانية: لو أنّ رجلاً كانت أمّه كذا وكذا ما حكمه بالنّسبة إليها؟

٣٣٨- قوله قدس سره: (ويمكن الاستدلال عليه بحكاية هند زوجة أبي سفيان[٥])[٦].

في أن غيبة أبي سفيان خارجة عن مورد البحث.

يمكن أن يكون وجه التّقرير فيه التّظلّم، فإنّ منع الكفاية عنها وعنهم ظلم عليها، بل وعليهم، ويؤيّد ذلك ما تقدّم من عدم توقّف الاستفتاء على ذكر

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٤٩.

(٢) محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي: ١/ ٢٩٠، عن الفضل بن أبي قرة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله ﴿لَّا يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه».

(٣) الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ١/ ٢٢٥ وروي عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه الضيف ينزل بالرجل، فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٥٢.

(٥) مسلم النيسابوري، صحيح مسلم: ٥/ ١٢٩ عن عائشة قالت دخلت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان على رسول الله صلى الله عليه ـ وآله ـ وسلم فقالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بنيَّ إلا ما أخذت من ماله بغير علمه، فهل علي في ذلك من جناح؟ فقال رسول الله صلى الله عليه ـ وآله ـ وسلم: «خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك».

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٥٢.

الشّخص بالخصوص.

وأمّا التّظلّم، فلا بدّ فيه من ذكر الشّخص ليردعه ويمنعه المتظلّم إليه، إلّا أن يقال: إنّ ذكر كونه شحيحاً لا دخل له في التّظلّم، فيجب ردعها عنه حينئذٍ.

وأمّا على الاستفتاء، فلعلّه لا بأس بذكره؛ لاحتمال مدخليّته في الحكم، إلّا أن يقال: إنّ مجرّد الاحتمال لا يجوّز ذكر الصّفة المجهولة، فإنّ التفصيل في حكم الموضوع لو كان اختلاف في حكم أفراده وظيفة المفتي، وحينئذٍ فيطلق المستفتي في السّؤال، فإن أجيب بالإطلاق علم عدم مدخليّة خصوصيّة، وإن فصّل بين الشحيح وغيره علم مدخليّة هذه الصّفة وجوداً وعدماً في الحكم من دون حاجة إلى ذكر المستفتي؛ لثبوت هذه الصفة في الحكم على التّقديرين.

فالأولى ما ذكره المصنف‌ﷺ من خروج غيبة أبي سفيان عن مورد البحث؛ لعدم إمكان تطبيق الرّواية على القاعدة على تقدير حرمة غيبته، فإنّه على الاستفتاء يكون الرّواية مشتملة على تعيين الشّخص وذكر صفة البخل مع عدم الحاجة إليهما في الاستفتاء، وعلى تقدير التّظلّم يشتمل على الغيبة في غير ما وقع التّظلّم منه، وهو صفة البخل، وقد عرفت اشتراك الإشكال من جهة تعيين المغتاب مع عدم الحاجة إليه في الاستفتاء بين الرّوايتين.

في أنه يمكن حمل الرواية الثانية على الاستئذان في دفع المنكر.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد في الرّواية الأولى الاستئذان في أخذ الحقّ منه خفاء أو قهراً، فإنّ ذلك محتاج إلى تعيين المأذون وتعيين من يؤذن في أخذ الحقّ منه؛ لاختلاف الخصوصيّات في اقتضاء الإذن مقدّمة، ومن ذلك لا يمكن الإذن كليّة كما يمكن الفتوى كذلك؛ لاختلاف الإذن وجوداً ومنعاً باختلاف خصوصيّات الأفراد، بخلاف حكم الكلّي، وكذا يمكن أن يكون لصفة البخل مدخليّة في ثبوت الإذن ومنعه، فتأمل، فإنّ فرض ثبوته للكلّي يقتضي عدم اختلافه باختلاف مصاديق موضوعه.

وكذا يمكن حمل الرّواية الثّانية على الاستئذان في دفع المنكر بالغيبة ونحوه

بعد عدم الامتناع بالحبس ونحوه، فيقتضي التّقرير حينئذٍ جواز الغيبة لذلك، ويكون ذلك مجوّزاً آخر غير ما ذكره المصنّف قدس سره من المجوّزات.

وحمل الاستفتاء في كلامهم على ما يشمل الاستئذان فيما يحتمل الحاجة إلى الاستئذان لا يخلو عن تكلّف.

٣٣٩- قوله قدس سره: (واحتماله كونها متجاهرة مدفوع بالأصل)[1].

يمكن أن يقال: إنّ أصالة عدم كونها متجاهرة لا يثبت بها كونها كارهة إلّا على الأصل المثبت.

بل يمكن أن يقال: إنّ الخارج من مثل مفهوم قوله عليه السلام في رواية علقمة المتقدّمة: «من لم تره بعينك» هو الكاره، فإذا نفينا عنوان المخصّص ـ وهو الكاره ـ يثبت الحرمة. ولا ينافي ذلك ثبوت حكم الرّخصة في بعض الأخبار للمتجاهر، فإنّ مقتضى الجمع كون ذلك من باب التّطبيق على عنوان غير الكاره.

إلّا أن يقال: إنّ الحالة الأوليّة والطّبيعة الأصليّة في الإنسان هي كراهة ظهور معايبه الشّرعيّة والعرفيّة، خصوصاً المسلمين بالنّسبة إلى النّقائص الشّرعيّة، خصوصاً النّساء اللاّتي طبيعتهنّ الاستحياء، خصوصاً بالنّسبة إلى ما يتعلّق بفروجهنّ، لكن في اطّراد ذلك بالنّسبة إلى الأشخاص والنّقائص على وجه يحصل القطع في كلّ مورد بكون الحالة الأصليّة فيه الكراهة محلّ منع، خصوصاً مع عدم دلالة في الرّواية على كون أمّ السّائل من المسلمات، فلعلها كانت باقية على كفرها الأصلي الثّابت لها قبل قدوم النّبي صلى الله عليه وآله إلى المدينة المشرّفة، كما لم يعلم كون أغلب أهل المدينة المشرّفة حين السؤال مسلمين حتّى يلحق المشكوك بالغالب، ومن هنا يعلم خدشة أخرى في الاستدلال بالرّواية على جواز غيبة المسلم.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٥٣.

في أن استماع الغيبة حرام.

٣٤٠- قوله قدس سره: (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف وقد ورد...إلخ)[١].

قال في كشف الرّيبة: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «المستمع أحد المغتابين»، وقال أمير المؤمنين عليه السلام «السّامع للغيبة أحد المغتابين»[٢].

٣٤١- قوله قدس سره: (والأخبار في ذلك كثيرة)[٣].

لم أظفر بتلك الأخبار؛ وأمّا الأخبار الآتية ـ الّتي سيجيء ـ الدّالة على وجوب ردّ الغيبة، فلا دلالة فيها على حرمة الاستماع كما لا يخفى.

ويمكن الاستدلال على ذلك بفحوى الأخبار الكثيرة الدالة على حرمة الرّضا بوقوع المحرّم، وأنّ على الداخل إثمين إثم الرّضا وإثم الدّخول، فإنّ المراد في المقام حرمة الاستماع على وجه الرّضا بفعل المغتاب، ولم يذكر في كشف الرّيبة في هذا الباب، مع أنّ الظاهر أنّه بصدد استقصاء أخبار الباب، سوى الخبرين المذكورين النّبويّ والعلوي، وأشار إلى خبر آخر ذكره سابقاً في أخبار الغيبة، حيث قال رحمه الله بعد عدّة أخبار: (ولمّا رجم رسول الله الرّجل في الزّنا قال رجل لصاحبه: هذا أقعص كما يقعص الكلب. فمرّ النّبي صلى الله عليه وآله معهما بجيفة فقال: أنهشا منها. فقالا: يا رسول الله، ننهش جيفة! فقال صلى الله عليه وآله: ما أصبتما من أخيكما أنتن من ذلك)[٤].

ثمّ قال قدس سره: (فجمع بينهما مع أنّ أحدهما قائل والآخر سامع).

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٥٩.

(٢) الشهيد الثاني، كشف الريبة: ١٨.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٥٩.

(٤) الشهيد الثاني، كشف الريبة: ٩.

في حكم ما لو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند السامع.

٣٤٢- قوله قدس سره: (ولو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند السّامع)[١].

بكون المغتاب والمستمع متخالفين في الاعتقاد، فيعتقده القائل متجاهراً جائز الغيبة والمستمع غير متجاهر غير جائز الغيبة.

ولا ينافيه قوله أخيراً: (فالمحكي جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً)؛ لأنّ المراد بالاعتقاد أعمّ من القطعي والظّنيّ.

٣٤٣- قوله قدس سره في جملة حكاية كلام الشّهيد قدس سره: (والأولى التّنزّه عن ذلك)[٢].

الظاهر أنّ المراد الأولويّة التّعيينيّة كما في آية أولي الأرحام[٣] بقرينة استدلاله بالعموم، فإنّ العمل بالعموم مع عدم ثبوت المخصّص ممّا لا محيص عنه.

٣٤٤- قوله قدس سره أيضاً في جملة الحكاية عن الشّهيد قدس سره: (لعموم الأدلّة وترك الاستفصال)[٤].

إن أريد بذلك عموم أدلّة حرمة الغيبة فلا شكّ أنّ العموم مخصّص بما دلّ على خروج المتجاهر عنه، والشّبهة في المقام في مصداق المخصّص، وقد تقرّر في محلّه عدم الرّجوع إلى العامّ في الشّبهة المصداقيّة للمخصّص إلّا أن يتمسّك بأصالة عدم التّجاهر، وقد تقدّم الكلام فيه وفيما فيه سابقاً، فراجع.

في تحقيق كلام الشهيد رحمه الله في كشف الريبة.

مضافاً إلى أن الظّاهر تقديم أصالة الصّحة في فعل المسلم على هذا؛ لأنّه من باب العمل بظاهر حال المسلم كما يظهر مما ذكروه في تصرّف بايع الأَمَة ذي الخيار

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٣٥٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦٠.

(٣) سورة الانفال: ٧٥، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦٠.

في أمته المبيعة باللّمس ونحوه[١]، من أنّه يحمل على الفسخ؛ حملًا لتصّرفه على المباح، فإنّ التّصرّف في المبيع مع عدم الفسخ محرّم، بل يحكم بفسخه قبل اللّمس آناً ما؛ لأنّ إرادة الفسخ باللمس يقتضي وقوع الجزء الأوّل منه محرماً، وهو مناف لظهور حال المسلم في كون عمله سائغاً جائزاً، مع أنّ الأصل عدم الفسخ، فيعلم من ذلك كون أصالة الصّحة معتبرة عندهم من باب الأماريّة المقتضي للتقدّم على الأصول، وببالي أنّ المصنف قدس سره قد صرّح في ذلك الباب من الكتاب بما ذكرنا من كون اعتباره من باب الظّهور وقدّمه بذلك على الأصول.

وإن أريد بذلك أدلّة حرمة استماع الغيبة فقد مرّ أنّه لم يذكر في ذلك إلّا أخباراً ثلاثة، ولم نظفر نحن أيضاً بغيرها في هذا الباب.

والخبر الثّالث منها، وهو خبر الرّجم، مع عدم موثوقيّة صدوره لا دلالة فيه على المقام؛ لأنّها قضيّة، والمعلوم من قول النّبي صلى الله عليه وآله لهما: «انهشا منها» ـ يعني: من الجيفة ـ وكذا قوله صلى الله عليه وآله: «ما أصبتما...إلخ»، حرمةُ الغيبة للمغتاب والاستماع من السّامع، ولا إطلاق له يشمل حال عدم علم السّامع بحال المتكلّم المغتاب من حيث جواز الغيبة له وعدمه؛ لما تقرّر في محلّه من أن حكايات الأحوال إذا تطرّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال[٢]، إلاّ أن يتمسّك بأصالة عدم علم المستمع بحال المتكلّم من حيث اعتقاده جواز الغيبة لنفسه وعدمه، لكنّها معارضة بأصالة عدم تجاهر المغتاب بالفتح بناءً على جريانها على ما يراه المصنف قدس سره وبعض التّقريبات السّابقة وعدم تحقّق سائر المجوّزات، إلّا أنّه قد سبق تحكيم أصالة الصّحة في فعل المسلم على هذا الأصل، فيتعيّن حمل الرّواية على صورة علم المخاطب بعدم الجواز للمتكلّم، أو التزام عدم جواز الاستماع ولو ثبت الجواز

---

(١) العلاّمة الحلي، قواعد الأحكام: ٢/ ٧١، تحرير الأحكام: ٢/ ٢٩٥؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤/ ٣١٨.

(٢) النراقي، عوائد الأيام: ٧٥٩؛ القمي، القوانين: ٢٢٦؛ الفاضل التوني، الوافية: ١١٥.

للمتكلّم في الظّاهر، فتدبّر جيّداً.

وإن أريد الخبران الآخران فسيجيء من المصنف ﷺ المناقشة في دلالتهما على المدّعى.

٣٤٥- قوله ﷺ في جملة الحكاية أيضاً: (ولأنّ ذلك لو تمّ ـ إلى قوله ﷺ ـ : مع احتمال اطّلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته)[٣].

في الإيراد على بعض كلماته.

لا يخفى أنّ العلم بعدم استحقاق المقول فيه بالنّسبة إلى السّامع لا يجتمع مع احتمال اطّلاع القائل على المجوّز؛ لأنّ احتمال الاطّلاع مستلزم لاحتمال الوجود، وهو مناف لفرض احتمال القطع بالعدم، إلّا أن يراد من العلم الظّنّ بالخصوص لا ما يعمّ الظّنّ، أو يراد من الاطّلاع على الموجب الاعتقاد به على نحو الجهل المركب، فيحمل فعل الفاعل على الصّحيح عنده وإن علم فساده بحسب الواقع، وكلاهما كما ترى.

مضافاً إلى عدم ترتّب قوله ﷺ: (وهو هدم قاعدة نهي الغيبة)[٤]عليه؛ إذ لا يهدم القاعدة حينئذٍ في صورة العلم، إلّا أن يريد الهدم الغالبيّ، أو الكلّية الادّعائيّة؛ لندرة صورة العلم بالحرمة واقعاً وفي اعتقاد المتكلّم المغتاب.

٣٤٦- قوله ﷺ في جملة الحكاية: (وهو هدم لقاعدة النّهي عن المنكر)[٥].

يمكن المعارضة بأنّ ترتيب آثار الحرمة والنّهي عن المنكر بمجرّد الاحتمال هدم لقاعدة حمل فعل المسلم على الصّحة، وقد مرّ تقديم القاعدة الثّانية وتحكيمها على الأولى.

والحاصل: أنّ قاعدة النّهي عن الغيبة ليست إلّا قاعدة النّهي عن المنكر،

---

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦٠.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦٠.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦٠.

وقد تقرّر في محلّه أنّه لا يتحقّق وجوب النّهي عن المنكر إلّا مع ثبوت منكريّته عند الفاعل[١]، فلا يجب مع الشّكّ في ذلك فضلًا عمّا لو قلنا بثبوت عدمه بأصالة حمل فعل المسلم على السّائغ والجائز.

في تحقيق معنى الحديث: «السامع أحد المغتابين».

٣٤٧- قوله قدس سره: (ولكنّه خلاف الظاهر من الرّواية[٢] على تقدير قراءة المغتابين بالتّثنية)[٣].

لعلّ الوجه في ذلك أنّ المراد بالرّواية حينئذٍ أنّ السّامع للغيبة يثنّي به المغتاب، وليس المراد أنّه يثنّي به المغتاب بالمعنى المجازي الشّامل للمتكلّم بالغيبة والمستمع إليه؛ لأنّ ذلك حكم بديهيّ لا يتصوّر غرض في ذكره، بل المراد أنّه يثنّي به حكماً وادّعاء المغتاب بالمعنى الحقيقي الذي هو المتكلّم بالغيبة، وحينئذٍ فإما أن يراد به أنّه يثنّي به كلّ فرد فرض من المتكلّم بالغيبة، أو يراد به أنّه يثنّي به خصوص المتكلّم بالغيبة الّتي استمع إليها؛ والأوّل ـ مع أنّه لا يساعده اللّفظ؛ لأنّ التّثنية المعرّفة باللاّم ليست ظاهرة في الاستغراق ـ لا يمكن إرادته في المقام؛ لاستلزامه التّعارض والتّناقض في مدلول اللّفظ؛ لأنّ كلّ فرد يشمل الجائز والمحرّم، وكونه بمنزلة الفرد الجائز يقتضي جوازه كما أنّ كونه بمنزلة الفرد المحرّم يقتضي حرمته، فتنزيله منزلة كلّ فرد يقتضي كونه جائزاً حراماً، وهو محال، فيتعيّن الثّاني، يعني: أنّ المستمع إلى كلّ مغتاب بمنزلة ذلك المغتاب، فإنْ كان المتكلّم جائزاً له الاغتياب يكون الاستماع إليه جائزاً، وإن كان حراماً فحرام.

ولا يرد على ذلك ما أوردناه على الوجه الأوّل؛ لتعدّد أفراد المستمعين حقيقة أو اعتباراً بتعدّد أفراد المغتابين حقيقة أو اعتباراً.

---

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ١/ ٢٥٨، الشهيد، غاية المراد: ١/ ٦٠.

(٢) الشهيد الثاني، كشف الريبة: ١٨، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «المستمع أحد المغتابين»، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «السّامع للغيبة أحد المغتابين».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦١

في بيان حاصل المقام ومحصل المرام.

والحاصل: أنه يتعدد حقيقة أفراد الاستماع المنزّل وافراد الغيبة المنزّل منزلتها.

وأمّا على الجمع فمعناه أنّه يزيد عدد المغتابين تنزيلاً بعدد المستمعين، فإذا كان عدد المغتابين مئة وعدد المستمعين عشرين يصير عدد المغتابين بحسب التّنزيل مئة وعشرين، وحكم الجميع أنّه مع العلم بالتّجاهر يجوز الاغتياب بالمعنى الحقيقيّ والحكميّ الذي هو الاستماع، ومع عدم العلم بالتّجاهر لا يجوز شيء من الأمرين.

فيصير المحصّل: أنّ المغتاب التّنزيلي الذي هو المستمع إلى الغيبة يدور حكمه جوازاً ومنعاً مدار علمه بالتّجاهر وعدم علمه به، فيجوز مع العلم وإن جهل به المتكلّم المغتاب، ولا يجوز مع الجهل به وإن اعتقد به المتكلّم بالغيبة، فقد يختلفان في الحكم وقد يتفقان فيه، بخلاف الوجه الأوّل فإنّ مقتضاه اتحادهما في الحكم جوازاً و منعاً، فإنّ حكم المستمع تابع لحكم المتكلّم في ذلك.

٣٤٨- **قوله**قدس سره: **(لكن هذا التّقدير خلاف الظاهر)**[1].

لعلّ الوجه في ذلك ورود التّنزيل بصيغة التّثنية كثيراً نحو: (القلم أحد اللسانين) و(التّراب أحد الطّهورين)، والمضايقة في ثبوت الظّهور بمجرّد هذه الغلبة لعدم دليل على اعتبارها ـ لو سلّمت ـ غير ضائرة؛ لكفاية مجرّد الاحتمال في سقوط الاستدلال ما لم يقم دليل على كون المغتابين بلفظ التّثنية.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦١.

في بيان وجوب رد الغيبة.

٣٤٩- قوله قدس سره: (والمراد به الانتصار للغائب[١])[٢].

ويحتمل أن يراد به ما يعمّ ذلك وتكذيب القائل المغتاب والحكم بعدم وقوع ما يدّعيه؛ مستنداً إلى أصالة عدم وقوعه، وحملاً لفعل المسلم على السّائغ والجائز، فيحكم بكذب مدّعيه وكون كلامه إفكاً وبهتاناً، كما يشير إليه قوله عزّ من قائل: ﴿**لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ**﴾[٣]، والضّمير في ﴿**سَمِعْتُمُوهُ**﴾ راجع إلى ما عبّر عنه بـ﴿**مَّا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ**﴾ في الآية اللاّحقة دلّ بمقتضى كلمة لولا الدّالّة على التنذير والتّوبيخ على أن المساءة الّتي نُسبَتْ إلى الغير مما ليس للمخاطب به علم يجب الحكم بكونه إفكاً وكذباً. وفيه دلالة على كون أصالة الصّحة في فعل المسلم من باب الظّنّ النّوعيّ، وقال عزّ من قائل: ﴿**فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَٰئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ**﴾[٤]، دلّ على أن المدّعين محكومون بالكذب ما لم يعلم صدقهم بإقامة الشّهود؛ وقال أيضاً عزّ من قائل: ﴿**وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ**﴾[٥]، والضّمير في ﴿**إِذْ سَمِعْتُمُوهُ**﴾ أيضاً راجع إلى المرجع في الآية السّابقة، فيقتضي الحكم بكون ما ليس للإنسان به علم مما ينسب إلى غيره بهتاناً، بل الأولى تعيّن إرادة هذا الوجه لا إرادة الأعمّ منه ومن المذكور في الكتاب، فإنّ ذلك الوجه راجع إلى تصديق أصل الوقوع، وهو محرّم بمقتضى الآيات.

---

(١) الشيخ الطوسي، الأمالي: ٥٦٧ «يا أبا ذر، من اغتيب عنده أخوه المسلم وهو يستطيع نصره فنصره، نصره الله (عزَّ وجلَّ) في الدنيا والآخرة، فإن خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١ / ٣٦٢.

(٣) سورة النور: ١٢.

(٤) سورة النور: ١٣.

(٥) سورة النور: ١٦.

نعم، لا بأس بإرادته مقيّداً بعدم إمكان التّكذيب، بأن يكون إخبار المغتاب ولو بضميمة القرائن موجباً للقطع بصدق دعواه.

في أن البهتان أغلظ تحريماً من الغيبة.

٣٥٠- قوله قدس سره: **(والمركّب)**[١].

لعلّ المراد ثبوت العقاب على المركّب فيما إذا صدق على المركّب عنوان ثالث محرّم كالبهتان فيما نحن فيه، فإنّه يصدق على ذكر المؤمن بنقص ليس فيه الكذب باعتبار عدم مطابقة حكايته للواقع، والغيبة بالمعنى الأعمّ باعتبار ذكر النّقص وحكايته عنه، والبهتان باعتبار اجتماع العنوانين المعبّر عنه بالبهتان، فإنّ البهتان ذكر الشّخص بنقص ليس فيه، وهو مورد اجتماع الكذب والغيبة بالمعنى الأعمّ.

٣٥١- قوله قدس سره: **(نعم، قد يبعد دعوى الانصراف[٢])**[٣].

لعلّ وجه البعد أنّ الانصراف إمّا في القمار بالمعنى المصدريّ، أو في اللّعب، وليس شيء من اللّفظين مذكوراً في الرّواية، ولا يمكن دعوى الانصراف في نفس لفظ القرب بناءً على أن منشأ الانصراف كثرة الاستعمال وغلبته لا غلبة الوجود؛ لوضوح عدم تعارف استعمال القرب في اللّعب حتّى يدّعى غلبته في اللّعب مع الرّهن دون اللّعب بدونه، بل أصل هذا الاستعمال لو فرض تحقّقه فهو في غاية النّدرة كما لا يخفى على من لاحظ العرف وتتّبع الاستعمالات المحكيّة عن أهل الاستعمال، بل لا يحضر الآن استعمال له في غير ما في هذه الرّواية الشّريفة.

مضافاً إلى ما يستفاد ويستشعر من المنع عن القرب من إرادة المبالغة في التّنزه والاجتناب الذي لا يناسبه التّخصيص بخصوص قسم خاصّ من التّحرّز

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٦٤.

(٢) الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي، عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الشطرنج والنرد قال: «لا تقربوهما. قلت: فالغناء ؟ قال: لا خير فيه، لا تفعلوا»، ينظر الشيخ الصدوق، الخصال: ٢٦٥.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٢.

والتجنّب، إلّا أن يقال: إنّه بعد ما علم أنْ ليس المقصود المنع عن القرب بالمعنى الحقيقيّ، فالأقرب حمله على المنع عن القرب بالمعنى المعهود المتعارف فيهما وهو اللّعب مع الرّهن.

في الاستدلال على حرمة اللعب بآلات القمار مع الرهن.

٣٥٢- قوله قدس سره: (والأولى الاستدلال على ذلك[١] برواية تحف العقول)[٢].

لعلّ وجه الأولويّة عموم لفظ «من جميع وجوه الحركات»[٣] الشّامل بوضعه اللّعب بدون الرّهن، لكن يمكن دعوى انصراف التّقلّب المذكور قبله إلى التّقلّب المتعارف، وهو اللّعب مع الرّهن، فلا ينفع العموم المزبور بعد كونه بياناً للتّقلّب المنصرف إلى ما ذكر؛ إذ ليس مفاده حينئذٍ إلّا التّقلّب في العموم بالمعنى المفروض.

فإن قيل: التّقلّب بالمعنى المزبور ليس إلّا صنفاً واحداً، ولا معنى لاعتبار العموم فيه؛ إذ الظاهر من لفظ «من جميع وجوه الحركات» إرادة العموم في الأنواع والأصناف لا العموم في الأفراد.

قلت: لعلّ المراد العموم لأقسام التّقلّبات بالنّسبة إلى جنس ما فيه الفساد محضاً، فلا يلزم اشتمال كلّ من أفراده كآلة القمار فيما نحن فيه على أقسام من التّقلّب؛ مضافاً إلى أن مجرّد التّعدّد بالاثنينيّة لا يصحّح به العموم خصوصاً في الجمع المعرّف، فلا مناص من اعتبار العموم على الوجه الذي ذكرناه.

---

(١) في حاشية الحجرية: (بما في رواية، خ ل).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٣.

(٣) المقصود الرواية التي تقدمت في أول الكتاب مراراً. ينظر، ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١، وأراد قوله عليه السلام: «ما يجيء منه الفساد محضاً لا يجوز التقلّب فيه من جميع الحركات».

٣٥٣- قوله قدس سره: (وليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدريّ)[١].

في بيان المراد بالاجتناب في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾.

نعم، لكن يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الاجتناب المأمور به في الآية الكريمة بالنّسبة إلى القمار هو الفعل المتعارف في العرف ارتباطه وتعلّقه به، وهو اللّعب مع الرّهن، وقد مرّ من المصنف قدس سره في ردّ من استدلّ بإطلاق الاجتناب في الآية الكريمة على حرمة بيع النّجس بأنّ المقصود بالنّهي في كلّ من المذكورات في الآية ما يناسبه، فالنّهي في الخمر هو شربه.

ولا يخفى أنّ تداول البيع في الخمر وتعارفه أكثر من تداول اللّعب بالآلات الخاصّة للقمار من دون رهن، فمع عدم الشّمول لمثله كيف يشمل الثّاني؛ مضافاً إلى معارضته بما سيجيء من المحكي عن تفسير العيّاشيّ عن ياسر الخادم عن الرّضا عليه السلام[٢]، فإنّ ظاهره حصر المراد من الميسر في الثقل المفسر بما يخرج بين المتراهنين من الدّراهم، فلا يشمل نفس آلة اللّعب، بل يمكن معارضته بمصحّحة ابن خلاّد[٣] الآتية فإن ما قومر عليه أيضاً هو الثّقل، ومقتضاه وإن لم يكن قصر المراد من الميسر على ذلك، إلّا أن الجمع بينه وبين ذات الآلة في الإرادة من الميسر استعمال اللّفظ في المعنيين؛ لعدم جامع عرفيّ بين المعنيين يصلح للإرادة في المقام حتى يكون كلّ من المعنيين فرداً له.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٣.

(٢) محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي: ١/ ٣٤٨، عن ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الميسر قال: الثقل من كل شيء، قال: «الخبز والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره».

(٣) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣٥، باب النرد والشطرنج، حديث ١ عن معمر بن خلاد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما قومر عليه فهو ميسر».

٣٥٤- قوله قدس سره: (ما عن مجالس المفيد قدس سره[١])[٢].

لا يخفى إباء سياقه عن إرادة التّحريم، مضافاً إلى ما في المراد من اللهو من الإجمال كما يظهر مما سيجيء من المصنف قدس سره من باب اللهو.

٣٥٥- قوله قدس سره: (ورواية الفضيل[٣])[٤].

لا يخفى ضعف دلالة الرّوايات الثّلاث؛ هذه الرّواية وتاليتيها على الحرمة، بل ودلالة الثّالثة على الكراهة؛ مضافاً إلى عدم ثبوت سلامة السند فيها[٥]، بل في جميع أخبار الباب مضافاً إلى معارضتها، بل تخصيصها بما سيجيء من رواية ياسر عن الرّضا عليه السلام، فإنّ ظاهرها حصر المراد من الميسر المحرّم في الثّقل، فلا يكون نفس الآلة مرادة منه، بل وبمصحّحة بن خلّاد بالتّقريب المتقدّم.

في حكم المراهنة على اللعب بغير الالات المعدة للقمار.

٣٥٦- قوله قدس سره: (فإنّ ظاهر ذلك أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك، ومن المعلوم أنّه ليس إلّا الحرمة التّكليفيّة دون خصوص الفساد)[٦].

يعني: أنّ مقتضى ظواهر عبائرهم ثبوت الاتفاق على حرمة الفعل في

---

(١) المراد به المفيد الثاني بن الشيخ الطوسي، ينظر الشيخ الطوسي، الأمالي: ٣٦٦، حدثنا علي بن موسى، عن أبيه، عن جده ،عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال: «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٣ .

(٣) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣٦ عن الفضيل قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس النرد والشطرنج حتى انتهيت إلى السدر فقال: «إذا ميّز الله بين الحق والباطل في أيهما يكون ؟ قلت: مع الباطل، قال: فمالك وللباطل».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٤.

(٥) رواية الفضيل ضعيفة بسهل بن زياد، وأما رواية زرارة فقد وصفها الشيخ بالموثقة، نعم رواية عبد الواحد بن المختار ضعيفة بـ(محمد بن جعفر) وغيره.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٥.

مطلق المراهنة مع العوض في غير الموارد المنصوصة، حيث قابلوا الاتفاق فيه بالخلاف فيه مع عدم العوض، ومقتضى ذلك اتحاد موضع الخلاف والوفاق في المسألتين، وحيث إنّ من المعلوم أنّ محلّ الخلاف في الثّاني هو الحرمة التّكليفيّة، حيث إن الفساد مما لا إشكال ولا خلاف فيه، فالمتعيّن بمقتضى المقابلة أن يكون محلّ الوفاق في المسألة الأولى أيضاً ذلك، وهو المدّعى، فالضّمير في قولهقدس سره: «ومن المعلوم أنّه» راجع إلى محلّ الخلاف في المسألة الثّانية.

والظاهر في العبارة أن يقال: (دون الفساد) وإسقاط لفظ خصوص؛ لأنّه يعطي أن يكون الفساد أيضاً محلّ الخلاف في المسألة الثّانية، وهو معلوم الخلاف ومناف للحصر في قولهقدس سره: (ليس إلّا الحرمة)، ولعلّه من غلط النُّسّاخ.

٣٥٧- قوله قدس سره: (وفي مصحّحة معمّر بن خلاّد)[1].

في الاحتجاج لحرمة المراهنة المذكورة.

لا يخفى أنّ الاستدلال به مبني على إرادة المعنى الثّالث من المعاني الثّلاثة المتقدّمة، وهو غير معلوم؛ لجواز إرادة أحد المعنيين الآخرين، وعليهما لا يتمّ الاستدلال؛ لاختصاص كلّ منهما باللّعب بالآلات الخاصّة.

لا يقال: إنّ الحكم حينئذٍ يكون كاللّغو؛ لأنّ اللّعب بالآلات مع الرّهن كما هو ظاهر الرّواية، فإنّ الظاهر أنّ المراد بما قومر عليه هو ما تراهنا عليه من الأفراد المتيقّنة للميسر، فلا فائدة يعتدّ بها في بيان فرديّته له.

لأنّا نقول: لعلّ الغرض بيان إرادة الإطلاق من الآية الكريمة[2] وعدم اختصاص المراد منها ببعض أفراد الميسر، وهذا المعنى وإن كان مستفاداً من ظاهر الآية الكريمة بمقتضى الإطلاق، إلّا أنّه لا بعد في بيانه؛ تأكيداً لما يستفاد من الظاهر ورفعاً لتوهّم تخصيص الحكم ببعض الأفراد دون بعض.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٦.

(٢) سورة المائدة: ٩٠، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

٣٥٨- قوله قدس سره: (وفي رواية جابر[١]...إلخ)[٢].

الدليل أخص من المدعى.

هذه الرّواية وإن كانت نصّاً في إرادة المعنى الأعمّ من اللّعب بالآلات المعدّة للقمار المنحصر فائدتها والغرض منها في ذلك، كالنّرد والشّطرنج بقرينة حتّى الكعاب والجوز، إلّا انّه أيضاً ليس بعامّ لتمام المدّعى؛ لعدم شمولها لمثل الرّهان على المصارعة وحمل الحجر الثّقيل والطّفرة ونحوها مما ليس المغالبة فيها بآلة معدّة لذلك ولو في الجملة، كما في الكعاب والجوز مما يعدّ القمار بها من فوائدها وأغراضها ولو في الجملة وإن لم يكن كالقسم الأوّل مما يكون الغرض منه منحصراً في القمار.

في أن المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن.

٣٥٩- قوله قدس سره: (والظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرّهن)[٣].

يعني في الرّوايتين الأخيرتين على الظاهر، لكن قد عرفت المناقشة في الإطلاق في الأولى وفي إطلاق الإطلاق بالنّسبة إلى تمام المدّعى في الأخيرة في قوله عليه السلام: «رجل آكل هو وأصحابٌ له»[٤]، آكل هو فاعل من المؤاكلة بمعنى المغالبة في الأكل؛ لأنّ من المعاني المذكورة للمفاعلة المغالبة، كما يقال: (ضاربني فضربته) يعني غالبني في الضّرب فغلبته فيه؛ «وأصحابٌ له» بالرّفع معطوف على المرفوع في (آكل)، والغالب في مثله العطف بعد التأكيد بالضّمير المنفصل نحو: (اسكن أنت وزوجك الجنّة) أو مطلق الفاصل.

---

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ١٢٢عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما أنزل الله عزَّ وجلَّ على رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ قيل: يا رسول الله، ما الميسر ؟ فقال: كل ما تقومر به حتى الكعاب والجوز. قيل: فما الأنصاب؟ قال: ما ذبحوه لآلهتهم. قيل: فما الأزلام ؟ قال: قداحهم التي يستقسمون بها».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٧.

(٤) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٢٩٠.

في بيان معنى الحديث المروي في الكافي والتهذيب.

٣٦٠- قوله قدس سره: (فهي لكم...إلخ)[١].

يحتمل أن يراد منه الالتزام بسقوط الضّمان بعد الأكل.

ويحتمل أن يكون المراد التّمليك فعلاً على تقدير تحقّق الأكل في المستقبل، فيكون الأكل كاشفاً عن تحقّق الملك من أوّل الأمر قبل الأكل نظير الإجازة في العقد الفضوليّ على القول بالكشف.

٣٦١- قوله قدس سره: (فإنّ التّصرّف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام)[٢].

يعني: أنّ التّصرّف في الشّاة بالأكل مع فساد المعاملة عليه حرام، مع أنّ ظاهر الرّواية حلّيته من حيث تقريره عليه السلام والسّكوت عن الحكم بحرمته، كما أنّ سكوته عليه السلام عن حرمة أصل المعاملة يقتضي حلّيّته.

هذا، ويمكن الجواب بأنّ السكوت ظاهر في التّقرير والحلّيّة في الموردين، والخروج عن هذا الظّاهر في الأوّل بالدّليل الدّالّ على عدم جواز التّصرّف في المقبوض بالعقد الفاسد لا يقتضي رفع اليد عنه فيما هو محلّ النّزاع من إباحة أصل المعاملة؛ مضافاً إلى إمكان منع التقرير بالنسبة إلى التصرّف؛ إذ لم يذكر في الرّواية انّ أصحاب الرّجل تصرّفوا في الشّاة وأكلوا، بخلاف أصل المراهنة على الأكل، فإنه مذكور فيها صريحاً فتدبّر؛ ولعله قدس سره لما ذكرنا أو بعضه أمر بالتّأمّل.

المسألة السادسة عشرة: في حرمة القيادة.

٣٦٢- قوله قدس سره: (وهي من الكبائر)[٣].

لعلّ الدليل عليه الصّحيحة [٤] الآتية، فإنّ الصّغيرة المكفّرة بغيرها لا

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٧، وهو إشارة إلى رواية محمد بن قيس المتقدمة.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٧٩.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ١/ ٣٨٤.

(٤) الكليني، الكافي: ٧/ ٢٦١ عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن القواد ما حدّه؟ قال: «لا حدّ على القواد، أليس إنما يعطى الأجر على أن يقود؟ قلت:

توجب الحدّ والنّفي عن البلد، ولا ريب أنّ إطلاقها شامل للمكفرة وغيرها؛ ولأنّ التّسبيب للمعصية أكبر عقلاً وعند المتشرّعة، من حيث إشاعتها المحرّمة بنصّ الكتاب، لكن مورد الحرمة في الثّانية حسب شياع الفاحشة بين المؤمنين، ومورد الكلام أعمّ من ذلك، فيشمل العبارة بين الكفار والمخالفين.

٣٦٣- قوله ﷺ: (والظاهر أنّه مراد الكلّ)[١].

وحينئذٍ يكفي في حرمتها ما دلّ على حرمة الأثر المترتّب عليها؛ إذ الظاهر أن ليس مرادهم ثبوت حرمة أخرى على نفس القيافة حتى يحتاج إلى دليل آخر غير دليل حرمة نفس ترتيب الأثر، وإن كان هو الظّاهر ابتداء من قولهم بحرمة القيافة.

ويمكن الاستدلال على حرمتها بنفسها بما تقدّم من نسبتها إلى الأصحاب في الحدائق[٢]، وعدم معرفة الخلاف في الكفاية[٣]، وإجماع المنتهى[٤] حيث إن ظاهرها حرمة نفس القيافة لا باعتبار ما يترتّب عليها.

جعلت فداك، إنما يجمع بين الذكر والأنثى حراماً. قال: ذاك المؤلف بين الذكر والأنثى حراماً؟ فقلت: هو ذاك جعلت فداك. قال: يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة وسبعين سوطاً، وينفى من المصر الذي هو فيه».

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٨.

(٢) المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ١٨/ ١٨٤.

(٣) المحقق السبزواري، كفاية الأحكام: ١/ ٤٤١، قال ﷺ: (ولا أعلم خلافاً بينهم أيضاً في تحريم القيافة).

(٤) العلّامة الحلي، منتهى المطلب: ١٥/ ٣٩٠، قال ﷺ: (حرام بلا خلاف. وكذا القيافة وكلّ ما يشاركها في هذا الباب من النارنجيّات). وأما في الطبعة القديمة فهكذا: (وكذا القيافة وكذلك ما يشابهه في هذا الباب من النار والحيات والسيمار وغيرها). ينظر العلّامة الحلي، منتهى المطلب (ط. ق): ٢/ ١٠١٤ ومنه يظهر أن العلّامة ﷺ نفى الخلاف ولم يدّع الإجماع، نعم نسب إليه القول بالإجماع المحقق الأردبيلي ﷺ قال: (ولعل دليل التحريم الإجماع المذكور في المنتهى)، ينظر المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة: ٨/ ٨١.

لكن يشكل بما تقدّم من تفسير البعض لها بالإلحاق الظّاهر في ترتيب الأثر، فلعلّه هو المراد من القيافة في العبائر الثلاث المتقدّمة.

نعم، قد يحرم التّعرّف والتّبيّن والنّظر في علامات لحوق شخص بآخر من حيث كونه تجسّساً عن المعصية، لكن ذلك إنّما يتحقّق في معلوم القرائن، ولا يطّرد بالنّسبة إلى مجهولها.

في أن الكذب من الكبائر وفي الجمع بين الروايتين.

٣٦٤- قوله قدس سره: (فالظّاهر من غير واحد من الأخبار كالمرويّ في العيون[١] بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصّحيح، والمرويّ عن الأعمش[٢] في حديث شرائع الدّين عدّه من الكبائر...إلخ)[٣].

لكن يعارضهما صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المحكيّ روايته في الكافي عن أبي الحسن الثّاني عن أبيه عن جدّه عليهم السلام يقول: «دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام، فلمّا سلّم وجلس تلا هذه الآية ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ**﴾ ثمّ أمسك فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أمسكك؟ قال: أريد أن أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجلّ. فقال عليه السلام: أكبر الكبائر الإشراك بالله...»[٤]. إلى آخر الرّواية الشّريفة حيث لم يعدّ منها الكذب.

ويمكن الجمع بأنّ المراد من الرّوايتين بيان ما يكون كبيرة في الجملة ولو بالنّسبة إلى بعض مصاديقه، ومن الصّحيحة ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه، وحينئذٍ فلا يبقى في الرّوايتين دلالة على كون الكذب كبيرة. وهذه المعارضة آتية بالنّسبة إلى سائر الرّوايات الآتية المدّعى دلالتها على كون الكذب كبيرة، ويمكن جمع الجميع بما مرّ.

---

(١) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٣٤.

(٢) الشيخ الصدوق، الخصال: ٦٢٤، خصال من شرائع الدين حديث ٩.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١١.

(٤) الكليني، الكافي: ٢/ ٢٨٥، باب الكبائر، حديث ٢٤.

فإن قلت: لعلّ المراد في الصّحيحة خصوص الكبائر الثّابتة كونها كبيرة من الكتاب العزيز، كما يرشد إليه قول السّائل: (أريد أن أعرف الكبائر من الكتاب)، ومن الرّوايتين مطلق الكبائر، فلا مانع من حمل الكذب فيهما على إطلاقه، بناءً على كونه من الكبائر الغير الثّابت بالكتاب العزيز.

قلت: **أوّلاً** إنّ الظّاهر من السؤال إرادة معرفة مطلق الكبائر لا خصوص الكبائر الثّابتة بالكتاب؛ إذ من الظّاهر تعلّق «من الكتاب» بـ«أعرف» لا ارتباطه بالكبائر.

وثانياً: إنّ ذلك مناف لما سيجيء من اعتراف المصنف ﷺ بدلالة الآية الكريمة ﴿**إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ ...إلخ**﴾[1] على كون الكذب من الكبائر.

وثالثاً: إنّ الكبائر المذكورة في الصّحيحة ليست مقصورة على الكبائر المتوعد على مخالفتها العقاب في الكتاب العزيز؛ لأنّه عليه السلام عدّ فيها من الكبائر ترك الصّلاة متعمّداً وشيئاً ممّا فرضه الله؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من ترك الصّلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسول الله صلى الله عليه وآله»[2]، فلا وجه للحمل المزبور ولا شاهد عليه ويؤيّد ما ذكرنا أيضاً عدّ خصوص اليمين وشهادة الزّور في تلك الرّواية من الكبائر؛ إذ مع كون مطلق الكذب من الكبائر لا وقع لعدّ خصوص هذين الفردين منه في الكبائر.

---

(١) سورة النحل: ١٠٥، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾.

(٢) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٣٨.

في بيان معنى الحديث: «أن الله تعالى جعل للشر أقفالاً».

٣٦٥- قوله قدس سره: (وفي الموثّقة بعثمان بن عيسى[١]...إلخ)[٢].

لا يخفى ما في الرّواية من الإجمال، فإنّه إن أريد من التّشبيه بالمفتاح التّشبيه في السّببيّة والعلّيّة فهو غير ثابت في المشبّه ولا في المشبّه به بالوجدان؛ فإنّ المفتاح ليس سبباً للانفتاح بالوجدان، مع أنّ انفتاح القفل غير الوصول إلى المقفل عليه، فليس مقتضى هذا التّنزيل إلّا أنّه رفع للمانع، وهو ليس عين الوصول إلى المحرّم، إلا أن يدّعى الاستلزام، فإنّ المقتضي لارتكاب المحرّمات موجود في طبع الإنسان، فإذا ارتفع الحاجز والمانع تحقّق المقتضي، ففتح القفل كناية عن الوصول إلى المقفل عليه.

كما أنّ الكذب ليس علّة لسائر المعاصي كذلك، وإرادة المفتاح بمعنى الآلة القائم بها الفتح فعلاً خلاف الظّاهر.

مع أنّه لا يرتفع به الإشكال في المشبّه وإن أريد التّشبيه في الشّرطيّة، فشرط الحرام ليس بمحرّم؛ مع أنّه أيضاً غير محقّق في المشبّه؛ لوضوح أنّه لا يلزم من انتفاء الكذب انتفاء سائر المعاصي، والشّرط ما يلزم من عدمه العدم.

فلا يبعد أن يكون المراد من التّشبيه والتّنزيل الإشراف على الوقوع في المحرّمات والقرب منها، ولا دليل على حرمة الإشراف على المحرّمات والتقرّب منها كما اعترف به المصنّف قدس سره في جواب من استدلّ على وجوب الاجتناب في الشّبهة التّحريميّة بنحو قولهم عليهم السلام: «من ارتكب الشّبهات وقع في المحرّمات»[٣]؛

---

(١) الكليني، الكافي: ٢/ ٣٣٨ عن عثمان بن عيسى، عن ابن مسكان، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن الله عزَّ وجلَّ جعل للشر أقفالاً، وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، والكذب شر من الشراب».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢.

(٣) الكليني، الكافي: ١/ ٦٨؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٠٢ وفيه: «ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات».

حيث قال: إنّ مدلوله ليس إلّا أن المرتكب للشّبهة مشرف على الوقوع في الحرام، ولا دليل على حرمة إشراف الوقوع في الحرام؛ وذكر أيضاً أنّ نحو قولهم عليهم السلام: «من رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»[١] يقتضي كراهة ارتكاب الشّبهة لا حرمتها[٢].

وبالجملة، فلا دليل على كون الإشراف على الوقوع في الحرام حراماً.

في بسط الكلام في تحقيق المرام وتوضيح المقام.

ودعوى أنّ المراد التّنزيل الحكميّ منزلة علّة الحرام وسببيّته، يعني أنّه بمنزلة علّة الحرام في الحرمة **لا شاهد ولا دليل عليها**، بل الظّاهر من اللّفظ خلافها؛ لما عرفت من أن المفتاح بمنزلة الشّرط لا السّبب، فالتّنزيل الحكمي بمنزلته لا يقتضي التّحريم.

مضافاً إلى ما عرفت من عدم الدّليل والشّاهد عليه على تقدير عدم كون الدّليل على خلافه؛ لأنّه كما يحتمل الحمل على ما ذكرت يحتمل الحمل على المعنى الذي ذكرناه.

ويحتمل الحمل على المداومة والمواظبة والإدمان والاستمرار على الكذب، ويؤيّده ما يستشعر من بعض الأخبار، بل من غير واحد منها أنّ العنوان المذموم أو المبالغ في ذمّه هو عنوان الكذب لا الكاذب.

ويحتمل أيضاً الحمل على بعض الأفراد الخاصّة من الكذب كالنميمة الواردة في ذمّها ما ورد من: «أنّ أكبر السّحر النميمة، يفرّق بها بين المتحابّين ويجلب العداوة على المتصادقين، ويسفك بها الدّماء، ويهدم بها الدّور، ويكشف بها السّتور، والنّمام شرّ من وطئ الأرض»[٣].

---

(١) الحر العاملي، الوسائل: ٢٧/ ١٦٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ١٠٢.

(٣) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨٢، باختلاف يسير.

ويحتمل أيضاً الحمل على خصوص الكذب على الله تعالى ورسوله أو منفرداً أو منضمّاً إلى بعض ما تقدّم من الاحتمالات؛ أو الحمل على اليمين الغموس الفاجرة، أو شهادة الزّور، المعدودين من الكبائر في الصّحيحة المتقدّمة[1]، وإن كان الاستشهاد بالفقرة الثّانية، أعني قوله عليه السلام: «والكذب شرّ من الشّراب».

في الخدشة في دلالة الرواية المذكورة على المدعى.

فيناقش فيه بأنّ الظّاهر لزوم تأويله؛ إذ من المعلوم بديهة عند المتشرّعة أنّ الشّراب شرّ من الكذب من حيث نفسه مع قطع النّظر عن اتحاده بعنوان آخر من المحرّمات؛ ولذا لا يشكّ أحد منهم في أنّه إذا دار الأمر بين شرب الخمر والكذب بضرورة أو إكراه يرخّص في الكذب لا في الشّرب قطعاً فيحمل على بعض المحامل المتقدّمة كإرادة بعض الأفراد مثل خصوص النّميمة، أو على إرادة الإدمان والاستمرار والمواظبة عليه، ونحو ذلك من التّأويلات المحتملة، ومن هنا يعرف إمكان المناقشة المقتضية للحمل على بعض الأمثلة المتقدّمة في الرّواية الثّانية.

مضافاً إلى عدم سلامة السّند[2] فيها وفي ما بعدها من الرّوايات.

---

(١) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٣٤.

(٢) لعل نظره الشريف إلى ما ورد في ثواب الأعمال للصدوق: ٢٤٤، فهي مرسلة ولكنها في الكافي موثقة، إلا أن يتوقف في عثمان بن عيسى.

٣٦٦- قوله قدس سره: (وعنه صلى الله عليه وآله: «انّ المؤمن إذا كذب بغير عذر...»[١] إلخ)[٢].

في بيان المناقشة في دلالة قوله صلى الله عليه وآله: «إن المؤمن إذا كذب» على المدعى.

لا يخفى أنّ المناقشة المتقدّمة ههنا أوضح؛ لوضوح أنّ الكذب عند المتشرّعة أدون وأهون من أدون أفراد الزّنا بالضّرورة، فكيف بأفحش أفراده كالزّنا بالأم، فكيف بالسّبعين منه! بل المعلوم أنّه أهون من الجماع المحرّم وإن لم يكن زنا، كالجماع مع الزّوجة والأمة الحائضين، فكيف بالزّنا؛ ولذا يعلم بالضّرورة أنّ المتشرّعة بأجمعهم إذا دار أمرهم بين الكذب من حيث هو وبين الجماع المحرّم على الوجه المزبور لضرورة أو إكراه يرتكبون الكذب ويتركون الجماع بلا إشكال ولا تردّد، بل المعلوم عندهم من تقدّم الشّرب على الزّنا مع الدّوران مع ما هو معلوم أيضاً عندهم من تقدّم الكذب على الشّرب عندهم مع الدّوران، فكيف بالدّوران بين الكذب والزّنا فلا بدّ من حمل الرّواية على ما أمكن حملها عليه من المحامل المتقدّمة أو غيرها.

٣٦٧- قوله قدس سره: (ويؤيّده رواية العسكريّ...إلخ[٣])[٤].

فيه دلالة على أن الاستدلال المتقدّم في كلامه قدس سره بالرّواية الأولى إنّما هو بالفقرة الثّانية منها لا الفقرة الأولى؛ إذ هي مطابقة لهذه الرّواية ـ الرواية الرّابعة ـ فلو صحّ الاستدلال بها لكان هذه أيضاً استدلالاً، لا تأييداً؛ لما عرفت من اتحادهما

---

(١) السبزواري، جامع الأخبار (معارج اليقين في أصول الدين): ٤١٧، عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «المؤمن إذا كذب من غير عذر لعنه سبعون ألف ملك، وخرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش فيلعنه حملة العرش، وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية، أهونها كمن يزني مع أمه».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢.

(٣) السبزواري، جامع الأخبار (معارج اليقين في أصول الدين): ٤١٨، حديث ١١٦٢، باب: (الكذب والصدق)، قال الإمام الزكي العسكري عليه السلام: «جعلت الخبائث كلها في بيت، وجعل مفتاحها الكذب».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢.

في المضمون، وحينئذٍ فيناقش فيها بما تقدّم في تلك الرّواية، فلا حاجة إلى الإعادة.

في أنه يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي﴾.

٣٦٨- قوله: **(ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاٰ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾**[1] **...إلخ)**[2].

يمكن أن يستظهر من اللّفظ خصوصاً بقرينة السّياق أنّ المراد تعمّد الكذب بإنكار دلالة الآيات الباهرة في الآفاق والأنفس، المفيدة ـ بالاضطرار ـ العلم بوجود الصّانع الحكيم القادر العليم، على وجوده تعالى شأنه الرّاجع إلى إنكار الصّانع تعالى معاندة ومكابرة، يعني: الّذين لا يؤمنون، يعني: لا يصدّقون ولا يعترفون بوجود الصّانع لإنكار دلالة آياته الباهرة على وجوده، ليس عدم تصديقهم ولا إنكارهم لوجوده تعالى عن جهل وشكّ بعد التّأمّل الصّادق هل هم متعمّدون في الكذب والإنكار ومفترون في ذلك؛ ولو فرض كونهم أو بعضهم شاكّين في وجوده تعالى ودلالة آياته الباهرة عليه تعالى فشكّهم منزّل منزلة العدم وحكمهم منزلة الافتراء، بل يحتمل كونه افتراء حقيقة؛ لكون شكّهم مستنداً إلى العناد والعصبيّة وعدم التّدبّر، كما قال عزَّ من قائل: **﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾**[3] مع كثرة الشّاكّين.

وقال أيضاً عزَّ وجلَّ: **﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾**[4] مع كثرة المرتابين على أحد الوجوه في تفسير [الآية] الكريمة.

في الخدشة في دلالة الآية الكريمة على المدعى.

والحاصل: أنّ المقصود من الآية الكريمة أنّ غير المؤمن بالآيات كاذب ومفتر حقيقة في نفس عدم إيمانه وإنكاره وتكذيبه للآيات بكذب إضافتها بالمصنوعيّة والمخلوقيّة والمدبّريّة له تعالى، إلّا أن الكاذب في سائر الأمور متعمّداً غير مؤمن

---

(١) سورة النحل: ١٠٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢.

(٣) سورة الرعد: ١٠.

(٤) سورة البقرة: ٢.

تأوّلاً وتنزيلاً حتّى يتمّ به الاستدلال على المدّعى، فهو نظير قول المدّعي في جواب قول المدّعى عليه له: (أوَتكذب على الكاذب من ينكر حقّ النّاس)، حيث إن المقصود أنّ المنكر كاذب في إنكاره لا أنّه كاذب تحقيقاً أو تنزيلاً في سائر أموره.

ويؤيّد هذا المعنى، بل يعيّنه قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰاذِبُونَ﴾[1]؛ لوضوح عدم ملائمة إرادة أنّ المتعمّد في الكذب كاذب، أو أنّ غير المؤمن التّنزيلي الذي هو المتعمّد في الكذب أيضاً كاذب.

وحمل الكلام على إرادة الحصر بالنّسبة إلى ما يصدر سهواً أو نسياناً مما لا يناسب السّياق، فإنّ عدم حرمة الكذب الصّادر سهواً أو نسياناً في الظّاهر ممّا هو ثابت بالعقل والنّقل، وليس مما ينكره أحد، فلا موقع لهذا التأكيد والمستفاد من الآية الكريمة مضافاً إلى ملائمة السّياق لذكر الأحكام الفرعيّة رأساً وهذا مُبَعّد آخر للاستشهاد بالآية على أصل المدعى فلاحظ وتدبّر جيّداً.

بخلافه على المعنى الذي ذكرناه، فإنّ المراد حينئذٍ حصر الكاذب ادّعاء في الكاذب على الله المكذّب بآياته، كما يدلّ عليه ضمير الفصل وإتيان الخبر بالجمع المفيد للاستغراق، فإنّه الفرد المتوغّل في الكذب الذي لا ينبغي ادّعاء إطلاق اسم الكذب إلّا عليه، حتّى إنّ ما سواه من الأكاذيب في جنبه لا ينبغي أن يعدّ كذباً، وحينئذٍ فيمكن أن يستشعر بالآية الكريمة على عدم كون غيره من أفراد الكذب، فإنّ نفي الكذب من غيره ينزّل على نفي أحكام الكذب الّتي منها كونه معصية كبيرة موجبة لردّ الشّهادة وغيره من الأحكام المترتّبة على كونه من الكبائر، هذا.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام.

ويحتمل أن يكون المراد من الآيات الآية المذكورة في ما تقدّمها من الآيات في قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذٰا بَدَّلْنٰا آيَةً مَكٰانَ آيَةٍ واللهُ أَعْلَمُ بِمٰا يُنَزِّلُ قٰالُوا إِنَّمٰا أَنْتَ مُفْتَرٍ، بل أَكْثَرُهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وهُدىً وبُشْرىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ولَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمٰا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسٰانُ

(١) سورة النحل: ١٠٥.

الذي يُلْحِدُونَ إليه أَعْجَمِيٌّ وهٰذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ إِنَّ الَّذِينَ لاٰ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ لاٰ يَهْدِيهِمُ اللهُ ولَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ إِنَّما يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاٰ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وأُولٰئِكَ هُمُ الْكاذِبُونَ﴾[1]، فيكون أظهر في المعنى الذي ذكرناه، فإنّ الظّاهر حينئذٍ أنّ الكلام قصر قلب بالنّسبة إلى ما ادّعوه من كذب النّبيّ ﷺ فيما يدّعيه من كون ما يأتي به من الآيات من قبل الله تعالى، فالمقصود أنّهم مفترون وكاذبون في إنكارهم كون ما يأتي به النّبيّ ﷺ من الآيات الّتي يأتي به روح القدس من عند ربّ الأرباب تعالى شأنه نازلاً من عنده وقولهم إنّه إنّما يعلّمه بشر لا النّبيّ ﷺ فيما يدّعيه، فيكون القصر إضافيّاً لا حقيقيّاً ادّعائيّاً كما في الوجه السّابق.

بل التّحقيق انّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال السّابق، بل متعيّن بملاحظة السّياق كما لا يخفى، ولا يضرّ الفصل بين الاثنين بالآيات الثّلاث فإنّها من المرتبطات بالآية الأولى وتوابعها، حيث ردّ الله تعالى عليهم في دعواهم افتراء النّبي ﷺ فيما يدّعيه من آيات الله تعالى والإبانة بما أنزل به روح القدس إلى آخر الآية.

وثانياً: بردّ ما استندوا إليه من أنّه ممّا يعلّمه بشر.

وثالثاً: بتهديدهم وتوعيدهم بأنّه لا يهديهم الله ولهم عذاب أليم.

ورابعاً: بما في هذه الآية من قلب دعوتهم وحصر المفتري الكاذب فيهم.

٣٦٩- قوله ﷺ: **(فلا يبعد أنّه غير محرّم مع نصب القرينة على إرادة الهزل)**[2].

في بيان حكم الهزل أي الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله.

قد يورد عليه سؤال الفرق بين ذلك وبين ما سيجيء من جواز التّورية، فإنّه إذا جاز إلقاء كلام ظاهره الكذب مع إرادة نسبة صادقة منه فما المانع من إلقاء كلام ظاهره الجدّ مع إرادة الهزل منه في الواقع وعدم نصب قرينة على ذلك؟

ويمكن الفرق بأنّ الكلام مع التّورية بما يوافق الواقع خارج عن عنوان

---

(١) سورة النحل: ١٠١-١٠٢-١٠٣-١٠٤-١٠٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٦.

الكذب داخل في عنوان الصّدق؛ لأنّه ليس فيه نسبة باعتبار هذا المعنى الظّاهر فيه حتّى يتّصف بالكذب باعتباره، والنّسبة المقصودة منه مطابقة للواقع بالفرض، بخلاف المقام، فإنّ الكلام الغير المطابق للواقع الذي يراد به الهزل كذب حقيقة، وإنّما خرج عن حكم الحرمة بما مرّ من السّيرة والانصراف، فيمكن الاقتصار في الخارج حينئذٍ بالهزل المقرون بقرينة دون غيره، بدعوى أنّه القدر المتيقّن في الخروج بما مرّ من السّيرة والانصراف، فيبقى غيره تحت عمومات حرمة الكذب.

٣٧٠- قوله قدس سره: (وفي الخصال بسنده...إلخ[١])[٢].

لا يخفى ضعف دلالة هذا النّبويّ على التّحريم، وكذا العلوي بعده، بل ظهورهما في الكراهة.

٣٧١- قوله قدس سره: (وربّما يدخل فيه)[٣].

يعني: موضوعاً إذا أريد بقوله: (فلانٌ وجهه كالبدر) الإخبار بحسن وجهه مع كمال قبح منظره، وحكماً أو التزاماً إذا أريد إنشاء مدحه على وجه المبالغة.

٣٧٢- قوله قدس سره: (هو ممنوعٌ؛ لأنّ الكذب محرّم لا لمجرّد الإغراء)[٤].

ويشهد لذلك حرمة الكذب إجماعاً ولو لم يكن إغراء؛ لكون المخاطب مثلاً عالماً بعلم المتكلّم بعدم مطابقة كلامه للواقع كما قد يتّفق في إنكار المدّعى عليه لما يدّعيه المدّعي الصّادق.

---

(١) الشيخ الصدوق، الخصال: ١٥٨ عن جبلة الإفريقي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أنا زعيم ببيت في ربض الجنة، وبيت في وسط الجنة، وبيت في أعلى الجنة، لمن ترك المراء وإن كان محقاً، ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً، ولمن حسن خلقه».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٦.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨.

في الاحتجاج على سلب الكذب عن التورية.

٣٧٣- قوله قدس سره: (ما روي في الاحتجاج[١] أنّه سئل الصّادق عليه السلام)[٢].

قد يستشكل في ظاهر الرّواية بأنّ هذا الفعل الجزئي والكسر الواقع من إبراهيم عليه السلام غير صادر عن الأصنام سواء فرض كونهم ناطقين أو لا، فكيف يصحّ الملازمة في قولنا: إن نطقوا فكبيرهم فعل؟

ويمكن الجواب بأنّ المقصود صدق الشّرطيّة في قولنا: وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم، ولا ريب في صدق ذلك، إن عدم النّطق الذي هو كناية عن عدم القوّة والقدرة على شيء مستلزم لعدم صدور الأفعال الاختياريّة عنها؛ ولعلّه لذلك لم يكتف عليه السلام بذكر الشّرطيّة الأولى الدّالّة على الملازمة بين الفعلين، بل أضاف إلى ذلك قوله عليه السلام: «وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً».

في الاستدلال على سلب الكذب عن التورية بالرواية المروية في المبسوط.

٣٧٤- قوله قدس سره: «فلمّا أتى النّبي صلى الله عليه وآله قال: «قل له: صدقت، المسلم أخو المسلم»[٣])[٤].

لا يخفى أنّ ظاهر الرّواية الحلف كاذباً على كون الرّجل أخاه النّسبي الحقيقيّ، فيكون من الكذب المجوّز للضّرورة لا من باب التّورية، وحينئذٍ فقوله صلى الله عليه وآله:

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ١٠٤ وروي أنه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ قال: «ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم عليه السلام. قيل: وكيف ذلك ؟ فقال: إنما قال إبراهيم: فاسألوهم إن كانوا ينطقون، فإن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فكبيرهم لم يفعل شيئا، فما نطقوا، وما كذب إبراهيم عليه السلام».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩.

(٣) الشيخ الطوسي، المبسوط: ٥/ ٩٥، روى سويد بن حنظلة قال: خرجنا ومعي وائل بن حجر يريد النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم، فأخذه أعداء له فتحرج القوم أن يحلفوا وحلفت بالله أنه أخي، فخلّى عنه العدو، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله فقال: «صدقت: المسلم أخو المسلم».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٠.

«صدقت» إمّا أن يكون لوجود شاهد غير مذكور في الرّواية على إرادة التّورية، أو لعلمه ﷺ بذلك من غير الأسباب الظّاهريّة، وإمّا من جهة حمل كلامه على الصّحيح بناءً على وجوب التورية عند دوران الأمر بينها وبين الكذب كما سيجيء من استظهار المصنف ﷺ ذلك من المشهور[1].

وكيف كان، فمقتضاه كون الكلام الذي يراد به معنى غير ظاهره مطابق للواقع متّصف بعنوان الصّدق مع كون معناه الظّاهر غير مطابق للواقع، فيستفاد منه أنّ المناط في الصّدق والكذب بمطابقة المراد للواقع ولا مطابقته، لا مطابقة ظاهره الغير المراد، ولا مطابقته.

٣٧٥- قوله ﷺ: (وقوله تعالى: ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ ...إلخ[2]﴾)[3].

لا يخفى أنّ مدلول الآية غير منطبق على ما نحن بصدد الاستدلال عليه من تجويز الكذب للاضطرار إليه، إلّا أن يستفاد منها بتنقيح المناط أو الأولويّة تجويز الكذب أيضاً في حال التّقيّة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٢.

(٢) سورة آل عمران: ٢٨، قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢١.

٣٧٦- قوله ﷺ في نقل عبارة المقنعة[١]: (فليحلف ويوري)[٢].

في أنه يسوغ الكذب للضرورة إليه.

لا يخفى أنّ كلامه ليس بنصّ ولا ظاهر في لزوم التّورية مع الإنكار مطلقاً، بل يحتمل اختصاص ذلك عنده بصورة الحلف، وكذا سائر ما ينقله من العبارات محتمل فيها ذلك إلّا عبارة جامع المقاصد، فإنّه لا يحضرني الآن ما قبلها حتّى ألاحظ، فليلاحظ، فيحتمل أن يكون وجوب التّورية عندهم مختصّاً بصورة الحلف كاذباً لا مطلقاً.

لكنّ الظّاهر أنّ هذا التّفصيل أضعف من الإطلاق جوازاً أو منعاً، فإنّ الأخبار الآتية الّتي ادّعى المصنف ﷺ دلالتها على إطلاق الجواز واردة في مورد الحلف، فلو تمّ دلالتها في موردها يثبت الإطلاق بالنّسبة إلى غير مورده بالإجماع المركّب والأولويّة القطعيّة، ومطلقات أدلّة الإكراه والاضطرار نسبتها إلى الأمرين سواء.

في الاحتجاج على جوازه لها.

إلّا أن يقال: إنّ النّسبة بينها وبين ما دلّ على حرمة خصوص الحلف كاذباً ـ مثل قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وأَيْمانِهِمْ ثَمَناً قليلاً أُولئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ**﴾[٣] الذي استدلّ به في مصحّحة عبد العظيم الحسنيّ[٤] على كون اليمين الغموس الفاجرة من الكبائر ـ عموم من وجه، فيرجع بعد التّساقط إلى

---

(١) المفيد، المقنعة: ٥٥٦، (ومن كانت عنده أمانة فطالبه ظالم بتسليمها إليه وخيانة صاحبها فيها فليجحدها، ليحفظها على المؤتمن له عليها. وإن استحلفه على ذلك فليحلف له، ويوري في نفسه ما يخرج به عن الكذب، ولا كفارة عليه في ذلك).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٢

(٣) سورة آل عمران: ٧٧: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

(٤) الكليني، الكافي: ٢/ ٢٨٥، باب الكبائر، حديث ٢٤ وهو قوله عليه السلام من حديث طويل في تعداد الكبائر: «واليمين الغموس الفاجرة؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ﴾».

عمومات حرمة الكذب.

ويردّه أنّ أدلّة الإكراه والاضطرار حاكمة على أدلّة التّكاليف، فلا يضرّ في تقديمها عليها كون النّسبة بين الأمرين العموم من وجه.

٣٧٧- قوله قدس سره: (وصحيحة إسماعيل بن سعد[١])[٢].

في بيان المراد من الصحيحة.

يحتمل أن يكون السّؤال فيها عن حكم الحلف بما هو حلف مع قطع النّظر عن صدق مورده وكذبه من جهة احتمال السّائل المنع عن الحلف في غير مقام التّرافع، أو إرادة إلزام شيء على نفسه وإن كان صادقاً في مورده، وحينئذٍ فلا يفيد الإطلاق من جهة صدق المورد وكذبه؛ لكونه مسوقا لبيان حكم آخر وهو عدم الحظر عن الحلف في نفسه للنّجاة من السّلطان، وقول الرّاوي: (وسألته...إلخ) الظّاهر أنّه من تتمّة هذه الرّواية، فيجري الاحتمال المذكور فيه.

---

(١) الكليني، الكافي: ٧/ ٤٤٠ عن إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن رجل حلف في قطيعة رحم فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا نذر في معصية ولا يمين في قطيعة رحم. قال: وسألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق وغير ذلك فحلف. قال: لا جناح عليه، وسألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه. قال: لا جناح عليه. وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما على ماله؟ قال: نعم».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٤.

في بيان المراد من روايـة الفقيه.

٣٧٨- قوله قدس سره (وعن الفقيه[١])[٢].

لا يخفى أنّ الظّاهر من الرّواية ـ بقرينة قوله عليه السلام : (إذا حلف كاذباً لم يلزمه كفارة) ـ الحلف على الفعل بمعنى الالتزام به، كأنْ يقول: لو كان هذا مال زيد ـ مثلاً ـ أنفقت مئة درهم في سبيل الله. والظّاهر أنّ ذلك من باب الإنشاء الغير المتّصف بالصّدق والكذب، فيخرج عن مورد البحث الذي هو التّورية في الكلام الخبريّ بما يخرجه عن الكذب، وإطلاق الكذب عليه في الرّواية نظير إطلاق الكذب على الوعد الذي لا يراد الوفاء به فيما تقدّم من رواية الحارث الأعور عن مولانا علي عليه السلام من باب ضرب من التّوسّع؛ إلّا أن يقال: إنّ الالتزام مع العزم على عدم العمل بما التزم به كذب حكماً وإن لم يكن كذباً موضوعاً.

ومقتضى إطلاق الرّواية جواز الالتزام بالحلف حقيقة بشيء والعزم على عدم الوفاء به مع إمكان التّورية في ذلك بما يخرجه عن الكذب الحكميّ، كأنْ يراد بإنفاق المئة وفاء دينه بها أو صرفها في نفقة أهله ونحو ذلك ممّا يمكن التّأويل به، فإذا جاز الكذب الحكميّ مع إمكان التّورية جاز الكذب الحقيقيّ كذلك؛ إذ الظّاهر اتحاد الحكم من هذه الجهة في البابين.

---

(١) الصدوق، الفقيه: ٣/ ٣٦٦ـ٣٦٧، الحديث ٤٢٩٧ قال الصادق عليه السلام: «اليمين على وجهين: أحدهما: أن يحلف الرجل على شيء لا يلزمه أن يفعل فيحلف أنه يفعل ذلك الشيء، أو يحلف على ما يلزمه أن يفعل، فعليه الكفارة إذا لم يفعله، والأخرى على ثلاثة أوجه: فمنها ما يؤجر الرجل عليه إذا حلف كاذباً، ومنها ما لا كفارة عليه ولا أجر له، ومنها مالا كفارة عليه فيها والعقوبة فيها دخول النار، فأما التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا ولا تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله..».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٤.

في بيان المراد من موثـــقة زرارة ورواية سماعة.

٣٧٩- قوله ﷺ (وفي موثقة زرارة[١]...إلخ)[٢].

يجري فيه الاحتمال المتقدّم في الرّواية الأولى.

وأمّا رواية سماعة[٣] فيرد عليه ما تقدّم منه ﷺ من عدم صدق الإكراه على الكذب والاضطرار إليه مع إمكان التّورية؛ إلّا أن يقال: إنّه ليس المذكور في الرّواية الإكراه والاضطرار على الكذب، بل الإكراه على الحلف، وهو صادق مع الإكراه على كلام ظاهره مخالف للواقع مع إرادة المكرِه بالكسر على الكذب وتمكّن المكرَه بالفتح على التفصّي عن الكذب بالتّورية، ومقتضى إطلاق الكلام جواز الحلف كاذباً مع فرض إمكان التّورية.

لا يقال: إنّ النّسبة حينئذٍ بينها وبين ما دلّ على حرمة الكذب بقول مطلق عموم من وجه؛ لاجتماعها في الكذب مع الإكراه سواء تمكن من التفصّي عنه بالتّورية أم لا؛ وافتراق الأول مع الإكراه على سائر المحرّمات والأوّل في الكذب مع عدم الإكراه رأساً، فلا وجه لترجيح الأوّل في مورد الإكراه مع التّمكّن من التّورية؛ إذ القدر المتيقّن انما هو خروج صورة الإكراه مع عدم التّمكّن من التّورية، بل الظّاهر ترجيح الثّاني؛ لكثرتها جدّاً وموافقتها لما حكاه المصنّف ﷺ من ظاهر المشهور.

لأنّا نقول: مع أنّ التّقريب المذكور إنّما يتأتّى في الفقرة الثّانية من الرّواية

---

(١) أحمد بن عيسى الأشعري، النوادر: ٧٣ حديث١٥٣عن ابن بكير، عن زرارة ،عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت: إنا نـ،ر بهؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا ولقد أدينا زكاتها. فقال: «يا زرارة، إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤوا .فقلت: جعلت فداك، بطلاق وعتاق ؟ قال: بما شاؤوا».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٥.

(٣) أحمد بن عيسى الأشعري، النوادر: ٧٥ عن سماعة، قال: قال عليه السلام: «إذا حلف الرجل بالله تقية لم يضره، وبالطلاق والعتاق أيضاً لا يضره، إذا هو أكره واضطر إليه. وقال عليه السلام: ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه».

دون الأولى؛ لظهور اختصاصها بالكذب دون مطلق المحرّمات فيكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على حرمة مطلق الكذب، إنّ أدلّة حكم الاضطرار حاكمة على أدلّة التّكاليف فلا يلاحظ كون النّسبة بينهما عموماً مطلقاً أو من وجه.

في تحقيق المقام ببسط من الكلام.

٣٨٠- **قوله**قدس سره: **(لأنّ النّسبة إلى قوله عموم من وجه)**[١].

قد عرفت ممّا تقدّم في تقريب الاستدلال بالرّواية المزبورة للمقام على ما رامه المصنّف قدس سره أن النّسبة بين الفقرة الأولى وما دلّ على حرمة مطلق الكذب عموم مطلق، وأمّا الفقرة الثّانية فليس له مفهوم يقتضي ثبوت الحرمة في غير مورد الاضطرار، فإنّ مفهوم الحصر فيها انّه ليس شيء من المحرمات بغير محلّل في حال الاضطرار، وهذا لا يقتضي عدم تحقّق الحرمة في غير حال الاضطرار إلّا بناءً على اعتبار مفهوم القيد في قوله عليه السلام: «لمن اضطرّ إليه»، وقد قرّر في محلّه فساد هذا؛ مضافاً إلى ما سيجيء من المصنف قريباً من صدق الإكراه على الكذب مثلاً مع القدرة على التّورية دون الاضطرار.

ولا يمكن تخصيص منطوق الرّخصة في الكذب مع الإكراه في الرواية الأخيرة بمفهوم حصر الرّخصة فيه مع الاضطرار في تلك الرّواية:

أمّا أوّلاً: فلأنّ النّسبة بينهما عموم من وجه ويمكن ترجيح الأوّل بالمنطوقيّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ التّخصيص على هذا الوجه يقتضي اتحاد الإكراه مع الاضطرار، وهو مناف للعطف بينهما بـ(أو) في الرّواية.

وأولى من ذلك عدم إمكان الجمع بهذا النّحو بين رفع الإكراه والاضطرار في النّبويّ المعروف: «رفع عن أمّتي تسعة» وعدّ منها «ما أكرهوا عليه وما اضطرّوا اليه»[٢]، حيث إن التّقييد على هذا الوجه يقتضي كون المرفوع ثمانية لا تسعة، وهو

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٦.

(٢) الشيخ الصدوق، الخصال: ٤٣١ عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال

خلاف نصّ الرّواية؛ ومن هنا يعرف عدم التّقييد على الوجه المزبور للإكراه في الرّواية أو النّبويّ بما ورد منفصلاً من قصر المجوّز للمحرّمات في ما اضطرّ إليه كالفقرة الأخيرة من الرّواية بناءً على ثبوت المفهوم لها، وقوله: ﴿إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إليه﴾، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ ونحو ذلك.

نعم، لو لم يكن دليلا قصر المرخّص للمحرّمات في الإكراه وفي الاضطرار إلّا منفصلين، أمكن تخصيص إطلاق منطوق الأوّل بإطلاق مفهوم الثّاني مع قطع النّظر عن أولي وجهي التّرجيح.

ولعلّه إلى ما ذكرنا أو بعضها أشار المصنف ﷺ بالأمر بالتّأمّل.

٣٨١- قوله ﷺ: (و يمكن أن يفرّق بين المقامين)[1].

وقد مرّ ما يؤكّد ذلك من الجمع بين الإكراه والاضطرار في حديث الرّفع ورواية سماعة الآتية من إرجاع الإكراه إلى الاضطرار، وكذا[2] من أفراده.

في أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية صدق على ما أوقع أنه مكره عليه.

٣٨٢- قوله ﷺ: (والحاصل: أنّ المكره إذا قصد المعنى)[3].

يشكل بأنّه على تقدير تسليم الفرق بين الإكراه والاضطرار بما ذكر ما وجه تخصيص الثّاني بدليل الإكراه حتّى يحكم بلغويّة العقود والإيقاعات وجواز السّب والتّبرّي مع الإكراه ولو فرض إمكان التّفصّي بالتّورية وتخصيص جواز

رسول الله ﷺ: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد ،والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة».

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٧.

(٢) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (وكونه).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٢٨ وتمام قوله ﷺ: (والحاصل: أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية ، صدق على ما أوقع أنه مكره عليه، فيدخل في عموم: «رفع ما أكرهوا عليه»).

الكذب بدليل الاضطرار حتّى يحكم بعدم جوازه مع القدرة على التّورية، مع أنّ نسبة كلّ من دليلي رفع الإكراه والاضطرار بالنّسبة إلى كلّ من الأمرين على نحو سواء، وقد عرفت استدلال المصنف قدس سره على المقام بقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ﴾[1] وقد جمع بين الأمرين في ما مرّ من رواية سماعة.

والحاصل: أنّ نسبة دليلي رفع الإكراه والاضطرار بالنّسبة إلى كلّ من الأمرين على نهج سواء خصوصاً أدلّتهما العامّة، فإن كان مقتضى الجمع حينئذٍ بين الدّليلين إرجاع الإكراه إلى الاضطرار كان اللاّزم الحكم بمقتضى الاضطرار وعدم الجواز مع إمكان التّورية في كلّ من الموردين في المقامين جميعاً، وإلّا كما قوّيناه سابقاً كان اللاّزم الحكم بمقتضى الإكراه في كلّ من المقامين والحكم بالجواز مع إمكان التّفصّي بالتّورية في كلّ من المسألتين، فسؤال الفرق وارد على المشهور على التّقديرين.

٣٨٣- قوله قدس سره (إلّا أنّ الأليق بشأنهم عليهم السلام)[2].

في حكم الأقوال الصادرة عن أئمتنا عليهم السلام في مقام التقية.

بل اللاّئق بناءً على ما مرّ منه قدس سره من أن الرّخصة في الكذب مع إمكان التّورية إنّما هو عفو من الشّارع مع ثبوت القبح العقلي فعلاً في موردها؛ لوضوح عدم لياقة الإتيان بالقبيح العقليّ بهم عليهم السلام وإن فرض العفو عن حكمه شرعاً.

في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره.

وكذا إذا كان المناط في رفع حكمه العسر وكان المناط في ذلك العسر الشّخصي لا النّوعيّ؛ لعدم تعقّل عسر التّورية في حقّ الإمام عليه السلام؛ لوضوح استناد العسر في ذلك إلى عدم العلم والالتفات إلى خصوصيّات التّورية وكيفيّاتها؛

(١) سورة النحل: ١٠٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٠، وتمام قوله قدس سره: (إلا أن الأليق بشأنهم عليهم السلام هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل والاضطرار إلى اللبس، وقد صرحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد، مثل أنه ذكر عليه السلام: «أن النافلة فريضة»، ففزع المخاطب، ثم قال: « إنما أردت صلاة الوتر على النبي صلى الله عليه وآله».

لوضوح بقائه على حكم الكذب والحرمة بالنّسبة إليهم.

وأمّا إذا كان المناط العسر النّوعيّ، نظير العسر النّوعي الواقع لنجاسة الحديد حتّى بالنّسبة إلى من لا يكون عسر بالنّسبة إليه، فللتّأمّل في الأليقيّة ـ فضلاً عن اللّياقة ـ مجالٌ؛ ولهذا لا يعلم أولويّة احترازهم عن الحديد مطلقاً أو في الجملة إذا فرض عدم تعسر احترازهم عليهم السلام عنه مطلقاً أو في الجملة، إلّا أن يدّعى الجهل بمناط النّجاسة في الحديد، فلعلّه مما يرتفع بالعسر النّوعيّ بخلاف مناط حرمة الكذب مع عدم الاضطرار إليه، فإنّ قبحه العقلي غير مرتفع بذلك، فتدبّر جيّداً.

ولكنّ الأظهر ضعف المبنى المزبور كما تقرّر في محلّه[1].

في تعين الحمل على الاستحباب إذا دار الأمر بينه وبين التقية.

٣٨٤- قوله قدس سره: (ومن هنا يعلم أنّه إذا دار الأمر في بعض المواضع بين الحمل على التّقيّة والحمل على الاستحباب...إلخ)[2].

لا يخفى أنّ أولويّة المعنى المجازيّ على الكذب السّائغ بالإرادة إنّما يتحقّق مع الدّوران المتوقّف على ثبوت معنى آخر صالح للإرادة من اللّفظ، وإلّا فلا معنى للدّوران، فإثبات المعنى الأخر بالأولويّة المزبورة مستلزم للدّور الظّاهر بين العلمين والإيتاءين، وحينئذٍ فقول المصنف قدس سره في المثال الثّاني من المثالين المفروضين تعيّن الحمل على الثّاني ـ يعني الاستحباب ـ إن أريد به تعيّن ذلك مع فرض العلم بثبوت الاستحباب وتحقّقه من دليل خارج كما علمنا جواز الصّلاة في الثّوب المتنجّس بالحصر مع الاضطرار ومن الخارج، فهو وإن كان حقّاً لفرض ثبوت الأليقيّة والعلم بتحقّقه من ذلك الدّليل المفروض، فيكون حمل الكلام على الاستحباب حملاً له على الصّدق عند دوران الأمر بينه وبين الكذب، ولكن لا يحضرني الآن ترتّب ثمرة فقهيّة عليه.

---

(١) الشيخ الانصاري، كتاب الخمس: ٣٨٦؛ الآشتياني، بحر الفوائد: ٢/ ١٢٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٠.

وإن أريد انّه مع الشّكّ والتّردّد في ذلك يحكم بالاستحباب ويستدلّ على ثبوته بنفس هذا اللّفظ نظراً إلى الأولويّة المزبورة، فيشكل بما مر من لزوم الدّور لتوقّف الأولويّة المزبورة على تحقّق الاستحباب والعلم بثبوتها على العلم بثبوته، فلو أريد العلم بثبوته والاستدلال عليه بتحقّق الأولويّة وثبوتها لزم الدّور، هذا.

في الجواب عن الإيراد الذي أورده على المصنف قدس سره.

ويمكن الجواب بأنّ الأولويّة المزبورة ثابتة حتّى بالنّسبة إلى إخلاء اللّفظ عن المعنى رأساً وعدم إرادة معنى منه لا حقيقيّاً ولا مجازيّاً، فيكون الدّوران متحقّقاً دائماً، فيقال: إذا ورد أنّه يجب الوضوء للرّعاف مثلاً، وفرضنا عدم وجوبه، فالوجوب غير مراد بالفرض، وحينئذٍ فإمّا أن يراد به المعنى المجازيّ، أو لا يراد به معنى أصلاً، ومعلوم أنّه مع الدّوران بين الأمرين يحمل اللّفظ على المعنى المجازيّ.

لا يقال: إنّ حمل اللّفظ على المعنى المجازيّ عند تعذّر الحقيقة إنّما هو فيما إذا ثبت أنّ المتكلّم بصدد الإفهام وإرادة المعنى، وأمّا مع عدم توقّف ذلك كما هو مفروض المقام، فلا موجب لحمله على المعنى المجازيّ.

لأنّا نقول: الأصل الذي استقرّ عليه بناء العقلاء وأهل اللّسان في الكلام الصّادر عن المتكلّم هو البناء على كونه في مقام الإفادة وإفهام معنى حقيقيّ أو مجازيّ منه حتّى يثبت خلافه بدليل، ولا يتوقّف في ذلك بمجرّد الاحتمال.

٣٨٥- قوله قدس سره: (في ذيل حكاية رواية الصّدوق قدس سره عن مولانا أبي الحسن الرّضا عليه وعلى آبائه الطّاهرين وأولاده المعصومين أفضل الصّلاة والثّناء: «ان الرّجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً»)[1].

في أن مسوغات الكذب إرادة الاصلاح.

ظاهره جواز الكذب لمجرّد إرادة النّفع وإن لم يكن في الإصلاح، فيكون ذلك مجوّزاً ثالثاً، أو تعميماً في المجوّز الثّاني، لكن لا يحضرني الآن فتوى بجواز ذلك؛ مضافاً إلى معارضتها بالأخبار المتقدّمة الحاصرة للكذب السّائغ في ثلاثة: أحدها الكذب في الإصلاح بالعموم المطلق، فيخصّص بها ولو فرض كون النّسبة عموماً من وجه؛ لشمول تلك للكذب للإصلاح بين نفسه وغيره فحوى أو مناطاً أو منطوقاً كما في صحيحة معاوية بن عمّار: «المصلح ليس بكذّاب»[2]، حيث لا يبعد دعوى شمول إطلاقه اللّفظي للكذب للإصلاح بين نفسه وبين غيره إن لم نقل بتقييدها أيضاً بتلك الأخبار كان المرجع بعد التّساقط إطلاقات حرمة الكذب.

٣٨٦- قوله قدس سره: (ثم إنّ ظاهر الأخبار المذكورة عدم وجوب التورية)[3].

وإيهام المعارضة السّابقة ـ يعني: معارضة الأخبار المجوّزة لمفهوم الأخبار الحاصرة لمجوّز الكذب في الاضطرار ـ بالعموم من وجه غير جار كما في المقام؛ لأن الظاهر أن الإصلاح مجوّز مستقلّ لجواز الكذب، فيكون أخصّ من المفهوم مطلقاً على تقدير ثبوته، كما أنّه أخصّ كذلك من أدلّة حرمة مطلق الكذب.

---

(١) الشيخ الصدوق، مصادقة الإخوان: ٧٦ عن الرضا عليه السلام، قال: «إن الرجل ليصدق على أخيه، فيناله من صدقه عنت، فيكون كذاباً عند الله، وإن الرجل ليكذب على أخيه يريد (به) نفعه، فيكون عند الله صادقاً».

(٢) الكليني، الكافي: ٢/ ٢١٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٢.

٣٨٧- قوله قدس سره: (يقال: فلان رئيّ القوم)[١].

أي: صاحب رأيهم، وعلى هذا يكون فعيلاً بمعنى الفاعل، ومقتضى ما يحكيه بعد ذلك كونه بمعنى المفعول فإنّ الجنّي مرئي.

والأظهر في ما تقدّم من عبارة القواعد[٢] هو الحمل على معنى القاموس بجعل (من الجنّ) بياناً له. ويحتمل بعيداً حمله على المعنى الأوّل بأن يراد به (صاحب من الجن). وأبعد من ذلك حمل عبارة القاموس[٣] على ذلك بأن يقرأ (يرى) على صيغة المبني للفاعل، يعني يكون صاحب رأي.

٣٨٨- قوله قدس سره في جملة حكاية رواية الاحتجاج[٤]: (ووسوسة النّفس)[٥].

لعلّ المراد بها التّصديقات الّتي يحدث في نفسه بحدسه وسرعة انتقاله من المبادئ إليها، فيكون الفرق بينها وبين القذف في نفسه أن المراد بالقذف في النفس التصديقات الّتي يحصل للنّفس بإلقاء الشّياطين وإخبار النّفسيّة، قال عزّ من قائل: ﴿شَيٰاطِينَ الْإِنْسِ والْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً﴾[٦]. وقال

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٤.

(٢) العلّامة الحلي، قواعد الأحكام: ٢/ ٩ (الكاهن: هو الذي له رئي من الجن يأتيه بالأخبار، ويقتل ما لم يتب).

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ٤/ ٢٦٤، مادة (كهن).

(٤) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨١ (قال: إن الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم عن أشياء تحدث، وذلك من وجوه شتى: فراسة العين، وذكاء القلب، ووسوسة النفس، وفتنة الروح، مع قذف في قلبه؛ لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان ويؤديه إلى الكاهن، ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف، وأما أخبار السماء ... الرواية).

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٥.

(٦) سورة الأنعام: ١١٢.

أيضاً: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾[١].

ويحتمل إرادة الأعمّ من ذلك وممّا يكون بسبب إخباراتهم السّمعيّة؛ ولعلّه الظاهر من قوله عليه السلام: «لأنّ ما يحدث في الأرض» إلى قوله عليه السلام: «فيخبره بما يحدث في المنازل»[٢].

٣٨٩- قوله قدس سره: (وجعل الكلّ حراماً)[٣].

في الاستدلال على الحرام منها.

لا يخفى أنّ مقتضى الرّواية[٤] حرمة تصديق الكاهن وحرمة التّصديق لا يستلزم حرمة الإخبار، كما في حرمة تصديق الشاهد الواحد في بعض الموارد ولو كان عدلاً، بل الشاهدين، بل الثّلاثة في بعض الموارد مع جواز الشهادة لهم، بل وجوبها أحياناً عليهم، فيكون الكهانة نظير ما مرّ في القيافة من أنّه محرّم إذا ترتب عليه أثر محرّم، ليس في الجمع بينه وبين السّاحر والكذاب دلالة على حرمته الذّاتية مثلهما بإحدى الدّلالات الثّلاث كما هو ظاهر.

---

(١) سورة الأنعام: ١٢١ .

(٢) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٨.

(٤) ابن إدريس، مستطرفات السرائر: ٤٧ الهيثم قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق، أو شبه ذلك، أفنسأله؟ قال: فقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من مشى إلى ساحر، أو كاهن، أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب».

في أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العرّاف.

٣٩٠- قوله قدس سره: (و يخصّ باسم العرّاف)[١].

لا يخفى أنّ الظّاهر من عبارة النّهاية[٢] أنّ الذي يخصّ بهذا الاسم هو خصوص القسم الثّاني من القسمين اللّذين ذكرهما للكاهن، وهو من يخبر عن الكائنات في المستقبل بغير توسّط الجنّ.

٣٩١- قوله قدس سره: (ويؤيّد ذلك ما تقدّم في خبر الاحتجاج[٣])[٤].

يمكن أن يقال: إنّ مقتضى التّعليل المبغوضيّة التكوينيّة؛ ولهذا قطع الله تعالى سببه برجم الشّيطان ومنعهم عن الصّعود إلى السّماء والإتيان بأخبارها بالمنع التكوينيّ، لا المبغوضيّة التّشريعيّة الّتي هي محلّ البحث؛ ولهذا لم يكتف بالمنع التّشريعيّ.

مضافاً إلى دلالتها على عدم مبغوضيّة الإخبار عن الغائبات من الكائنات في الأرض الّتي هي مورد خبر السّرائر؛ ولهذا لم يمنع الشّيطان عنها قهراً كما منعهم من استراق الأخبار السّماويّة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٩.

(٢) ابن الاثير، النهاية: ٤/ ٢١٥ قال: (الكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعى معرفة الأسرار. وقد كان في العرب كهنة، كشق، وسطيح، وغيرهما، فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن ورئيا يلقى إليه الأخبار، إلى أن قال وهذا يخصونه باسم العراف، كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق، ومكان الضالة ونحوهما).

(٣) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٨١ وهو قوله عليه السلام: «وأما أخبار السماء فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك، وهي لا تحجب، ولا ترجم بالنجوم، وإنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب تشاكل الوحي من خبر السماء، فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله ... الرواية».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٣٩.

٣٩٢- قوله قدس سره: (لله)[١] في حكاية عبارة الشيخ قدس سره[٢]: (الرّابع سفر المعصية، وعدّ من أمثلتها من طلب الصّيد للهو والبطر)[٣].

لا يخفى عدم دلالة عبارته على حرمة اللهو من حيث هو، فإنّ قوله قدس سره: (للهو والبطر) الظّاهر أنّه متعلّق بـ(طلب الصّيد)، فلا دلالة فيه إلّا على حرمة طلب الصّيد المقيّد بكونه على وجه اللهو، ومن الظّاهر أنّه لا يقتضي حرمة اللهو المفارق للسّفر، كما لا يقتضي حرمة السفر المفارق للّهو كما هو ظاهر.

نعم، لو جعل قوله: (للهو) تعليلاً للحكم بكون السّفر للصّيد معصية صحّ الاستفادة المزبورة، لكنّه غير مراد جزماً؛ إذ لا معنى لكون مطلق السّفر معصية لهويّة، وتعلّقه بكلّ من الأمرين على سبيل تنازع العاملين في معمول واحد مما لا شاهد له، ولا دليل عليه في العبارة.

في الاستدلال على حرمته بالأخبار.

٣٩٣- قوله قدس سره: (ولا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللّعب وشذوذ القول بحرمته)[٤].

الظّاهر من المحكي عن الرّياض[٥] حكمه بشذوذ القول بحرمة مطلق اللّعب لا خصوص اللّعب بالحمام.

---

(١) كذا في الحجرية. والصحيح: (للهو).

(٢) الشيخ الطوسي، المبسوط: ١/ ١٤٣.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤١.

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٢.

(٥) الطباطبائي، رياض المسائل: ١٣/ ٢٦١ قال في معرض رده على من استشكل على العلّامة الحلي قدس سره: (وفيه نظر، لتوجّه المنع إليهما. أمّا الثاني: فلما مضى. وأمّا الأوّل: فلأنّ ما دلّ على قبحه وورد بذمّه من الآيات والروايات أظهر من أن تخفى. فإذا ثبت القبح والذمّ ثبت النهي؛ إذ لا ذمّ على ما لم ينه عنه اتّفاقاً. ولولا شذوذه بحيث كاد أن يعدّ للإجماع مخالفاً لكان المصير إلى قوله: ليس بذلك البعيد جدّاً).

٣٩٤- قوله قدس سره: (منها ما تقدّم من قوله عليه السلام في رواية تحف العقول[١]: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً»)[٢].

إن أريد بالفساد المفاسد الظّاهرة لأهل العرف كالسموم القاتلة والحيوانات المؤذية والإيذاء والشّتم والنّميمة ونحوها من المفاسد المتبيّنة، فانتفائها معلوم في غالب أفراد اللهو، بل كثير منها ممّا ينتفع بها ويتعلّق بها الأغراض العقلائيّة، كيف ولو كان الأمر على ما ذكر لكان اللهو ممّا يستقلّ العقل بحرمته ولم يحتج إلى الاستدلال بهذا الخبر الغير الثّابت الحجّية.

وإن أريد به المفاسد الواقعيّة المنكشفة عنها بالحرمة ـ وإن كانت غير معلومة لنا بالفعل كما في كثير من المحرّمات ـ فالكلام بعد في ثبوت الكاشف.

وبالجملة، فلم يظهر لنا مفسدة ممحّضة في عنوان اللهو من حيث نفسه ما لم يتّحد بعنوان آخر ذي مفسدة بأيّ معنى أخذ اللهو من المعاني الثّلاثة الّتي سيذكرها المصنّف قدس سره.

٣٩٥- قوله قدس سره: (ونحوها في عدّ الاشتغال بالملاهي من الكبائر رواية العيون[٣])[٤].

لكن ليس فيها التّمثيل بالغناء وضرب الأوتار، فيحتمل الملاهي فيها الحمل على جميع الملهاة إليه.

---

(١) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٣٣١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٣.

(٣) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ١٣٤، (ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون في محض الاسلام وشرائع الدين)، ذيل الحديث الأول، قال عليه السلام في معرض تعداد الكبائر: «... والكبر، والإسراف، والتبذير، والخيانة، والاستخفاف بالحج، والمحاربة لأولياء الله تعالى، والاشتغال بالملاهي، والإصرار على الذنوب».

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٤.

٣٩٦- قوله قدس سره: (وقوله عليه السلام في جواب من قد خرج في السّفر يريد الصّيد بالبزاة والصّقور[١])[٢].

في بيان كيفية دلالة الرواية على المطلوب.

الرّواية نظير ما تقدّم من بعض عبارات الفقهاء من عدم دلالتها على حكم مطلق اللهو، بل ويزيد عليها بعدم الدّلالة على الحرمة حتّى في هذا الفرد؛ لعدم الملازمة عقلاً بين القصر والحرمة، فالحرمة ـ لو قلنا بها ـ تحتاج إلى دليل آخر.

ويؤيّد عدم حرمة مطلق اللهو الحكم نصّاً وفتوى بجواز طلب الصّيد للمعاش والسّفر له[٣].

والظّاهر اتحاد موضوع السّفرين مع قطع النّظر عن طلب المعاش، فلا يخصّ السّفر المجوّز للصّيد بغير ما يكون بالبزاة والصّقور من غير تقييد بحالة الاضطرار، فلو كان مطلق اللهو، بل مطلق السّفر اللهويّ محرماً لكان اللاّزم تخصيص الجواز بحال الاضطرار وانحصار طريق تحصيل المعاش.

ودعوى اختلاف سفري الصّيد للمعاش وغيره مع اتحادهما في جميع الخصوصيّات بمجرّد قصد الاكتساب وعدمه.

• **مدفوعةٌ** بأنّ ما يكون لهواً باعتبار نفسه لا يختلف عنوانه باعتبار قصد الاكتساب، كما في التّغنّي، وضارب الأوتار للاكتساب وطلب المعاش؛ ولهذا ورد في غير واحد من الأخبار التّصريح بحرمة كسب المغنيّة، فإنّه لو لم يكن اللهو صادقاً ولو مع قصد الاكتساب لم يكن وجه للحرمة، بناءً على ما مرّ من اختيار

---

(١) الشيخ الطوسي، الاستبصار: ١/ ٢٧٦، عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عمن يخرج من أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزه الليلة والليلتين والثلاث هل يقصر من صلاته أم لا يقصر؟ فقال عليه السلام: «إنما خرج في لهو، لا يقصر».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٤.

(٣) الحلي، السرائر: ١/ ٣٢٧؛ المحقق القمي، غنائم الأيام: ٦/ ١٤٠؛ النراقي، المستند: ١٠/ ٣٥٦.

المصنف قدس سره من كون الحرمة، بل تحقّق عنوان الغناء دائراً مدار صدق اللهو.

٣٩٧- قوله قدس سره: (وقوله عليه السلام في ردّ من زعم...إلخ[١])[٢].

في تقريب الاستدلال بقوله عليه السلام: «في رد».

تقريب الاستدلال أنّه عليه السلام كذّب ترخيص النّبيّ صلى الله عليه وآله في القول المزبور، مستشهداً بالآية الشّريفة الدّالّة على عدم مناسبة أخذ اللهو بساحة عزّه تعالى، فدلّ على حرمة الغناء واستفادة التّحريم من الآية الشّريفة من حيث اللهويّة، وإن كنّا لم نستفد التحريم منها لولا استشهاده عليه السلام، فإنّ عدم ملائمة أخذ اللهو بساحة عزّه تعالى لا يستلزم حرمته على سائر العباد، نظير أخذ المعين والشّريك والولدية والوالدية ممّا لا يليق ولا يمكن اتّصافه تعالى به مع ثبوتها لسائر الخلق، بل في مجمع البيان: (والمعنى: لو اتخذنا نساءً أو ولداً لاتّخذناه من أهل السّماء)[٣].

مضافاً إلى إجمال المراد من الآية الثّانية.

ويؤيّد منع الدّلالة انّ الظاهر انّ المراد من اللهو هو اللّعب بقرينة قوله: (لاعبين) في آخر الآية السّابقة، وسيجيء من المصنّف قدس سره ضعف القول بحرمته على الإطلاق.

---

(١) الكليني، الكافي: ٦/ ٤٣٣ عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم. فقال: «كذبوا إن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوات وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَن نَتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ ثم قال: ويل لفلان مما يصف. رجل لم يحضر المجلس»، كذا في النسخ، وفي القرآن المجيد: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ﴾، سورة الأنبياء: ١٦-١٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٥.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان: ٧/ ٧٦.

في بيان بعض الأخبار المؤيدة.

٣٩٨- قوله قدس سره: (و في رواية علي بن جعفر[١]...إلخ)[٢].

لا يخفى ضعف دلالتها على الحرمة، بل دلالتها على عدم الحرمة، نعم لو تمّت الأخبار السّابقة دلالة وسنداً في الدّلالة على حرمة مطلق اللهو وقلنا بأخصّيّة اللهو عن اللّعب تعيّن تخصيص هذه الرّواية بها.

٣٩٩- قوله قدس سره: (فإنّ فيه إشارة إلى أن المناط هو مطلق التلهّي)[٣].

قد يمكن أن يقال: إنّه على تقدير التّسليم لا دلالة في الرّواية[٤] على حرمة التّلذّذ من حيث هو، بل غايته الدّلالة على الحرمة من حيث وقوع الشّماتة، بل شماتة مثل آدم على نبينا وآله وعليه السلام.

٤٠٠- قوله قدس سره: (ويؤيّده ما تقدّم من أن المشهور...إلخ)[٥].

هذا إنّما يتمّ إذا أخذ اللهو بمعنى اللّعب، فإنّ القدر المشترك بين جميع أفراد الماهية ـ ما عدا المذكورات ـ ليس إلّا ذلك، وسيجيء الاعتراف منه قدس سره على أن القول بحرمة اللهو بهذا المعنى ضعيف مخالف للسّيرة والشّهرة.

---

(١) مسائل علي بن جعفر: ١٦٢، حديث(٢٥٢): وسألته عن اللعب بأربعة عشر وشبهها، هل يصلح؟ قال: «لا نستحب شيئاً من اللعب غير الرهان والرمي».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٥.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٦.

(٤) الكليني، الكافي: ٦ / ٤٣١، باب الغناء حديث ٣ عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لما مات آدم عليه السلام وشمت به إبليس وقابيل فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم عليه السلام، فكل ما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فإنما هو من ذاك».

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٦، وتمام قوله قدس سره: (ويؤيده ما تقدم من أن المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض، فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا كونه لهواً وإن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم).

في أن الأقوى حرمة اللهو لو خص بما يكون من بطر.

٤٠١- قوله قدس سره: (نعم لو خصّ اللهو بما يكون عن بطر وفسّر بشدّة الفرح)[١].

لعلّ العبارة لا تخلو عن تشويش، فإنّ الظّاهر خصوصاً بقرينة قوله: (وكلما يفيد فائدة آلات اللهو) إرادة ما يكون موجباً ومقتضياً لشدّة الفرح لا ما يكون مقتضٍ مسبّباً لها.

٤٠٢- قوله قدس سره: (ولو جعل مطلق الحركات الّتي لا يتعلّق بها غرض عقلائيّ... إلخ)[٢].

فيه نحو من الإجمال، فإنّ تحصيل مقتضيات القوى الشهوانيّة مطلوب عند العقلاء مرغوب لديهم، فكيف يعدّ حركات غير عقلائيّة عندهم.

٤٠٣- قوله قدس سره: (ففيه[٣] تردّد)[٤].

والأصل يقتضي جوازه، مضافاً إلى ما مرّ من ظهور رواية علي بن جعفر في الجواز مع الكراهة؛ وأدلّة حرمة مطلق اللهو على تقدير تماميّتها دلالة وسنداً لا تقتضي المنع؛ لإجمال اللهو فيها المانع عن التّمسّك بها في مورد الإجمال، ولا يقتضي ذلك سقوط الاستدلال بما مرّ من رواية علي بن جعفر عليه السلام، فإنّ إجمال المخصّص المنفصل لا يقتضي إجمال العامّ.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٧، وتمام قوله قدس سره: (نعم، لو خص اللهو بما يكون عن بطر ـ وفسر بشدة الفرح ـ كان الأقوى تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق، والضرب بالطشت بدل الدف، وكل ما يفيد فائدة آلات اللهو. ولو جعل مطلق الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية، ففي حرمته تردد).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٧.

(٣) في حاشية الحجرية: (ففي حرمته، خ ل).

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٧.

٤٠٤- قوله قدس سره: (وفي رواية أبي خالد الكابلي[١])[٢].

لكنّ الظاهر أنّها ليست بصدد بيان الموضوع إطلاقاً وتقييداً حتى يستفاد الإطلاق من عدم ذكر قيد لها في اللّفظ، فهو نظير ما دلّ على ثبوت الفضيلة الكذائيّة لصلاة الجماعة ونحوها من الطّاعات، فإنّه لا يستفاد من إطلاق الجماعة وعدم تقييدها بخصوصيّة فيها مشروعيّة الجماعة واستحبابها على الإطلاق بالنّسبة إلى جميع أفراد الصّلاة وأحوالها.

وأولى بعدم جواز التّمسّك بالإطلاق الرّواية الثّابتة في الوصيّة، فإنّ سوقها مساق الإهمال كما هو ظاهر، بل قد يدعى ظهورها في الكراهة.

ولعلّ الوجه أنّ التّنزّل من مراتب القرب الموجب للثواب لا يقتضي الحرمة واستحقاق العقاب، فهو بمنزلة عدم تحصيلها أوّلاً بفعل النوافل والمندوبات، وكما أنّ ذلك غير محذور بحكم العقل والنّقل، فكذا الانحطاط عنها بعد تحصيلها غير قبيح ولا محذور، ولا دليل على إرادة التّنزّل القبيح في حكم الشّرع والعقل.

٤٠٥- قوله قدس سره: (من جهة قبحه عقلاً)[٣].

لكونه كذباً التزاماً أو حكماً، وإغراء على القبيح.

---

(١) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٣٦٥، رواية أبي خالد الكابلي عن الإمام زين العابدين عليه السلام، وهي طويلة، والشاهد منها قوله عليه السلام: «والذنوب التي تهتك العصم: شرب الخمر، واللعب بالقمار، وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح، وذكر عيوب الناس، ومجالسة أهل الريب».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٤٩.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٥١.

٤٠٦- قوله قدس سره: (جميع ما ورد في ذمّ أعوان الظّلمة)[١].

المسألة الثانية والعشرون: في حرمة معونة الظالمين في ظلمهم.

قد يمنع صدق عنوان أعوان الظّلمة على غير من أعدّ نفسه لإعانتهم في ظلمهم؛ من حيث قابليّة اللفظ واحتماله لو لم يدّع ظهوره في إرادة الانتساب والإضافة إلى الظَّلَمة من حيث كونهم ظالمين؛ حيث إنّه الظّاهر أو المحتمل قريباً من الإضافة إلى الأوصاف. ويؤيّد ذلك قوله عليه السلام في رواية الشّيخ ورّام في بيان تعميم أعوان الظّلمة: «حتّى من برى لهم قلماً أو لاق لهم دواة»[٢]، فإنّ المحرّم من الفعلين على ما سيختاره المصنّف قدس سره ليس إلّا ما يكون بقصد الإعانة على الظّلم، وهو يقتضي أن يكون المراد من أعوان الظّلمة الّتي جعل ذلك من أخفى أفراده أعوان الظّلمة في ظلمهم. وحمل المثالين على من جعل منصبه بري القلم أو ليق الدّواة لغير الظّلم في غاية البعد كما لا يخفى.

كما أنّه يمكن دعوى انصراف رواية الكابليّ[٣] على معاونتهم في ظلمهم؛ لأنّه الغالب جدّاً فيمن سوّد اسمه في دفاترهم؛ ومنع دلالة الرّوايتين الأخيرتين على الحرمة؛ لما مرّ في رواية الوصيّة من أن مجرّد البعد عن ساحة القرب لا يقتضي حرمة الفعل الذي يحصّل به البعد.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٥٤.

(٢) ورام بن أبي فراس، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام): ١/ ٦٢ عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الظلمة وأعوان الظلمة وأشباه الظلمة حتى من برى لهم قلماً أو لاق لهم دواة. فيجعلون في تابوت حديد ثم يرمى بهم في نار جهنم».

(٣) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٢٩ عن ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سوّد اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيراً».

في أن الأخبار المذكورة لا تنهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة.

٤٠٧- **قوله قدس سره: (لكنّ الإنصاف أنّ شيئاً ممّا ذكر...إلخ)**[1].

لا يخفى أنه قدس سره لم يجب عن رواية الشّيخ ورّام بن أبي فراس مع ما أشار إليه سابقاً من ظهورها في حرمة الفعل على الإطلاق. وحملها على ما تقدّم من إرادة البري واللّيق في الإعانة على الظلم إنّما يتم مع قيام شاهد عليه لا بدونه مع الإطلاق، خصوصاً مع ما تقدّم منه قدس سره من اختيار أنَّ المراد من أعوان الظّلمة الأعمّ ممّن يعدّ أعوانهم في ظلمهم، فإنّ الجمع بين ذلك وإرادة الخصوص من الفعلين المجعول المتّصف بهما من أفراد الأعوان لا يخلو عن صعوبة، وما ذكرنا سابقاً من الحمل إنما كان على وجه بيان اللازم ممّا اختاره قدس سره، فتدبّر جيّداً.

٤٠٨- **قوله قدس سره: (لأنه غشّ وتدليس وإضرار)**[2].

إن أريد بالإضرار الإضرار بلزوم الزّيادة عن ثمن المثل فهو غير لازم للنجش؛ إذ قد لا يكون الثمن مع الزّيادة بسبب النجش أكثر من ثمن المثل، وإن أريد الزّيادة عن الثّمن الذي كان يشتريه المشتري به لولا النجش وإن لم يكن زائداً عن المثل فصدق الإضرار على التّسبيب لذلك واضح المنع؛ لوضوح عدم تضرّر المشتري بذلك، فكيف يكون التّسبيب له إضراراً! غاية الأمر أنّه تفويت نفع عنه، ولا دليل على حرمة ذلك كما لو دفع واحداً عن شراء ما له نفع فيه، هذا.

مضافاً إلى أن الزيادة بقصد الزيادة لا يستلزم وقوعها، وبدونه لا يصدق الإضرار.

ويمكن القول بحرمة أصل النجش من جهة كونه كذباً مناطاً أو التزاماً كما مرّ في نظائره في باب الكذب.

وممّا ذكرنا تعرف الكلام في عنوان الغشّ والتّدليس، فإن المراد بهما لو كان

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٥٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٦١ قال قدس سره: (لأنه غش وتلبيس وإضرار).

مطلق ما يوجب إراءة خلاف الواقع فحرمته على الإطلاق ممنوعة، فإنّ التورية إراءة لخلاف الواقع وقد مرّ من المصنّف قدس سره منع حرمته.

وإن أريد حرمتهما حيث يوجبان ضرراً على الغير فالكلام فيهما هو ما مرّ في الإضرار.

٤٠٩- قوله قدس سره: (وحرمته بالتّفسير الثّاني[١] ـ خصوصاً لا مع المواطاة ـ تحتاج إلى دليل)[٢].

بل وكذا لا يشترط المواطاة في التفسير الأوّل، فإن مجرّد الحكاية عن البعض لا يثبت به تفسير اللّفظ الواقع في الرّواية[٣] المنجبرة بالإجماع المحكي[٤] المتقدّم.

نعم، بناءً على كون المناط في الحرمة هو تحقّق عنوان الكذب تحقق الحرمة في احتمالي التّفسير الأول جميعاً، وكذا في قسمي التفسير الثّاني مع كذبه فيما يمدح به السّلعة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٦٢ ، وأراد التفسير الثاني للنجش كما حكاه الشيخ الأعظم قدس سره: (بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها ويروجها، لمواطاة بينه وبين البائع، أو لا معها).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٦٢.

(٣) الشيخ الصدوق، معاني الأخبار: ٣٧٨ قال صلى الله عليه وآله: «لا تناجشوا ولا تدابروا».

(٤) العلّامة الحلي، منتهى المطلب: ١٥/ ٣١٥؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤/ ٣٩.

٤١٠- قوله قدس سره: (و يدلّ على حرمتها مع كراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه...إلخ)[١].

ينبغي تقييد ذلك بما إذا كان القول نقصاً للمقول عنه؛ لما مرّ في باب الغيبة من أن ذكر ما لا يكون نقصاً في المحكي عنه لا يكون من الغيبة وإن اعتقد هو كونه نقصاً.

٤١١- قوله قدس سره: (وقيل: إنّ حدّ النّميمة بالمعنى الأعمّ)[٢].

القائل هو الشّهيد الثاني قدس سره في كشف الريبة[٣].

ولعلّ المراد من قوله بالمعنى الأعمّ من الغيبة. ويحتمل أن يكون المراد الأعم من المحرّم، لكنّه بعيد وإن كان قد يؤيد عدم ثبوت الحرمة في بعض ما ذكره من الأقسام كذكر ما لا يكون نقصاً على المنقول عنه، ولا مكروه الذّكر عنده لغيره ولا عند الغير المنقول إليه؛ لعدم شمول أدلّة حرمة الغيبة له، ولا ما تقدّم لحرمة النّميمة من الآية والرّواية، وعدم استقلال العقل بقبحه، وعدم ثبوت إجماع على حرمته.

• لكن الذي تبيّن لنا بعد بملاحظة عبارة كشف الرّيبة أنّ المراد بالأعمّ هو الأعمّ من أن يكون النّميمة بالقول أو بغيره من الدّوالّ.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٦٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٦٤.

(٣) الشهيد الثاني، كشف الريبة: ٤٤ ، وإن سبقه بذلك التعريف الغزالي، فانظر إحياء العلوم: ٩/ ٧٣ ، مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ١٣٨ .

المسألة الخامسة والعشرون: في حرمة النـوح. بـالـبـاطـل.

٤١٢- قوله قدس سره: (وعلى هذا التّفصيل دلّ غير واحد من الأخبار)[١].

مثل ما في الوسائل عن محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النّضر، عن الحلبيّ، عن أيّوب، عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا بأس بأجر النّائحة الّتي تنوح على الميّت»[٢].

وعن محمّد بن يعقوب عن بعض أصحابنا، عن محمّد بن حسّان، عن محمّد بن رنجويه، عن عبد الله بن الحكم، عن عبد الله بن إبراهيم الجعفريّ، عن خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين في حديث قالت: سمعت عمي محمّد بن عليّ يقول: «إنّما تحتاج المرأة [في المأتم][٣] إلى النّوح لتسيل دمعتها ولا ينبغي لها أن تقول هجراً...إلخ)[٤].

وعن محمّد بن عليّ بن الحسين قال قال عليه السلام: «لا بأس بكسب النّائحة إذا قالت صدقاً»[٥]، هذا مع أنّ التّقييد بالصّدق مما لا يحتاج إلى دليل خاصّ؛ لكفاية ما مرّ من أدلّة حرمة الكذب ومدح من لا يستحقّ المدح في ذلك.

والظّاهر أنّ المراد بالهجر في رواية الكلينيّ أيضاً ذلك.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٦٧.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ١٢٧، باب جواز كسب النائحة بالحق لا بالباطل واستحباب تركها للمشارطة، وإنها تستحله بضرب إحدى يديها على الأخرى، ويكره النوح ليلاً)، حديث ٧.

(٣) من المصدر.

(٤) المصدر السابق، حديث: ٦.

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت): ١٧/ ١٢٨، باب (جواز كسب النائحة بالحق لا بالباطل واستحباب تركها للمشارطة وإنها تستحله بضرب إحدى يديها على الأخرى ويكره النوح ليلاً)، حديث: ٩.

٤١٣- قوله قدس سره: (كان ارتكابها لأجل المصالح أو ترك[١] المفاسد...إلخ)[٢]

لا يخفى أنّ مقتضى ذلك أنّ الجواز في هذه الصّورة من جهة مزاحمة مصلحة تلك المصالح المترتّبة على الولاية لمفسدة نفس الولاية وأهميّتها منها، فلا بدّ أن تكون المصلحة من المصالح اللاّزمة؛ إذ المصلحة الغير اللاّزمة لا تزاحم مفسدة الحرام، فيكون الجواز من جهة عدم القدرة على الجمع بين امتثال هذا المحرّم وتحصيل المصلحة الأهمّ في الواجب المزاحم له.

ومقتضى إطلاق ما تقدّم في صدر العنوان أنّ الجواز مترتّب على القيام بمطلق المصالح وإن لم يصل تحصيلها إلى حدّ الوجوب، فلا بدّ أن يكون الرّخصة لعدم المقتضي لا لوجود المزاحم والمانع، وهو الذي يقتضيه إطلاق الأخبار الآتية مثل قوله عليه السلام: «كفّارة خدمة السّلطان قضاء حوائج الإخوان»[٣]، كتفريج كربة مؤمن أو فكّ أسره أو قضاء دينه، وقد اعترف بذلك المصنف قدس سره فيما يأتي حيث قال بعد ذكر الأخبار الدّالّة على الجواز: (وظاهر إباحة الولاية من حيث هي هي مع المواساة والإحسان للإخوان، فيكون نظير الكذب في الإصلاح).

- نعم، كلامه ذلك موافق لما ذكره أخيراً في توجيه[٤] كلام الشّهيد الثّاني[٥].

---

(١) في حاشية الحجرية: (ورفع، خ ل).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٧٢ .

(٣) الصدوق، الفقيه: ٣/ ١٧٦، الحديث (٣٦٦٦).

(٤) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب: ٢/ ٧٩، وهو قوله قدس سره: (ويمكن توجيهه بأن نفس الولاية قبيح محرم؛ لأنها ...إلخ)

(٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٣٩ : (ولعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم، وعموم النهي عن الدخول معهم، وتسويد الاسم في ديوانهم، فإذا لم يبلغ حد المنع، فلا أقل من الحكم بعدم الوجوب).

في بيان حاصل المقام في تنقيح المرام.

٤١٤- قوله قدس سره: (الحاصل أنّ جواز الفعل والتّرك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية وتخصيص دليله بغير هذه الصّورة)[١].

لا يخفى أنّ ذلك إنّما يتمّ على تقدير عدم شمول الأخبار الدّالّة على التّخصيص والاستثناء للصّورة المذكورة، مع أنّ الظّاهر شمولها لها؛ لأنّهم أخذوا في موضوع الجواز القدرة والتّمكّن من صلة الإخوان، وهي الصّورة الّتي تدلّ الأخبار المتقدّمة على جوازها وخروجها عن أدلّة مطلقات حرمة الولاية، وقد تقدّم اعترافه قدس سره بذلك.

مضافاً إلى أن الجواز لأجل قضاء حوائج الإخوان يستلزم الجواز لإقامة المعروف والنّهي عن المنكر بالأولويّة، وحينئذٍ لا مناص عن التزام الوجوب في الصّورة المفروضة في كلامهم.

٤١٥- قوله قدس سره: (فيلزم استعمال كلّ من الأمر والنّهي في أدلّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر...إلخ)[٢].

وكذا في أدلّة المنع عن الولاية بحملها على الرّخصة في مورد توقّف الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عليها، ونحوه من صور الجواز والحرمة في غير ذلك.

في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره.

٤١٦- قوله قدس سره: (إرادة الاستحباب العينيّ الذي لا ينافي الوجوب الكفائي)[٣].

يشكل بأنّ من فرض وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عليهم كفاية إن كانوا قادرين على ذلك مع فرض عدم قبول الولاية من قبل الجائر فلا يستحبّ، بل لا يجوز لهم قبول الولاية حينئذٍ وإن كانوا لا يقدرون على ذلك إلّا بقبول الولاية، فيكون قبول الولاية واجباً؛ لكونه مقدّمة للواجب، فكيف حكموا

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٧٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٨٢.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٨٣.

باستحبابه! هذا إذا فرض شمول أدلّة جواز الولاية للمقام مع قطع النّظر عن أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وإلّا تحقّق التعارض بين أدلّة الأمرين مع حرمة الولاية المقتضي للتّساقط على ما مرّ قريباً من المصنف قدس سره.

ولو جعل المقام من باب التّزاحم ـ على ما حقّقه قدس سره ـ في توجيه كلام الشّهيد الثّاني قدس سره رجع الأمر إلى الأخذ بالأهمّ من الأمرين، وهو يختلف باختلاف المقامات البتّة؛ لاختلاف المعروفات المتروكة والمنكرات المفعولة وما يلزم لقبول الولاية من المحرّمات والتّخيير مع التّساوي، ويمكن حينئذٍ اتحاد قبول الولاية مع عنوان آخر يقتضي استحبابه؛ ومع ذلك كلّه فكيف يمكن الحكم باستحباب قبول الولاية للتّمكّن من الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بقول مطلقاً هذا.

ولو فرض البعض متمكّناً من الأمر والنّهي بالمعروف والمنكر بدون قبول الولاية والبعض غير متمكّن إلّا مع القبول أمكن منع الاستحباب، بل الجواز حينئذٍ، فإن الوجوب الكفائي مع قيام من به الكفاية لا يزاحم به الحرمة إلّا أن يفرض شمول أدلّة الجواز للمقام وجود مناط الجواز فيه، وحينئذٍ فيطالب بدليل الاستحباب لذلك، فإنّ صحيحة ابن بزيع[1] المدّعى دلالتها على الاستحباب الظّاهر منها إناطة الحكم بالاستحباب فيها بتحصيل سرورهم عليهم السلام بسرور شيعتهم، والنّسبة بين ذلك وبين تحصيل التّمكّن من الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بقبول الولاية عموم من وجه كما لا يخفى.

٤١٧- قوله قدس سره: (ما عدا إراقة الدّم)[2].

في أنه كما يباح بالاكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح ما يلزمها من المحرمات.

فلا يجوز للمكره بالفتح تولّي إراقة الدّم سواء كان الإكراه على القتل ابتداءً أو على الولاية المستلزم له، وسواء كان ذلك في التّقيّة من المخالفين أو الإكراه من غيرهم، لكن ذلك كلّه فيما إذا كان الضّرر المتوعّد عليه من المكره بالكسر هو ما

(١) النجاشي، رجال النجاشي: ٣٣٣ في ذيل ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع رقم(٣٣١).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٨٦.

دون القتل من المضارّ ظاهر.

وأمّا إذا كان الضّرر المتوعّد عليه هو القتل سواء كان قتل نفسه أو قتل من يتعلّق به من أبيه وأمّه ونحوهما من متعلّقيه، ففي كون الحكم كذلك مطلقاً، وعدمه كذلك أو يفصّل بين الإكراه على الولاية المستلزم للقتل فلا يجوز، وبين غيره ـ يعني الإكراه على القتل دون الولاية ـ فيجوز، أو يضاف إلى صورة المنع ما إذا كان الضّرر المتوعّد عليه قتل غيره ممّن يتعلّق به دون نفسه، أو يفصّل بين الظّنّ بترتّب القتل المتوعّد عليه على ترك التّقيّة فلا يجوز مطلقاً، وبين العلم به فيجوز مطلقاً، أو في الجملة على نهج بعض التفصيلات السّابقة وجوه واحتمالات:

في بسط الكلام فيما إذا كان المتوعد عليه القتل.

وجه الأوّل: دعوى ظهور أدلّة نفي تشريع التّقيّة في الدّماء في عدم المشروعيّة والرّخصة عنها رأساً، وإطلاقها يشمل جميع الصّور؛ مضافاً إلى أدلّة حرمة قتل النّفوس المحترمة.

ووجه الثّاني: أنّ غاية ما ذكر عدم اقتضاء أدلّة تشريع التّقيّة على مشروعيّتها، فيبقى على حكمها لو فرض عدم ثبوت أدلّة تشريع التّقيّة رأساً، وحكمها حينئذٍ وإن كان هي الحرمة ذاتاً، إلّا أن ذلك إنّما يكون إذا لم يزاحمها ويعارضها حكم أو دليل آخر، وفيما نحن فيه حرمة قتل النفس المحترمة معارض ومزاحم بحرمة الإيقاع في الهلكة أو التسبيب لقتل النّفس المحترمة كما سيجيء من أن الخوف على تلف النّفس المحترمة وإن لم يكن متعلّقاً بالشّخص موجب لقبول الولاية المحرمة وغيره من المحرّمات، فيدور الأمر بين المحذورين قتله للنّفس المحترمة وإيقاعه لنفسه أو غيره ممّن يتعلّق به في الهلكة والتّسبيب لقتلهم. ولا دليل على التّرجيح بحسب أصل ذاتها، فيتخيّر بين الأمرين.

في بيان وجوه الأقوال في حكم ما إذا كان المتوعد عليه القتل.

نعم، قد يتحقّق ترجيح وأهميّة للأوّل، كما إذا أوعده على قتل بعض متعلّقيه إن لم يقتل جماعة عديدة من المؤمنين، فإنّ المتيقّن حينئذ عدم جواز قتلهم إلّا أن يثبت مرجّح لحفظ من أوعد بقتله.

وقد يحصل ترجيح للثّاني كما إذا أوعد فيما إذا لم يقتل واحداً من المؤمنين بقتل نفسه وجميع متعلقيه واستئصال نسله، فإنّ التّرجيح والأهميّة حينئذٍ للثّاني إذا لم يزاحمه جهة أخرى.

ومن ذلك يظهر أن الوجه الثّاني أيضاً راجع إلى التّفصيل لا الجواز المطلق، إلّا أن يراد في نفسه بغير بملاحظة العنوانين في أنفسهما مع قطع النظر عن جهة أخرى مرجحة لأحد العنوانين.

ومن هنا يظهر الوجه في التّفصيل الأوّل، فإنّ قبول الولاية والقتل ارتكاب لمحرمين، وتعريض النّفس للهلاك محرم واحد، فيرجّح عليهما، فيرجع ذلك إلى الوجه الثاني في وجه عرفته.

ويمكن المناقشة في ذلك بأن الإكراه مرخّص للولاية، والفرض ثبوت التخيير بين القتل مع الإكراه عليه وتعريض النفس للقتل، فلا وجه للترجيح. ووجه الإضافة أن الأمر يدور حينئذٍ بين مباشرة القتل وعدمها المقتضي لقتل المكرِه بالكسر لشخص آخر، ولا ريب في تعيين الثاني وعدم جواز مباشرة القتل بذلك، فهو نظير ما لو قال المكرِه بالكسر: (اقتل ولدك وإلّا قتلته أنا)، فإنّ من الظّاهر أنه لا وجه لجواز قتل الولد بذلك، وكذا غير الولد من محقوني الدّم.

ووجه التّفصيل بين الظّن والقطع فواضح؛ من حيث استقلال العقل عند تزاحم المحذورين باجتناب المحذور المظنون على المحذور المقطوع به.

وكيف كان فالأحوط الترك إلّا في بعض ضمّ المرجّحات، فإن في الترجيح حينئذٍ توقفاً، بل منعاً.

في أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه.

٤١٨- قوله قدس سره: (لقيام الدّليل على وجوب مراعاة المؤمنين وعدم تعريضهم للضّرر، مثل ما في الاحتجاج[1] عن أمير المؤمنين عليه السلام)[2].

لا يخفى أنّ ظاهر الرّواية أنّ التّقيّة المجوّزة للتبرّي هي ما يخاف من تركها على هلاك نفسه وإخوانه المؤمنين، وهذا هو الذي مرّ أنه يدلّ على جوازه أدلّة نفي الإكراه والحرج لا ما يترتّب عليه مجرّد هلاك بعض إخوانه المؤمنين أو تضرّرهم كما هو المدّعى في المقام، إلّا أن يقال: إنّه إذا كان ضرر نفسه كافياً في ثبوت حكم التّقيّة على ما تقدّم لم يكن لضمّ تضرّر الغير مدخليّة في ثبوت هذا الحكم كما هو ظاهر الرّواية، فدلّ الضّم على مدخليّة ذلك في حكم ثبوت التقيّة، فيحمل الكلام على كفاية كلّ من الأمرين في ثبوت حكم التقيّة، ويتحقّق التأكّد بالإجماع.

وحمل الكلام على تأكد الحكم بذلك ـ وإن لم يكن له دخل في ثبوت الحكم لا جزءاً ولا مستقلاً ـ مخالف للظاهر كما لا يخفى.

في بيان وجه التأمل الذي في كلام المصنف قدس سره.

٤١٩- قوله قدس سره: (فتأمل)[3].

لعلّ وجهه التأمّل في أصل الحكم أو إطلاقه كما يظهر من قوله في ما تقدّم: (نعم إلّا لدفع ضرر النّفس في وجهٍ)؛ لإطلاق أدلّة حرمة مال المؤمن وعرضه وأنّ حرمة ماله كحرمة دمه.

ومجرّد أهميّة حرمة الدّم عن حرمة المال والعرض لو اقتضى التّقديم لكان اللاّزم مراعاة الأهميّة مطلقاً، مع أنّها على إطلاقها ممنوعة، كما إذا دار الأمر بين هلاك مؤمن واحد وهتك أعراض جماعة كثيرة من المؤمنين بالزّنا مع محارمهم في الأسواق والمجامع مثلاً، ونحو ذلك من الموارد الّتي يشكّ في أهمّيّة حرمة الدّم عن

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ١/ ٣٦٥، ضمن حديث طويل.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٩٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٩٢.

حرمة مثل تلك الأعراض، أو يقطع بتقديم الثّاني، فلاحظ وتأمّل وتتبّع.

٤٢٠- قوله قدس سره: (ومراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين)[١].

لا يخفى أنّ الوسط في عبارة الشّارح هو المال وطرفيه هما النّفس والعرض، ومقتضى ذلك أن يكون المراد بـ(ما عدا الوسط) النّفس والعرض لا خصوص النّفس على ما ذكره قدس سره؛ إلّا أن يقال: إنّ العرض غير مذكور في عبارة القواعد[٢]، فبعد إسقاط المال في هذا الاعتبار في عبارة القواعد لا ينفي المراد بالنّسبة إلى بعض المؤمنين المذكور فيها إلّا الخوف على نفسه أو أهله، لكن لا يخفى أنّ النّفس على ما فسّر في الشّرح أعمّ من التّلف والضّرر، فاللاّزم منه جواز جميع المحرّمات للخوف على الضّرر البدنيّ على بعض المؤمنين، إلّا أن يقال: إنّ الضّرر البدني أيضاً من الوسط، فيكون المراد بـ(الواسطة) الضّرر البدنيّ والمالي، وبالطّرفين الخوف على النّفس بالتّلف والأهل، بناءً على ما مرّ من أن المراد من إلقاء الوسط إلقاؤه عن عبارة المصنّف لا الشّارح.

٤٢١- قوله قدس سره: (ويمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوّغ للولاية)[٣].

في توجيه كلام صاحب المسالك في بيان ضابط الإكراه.

يعني: سواء تحقّق به موضوع الإكراه حقيقة كما في الثّلاثة الأول من الأربعة المذكورة في عبارة الشّهيد قدس سره[٤] في مسوّغات الولاية أو لا كما في الرّابع منها، وهو

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٩٣.

(٢) العلّامة الحلي، قواعد الأحكام: ٢/ ١١، قال قدس سره: (الولاية من قبل العادل مستحبة، وقد تجب إن ألزم أو افتقر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إليها، وتحرم من الجائر، إلا مع التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو بعض المؤمنين، فيجوز ـ حينئذ ـ اعتماد ما يأمره إلا القتل الظلم. ولو خاف ضرراً يسيراً بترك الولاية كره له الولاية حينئذ).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٩٤.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٣٩.

موافق لما تقدّم من المصنّف ﷺ؛ حيث إن الولاية من المحرّمات الإلهيّة، فيسوغ لدفع الضّرر عن المؤمن، وهذا بخلاف ما أورد عليه من عبارة القواعد؛ حيث إنّها ظاهرة أو صريحة في جواز ائتمار كلّ ما يأمره الجائر ما عدا القتل؛ لدفع إضراره على بعض المؤمنين.

في نقل الأقوال في اعتبار عدم القدرة على التفصي على المكره عليه.

٤٢٢- قوله ﷺ: (قيد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التّفصّي)[١].

فيكون ذكر القيد لتحقّق معنى الإكراه؛ لظهور أنّ مجرّد أمر الجائر بشيء لا يقتضي تحقّق الإكراه مع إمكان التّفصّي على الوجه الذي ذكره المصنّف.

نعم، لو كانت العبارة «واعتماد ما يكرهه عليه» لم يحتج إلى هذا القيد، إلّا أن يقال: إن مقتضى إطلاق التّفصّي المنفي إمكانه، بل عموم المستند إلى كونه من النكرة في سياق النّفي عدم إمكان التّفصّي مطلقاً حتّى يتحمّل الضّرر، فيكون أعمّ من التّفصّي المعتبر عدم إمكانه في تحقّق موضوع الإكراه، فإنّه خصوص التّفصّي بما لا يترتّب عليه ضرر، فيكون عدم إمكان التّفصّي في عبارة الشرائع أخصّ من عدم الإمكان المعتبر في تحقّق موضوع الإكراه، فإنّ نقيض الأعمّ أخصّ، فيكون مفاد العبارة حينئذٍ اعتبار خصوصيّة زائدة على تحقّق موضوع الإكراه في جواز الإئتمار بما يأمره الجائر، وهذا هو الذي أنكره في المسالك[٢] قائلًا بعدم اعتبار المنع عن التّفصّي مع ترتّب ضرر عليه.

٤٢٣- قوله ﷺ: (ولو توعّد على تركه بالقتل إجماعاً على الظّاهر)[٣].

قد مرّ بعض الكلام في ذلك، فإن تمّ ما استظهره ﷺ من الإجماع فهو، وإلّا فللكلام مجال كما مرّ.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٩٧.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٣/ ١٣٩-١٤٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ٩٨.

٤٢٤- قوله عليه السلام: «فسرّني من ذلك وساءني»[١].

في بيان ما ينبغي للوالي العمل بـه في نفسه وفي رعيته.

لعلّ في عدم عدّه عليه السلام نفس الولاية فيما يسوؤه دلالة على عدم كونها في نفسها من المحرّمات ما لم يترتّب عليه محرّم؛ إلّا أن يقال: إنّ في قول عبد الله النّجاشي (عليه الرّحمة): (إنّي ابتليت بولاية الأهواز)[٢] دلالة على الإكراه عليها فيكون سكوته عليه السلام عنها تقريراً لجوازه مع الإكراه مؤكّداً لما مرّ من أدلّة جوازها حينئذٍ.

٤٢٥- قوله قدس سره: (وهو الفحش)[٣].

مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أن يكون المخاطب به مؤمناً أو مسلماً أو كافراً أو فاسقاً، ذكراً أو أنثى، حراً أو مملوكاً، صغيراً أو كبيراً، فإنّ الظّاهر كون حرمته من حيث نفسه لا من حيث كونه إيذاءً أو توهيناً أو هتكاً حتى يتوهّم اختصاصه ببعض الأقسام المتقدّمة، بل يمكن دعوى شمول الإطلاق لما إذا كان المقول له غير المميّز من الأطفال، بل وكذا البهائم والحيوانات كما قد يشعر به بعض الأخبار الواردة في لعن الحيوان المركوب والتّوبيخ عليه[٤].

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٠٣.

(٢) الشهيد الثاني، كشف الريبة: ٨٦.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢١.

(٤) الصدوق، الفقيه: ٢/ ٢٨٧ باب حق الدابة على صاحبها.

النوعُ الخامسُ

مما يحرم التكسب بـه:

ما يجب على المكلف فعله عيناً أو كفاية

٤٢٦- قوله قدس سره: (واعلم)[١].

محصّله: أنّ الكلام في المقام في مانعيّة صفة الوجوب الّتي لا تتحقّق إلّا بعد تحقق جميع ما يعتبر في الصّحة دونها، وإلّا لم يكن المنع مستنداً إليه، فالاستدلال على المنع بتحقّق عنوان مغاير لذلك ممّا لا يوافق المدّعى، خصوصاً إذا كانت النّسبة بينه وبين مورد المنع العموم من وجه.

٤٢٧- قوله قدس سره: (مضافاً إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة والجعالة)[٢].

وكذا الفرق في الإجارة بين لازمة الوفاء منها وجائزتها، كما إذا ثبت خيار للأجير، أو كانت الإجارة المعاطاة وحصل إيجابها بإعطاء المستأجر لمال الإجارة، وقبولها بأخذ الأجير له وقبضه إياه كما سيجيء في باب المعاطاة من تحقّق المعاطاة بأمثال ذلك، ولا يضرّ تقديم القبول حينئذٍ على الإيجاب كما سيجيء في بابه أيضاً، فيكون قبول الموجر حينئذٍ وفاءً بعقد الإجارة الغير اللاّزمة لا إيجاباً لعقد الإجارة، ولو فرضنا كونه إيجاباً معاطاتيّاً فهو أيضاً من موارد البعض، فإنّ إنشاء الإجارة في الواجب بفعله أيضاً اكتساب بالواجب مع عدم وجوبه، ومقتضى كلام المجيب المنع عنه مع تسليمه جواز الإجارة اللاّزمة الوفاء.

وقد يورد على ذلك بأنّ منع المنافاة في الإجارة اللاّزمة بثبوت التّأكّد لا يقتضي ثبوت المنافاة في العقد الجائز كالجعالة والإجارة الغير اللاّزمة حتّى يلزمه

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٦، وتمام كلامه قدس سره: (واعلم أن موضوع هذه المسألة: ما إذا كان للواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفائياً وأراد سقوطه منه فاستأجر غيره، أو كان عينياً على العامل ورجع نفع منه إلى باذل المال، كالقضاء للمدعي إذا وجب عيناً).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٧.

الفرق وتسليم الفساد في الثّاني؛ إذ غاية الأمر عدم ثبوت المؤكّد فيه، وهو لا يستلزم ثبوت التّنافي.

لكنّك خبير بأنّ تعليل عدم المنافاة بثبوت وصف التّأكّد واستناده إليه كما هو ظاهر كلام المجيب، بل صريحه ـ كما لا يخفى على من لاحظ عبارته ـ يقتضي ثبوت المنافاة بانتفاء علّة انتفائه وإلّا لم يكن ما فرض علّة للانتفاء علّة له.

٤٢٨- قوله قدس سره: (فالمنوب عنه يتقرّب إليه تعالى بعمل نائبه)[1].

قد يقال: إنّ التّقرّب من اللّوازم العقليّة القهريّة للإطاعة والامتثال، ولا يتحقّق بدون الإطاعة، كما لا يمكن تخلّفه عن الإطاعة، فالنائب إن كان مطيعاً لأمر امتنع عدم حصول قرب له، وامتنع حصول القرب لغيره المفروض عدم كونه مطيعاً، بل ولا مأموراً بأمر، بل غير قابل للأمر والتّكليف كما لو كان ميّتاً، مع أنّه لا يتصوّر أمر أحد بفعل غيره أو ما يعمّ فعل غيره، فكيف يكون فعل الغير مقرّباً لهذا الشّخص.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام.

نعم، قد يكون الأمر بالأعمّ من التّسبيب والمباشرة، وحينئذٍ يسقط بفعل الغير لو كان بتسبيب ذلك المأمور من جهة تحقّق عنوان التّسبيب بذلك، ولا حاجة في سقوط التّكليف عنه إلى قصد النّيابة والبدليّة عن الميّت، فهو خارج عن مسألة ما نحن فيه، وذلك كبناء المسجد ونحوه ممّا علم كون المطلوب فيه أعمّ من المباشرة والتّسبيب، مع أنّ المنوب عنه على فرض كونه قابلاً للتّكليف قد لا يكون داخلاً في موضوع هذا التّكليف، كما إذا صلّى تحيّة للمسجد نيابة عمّن لا يكون في المسجد، أو صلّى نيابة صلاة الزّيارة عمّن لا يكون زائراً، فإنّه لا معنى لاستحباب صلاة التّحيّة أو الزّيارة على المنوب عنه؛ مضافاً إلى أن حسن الفعل قد يكون عقليّاً كما في الإحسان، فإنّ الإحسان إلى زيد بقصد النّيابة عن عمرو لا يجعل عمرو محسناً، وبدونه كيف يمكن حصول التّقرّب الحاصل بالإحسان له.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٨.

نعم، نقل الثّواب من شخص إلى آخر ممّا لا مانع من تحقّقه، فيمكن أن يجعل معنى النّيابة أنّ النّائب يأتي العبادة تقرّباً إلى الله تعالى شأنه عن فلان، فيستحقّ فلان بذلك الثّواب.

والفرق بينه وبين الوجه السّابق أنّ القرب في هذا الوجه للنّائب لا المنوب عنه، بخلافه على الوجه الأوّل، فإنّ القرب يحصل للمنوب عنه بقصد النّائب، وحقيقته أنّ النّائب يقصد بفعله القرب للمنوب عنه لا لنفسه، بخلاف هذا الوجه، فإنّ النّائب يقصد القرب لنفسه وثبوت الثّواب الذي يستحقّه بالعمل للمنوب عنه.

ويؤيّد ما ذكرنا ما دلّ من الأخبار على جواز تثليث الأعمال، وأن يجعل ثلثاً لنفسه وثلثيه لوالديه، فإنّ الجمع بين الأصالة والنّيابة على الوجه الأوّل غير متصوّر، بخلافه على الوجه الذي ذكرناه الرّاجع إلى إرجاع ثواب العمل كلاً أو بعضاً إلى الغير.

إلّا أن يحمل هذه الأخبار على خصوص صورة الهدية، ولعلّه خلاف إطلاقها والظّاهر منها.

أو يحمل على التّنصيص في الأفراد، يعني يجعل مجموع صلواته مثلاً أثلاثاً، بأن يجعل صلاة واحدة لنفسه وصلاتين لأبويه، وهو كما ترى.

في بيان محصل ما حققه (دام ظله).

ومحصّل ما ذكرناه: أنّ النّيابة في العمل تنزيل النّائب نفسه منزلة المنوب في إتيان الفعل المتقرّب به، فكأن المنوب عنه فعل الفعل المتقرّب به فيثبت له الأجر بذلك كما كان يثبت لنفس النّائب لولا النّيابة.

وحاصله: أنّه يفعل الفعل بداعي وصول ثوابه إلى غيره، ولا ينافي ذلك الإخلاص المعتبر في العبادة، فإنّ قصد حصول الثّواب منه تعالى لغيره نظير قصده لنفسه، من حيث إنّه راجع إلى قصد طلب الثّواب واستدعائه منه تعالى،

وهو مطلوب له، وغير مناف للإخلاص بالمعنى الذي ذكرناه، بل لو قصد بفعله حصول الفوائد الدّنيويّة لعافية أخيه من المرض وأداء ديون أبيه ونحوهما من الأغراض الدّنيويّة للغير لم يكن منافياً للإخلاص؛ إذ ليس ذلك إلّا نظير قصد تلك الفوائد الدّنيويّة لنفسه في عدم المنافاة مع الإخلاص.

في إيراد إشكال على نفسه وجوابه.

فإن قلت: هذا التّقرّب لا يتمشّى في القضاء عن الوالدين وجوباً أو تبرّعاً؛ إذ لا أمر له بنفس الفعل مع قطع النّظر عن النّيابة حتّى يقصد به التّقرّب لنفسه وحصول الثّواب للغير.

قلت: بعد ما مرّ من عدم منافاة قصد النّيابة بهذا النّحو لقصد القربة لا وقع لهذا السّؤال، فإنّ ذلك راجع إلى مطلوبيّة القربة في العبادة على نحو خاصّ، وهو إيقاعها على وجه يقتضي ثبوت الثّواب للغير.

في جواب آخر عنه وفي الإشكال فيه.

وقد يجاب عن ما تقدّم من الإشكال في النّيابة من أنّه كيف يتصوّر حصول القرب لأحد بفعل غيره ما لا يوجب القرب عقلاً إلّا لفاعله، بأنّه يكفي في حصول القرب للمنوب عنه بفعل النّائب رضاه بفعله ذلك على وجه النّيابة عنه.

ويشكل بأنّه إن كان المراد بذلك أنّ المنوب عنه مأمور بالأعمّ من الفعل والرّضا بفعل غيره على وجه النّيابة عنه أو بخصوص الرّضا بفعل النّائب وجوباً أو ندباً.

ففيه: إنّ المنوب عنه قد لا يكون قابلاً للتّكليف؛ لموت أو جنون أو عدم دخوله في عنوان التّكليف، كما مثّلنا سابقاً بنيابة صلاة تحيّة المسجد للدّاخل فيه عن غيره الغير الدّاخل ولو كان حيّاً عاقلاً قابلاً للتّكليف، بناءً على جواز النّيابة عن الحيّ.

مضافاً إلى أنّه قد يعلم عدم رضاه بذلك كما قد يتّفق ذلك في النّيابة عن الحيّ ولو لأنّه لا يريد الامتنان من النّائب، أو لغير ذلك من الأغراض. وقد يشكّ في

رضاه والأصل عدمه، ومقتضى ذلك عدم صحّة النّيابة في الصّورتين وهو مما لا يكاد يلتزم به.

مضافاً إلى أن حصول القرب والثّواب حينئذٍ يكون رضاه بفعل النّائب من حيث إنّه أحد الفردين الواجبين تخييراً، لا بفعل النّائب كما هو المدّعى، هذا.

مضافاً إلى عدم الدّليل على التّكليف بالرّضا على الوجه المزبور تخييراً أو عيناً، وجوباً أو ندباً.

نعم، ورد ظاهراً في الأخبار أنّ الرّاضي بفعل قوم كالدّاخل فيهم[1]، وهو يقتضي الثّواب على الرّضا بفعل الغير للعبادات سواء كان بعنوان النّيابة عن هذا الراضي أو غيره أو لا بعنوان النّيابة، وهو أجنبيّ عما نحن فيه، ويشمل الرّضا بفعل المحرّم وأنّه يتأثم الرّاضي بذلك، ولا يبعد أن يكون ذلك من باب التّفضّل، فإنّه بمنزلة الإطاعة الحكميّة كالثّواب على نيّة الخير، وأمّا في جانب الإثم بالرّضا بالمحرّم فلا بدّ أن يكون الإثم لأجل حرمة الرّضا بمعصية الغير شرعاً، وهذا بخلاف الثّواب على الفعل، فإنّه يمكن ثبوته لأجل التّفضّل أو برجحان الفعل شرعاً؛ والفرق واضح؛ إذ لا يتصوّر التّفضّل بالعقاب بخلاف الثّواب.

وإن أريد بما ذكره أنّ المنوب عنه يحصل له القرب عقلاً بفعل نائبه بمجرّد رضاه بذلك وإن لم يكن مأموراً بالرّضا وجوباً أو ندباً [لا] عيناً ولا تخييراً فهو أشكل من سابقه؛ لوضوح عدم استقلال العقل بذلك، وإلّا لم يحتج إلى دليل من الشّرع على ثبوت النّيابة والرّخصة فيه في بعض الموارد، وما ورد من الشّرع في الرّخصة في النّيابة لا صراحة فيه على النّيابة على الوجه المزبور الذي لا يساعده العقل، فليحمل على الوجه الآخر الذي ذكرناه الذي لا يمنع العقل من ثبوته بدليل الشّرع، مع أنّه لو كان الدّليل اللفظيّ دالاً على الوجه المزبور لكان ذلك من باب معارضة الدّليل اللّفظيّ مع الدليل العقلي، فلا بد من التأويل في اللفظي.

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٤/ ٤٠؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٦/ ١٢٤.

في بيان الرد الذي أورده بعضهم على المحقق المصنف قدس سره.

ثمّ إنّه قد يورد على ما حقّقه المصنّف قدس سره من منافاة قصد حصول عنوان الإجارة للإخلاص المعتبر في العبادة بأنّ غاية ما في الباب أن يكون ذلك من باب الضّمائم الرّاجحة، فإنّ العمل بمقتضى الإجارة راجح؛ لوجوب الوفاء بالعقد، فيأتي بالعبادة لأجل امتثال أمرها، وامتثال الأمر بالإجارة كما يمكن أن يأتي بالعبادة امتثالاً لأمرها وإعانة للمؤمن إذا طلب منه ذلك، فإنّ ذلك صحيح بناءً على ما ذكروه من صحة ضمّ الضميمة الراجحة إلى العبادة[1] وإن كانت مقصودة بالذات لا بالتبع إذا كانت العبادة أيضاً مقصودة بالذات، فكذا فيما نحن فيه، وإلا فما الفرق؟ وبأن ما ذكروه هناك راجع إلى تداخل المسببات باجتماع عناوين مطلوبة في موضوع واحد، كاجتماع عنوان إكرام العالم وإكرام الهاشميّ في إكرام زيد الجامع للعنوانين، وقصد الإطاعة في كلّ من العنوانين علّة مستقلّة في نفسه لتحقّق مورده، إلّا أنّه بعد فرض اجتماع العنوانين في موضوع واحد يكون تحقّق هذا الموضوع الواحد في الخارج مستنداً إلى المجموع لا إلى كلّ واحد بالاستقلال؛ لامتناع اجتماع علّتين تامّتين لمعلول واحد، لكنّ المفروض تماميّة كلّ من العلّتين في اقتضاء وجود المعلول بحيث لو لم يكن مزاحمة الأخرى لكان مؤثّراً فعلاً في وجود المعلوم، بخلاف المقام، فإنّ المفروض ـ على ما قرّرناه ـ عدم كون القربة والإطاعة علّة تامّة في نفسها لحصول الفعل المأمور به، بل باعتبار انضمام خصوصيّة كون الامتثال ممّا يتوصّل به إلى حصول عنوان الإجارة.

---

(١) ينظر: المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ٢/ ١٨٨؛ كشف الغطاء، كاشف الغطاء: ٤/ ١١٩.

في بيان إشكال أورده المحقق المصنف ﷺ على نفسه.

٤٢٩- قوله ﷺ: (فإن قلت)[1].

حاصل السّؤال: أنّ غاية ما ثبت من أدلّة اعتبار القربة هو اعتبار كون وقوع المتعبّد به وصدوره في الخارج من المكلّف بداعي الأمر والامتثال والتّقرّب به إليه تعالى؛ وأمّا كون الدّواعي المزبورة من موافقة الأمر وحصول الامتثال والتّقرّب مقصودة لأجل ذاتها، بحيث لم يكن الغرض منها إلّا ذواتها لا ما يترتّب عليها من الفوائد الدّنيويّة، كتحصيل مال الإجارة مثلاً أو سعة الرّزق أو أداء الدّين أو نحوها من الأغراض والفوائد الدّنيويّة أو الأخرويّة، كدخول الجنّة وعلوّ المنزلة فيها، أو الفرار من العقاب، أو طول الحساب، أو ظلمة القبر، أو نحوها من الأغراض الأخرويّة، فلم يدلّ دليل عليه، بل الأدلّة المرغّبة في العبادات لأمثال غير واحد من الفوائد المزبورة شاهدة على خلافه؛ لكنّك خبير بأن ذلك مبني على أن يكون المراد من قولنا: يجب إتيان الفعل بداعي القرب أو الامتثال، الأعمّ من أن يكون الامتثال داعياً من حيث نفسه وباعتبار ذاته، أو باعتبار ما اشتمل عليه أو اكتنف به من العوارض والصّفات والأحوال، مثل كون الامتثال مستعقباً أو موجباً أو مقتضياً لأمر كذا، فإنّ ذلك من عوارض الامتثال والأحوال العارضة عليه.

وبعبارة أخرى: الأعمّ من أن يكون الامتثال والقرب علّة تامّة للفعل أو علّة ناقصة له، فإنّ القرب والامتثال يصير علّة غائيّة ناقصة للفعل المطلوب إذا كان الغرض منهما حصول ما يترتّب عليهما، فإنّ علّيتهما حينئذٍ من حيث ترتّب هذا الأمر عليهما بحيث ينتفي بفرض انتفائه، وهذا معنى العلية النّاقصة، فإنّ مقتضى العلّيّة التّامّة ترتّب المعلول عليه إن فرض انتفاء كلّ موجود ووجود كلّ معدوم؛ إذ مع فرض عدم دخل شيء في علّيّته لا يفرّق بين وجوده وعدمه في ثبوت

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٨ وتمام كلامه ﷺ: (فإن قلت: يمكن للأجير أن يأتي بالفعل مخلصاً لله تعالى، بحيث لا يكون للإجارة دخل في إتيانه فيستحق الأجرة، فالإجارة غير مانعة عن قصد الإخلاص).

العلّيّة؛ ولذا استدلّوا[1] على استفادة العلّيّة التّامّة المنحصرة من القضيّة الشرّطيّة ـ وإن فرض أنّ مدلولها ليس إلّا التّلازم بين المقدّم والتّالي ـ بإطلاق الملازمة، فإنّ مقتضى الإطلاق تحقّق التّالي عند تحقّق المقدّم ولو فرض انتفاء كلّ موجود سواه أو وجود كلّ معدوم؛ إذ لو لم يكن المقدّم علّة تامّة لكان العلّة غيره ولو كان الغير هو المقدّم مقيّداً بوجود شيء أو عدمه، ويلزمه انتفاء التّالي مع ثبوت المقدّم إذا فرض انتفاء العلّة ولو كان انتفاؤه بانتفاء القيد الوجوديّ أو العدميّ الذي فرضنا دخله في العلّيّة، وقد فرضنا عدم الانتفاء مطلقاً، فيلزمه العلّيّة التّامّة.

في بيان حاصل ما أفـاده (دام ظله) في المقام.

فالحاصل: أنّ اعتبار خصوصيّة في الغاية تنتفي غائيّتها بانتفائها ينافي علّيّتها التّامّة بالضّرورة، والمعتبر في علّيّة الامتثال والإطاعة في التّعبّديّات هو العلّيّة التّامّة؛ ولذا لا يشكّ أهل العرف والعقلاء في أنّه إذا جعل زيد مثلاً أجرة لعمرو في قضاء حوائج شخص ثالث وإطاعته في ما يأمر به، فأطاع عمرو هذا الثّالث طلباً للجعل من زيد، أنّه لا يستحقّ من هذا الثّالث مدحاً ولا ثواباً، ولو أخذ منه شيئاً بإزاء هذا العمل يكون أخذاً للمال وأكلاً له بالباطل، وكذا لو أمر المولى عبده بخدمة ثالث وقضاء حوائجه، فأطاع العبد أوامره امتثالاً لأمر المولى، أنّه لا يعد مطيعاً له ولا يستحقّ منه مدحاً ولا أجراً ولا ثواباً، مع أنّه أتى بالفعل بقصد إطاعة هذا الشخص الثّالث ليحصل بإطاعته إطاعة المولى، فإطاعة هذا الشخص الثّالث غاية لفعله وإطاعة المولى غاية لهذه الغاية، فيلزم استحقاقه للثّواب من هذا الشّخص الثّالث بناءً على ما ذكره المعترض، وقد مرّ ثبوت خلافه بحكم العرف والعقلاء.

وأمّا النّقض بإتيان العبادات لأجل الأغراض الدّنيويّة كأداء الدّين وسعة الرّزق.

---

(١) السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٤/ ٢٥٢؛ السيد الشهرستاني، غاية المسئول: ١/ ٣٣٣؛ الآخوند الخراساني، الكفاية: ١٩٤.

في الجواب عن النقص باتيان العبادات لأجل الأغراض الدنيوية.

فأجاب المصنف قدس سره عنه بما يرجع محصّله إلى أن نقص العلية المانع عن صحّة العبادة هو النّقص باعتبار ضمّ خصوصيّة غير راجعة إليه تعالى، والخصوصيّة في المثالين راجعة إليه تعالى، فإنّ المقصود العبادة له سبحانه ليزيد في رزقه ويؤدّي دينه، وكذا غيرهما من الخصوصيّات الرّاجعة إلى طلب الحوائج منه تعالى شأنه، فالمراد بالخلوص المعتبر في العبادات هو الخلوص من الجهة الرّاجعة إلى غير الآمر بصيغة الفاعل لا الأوامر، وذلك متحقّق في المثالين دون مثل ما نحن فيه ممّا يكون الخصوصيّة الملحوظة في الامتثال راجعة إلى غيره تعالى، والمدّعى كفاية الخلوص على هذا الوجه، كما يرشد إليه ما ذكروه في كفاية العبادة برجاء الثواب والفرار من العقاب، ففي الحقيقة الإتيان بالعبادة لأجل رجاء قضاء الحوائج الدّنيويّة راجعة إلى العبادة لرجاء الثّواب، فإنّ الثّواب قد يكون في العاجل كما يكون في الآجل، والنقض مبني على عدم الفرق على تقدير تحقّق خصوصيّة زائدة على مجرّد الامتثال بين أن يكون تلك الخصوصيّة راجعة إليه تعالى أو إلى غيره، وأنّه لا بدّ من البناء على مانعيّة كلّ منهما أو عدم مانعيّة شيء منهما، ولمّا ثبت عدم المانعيّة في الأوّل بما مرّ لزمه عدم المانعيّة مطلقاً.

في الإيراد على الجواب المزبور.

وقد عرفت ما فيه من منع الملازمة والسّند مما مرّ من حكم العرف والعقلاء من عدم صدق الامتثال والإطاعة، واستحقاق الأجر والثّواب في الثّاني دون الأوّل.

ومن هذا الباب حكمهم بعدم مانعيّة الضّميمة إذا كانت راجحة[1]، بخلاف ما إذا كانت مباحة، فإن ذلك أيضاً راجع إلى عدم قدح الأوّل؛ لعدم كون الخصوصيّة راجعة إلى غير الآمر بصيغة الفاعل وإن كانت خارجة عن لحاظ الأمر، بخلاف الثّاني، فإنّ الخصوصيّة خارجة عن لحاظ الآمر والأمر جميعاً، هذا.

---

(١) العلّامة الحلي، تحرير الأحكام: ١/ ٧٥؛ الشهيد، البيان: ٣٦٠؛ المحقق السبزواري، ذخيرة المعاد: ١/ ق١/ ٢٥.

في بيان إيراد آخر على الجواب عن النقص المذكور.

مضافاً إلى أن ما نحن فيه ليس من قبيل قصد الفعل لغاية الامتثال وقصد الامتثال لغاية أخرى على تقدير تسليم الصّحة، بل القصد إلى العبادة لأجل قصد الامتثال، أو ليتحقّق به عنوان ما وقع عليه الإجارة بضميمة الغاية، فإنّ المستأجر عليه هو العبادة ـ يعني الصّلاة ـ بقصد الامتثال لا نفس قصد الامتثال، فالقصد إلى ذات الصّلاة يكون لتحقّق الجزء العقليّ للمستأجر عليه، ولتحقّق الامتثال لتحقّق قيده الذي هو قصد الامتثال، فيكون من التّشريك في أصل الفعل لا من قبيل غاية الغاية.

والحاصل: أنّ تحقّق العنوان المستأجر عليه ـ أعني عنوان العبادة ـ يتوقّف على حصول أمرين:

أحدهما: ذات العبادة، أعني فعل الصّلاة مثلاً.

وثانيهما: عنوان الامتثال والقرب، فالقاصد للعبادة يقصد تحقّق العنوان المستأجر عليه بكلّ من جزئيه ـ أعني نفس الفعل وعنوان الامتثال ـ فيقصد بكلّ من جزئيه تحقّق ذلك العنوان، فيكون القصد إلى الفعل من جهة تحقّق عنوان المستأجر عليه من حيث توقفه على ذات الفعل، ومن جهة تحقّق الامتثال من جهة تحقّق قيد العنوان المستأجر عليه به، فيكون الدّاعي إلى الفعل أمرين: تحقّق عنوان المستأجر عليه، وقصد الامتثال، فيكون من قبيل التّشريك في قصد الامتثال، لا من قبيل داعي الدّاعي.

نعم لو كان المستأجر عليه هو الامتثال بالفعل، بحيث يكون نفس الفعل خارجاً عن المستأجر عليه وإن كان متوقّفاً عليه، أمكن جعله من باب غاية الغاية فتدبّر؛ فإنّ الفرق بين الوجهين لا يخلو عن غموض، فإنّ المطلق أيضاً جزء عقليّ للمقيّد، والجزء أيضاً من المقدّمات، والمقدّميّة الخارجيّة منتفية على التّقديرين.

في الجواب عن الإشكال المزبور.

٤٣٠- قوله قدس سره: (قلت: الكلام في أن مورد الإجارة لا بدّ أن يكون عملاً قابلاً لأن يؤتى به لعقد الإجارة)[1].

لعل الوجه في ذلك أنّ الأمر لا بدّ وأن يكون ممّا يمكن الامتثال به، والإتيان بمتعلّقه لداعي امتثاله؛ لأنّ الغرض من الأمر في التّوصّليّات كونه داعياً حيث لا داعي سواه، وإلّا لم يكن وجه للمؤاخذة على مخالفته؛ إذ لا وجه لأن يقال لمخالف: (لم لا تحركت) بما يمتنع أن يكون محرّكاً، والتّحرّك بالأمر يتوقّف على قصد موضوعه لأجل موافقته، ومع فرض امتناع القصد إليه؛ لمنافاته للقربة المفروضة الثّبوت في مورده يمتنع القصد إليه، فيمتنع امتثالاً.

٤٣١- (قوله قدس سره): (فإنّ طلب الحاجة من الله تعالى سبحانه ولو كانت دنيويّة محبوب عند الله)[2].

في الجواب عن الإشكال الآخر الذي أورده على نفسه.

قد يمكن أن يقال: إنّ الوفاء بعقد الإجارة أيضاً مطلوب له تعالى ومحبوب عنده تعالى، فلو كان محبوبيّة غاية القربة كافية في تحقّق الامتثال لكان اللاّزم فيما نحن فيه أيضاً الحكم بالكفاية والصّحة.

ويجاب بأن ليس المراد بالمحبوبيّة في المقام المطلوبيّة الشّرعيّة أو ما يساويه ويستلزمه حتّى يؤل الأمر في فعل العبادة لقضاء الحاجة انّه يأتي بالفعل امتثالاً لأمره لتحصيل حاجته قربة إليه تعالى وامتثالاً لأمره تعالى بطلب الحاجة منه تعالى حتّى يكون امتثال الأمر لأجل تحصيل المقاصد الأخرويّة أو الدّنيويّة راجعاً إلى امتثال أمرين: الأمر بأصل الفعل. والأمر بطلب الحاجة منه تعالى بامتثال الأمر الأوّل.

بل المراد بمحبوبيّته المعنى الذي لا يستعقب إلّا طلباً إرشاديّاً منه تعالى

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٩.

بالنّسبة إليه نظير محبوبيّة نفس الامتثال وتحصيل التّقرّب، فإنّ من الظّاهر عدم كون محبوبيّتهما على نحو الطّلب الشّرعيّ أو ما يساويه ويستلزمه كما حقّق في محلّه، فالمحبوبيّة في المقام هي بنفسها من وجوه القرب، لا أنّه يوجب القرب بواسطة امتثال أمر آخر متعلّق به كما في الوفاء بعقد الإجارة لمن آجر نفسه على فعل الواجب، فإنّه إنّما يوجب القرب من حيث امتثال أمر الإجارة المتعلّق به لو صحّت الإجارة، فتبيّن الفرق بين الأمرين، وأنّ الصّحة في قصد الامتثال لأجل المقاصد الأخرويّة أو الدّنيويّة لا يستلزم الصّحة في محلّ النّزاع، وهو قصد الامتثال لأجل تحقّق الوفاء بعقد الإجارة وإن كان الغرض من الوفاء بعقد الإجارة أيضاً امتثال أمره المتعلّق به؛ لأنّ تحقّق الامتثال بأمره موقوف على تحقّق موضوعه الذي هو الوفاء، وتحققه موقوف على تحقّق موضوعه المفروض كونه عنوان العبادة، والعباديّة منتفية بما مرّ من منافاة قصد عنوان الوفاء للخلوص المعتبر في العبادة، فلزم من القصد إلى تحقّق عنوان الوفاء انتفاؤه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، وهذا معنى قوله قدس سره: (فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على إيجاد الفعل الصّحيح بإزاء العوض)[1]، والمراد بالفعل الصّحيح هو العبادة المشترطة بالإخلاص.

في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه.

فإن قلت: القصد إلى تحقّق العنوان المستأجر عليه لا يقتضي القصد إلى عنوان الاكتساب؛ فإنّ الاكتساب إنما يتحقّق بالعقد لا بالفعل، فالغرض من العمل بمقتضى الإجارة ليس إلّا ردّ مال وفعل ما يستحقّه الغير عليه.

في إيراد إشكال آخر.

فإن قيل: الأجير إنّما يستحقّ الأجرة بالعمل لا بمجرّد العقد.

قلت: بعد تسليم اقتضاء إطلاق عقد الإجارة لذلك إنّا نفرض الكلام فيما إذا شرطا تقديم قبض الأجرة على العمل، أو فيما إذا أبرأه الأجير عن مال الإجارة، أو احتسبه من دين كان للمؤجر عليه، إلى غير ذلك من الفروض الّتي لا يحصل للأجير بفعل العمل المستأجر عليه، بل لنا أن نفرض المصالحة على العبادة الواجبة

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٧.

بلا عوض، فإنّ مورد الكلام ومحلّ النّزاع هو مطلق نقل الفعل الواجب وتمليكه للغير مطلقاً سواء كان بعوض أو لا، لا خصوص النّقل بالعوض كما يفصح عنه استدلالهم الثّاني للمقام بمنافاة الملكيّة للغير بصفة الوجوب؛ ولم يعترض عليه أحد بأنّه أعمّ من المدّعى، ففي هذا الفرض لا يكون إتيان العبادة المصالح عليها من حيث الوفاء بعقد المصالحة اكتساباً للمال، بل ولا موهماً لذلك بوجه من الوجوه، وإن ادّعي أنّ مجرّد كون عنوان الإجارة عنواناً مغايراً لعنوان الإطاعة والامتثال للعباد يوجب قصده فساد العبادة ومنافاة الإخلاص، وإن لم يصدق معه عنوان الاكتساب وتحصيل المال لزمه بطلان العبادة لقصد عنوان الوفاء بالنّذر والعهد واليمين عند تعلّق الأمور المذكورة بالعناوين؛ لعين ما ذكر من منافاة القصد إلى الوفاء بالعناوين المزبورة للإخلاص والعباديّة، ويلزمه بطلان العناوين وعدم انعقاد النّذر وأخويه بالعبادات؛ لعين ما ذكر في وجه بطلان الإجارة بعد فرض منافاة تحقّق موضوعها للإخلاص وعنوان العباديّة؛ ومن المعلوم انّ القائلين باعتبار الإخلاص بالمعنى المزبور في العبادات لا يلتزمون بذلك، فما هو جوابهم في ذلك فهو الجواب في صحّة الإجارة، بل وكذا فعل عبادة إجابة لمؤمن التمس منه ذلك، فإنّه لا يظنّ بهم الالتزام بفسادها لأجل ذلك مع مغايرة عنوان الإعانة كعنوان الإجارة لعنوان الإطاعة والقربة.

في بيان الجواب عنه.

قلت: يمكن الجواب بأنّ الوفاء بالنّذر والعهد ليس عنواناً مغايراً للقربة فضلاً عن أنْ يكون منافياً له؛ لأنّه ليس إلّا عبارة عن تسليم ما جعله لله تعالى أو عاهد الله عليه، وهو عين القربة، بخلاف الوفاء بعقد عقده مع غيره تعالى، فإنّ الوفاء به لا ربط له بالقربة بوجه من الوجوه؛ ولهذا قد يكون الوفاء بنقض العقود محرماً صرفاً كالوفاء بعقد القمار ونحوه مما ثبت حرمة الوفاء به.

في بيان حاصل الجواب.

والحاصل: أنّ الوفاء بعهده تعالى لا ينافي امتثال أمر له في مورده، بل لعلّ مرتبة هذا الامتثال أعلى من مرتبة الامتثال لأجل الأغراض الدّنيويّة، بل الأخرويّة

الّتي قد مرّ عدم منافاة قصدها لتحقّق قصد الإطاعة والامتثال، فلا وجه لنقض دعوى منافاة قصد الوفاء بعقد الإجارة لقصد الامتثال بذلك مع وضوح الفرق.

وأمّا فعل العبادة لإعانة المؤمن، فلا غرو في التزام فسادها إذا كانت الإعانة مقصودة بالذّات لا بالتّبع، وكانت الإعانة في أصل العبادة لا في خصوصيّة من خصوصيّاتها، ولم يثبت دليل من إجماع أو غيره على خلافه.

في إيراد إشكال آخر مع جوابه.

فإن قلت: يكفي في حصول امتثال أمر الإجارة القصد إليه ولو تبعاً مع تعلّق القصد إلى حصول عنوان متعلّقه، وهو الوفاء بقصد الإجارة تبعاً، والقصد التّبعي لا ينافي امتثال أمر العبادة، فيجمع بذلك بين الامتثالين والقصد إلى حصول الاطاعتين بالقصد الأصلي لعنوان العبادة وامتثال أمرها والقصد التّبعي إلى عنوان الإجارة وامتثال أمره.

قلت: أوّلاً: إنّ في كفاية القصد التّبعيّ في حصول الامتثال تأمّلاً.

وثانياً: قد مرّ أنّ أمر الآمر لا بدّ وأن يصحّ جعله علّة تامّة للفعل، والمفروض حينئذٍ عدم إمكان جعله علّة ناقصة فضلاً عن التامّة؛ لما مرَّ من أن تحصيل هذا الغرض مناف للخلوص، غاية ما ذكر إمكان تعلّق القصد التّبعيّ به، والمقصود بالتّبع ليس بعلّة ولا بجزء منها، بل هو مؤكّد صرف للدّاعي الآخر.

٤٣٢- قوله قدس سره: (وهو الواجب التّعبّديّ في الجملة)[1].

يعني: الواجب التعبّديّ التعيينيّ وأمّا التخييريّ فسيجيء أنّ فيه وجهين.

٤٣٣- قوله قدس سره: (جواز أخذ الأجرة في التوصّليّ)[2].

يعني: إذا كان الأجرة على ذات الفعل وأمّا إذا كان الإجارة على الفعل بقصد القربة فالمانع المذكور في التّعبّديّ بعينه موجود فيه.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٢٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٠.

والحاصل: أنّ المانع إنّما هو في العبادة بالمعنى الأعم لا العبادة بالمعنى الأخصّ، وحقيقته راجعة إلى أن المانع إنّما هو اعتبار القربة في متعلّق الإجارة وإن لم تكن معتبرة في صحّة موردها، لا مجرّد كون القربة معتبرة في صحّة مورد الإجارة.

في أن دليل بعض الأساطين باعترافه يختص بالواجب العيني.

٤٣٤- قوله ﷺ: (يختصّ بالواجب العينيّ)[1].

لعلّ الوجه في ذلك أنّ الاستحقاق والأولويّة المنتزعة من الطّلب الغير الإلزاميّ لا ينتزع منه الملكية[2] حتّى ينافي ملكيّة أخرى في مورده، والطّلب في الكفائيّ غير إلزاميّ بالنّسبة إلى كلّ شخص بخصوصه. وأمّا الضّمان البدليّ في تعاقب الأيادي العادية فهو مسبّب عن اليد لا التّكليف، ولو سلّم انتزاعه عن التّكليف فهو منتزع عن التّكليف التّابع لمطالبة المالك، والتّكليف عينيّ بعد المطالبة لا كفائي.

في استدلال بعضٍ على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي.

٤٣٥- قوله ﷺ: (بأنّ الفعل متعيّن له...إلخ)[3].

إن أريد بذلك أنّ الواجب الكفائي ممّا لا ينتفع به الغير أصلاً انتفاعاً يصحّ باعتباره استيجاره فهو واضح المنع، فإنّ من أوضح الفوائد سقوطه عن المؤجر إذا كان واجباً كفائياً عليهما جميعاً، إلى غير ذلك من الفوائد الكثيرة.

وإن أريد بذلك عدم انتفاع الغير بخصوص ثوابه فهو غير مضرّ مع فرض ثبوت غيره من الفوائد الّتي يصحّ باعتباره الإجارة؛ مضافاً إلى ما سيجيء من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣١.

(٢) في الطبعة الحجرية: (المهلكة)، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣١، وتمام قوله ﷺ: (وأما الكفائي، فاستدل على عدم جواز أخذ الأجرة عليه: بأن الفعل متعين له فلا يدخل في ملك آخر، وبعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره؛ لأنه بمنزلة قولك: استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك).

مناقشة المصنف ﷺ في ذلك وإن كانت فيها مناقشة سيأتي بيانه.

وفي بعض نسخ حكاية كلامه ﷺ (فلانّه بفعله يتعيّن له)[١]، ولعلّ المراد حينئذٍ أنّ الكفائيّ بفعل من يختار فعله يصير متعيّناً عليه، فيصير بمنزلة الواجب المعيّن في عدم جواز تملّك الغير له، وفيه أيضاً تأمّل ظاهر، فتأمل.

٤٣٦- قوله ﷺ: (فيما يملكه أو يستحقّه غيره...إلخ)[٢].

الظّاهر أنّ غيره فاعل للفعلين على سبيل التّنازع، والظّاهر أنّ المراد بالغير هو الآمر.

والتّملّك يحتمل أن يكون مصدراً من باب التّفعّل مضافاً إلى المفعول، والفاعل مقدّر، يعني: لتملّكي منفعتك. ويحتمل أن يكون مضارعاً مخاطباً من باب التّفضيل والمفعول الأوّل محذوف، يعني: لتملكني.

ولعلّ وجه التّرديد أنّ الواجب الكفائي إنْ فعله غير المخاطب المؤجر يكون المخاطب مالكاً لفعله؛ لخروجه من الوجوب حينئذٍ، وإن فعله المخاطب وقع واجباً مستحقّاً للغير غير مملوك له، فكيف يملكه غيره!

ولعلّ المراد بمملوكيّته له تسلّطه واستيلاؤه عليه لا الملك الحقيقي، فإنّ عمل الحرّ ليس مملوكاً له وإن كان مسلّطاً على تمليكه لغيره إذا لم يكن مانع عن ذلك.

فيكون المتحصّل: أنّ العمل المملوك أو المستحقّ للغير المؤجر إذا لم يكن الاستئجار عليه، فلا يصحّ الاستئجار على المردّد بينه وبين ما يكون مملوكاً له ومسلّطاً عليه له.

والإنصاف أنّ العبارة لا تخلوعن إجمال والتباس في المراد.

---

(١) كاشف الغطاء، شرح القواعد: ١/ ٢٨٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣١.

في الإيراد على الدليل المذكور.

٤٣٧- قوله قدس سره: (فثواب الإنقاذ والإزالة يقع للمستأجر دون الأجير...إلخ)[1].

يشكل بأنّه إن أريد بذلك أنّ ثواب الإزالة والإنقاذ بمعنى التّسبيب لهما يرجع إلى المستأجر فهو مما ليس من الفعل المستأجر عليه، فإنّهما من فعل نفس المستأجر لا المؤجر.

وإن أريد ثواب فعل مباشرة الإزالة والإنقاذ فهو ممّا لا وجه؛ لرجوعه إلى المستأجر إذا لم يكن فعل الأجير على وجه النّيابة.

وإن أريد خصوص صورة يكون الإجارة على وجه النّيابة فسيجيء من المصنّف قدس سره أنّه خارج عن محلّ الكلام؛ معلّلاً بقوله: (لأنّ محلّ الكلام أخذ الأجرة على ما هو واجب على الأجير لا على النّيابة فيما هو واجب على المستأجر.

في إيراد إشكال في المقام.

٤٣٨- قوله قدس سره: (نعم، يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به ولو بالاستنابة...إلخ)[2].

قد يستشكل في ذلك بأنّ الواجب الكفائيّ إن كان هو الفعل لا بعنوان النّيابة، فكيف يصحّ إجارة نفسه لعنوان النّيابة المنافي لعنوان الواجب الكفائيّ المفوّت له! وكيف يصحّ تعلّق أمر الإجارة عيناً بعنوان النّيابة مع فرض تعلّق الأمر الكفائي بما ينافيه وهو إتيان الفعل بغير عنوان النّيابة.

نعم، لو فرض كون الاستئجار قبل تعلّق الوجوب الكفائيّ على الأجير [ثم] عرض الوجوب الكفائي بعد الاستئجار ومضيّ زمان يمكن العمل بمقتضى الإجارة فيه سقط عنه الوجوب الكفائي حينئذٍ، وتعيّن عليه العمل بمقتضى الإجارة؛ لأنّ الواجب الكفائي لا يزاحم به الوجوب العيني، كما انّه لو فرض حينئذٍ عروض الوجوب العينيّ العرضيّ على مورد الإجارة وقع التّزاحم بين

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣١.

الأمرين، فيراعى الأهمّ منهما.

وعلى التّقديرين لا يكون من اجتماع أمر الإجارة مع الواجب الكفائي وإن كان الأعمّ من إتيانه على وجه النّيابة أو لا على وجه النّيابة فما يتأتى[1] به الأجير عين الواجب عليه كفاية، فكيف يكون السّقوط بفعل المستأجر المنوب عنه له بالنّيابة! غاية الأمر أن يكون السّقوط بمجموع العنوانين لكون المأتي به مصداقاً للفعل الواجب على الأجير أصالة وفعل المنوب عنه تنزيلاً، فلا وجه لاستناد السّقوط تعييناً إلى فعل المستأجر نيابة.

في أن مقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة على كل عمل له منفعة محللة مقصودة.

٤٣٩- قوله قدس سره: (أو إسقاطه به...إلخ)[2].

قد يمثّل ذلك بما إذا استأجر أحد الشّخصين الواجب عليهما الواجب الكفائي الآخر للنّيابة عنه في هذا الفعل، بناءً على ما تقدّم من أن السّقوط حينئذٍ بفعل المستأجر بالنّيابة لا بفعل الأجير.

وفيه ما تقدّم من صحّة قصد الامتثال للأجير في صورة صحّة الإجارة، إلّا أن يريد بالسّببيّة المستفادة من الباء في المقام الأعمّ من التّامّة والنّاقصة.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، ولعل الأنسب: (يأتي به).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٤، وتمام قوله قدس سره: (فالذي ينساق إليه النظر: أن مقتضى القاعدة في كل عمل له منفعة محللة مقصودة، جواز أخذ الأجرة والجعل عليه وإن كان داخلاً في العنوان الذي أوجبه الله على المكلف، ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده، سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة، وإن لم يصلح استحق الأجرة وبقي الواجب في ذمته لو بقي وقته، وإلا عوقب على تركه).

٤٤٠- قوله قدس سره: (أو عنده)[١].

يمكن فرض ذلك فيما إذا استأجر أحد الشّخصين الواجب على كلّ منهما دفن ميّت مسلم الآخرَ لدفن ميّت أعمّ من أن يكون مسلماً أو كافراً لغرضٍ صحيح، كدفع تأذّي النّاس بجثته فدفنَ الميّتَ الواجب عليهما دفنُه ثالثٌ في حال اشتغال الأجير بدفن الكافر.

٤٤١- قوله قدس سره: (وإن لم يصلح)[٢].

لا يخفى أنّه لا وجه لعدم الصّلاحيّة مع فرض صدق عنوان الواجب على مورد الإجارة وعدم منافاة الإجارة للوجوب كما هو المفروض، مثلاً إذا كان الواجب عليه دفن ميّت، فاستأجره لدفنه فدفنه، فإنّ الامتثال حاصل بالدّفن لا محالة مع فرض عدم منافاة الإجارة لتحقّق عنوان الواجب، فإنّ الإتيان بالمأمور به على وجه مقتض للإجزاء لا محالة؛ إلّا أن يكون المراد ممّا ذكره قدس سره من صدق عنوان الواجب على مورد الإجارة الصّدق في الجملة ولو كان مورد الإجارة أعم من عنوان الواجب مطلقاً أو من وجه، كما لو فرض الواجب على الأجير دفن مسلم فاستأجره لدفن ميّت أعمّ من أن يكون مسلماً أو كافراً.

٤٤٢- قوله قدس سره: (فإنّ هذا حكم شرعيّ لا من باب المعاوضة...إلخ)[٣].

في بيان تقرير إشكال في المقام.

قد يمكن أن يقال: إنّه لو كان أكل المال بإزاء الواجب أكلاً للمال بالباطل لكان أكله له بلا عوض أيضاً أكلاً للمال بالباطل بالأولويّة؛ لوضوح أن أكل المال بإزاء ما لا يصلح للعوضيّة إنّما يكون أكلاً للمال بالباطل من حيث كونه راجعاً إلى أكل المال بلا عوض، فكما أن الإذن في ذلك إذن في أكل المال بالباطل، فكذا الإذن

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٤.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٥.

في أكله ابتداءً بلا عوض.

فالحاصل: أنّه لو كان الرّخصة في أكل المال في مقابل العمل الواجب إذناً في الأكل بالباطل فيكون الإذن في أكل الوصيّ لمال الصّبيّ أو ماله في أكل مال اليتيم سواء كان ذلك باعتبار المقابلة لعمله أو لا، أمّا الأوّل فباعتراف المستدلّ.

وأمّا الثّاني؛ فلما عرفت من أن حرمة الأوّل إنّما هو باعتبار أوله إلى الثّاني، فلا يعقل تحريمه دونه.

في بيان الجواب عنه.

ويمكن الجواب بأنّ المقصود نفي اعتبار المعاوضة المالكيّة بين عمل الوصيّ بعد اعتبار وجوبه عليه، وبين ما رخّص في أكله من مال الصّغير، وذلك لا ينافي كون رخصة الشّارع للأكل من مال الصّبيّ أو الميّت باعتبار فعل الوصيّ لما أمر به من عمل الوصاية وبملاحظته، وبهذا الاعتبار تخرج هذه الرّخصة عن الرّخصة في أكل الباطل.

والحاصل: أنّ اعتبار العوضيّة إنّما هو في نظر الشّارع والوجوب والرّخصة متفرّعان عليه، والمحظور إنّما هو اعتبار المالكيّة بين فعل بعد اعتبار وجوبه، وبين ما يجعل بدلاً وعوضاً بإزائه، فهو نظير ما إذا أمرت أحد الصّغيرين الدّاخلين تحت ولايتك بعمل له منفعة للآخر وأذنت له في أكل مال المنتفع، فإنّ ذلك ليس من المعاوضة بين الصّبيّين لعمل أحدهما ـ بعد اعتبار وجوبه من الوليّ ـ بمال الآخر أو إباحة ماله، بل هو إيجاب ورخصة من الوليّ في الأمرين يلاحظه صلاحيّة المقابلة والمعاوضة بين الأمرين، فالإيجاب والرّخصة مترتّبان على ثبوت هذه الملاحظة والصّلاحيّة في نفس الأمر، لا أنّ الرّخصة مترتّبة على وقوع المعاوضة بين الصّبيين حقيقة كما هو محلّ الكلام.

٤٤٣- قوله قدس سره: (فإن قلنا بكفاية الإخلاص بالقدر المشترك)[1].

الظّاهر كون المراد بالتّخيير التّخيير العقلي، وأمّا التّخيير الشّرعي فلا يبعد الحكم بالفساد مطلقاً.

في جواز أخذ الأجرة على الواجب التوصلي.

٤٤٤- قوله قدس سره: (لأنّ محلّ الكلام أخذ الأجرة على ما هو واجب على الأجير... إلخ)[2].

لو فرض كون الواجب الفعل الأعمّ مما وقع على وجه الأصالة والنّيابة يكون الأجرة على الفعل نيابة أجرة على ما هو واجب على الأجير.

في بيان إشكال مشهور.

٤٤٥- قوله قدس سره: (وههنا إشكال مشهور...إلخ)[3].

إطلاق الإشكال لقسمي الواجب الكفائي والعيني مبني على إطلاق دليل المنع، وأمّا على ما اختاره المصنف قدس سره فيختصّ الإشكال بالقسم الثّاني.

ويمكن تعميم الإشكال الوارد في المقام على الثّاني أيضاً، بناءً على أن الجواز في الواجب الكفائي ـ بناءً على التفصيل ـ مختصٌ ببعض أطرافه، يعني: يجوز لبعض من يجب، فلهم فعل الوجوب الكفائي أخذ الأجرة عليه، فلو أخذ جميعهم الأجرة على فعل يكون الكلّ آثمين بذلك، مثلاً إذا وجب الجهاد كفاية على جماعة خاصّة دون غيرهم لفقدهم شرائط الوجوب، فلا يجوز لجميع الجماعة الواجب عليهم الجهاد كفاية أخذ الأجرة ممّن لا يجب عليهم؛ لأنّ للمؤجر الخارج إلزامهم

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٦.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٧، وتمام كلامه قدس سره بما يتضح معه الإشكال: (ثم إن هنا إشكالاً مشهوراً، وهو أن الصناعات التي يتوقف النظام عليها تجب كفاية، لوجوب إقامة النظام، بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه، مع أن جواز أخذ الأجرة عليها مما لا كلام لهم فيه، وكذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجرة على الطبابة؛ لوجوبها عليه كفاية، أو عيناً كالفقاهة).

بالجهاد مع امتناع جميعهم عن الجهاد، فلا احترام لعملهم، فيكون أكلهم المال بإزاء ما لا احترام له من العمل أكلاً للمال بالباطل كما ذكر في الواجب العيني، وفيما نحن فيه كذلك، حيث إن من وجب عليهم الصّناعات كفاية يحكم بجواز أخذ الأجرة لجميعهم، وما جرت عليه السّيرة هو ذلك أيضاً، فتدبّر.

في الجواب الثالث والأول عنه.

٤٤٦- **قوله قدس سره: (الأوّل)**[1].

لا يخفى أنّ دعوى التّخصيص بالأمرين إنما يتمّ مع عدم تماميّة بعض الوجوه الآتية الرّاجعة إلى التّخصيص، وإلّا فلا مورد للتّخصيص.

٤٤٧- **قوله قدس سره: (اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية)**[2].

إن أريد بقيام من به الكفاية مجرّد وجود شخص آخر قادر على هذا الواجب غير هذا العامل بأجرة، الذي هو اللاّزم المساوي لفرض الوجوب الكفائي، فيصير محصّل جوابه الفرق بين الوجوب الكفائي والعيني والالتزام بجواز أخذ الأجرة في الأوّل، وهو مخالف لما حكاه عنه المصنّف قريباً من ردّه على فخر المحقّقين قدس سرهما المفصّل بين الواجب الكفائي التّوصّلي وغيره بالجواز في الأوّل دون الثّاني بمخالفته لنصّ الأصحاب، فكيف يجيب في هذا المقام بما صرّح هناك بتصريح الأصحاب على خلافه، مضافاً إلى أن الظّاهر إرادته الجواب عن الإشكال على المشهور لا مجرّد اختيار نفسه جواباً وإن لم يكن مرضيّاً عند المشهور.

وإن أريد بقيام الغير به امتثال الغير لهذا الواجب الكفائي مما يكون له الواجب الكفائي بعد قيام البعض به يخرج عن الوجوب الكفائي، فلا بأس بأخذ الأجرة عليه، فلا ريب أنّ بعد فعل الغير له لا يبقى مورد حتّى ينازع في جواز أخذ

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٧، وهو إشارة إلى قوله قدس سره في الجواب الأول عن الإشكال المشهور: (أحدها الالتزام بخروج ذلك بالإجماع والسيرة القطعيين).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٨، وهو الجواب الثالث الذي ذكره الشيخ الأعظم قدس سره عن الإشكال المشهور.

الأجرة عليه وعدمه، مع أنّ الكلام في فعل هذا الذي فعل وأنّه هل كان يجوز أخذ الأجرة عليه أو لا؟

في الإيراد على الجواب الثالث.

فإن قيل بالجواز فهو عين الإشكال؛ لأنّه أخذ للأجرة على الواجب، فإنّ السّقوط كان بفعله، فالفعل كان واجباً عليه، وإن التزم بالمنع فهو مخالف للسّيرة والإجماع؛ ومن هنا يسقط الجواب بأنّا نفرض أموراً واقعاً[1] لا متعدّدة يترتّب الاختلال على ترك مجموعها لا كلّ واحد منها، فإذا فعل بعض الصّانعين بعضها سقط الوجوب عن السّائرين[2]؛ لفرض عدم الاختلال بترك باقي الأمور بعد فعل البعض، والإشكال المتقدّم إنّما يتوجّه إذا كان ما يترتّب الاختلال على تركه أمراً واحداً أو أموراً متعدّدة يترتب الاختلال على ترك كلّ واحد منها؛ لما عرفت من أن الإشكال متوجّه على نفس الفعل المأتي به أوّلاً.

في الجواب عن الإيراد المذكور.

ويمكن أن يكون المراد أنّ الواجبات الكفائيّة لأجل اختلال النّظام بتركها لا تكون واجبة في جميع الأزمنة، فإنّ جلّها مما لا يترتب على تركها في بعض الأزمنة ـ لا أقلّ مقدار يوم أو يومين أو ثلاثة ـ اختلال نظام، ففعلها في هذا الزّمان الذي لا يضرّ تركها باختلال النّظام لا يكون واجباً أصلاً، فلا بأس بأخذ الأجرة عليها حينئذٍ، وبعد وقوع المعاملات في هذا الزّمان لا يتحقّق الوجوب بالنّسبة إلى زمان كان يتحقّق الوجوب فيه لولا العمل المتقدّم، فلا بأس بأخذ الأجرة في الزّمن اللاحق بمقدار الزّمن السّابق بعد العمل في هذا الزّمن الثّاني، لا يتحقّق الوجوب بالنّسبة إلى الزّمن الثّالث مثل ما قلناه في الزّمن الثّاني، وهكذا الكلام بالنّسبة إلى الزّمن الرّابع والخامس إلى آخر الأزمنة، فلا يتحقق الوجوب الكفائي في شيء من الأزمنة.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والأنسب (أمراً واحداً لا متعدداً) بقرينة السياق والمقابلة وما سيذكره بعد عدة أسطر.

(٢) أي: الآخرين.

ويمكن الجواب عن هذا التّقريب بأنّ مجرّد عدم توقّف النّظام على فعل الصّناعات في خصوص بعض الأزمنة لا يقتضي عدم وجوبها مع فرض توقّفه عليها في الزّمن المتأخّر، غاية الأمر أنّها حينئذٍ تكون من الواجبات الموسّعة؛ لجواز تأخيرها إلى زمان يختلّ النّظام بتأخيرها عنه، فيرجع الأمر إلى تجويز أخذ الأجرة على الواجب الموسّع ما دام موسّعاً، دون المضيّق.

والتّحقيق أنّ الموارد ومقدار التّقديمات مختلفة، ففي بعض موارد التّقديم لا يحكم العرف والعقلاء بكون المتقدّم مقدّمة واجبة للمستأجر.

في بيان الجواب الرابع عن الإشكال المشهور.

٤٤٨- قوله قدس سره: **(دون ما يجب لغيره كالصّنايع...إلخ)**[1].

يعني: أنّ فعل الصّنائع واجب من حيث كونها مقدّمة لحفظ النّظام الواجب، لكن لا يخفى أنّ فعل الصّنائع بالنّسبة إلى ما يترتّب عليها من حفظ النّظام من قبيل المقدّمة المتّحدة مع ذيها في الوجود، كالإلقاء في النّار والإحراق وفري الأوداج والقتل والضّرب والإيلام والتّأدّب؛ لوضوح أنّ حفظهم للنّظام يتحقّق منهم في الخارج بنفس هذه الأفعال، ولا يصدر منهم بعد ذلك فعل آخر يكون هو حفظاً للنّظام حتّى يكون الصّناعات مقدّمة مغايرة في الوجود مع ذيها، ومن المقرّر في محلّه أنّ مثل هذه المقدّمة غير متّصفة بالوجوب، وأنّ الوجوب المقدّميّ من عوارض المقدّمات المغايرة لذيها في الخارج لا المغايرة في مجرّد الاعتبار والذّهن؛ إذ لا مقدّميّة في الذّهن ولا وجوب باعتباره لذي المقدّمة فضلاً عن مقدّميّته، والمفروض الاتحاد في الخارج، ولا معنى لإيجاب الشّيء للتوصّل إلى نفسه ولو رجع الجواب حينئذٍ إلى أن مجرّد تغاير هذا العنوان لعنوان الواجب كاف في جواز أخذ الأجرة عليه وإن اتّحد مع الواجب في الوجود الخارجي، فهو

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٨، وتمام قوله قدس سره في الجواب الرابع عن الإشكال المشهور: (الرابع: ما في مفتاح الكرامة من أن المنع مختص بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها، كأحكام الموتى وتعليم الفقه، دون ما يجب لغيره كالصنائع).

مقطوع البطلان جزماً، وإلّا لسقط القول بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات عن الثّمرة رأساً؛ إذ ما من واجب يراد الاستئجار عليه إلّا ويمكن فرض عنوان آخر متّحد معه في الوجود، فيصحّ الإجارة ويحصل الغرض من الاستئجار على الواجب إلّا في التّعبّديّات.

في ذكر الجواب الخامس عنه.

٤٤٩- قوله قدس سره: (الخامس: انّ المنع عن أخذ الأجرة على الصّناعات...إلخ)[1].

لا يخفى أنّ هذا الوجه ليس جواباً عن الإشكال؛ إذ ليس الإشكال إلّا على تقدير ثبوت جواز الاستئجار على الواجبات، وهذا الوجه مثبت لجواز الاستئجار، فهو محقّق للإشكال نظير التّسالم والسّيرة المستمرة على أخذ الأجرة على الواجبات لا رافع له، إلّا أن يكون الجواب راجعاً إلى دعوى خروج المورد بالدّليل العقلي، وهو لزوم اختلال النّظام، نظير الجواب الثّاني بالخروج بالإجماع والسّيرة، لكنّه خلاف سوق الكلام؛ مضافاً إلى أنّه لا يتمّ لو كان مستند الامتناع الدّليل العقلي أو النّقلي الغير القابل للتّخصيص كحرمة أكل المال بالباطل، ولا لعدم تعرّضهم في عنواناتهم ومعاقد إجماعاتهم لهذا الاستثناء.

في الإيراد على الدليل الخامس.

٤٥٠- قوله قدس سره: (وفيه: إنّ المشاهد بالوجدان...إلخ)[2].

لا يخفى أنّه لو سلّم ما ذكر لكن لا يدفع به أصل الاستدلال، وهو عدم إقدام النّاس غالباً، بل إلّا ما شذّ على العمل للغير مجاناً، فيتحقّق المعصية غالباً، وينتقض الغرض، ولا يترتّب على هذا التّكليف الأثر المقصود، وهو حفظ النّظام ورفع الاختلال.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٩.

في بيان الدليل السادس عنه.

٤٥١- قوله قدس سره: (مشروط بالعوض)[1].

إن أريد من الاشتراط بالعوض الاشتراط بالإقدام على العوض وعدم الامتناع من الالتزام ولو لم يتحقّق الالتزام فعلاً بعقد إجارة أو جعالة أو نحوهما، فيكون الالتزام والإلزام وإيقاع العقد بعد ذلك إجارة واستئجاراً على الواجب؛ لأنّ الشّرط الحاصل بالفرض هو الإقدام وعدم الامتناع المتحقّق قبل العقد، فيجب العمل قبل العقد فالعقد، عقد على الواجب.

وإن أريد الاشتراط بنفس العقد والالتزام فللصّانع والكاسب الامتناع عن أصل العقد؛ لأنّ تحصيل مقدّمة الواجب المشروط ليس بواجب، فيتحقّق الاختلال.

والحاصل: أنّه لا يترتّب على الإيجاب بهذا النّحو الغرض المقصود، وهو الإلزام بإبقاء النّظام والمنع عن الإخلال، وعلى الأوّل وإن كان يترتّب عليه هذا الغرض؛ لأنّ تحقّق شرط الوجوب ليس باختيار الصّانع الأجير، بل باختيار المستأجر وإقدامه على بدل الأجرة، فيجب الإقدام على العمل به حينئذٍ.

في بيان الإيراد عليه.

لكن يرد عليه ما تقدّم من عدم حصول الفرار فيه عن المحظور، وهو لزوم أخذ الأجرة على الواجب.

٤٥٢- قوله قدس سره: (يتوقّف عليه بقاء الحياة في بعض الأوقات)[2].

إنّ أمثال ما ذكر ممّا يتوقّف عليه حفظ نفس أو نفوس بالخصوص أحياناً خارج عن محلّ النّقض الثّابت بالإجماع والسّيرة، وهو الصّنائع المتوقّف عليها حفظ النّظام النّوعيّ؛ إذ من الواضح أنّ النظام النّوعيّ لا يختلّ بموت شخص أو أشخاص، والالتزام بحرمة أخذ العوض في الأمثلة المزبورة في الفرض المزبور ممّا

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٣٩.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٠.

لم يعلم مخالفته لإجماع ولا سيرة، فلا مانع من الالتزام بها فلا نقض بها.

مع أنّ للمجيب المطالبة بدليل الوجوب المطلق في الموارد المذكورة لم لا يكتفى بالوجوب المشروط على تقدير الالتزام في سائر الموارد، إلّا أن يقال: إنّه إذا دار الأمر بين تلف عمل محترم لشخص ونفس محترمة لآخر تعيّن الأوّل بحكم العقل والمعلوم من النّقل عند دوران الأمر بينهما، فيجب على الفصّاد الفصد مع ترتّب تلف النّفس على تركه إلّا أن يمنع اقتضاء ما ذكر من الدّوران لوجوب بذل العمل مجّاناً، بل له البذل بعوض بمقتضى ما دلّ على احترام عمل المؤمن، فإنّ وجوب بذل المال للغير عند توقّف حياته على صرف المال أيضاً من قبيل الدّوران المزبور، مع أنّهم لم يحكموا فيه بجواز تصرّف من يتوقّف حياته على صرف مال الغير مجاناً، وكذا في صورة صرف ذي المال المالَ في حفظ حياة الغير مع عدم قدرة نفسه على الصّرف لمرض أو زمن أو إغماء أو نحوها من موانع المباشرة، وكذا الدّوران بين المالين كما لو دار الأمر بين تلف قدر زيد وبقرة عمرو إذا أدخلت رأسها في القدر ولم يمكن استخلاصه إلا بتلف أحدهما، فإنّه يكسر القدر لاستخلاص البقرة، ويغرم صاحب البقرة بتفاوت ما بين صحيح القدر ومكسوره إذا لم يكن الدّوران بفعل صاحب القدر.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام ببسط من الكلام.

وبالجملة: فدوران الأمر بين تلف مالين أو مال ونفس لا يقتضي كون تلف المال مجاناً على مالكه، فكذا فيما نحن فيه، فإنّ عمل المسلم أيضاً مال موضوعاً أو حكماً، فإذا دار الأمر بينه وبين غيره في التّلف فالوجه أن يحكم بلزوم بذل العمل على صاحبه مع جواز أخذ الأجرة عليه ممن بذل له المال وصينت حياته.

في إيرادات أوردها على نفسه والجواب عنها.

فإن قيل: شرط الوجوب على ما ذكره المجيب غير حاصل ما لم يقدم من يقع العمل له في بذل المال والعوض عن العمل، ولا يلزم ممّا ذكر من الدّوران إقدام من يقع له العمل في البذل.

قلت: البذل لازم مع عدم إقدام العامل على العمل إلّا بالبذل؛ لتوقّف

حياته الواجب حفظها عليه على العمل المتوقّف على البذل بالفرض، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، ولا معنى لوجوب ما يتوقّف حياته عليه على غيره دون نفسه، وحينئذٍ فإن أقدم على البذل فهو، وإلّا أقدم وليّه عليه بإجباره على البذل أو ببذله من قبله في ماله أو في ذمّته ولو كان الوليّ هو نفس العامل، فيتحقّق الشّرط وهو بذله أو بذل وليّه.

فإن قيل: المراد بالإقدام على البذل الإقدام على بذل القيمة العادلة للعمل أو بذل كلّ ما يقترحه العامل، فإن كان المراد الأوّل لزم مخالفة دليل سلطنة النّاس على أنفسهم، بل وعلى أموالهم بناءً على كون عمل الحرّ مالاً قبل الإجارة؛ لوضوح أنّ إلزام الشّخص بالعمل في مقابل القيمة العادلة وإن لم يرض به العامل رفع لتسلّطه على نفسه وماله، مضافاً إلى مخالفته السّيرة المستمرّة بين النّاس من عدم إلزام العامل بالقيمة العادلة مع عدم رضاه بها.

وإن كان الثّاني، فهو في معنى الرّخصة على التّرك مطلقاً؛ إذ للعامل حينئذٍ ان يختار للأجرة مبلغاً بحجة ألا يقدم عليه من يقع العمل له، فلا يكون حينئذٍ باذلاً للأجرة، فلا يتحقّق وجوب.

والحاصل: أنّ اختيار تحصيل شرط الوجوب حينئذٍ يكون بيد العامل، فله التّرك بترك تحصيل الشّرط، وهو البذل باختياره مبلغاً للعمل لا يقدم أحد عليه.

قلت: يمكن الالتزام بالأوّل، ومخالفته لما ذكر من العمومات غيرُ ضائرة بعد قيام الدّليل، مع أنّ الالتزامَ بأصل وجوب الصّناعات الذي هو مبنى الإشكال التزامٌ بتخصيص تلك العمومات.

ودعوى الاشتراط تقليل في التّخصيص لا تكثير فيه؛ لخروج مورد عدم الشّرط حينئذٍ عن عنوان المخصّص.

نعم، يزيد في التّخصيص من حيث الالتزام بكون الواجب العمل بحسب

القيمة العادلة فتأمل، فإنّ الإنصاف أنّ مخالفة هذا الالتزام للسّيرة القطعيّة بعدم منع أرباب الصّنائع عن أخذ الزّائد عن الأجرة العادلة ممّا لا ينبغي أن يرتاب فيه.

٤٥٣- قوله ﷺ: (السّابع: انّ وجوب الصّناعات...إلخ)[1].

في بيان الجواب السابع عنه.

لعلّ المراد أنّ الواجب بمقتضى المقدّميّة لحفظ النّظام هو بذل النّفس بالمعنى الأعمّ الشّامل للعمل المجانيّ التّبرّعيّ والعمل بالعوض، فإنّ ما يلزم من عدمه عدم الحفظ هو ذلك لا خصوص الفعل المجّانيّ؛ لوضوح أنّه لا يلزم عدمه عدم الحفظ والاختلال، فيكون من قبيل الواجب التّخييريّ، ولا مانع من أخذ الأجرة على بعض أفراد الواجب التّخييريّ.

في بيان محصل الجواب المزبور.

لكن قد يشكل بأنّ قصد المجّانيّة أو العوض إن كانا من القيود المعدّدة للواجب الّتي يتحقّق باعتبارها تخيير عقليّ أو شرعي لثبتَ التّخيير في كلّ موضع لم يقيّد موضوع الوجوب بالمجانيّة فيصير محصّل الجواب أنّه يجوز أخذ العوض على الواجبات إلّا ما ثبت من دليله أو من الخارج إرادة فعله مجاناً، فيصير الحاصل إنكار ما بني عليه أصل الإشكال من أصالة المنع عن أخذ الأجرة على الواجبات.

ودعوى أنّ الأصل جواز أخذ الأجرة عليها إلّا ما ثبت من دليله أو من الخارج مجّانيّته وإنْ ادّعي أنّ الإجماع على المنع دالّ على اعتبار المجانيّة في جميع الواجبات، فيبقى الإشكال بحاله، فإنّ عدم اقتضاء دليل الوجوب للمجّانيّة حينئذٍ غير مفيد مع ثبوت الدّليل العامّ المزبور.

٤٥٤- قوله ﷺ: (وفيه: إنّه...إلخ)[2].

لعلّ حاصله يرجع إلى ما ذكرناه من أن إحياء النّفس وحفظ النّظام متوقّف على نفس العمل، والتّقسيم إلى المجانيّة وغير المجانيّة لو كان مفيداً لكان ذلك

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٠.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤١.

مفيداً في سائر الواجبات؛ إذ التّقسيم إلى المجانيّة وغير المجانيّة سارٍ في الجميع، وإلّا لم يكن معنى للنّزاع في جواز أخذ الأجرة عليها وعدمه كما هو ظاهر.

في أن أخذ الوصي الأجرة على تولي الطفل الموصى عليه من جهة الإجماع والنص.

٤٥٥- قوله قدس سره: (فهو من جهة الإجماع والنّصوص المستفيضة على أن له أن يأخذ شيئاً)[1].

لا يخفى أنّ المدّعى عدم كون المورد من باب المعاوضة المالكيّة، فلا ينافي ذلك كون حكم الشّارع بذلك من باب العوضيّة، بمعنى أنّ الشّارع كأنه لاحظ ما يسوى العمل وحكم بوجوب العمل عليه وجواز أخذ الأجرة، وقد مرّ توضيح ذلك في ما تقدّم، فهو نظير حكم الشّارع بثبوت بدل التّالف في ذمّة من تلف مال الغير في يده في موارد اليد الموجبة للضّمان من دون اعتبار معاوضة بين المالكين، وليس المراد عدم كون المأخوذ عوضاً للعمل حتّى يورد عليه بأنّ المستفاد من الأخبار كون ذلك على وجه العوضيّة للعمل.

٤٥٦- قوله قدس سره: (لأنّه إذا فرض احترام عمله)[2].

قد يمكن أن يدّعى منافاة ذلك لما تقدّم من أن وجوب الشّيء مستلزم لوجوب الإلزام عليه مع الامتناع الملازم لعدم احترامه المستلزم؛ لكون أكل المال في مقابله أكلاً للمال بالباطل، فإنّ تلك الملازمة على تقدير ثبوتها مما لا يقبل التّخصيص بالإجماع والنّصّ، وكذا حرمة أكل المال بالباطل، ولو ثبت الاحترام في بعض الواجبات تحقّق بطلان ملازمة وجوب الإلزام مع الامتناع لعدم الاحترام.

ويمكن الجواب بمعونة التّأمّل في ما مرّ في الحاشية السّابقة، فلاحظ وتأمّل.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤١.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٢، (احترام عمله بالنص والاجماع، فلا بد من كون العوض أجرة المثل).

في أن البذل للمضطر بإزاء المبذول لا بأجرة البذل.

٤٥٧- قوله قدس سره: (وأما باذل المال للمضطرّ فهو إنما يرجع بعوض المبذول لا بأجرة البذل)[1].

يمكن أن يقال: إنّه لو كان الإلزام على البذل مع الامتناع موجباً لعدم احترام عمله وعدم جواز أخذ الأجرة عليه، فكذا إلزامه برفع اليد عن المبذول مع امتناعه عن ذلك موجب لعدم احترام ماله، فيكون أخذ المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل، فإنّ من توقّف حياة غيره على إتلاف ماله يجوز لهذا الغير إتلاف ماله، وليس للمالك الامتناع عن ذلك.

والحاصل: أنّا لا نعرف فرقاً بين البذل والمبذول مع فرض مقابلة كلّ منهما بالمال من حيث اقتضاء الإلزام عليهما مع الامتناع لعدم الاحترام.

ويمكن الجواب بالفرق بين الأمرين بأنّ عمل الحرام لا ماليّة له، ومقابلته بالمال إنما هو باعتبار احترامه، فإذا لم يبقَ احترامه فلا معنى لمقابلته بالمال وأخذ مال بإزائه، بخلاف العين الّتي يجب عدم الامتناع من صرف المحتاج في حفظ حياته إليه فيما يحتاج إليه، فإن ماليّته لا تسلب عنه بوجوب عدم الامتناع عن صرف هذا الغير له قطعاً؛ لوضوح أنّ المال لا يصير بذلك بمنزلة الخمر والخنزير ونحوهما الّتي لا ماليّة لها ولو في نظر الشّارع؛ ولهذا لو أتلفه ثالث في هذه الحال أغرم بالبدل مثلاً أو قيمة قطعاً، وهذا بخلاف العمل الواجب، فإنّه لا يغرم كلّ من ألزمه عليه مع الامتناع بما كان يلزم به بإلزامه عليه لو لم يكن واجباً.

في تحقيق المرام وتوضيح المقام.

ومن هنا يمكن الفرق بين الأمرين حتّى لو قلنا بكون عمل الحرّ مالاً قبل المعاوضة عليه، فإنّ جواز إلزام كلّ أحد له عليه يقتضي سلب ماليّته بخلاف العين المملوكة، فإنّ جواز إلزامه على عدم الامتناع عن صرف المحتاج له فيما يحتاج إليه لا يقتضي سلب ماليّته؛ والسّرّ أنّ الإلزام بالعمل عين استيفائه وإتلافه، فيكون الإذن في الإلزام إذناً في الإتلاف والاستيفاء، بخلاف العين؛ لوضوح أنّ الإلزام

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٢.

بعد الامتناع عن تصرّف الغير ليس استيفاء ولا إتلافاً، بل هو إلزام بعدم امتناعه عن تصرّف المستوفي والمتلف، وهو المحتاج.

٤٥٨- قوله قدس سره: (فافهم)[١].

لعلّه إشارة إلى ما مرّ من الإشكال ودفعه.

في أن أخذ الطبيب الأجرة على الحضور عند المريض من هذا الباب.

٤٥٩- قوله قدس سره: (ومن هذا القبيل[٢] **أخذ الطّبيب الأجرة على الحضور عند المريض إذا تعيّن علاجه، فإنّ العلاج وإن كان معيّناً عليه، إلّا أن الجمع بينه وبين المريض مقدّمة للعلاج واجب كفائيّ بينه وبين أولياء المريض)**[٣].

قد يمكن أن يقال: إنّ وجوب الشّيء عيناً يقتضي وجوب مقدّمته كذلك، نعم، قد يكون فعل الغير مسقطاً للوجوب المقدّميّ عمن يجب عليه كغسل الثّياب لما يتوقّف على الطّهارة من الواجبات، فإنّ الغسل حينئذٍ واجب مقدّميّ على من يجب عليه المتوقّف على الطّهارة وإن كان يسقط بفعل غيره لو غسل الغير ثوبه، لا أنّ الغسل واجب كفائي عليهما؛ إذ لا معنى لوجوب مقدّمة الواجب على غيره ولو بالوجوب التّخييريّ؛ مضافاً إلى أن الوجوب الكفائيّ على أولياء المريض إن كان وجوباً نفسيّاً فهو مما لا وجه له قطعاً؛ لوضوح أنّ الإحضار عند الطّبيب ليس مقصوداً لذاته قطعاً.

وإن كان وجوباً غيريّاً ـ من حيث وجوب الغير ـ على الغير وهو الطّبيب، فهو مما لا وجه له؛ لما عرفت، وما هو واضح من عدم وجوب مقدّمة الواجب على شخص على غيره.

وإن كان من حيث وجوب ذي المقدّمة على نفسه فهو خلاف مفروض

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٢ قال قدس سره: (ومن هذا الباب... إلخ).

(٢) في حاشية الطبعة الحجرية: (الباب، خ ل).

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٢.

العبارة، فإنّ المذكور في العبارة وجوب العلاج عيناً على الطّبيب، لا تخييراً بينه وبين أولياء المريض.

في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه.

فإن قيل: الأولياء أيضاً قادرون على العلاج بواسطة قدرتهم على الاستعلام من الطّبيب بالجمع بينه وبين المريض.

قلنا: القدرة إنما تحصل بالإعلام لا بمجرّد الاستعلام، والإعلام غير مقدور للمكلّف، والواجب بالنّسبة إلى المقدّمة الغير المقدورة مشروط لا محالة، ومقدّمات الواجب المشروط غير واجبة؛ مضافاً إلى منافاة ذلك لظاهر العبارة، فإنّ وجوب العلاج على الأولياء يقتضي كون الوجوب على الطّبيب تخييريّاً، ومقتضى العبارة كون الوجوب عليه تعييناً، إلّا أن يحمل وجوب العلاج عيناً على وجوب الإعلام عيناً بالمرض أو العلاج، وهو يحتاج إلى شاهد من العبارة مفقود.

في حكم الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالة لا نيابة وإهداء ثوابها إلى المستأجر.

٤٦٠- قوله: **(ومن هذا القبيل[1] الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالة لا نيابة وإهداء ثوابها إلى المستأجر)**[2].

لا إشكال في الفساد بناءً على الأصل المتقدّم إذا كان الاستئجار على مجموع العمل والإهداء، وأمّا إذا كان الاستئجار على مجرّد إهداء العمل الكذائي أو ثوابه لا على المجموع وإن كان يجب عليه حينئذٍ نفس العمل مقدّمة للإهداء المستأجر عليه أمكن القول بصحّة الإجارة والعبادة؛ إذ يمكن قصد التّقرّب حينئذٍ في نفس العمل وإلغاء اعتبار التّوصّل به إلى ما يستحقه الغير أصالة وإن كان مقصوداً تبعاً؛ لأنّ القصد التّبعي لا يوجب الفساد.

ولا يردّ ذلك ما مرّ في بيان عدم إجداء العمل بهذا النّحو في متعلّق الإجارة في صحّة الاستئجار من أن مورد الإجارة لا بدّ وأن يكون عملاً قابلاً لأن يؤتى

---

(١) في حاشية الطبعة الحجرية: (الباب، خ ل).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٤.

به بعقد الإجارة ويؤتى به لأجل استحقاق المستأجر؛ لأنّ ذلك في نفس المتعلّق والمورد للإجارة لا في مقدّماته، كما في صلاة الظّهر المقدّمة لصلاة العصر، فإنّ الإتيان بها لأجل الأمر المقدّميّ لصلاة العصر إن لم يكن منافياً للقربة المعتبرة فيها فكذا يقال فيما نحن فيه إنّ الإتيان بالعبادة لأجل الأمر المقدّميّ للوفاء بعقد الإجارة غير مناف للقربة المعتبرة فيها. وهذا وجه آخر لعدم المانع عن الصّحة في الاستئجار على ذي المقدمة، وهو نفس الإهداء، وإن كان منافياً له ثبت أنّه لا يعتبر في الأمر المقدمي إمكان الإتيان به لأجل الأمر المقدّميّ، والا لزم عدم مقدميّة صلاة الظهر لصلاة العصر، أو انفكاك الأمر بذي المقدمة عن الأمر بمقدّمته، أو عدم اعتبار القربة في الأمر بصلاة الظهر مثلاً، واللّوازم باطلة بالعقل في الثّاني، والشّرعيّ القطعيّ في الآخَرين.

في أن من بنى لغيره مسجداً عاد إلى الغير نفع بناء المسجد هو وثوابه.

٤٦١- قوله قدس سره: (عاد إلى الغير نفع بناء المسجد...إلخ)[1].

يحتمل أن يكون المراد نفع البناء بالمعنى الأعمّ من التّسبيب والمباشرة وإن كان مصداقه في المقام هو الأوّل، وهذا العنوان وإن كان فعل المستأجر إلّا أنّه لمّا كان تحقّق هذا العنوان متوقّفاً على فعل الأجير؛ لوضوح أنّ تحقّق عنوان التّسبيب لا يتحقّق إلّا بترتّب المسبّب الذي هو فعل الأجير، صحَّ أنّ تحقّق الثّواب المستأجر حاصل بفعل الأجير.

ويحتمل أن يكون المراد نفع بناء الأجير ـ يعني ثوابه ـ لكنّه يشكل بأنّه لم يعتبر للأجير ثواب إذ لم يعتبر في عمله قصد القربة بأمر الإجارة، فلا وجه لثبوت ثوابه للمستأجر. وكذا لو فرض قصده للقربة باعتبار نفس بناء المسجد؛ لقطعه النّظر عن الإجارة وأمرها وملاحظة رجحان هذا العمل في نفسه، فإنّه لا دليل، بل لا وجه لرجوع ثوابه إلى المستأجر؛ ومن هنا يعلم عدم إمكان الحمل على معادل الثّواب التّقديريّ لعمل الأجير لو فرض بناؤه بنفسه للمسجد مع فرض

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٤.

عدم الإجارة.

٤٦٢- قوله ﷺ: (وإن اتّحد في الخارج مع ما يعتبر فيه القربة...إلخ)[1].

يعني: أنّ القربة المانعة عن صحّة الإجارة أعمّ من أن يكون معتبراً في نفس مورد الإجارة، كأن يستأجره للصّلاة مثلاً لنفسه، أو يكون معتبراً في ما يتّحد مع متعلّق الإجارة، كأن استأجره لتعليم الفاتحة، فعلّمه إيّاها بقراءة الفاتحة في ضمن الصّلاة الواجبة، فإنّ مورد الإجارة ليس نفس الصّلاة، بل هو التّعليم، ولكن جعله في الخارج متّحداً مع الصّلاة التي يعتبر فيها القربة، فلا يتحقّق مورد الإجارة بهذا الفرد، بل إن تمكّن بعد ذلك من التّعليم بفرد آخر وجب، وإلّا امتنع العمل بمقتضى الإجارة ولم يستحقّ بذلك الأجرة.

فإن قلت: لا مانع من صحّة الإجارة في المورد؛ إذ الأجير متمكن من إتيان هذا الفرد الذي هو مورد الاجتماع بقصد القربة، وإلغاء اعتبار عنوان الوفاء بالإجارة، مع تمكّنه من امتثال أمر الإجارة واعتبار عنوانه في ضمن فرد آخر غير مجتمع مع الصّلاة في الوجود الخارجيّ.

والمانع الذي تقدم من المصنّف ﷺ في العباديات هو عدم صحّة الإجارة في مورد لا يتمكّن من إتيانه بعنوان الوفاء بعقد الإجارة، وهو إنّما يتمّ في مورد يكون متعلّق الإجارة نفس عنوان العبادة أو ما ينحصر مصاديقه في مصاديق العبادة، وأمّا إذا كان أعمّ مورداً من العبادة فلا؛ لحصول الإمكان المعتبر في الصّحة بثبوت الفرد المفارق فيه الوفاء بعقد الإجارة عن العبادة.

في بيان الإشكال الذي أورده على نفسه.

قلت: نعم، ولكنّ المانع الآخر الذي ذكره ﷺ في مطلق الواجب الأعمّ من التّعبّديّ والتّوصّلي جار في المقام، وهو أنّ أخذ الأجرة في قبال الواجب الملزم

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٦، والموجود في كلام الشيخ الأعظم ﷺ في المكاسب المطبوع هكذا: (وإن اتحد خارجاً مع ما لا يعتبر فيه القربة مما لا يكون متعلقاً للإجارة، فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابة عن الغير).

بفعله مع قطع النّظر عن عقد الإجارة أكل للمال بالباطل.

فإن قلت: في ما نحن فيه أيضاً عنوان العبادة متّحد مع العنوان المستأجر عليه بأنّ المستأجر عليه هو الصّلاة بقصد النّيابة، وهو عين الصّلاة الّتي هي عبادة، فيلزم ممّا ذكرت فساد الإجارة.

قلت: المانع ـ على ما حقّقه المصنّفﷺ ـ إنّما هو اجتماع عنوان العبادة مع العنوان المستأجر عليه إذا كانا معدودين فعلين لشخص واحد، بحيث يكون المتقرب هو الأجير؛ وأمّا إذا كانا معدودين فعلين لشخصين ولو بالاعتبار، بحيث يكون الفعل باعتبار كونه عبادة مقرّبة فعلاً لشخص، وباعتبار العنوان الواقع مورداً للإجارة فعل شخص آخر، فلا منع، كما في ما نحن فيه، حيث إن هذا الفعل باعتبار كونه عبادة مقرّبة فعل للمنوب عنه ولو بالتّنزيل والاعتبار حيث يقال: إنّه صلّى ولو مجازاً، وباعتبار كونه نيابة فعل للنّائب ومورداً للإجارة لا يسند إلى المنوب عنه ولو مجازاً، فلا يقال للمنوب عنه أنّه نائب ولو مجازاً.

فالمتحصّل: أنّ مورد المنع هو ما إذا لزم من صحّة الإجارة اجتماع وصفي تحصيل القربة وتحصيل الأجرة لشخص لا لشخصين كما في مورد النّيابة.

في أنه لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجارة.

٤٦٣- قولهﷺ: (كذلك لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجارة...إلخ)[1].

لأنّ أكل المال بإزاء هذا الفرد الواجب أكل له بالباطل.

٤٦٤- قولهﷺ: (لأنّ المستأجر يستحقّ الحركة المخصوصة عليه)[2].

قد يستشكل في ذلك بأنّه إن أريد باستحقاق المستأجر لتلك الحركة كونها مورداً للإجارة فهو ممنوع؛ لأنّ الاستئجار على الحمل في الطّواف فالطّواف قيد

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٧.

خارج عن مورد الإجارة؛ وهذا هو الفارق بين هذه الصّورة والصّورة المتقدّمة.

وإن أريد بالاستحقاق ما يعمّ مثل هذا الاستحقاق التّبعيّ للقيد وإن كان ذلك من حيث استحقاقه للمقيّد؛ ولذا يلزم على القيد كما يلزم على المقيّد مع الامتناع، فمنافاته مع مقربيّة القيد وعباديّته ممنوعة؛ لعدم جريان شيء من الوجهين المتقدّمين لعدم صحة الاستئجار على الواجب في المقام، لعدم منافاة المقدميّة لقصد القربة، كمنافاة الإجارة له كما في صلاة الظّهر المقدّمة لصلاة العصر مع كونها عبادة، وقد مرّ توضيح ذلك.

وأمّا الوجه الثّاني المشترك بين العبادات وغيرها، وهو كون أكل المال بإزاء الواجب أكلاً للمال بالباطل؛ فلعدم كون المال المأكول في مقابل المقدّمة، وإنّما هو جعل له وأكل له في مقابل نفس ذي المقدّمة.

اللهمّ إلّا أن يدّعى أنّه يكفي في تحقّق الأكل بالباطل كون التّقييد ملحوظاً فيما يبذل ويؤكل المال بإزائه، فإنّه من الخصوصيّات الملحوظة في ماليّة الشّيء الّتي تزاد في الآخرة بلحاظها، فهذه الزّيادة المجعولة بلحاظ التّقييد يكون أكلها بإزاء ذلك أكلاً للمال بالباطل.

في بسط الكلام لتحقيق المرام وتنقيح المقام.

ويمكن أن يقال في دفعه: إنّ الواجب النّفسيّ هو القيد لا التّقيّد، وأكل الزّيادة لو سلّم كونه أكلاً بالباطل فإنّما هو فيما إذا كان الملحوظ خصوصيّة واجبة، والمفروض في ما نحن فيه عدم وجوبها، والواجب إنّما هو الفعل الخارج عن مورد الإجارة ذاتاً وخصوصيّة.

إلّا أن يقال: إنّ التّقييد أمر انتزاعيّ من القيد وذات المقيّد، ولحاظ الأمر الانتزاعيّ راجع إلى لحاظ المنتزع منه، فيؤل الأمر بالآخرة إلى أكل المال بلحاظ القيد، وهو أكل بالباطل لما فرض من وجوب القيد، فتدبّر وتأمّل جيّداً.

ومن هنا يتّضح أنّ مورد الفرض المحكوم بعدم اجتماع العبادة فيه مع قيد

الواجب بالاستئجار إنّما هو فيما إذا كان الاستئجار على وجه يقتضي الوجوب المطلق لمورده المقيّد المستلزم لوجوب القيد، وأمّا إذا كان الاستئجار للمقيّد لا على وجه يقتضي وجوب القيد بمقتضى الأمر بالوفاء بعقد الإجارة بأن يكون مورد الإجارة المقيّد على فرض وقوع المقيّد المفروض تحقّق وقوعه في الخارج بمقتضى وجوبه في نفسه، فهو خارج عن الفرض؛ لعدم استحقاق المؤجر للقيد حينئذٍ؛ وإنّما يستحقّ المقيّد في فرض وقوع القيد، فلا مانع من صحّة القيد ووقوعه عبادة بمقتضى وجوبه النّفسيّ العباديّ.

والظّاهر أنّ هذا التّفصيل هو مراد الشّهيد الثّاني[1] في ما يأتي من عبارته، حيث حكم بالصّحة في صورة الاستئجار للحمل في طوافه، وبالفساد في صورة الاستئجار للحمل مطلقاً؛ لوضوح أنّ مراده ليس الاستئجار للحمل مطلقاً، يعني ولو لا في طواف أصلاً؛ إذ لا وجه للفساد حينئذٍ بوجه من الوجوه وينافيه قوله قدس سره: (لأنّ الحركة المخصوصة قد صارت مستحقّة عليه لغيره)[2].

فمراده الاستئجار للحمل في الطّواف مطلقاً، يعني ولو في غير طواف نفسه على وجه يكون الطّواف واجباً عليه بالوجوب المقدّميّ لتحصيل العنوان المستأجر عليه، وهو الذي استوجهه المصنف قدس سره فيما يأتي من عبارته.

في حكم ما لو استأجر للحمل مطلقاً.

٤٦٥- قوله قدس سره: (كما لو استأجر لحمل متاع)[3].

الظاهر جريان الوجهين السّابقين ههنا أيضاً، فلو استأجره لحمل متاع في طواف نفسه المفروض الوقوع صحّ الطّواف، ولو استؤجر لحمله في مطلق الطّواف على وجه يوجب الطّواف عليه من باب المقدّمة لم يصحّ احتساب الطّواف لنفسه؛ لكون الحركة الطّوافيّة مستحقّة للغير على ما مرّ بيانه.

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٢/ ١٧٧.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٢/ ١٧٧.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٧.

٤٦٦- قوله قدس سره في جملة حكاية كلام الشّهيد قدس سره: (أو حاملاً بجعالة)[١].

لعلّ الفرق بينها وبين الإجارة أنّها من العقود الجائزة، فلا يستحقّ الغير على العامل العمل، بخلاف الإجارة، فإنّها من العقود اللاّزمة فيستحقّ بها المستأجر العمل على الأجير، لكن على هذا ينبغي الحكم بالجواز في الإجارة الغير اللازمة كالإجارة المعاطاتية، وكذا الإجارة المجعول فيها الخيار للأجير، إلّا أن يدّعى الوجوب التّخييريّ في الصّورتين ـ العمل وفسخ الإجارة ـ بخلاف الجعالة، فإنّه يجوز ترك الأمرين فيها جميعاً.

٤٦٧- قوله قدس سره: (الرّابع)[٢].

في نقل القول الرابع في مسألة الاستئجار للحمل.

الفرق بينه وبين ما في المسالك أنّ المستثنى في هذا القول أعم من المستثنى في مختار المسالك، والمستثنى منه بالعكس؛ إذ الظّاهر أنّ المراد من الاستئجار للحمل هو الأعمّ من الاستئجار لحمله في طواف نفسه أو الاستئجار لحمله مطلقاً، وصاحب المسالك يخصّ المنع بالصّورة الثّانية.

في نقل القول الخامس في المسألة.

وأمّا القول الخامس فلعلّ النّسبة بين المستثنى فيه والمستثنى في قول المسالك العموم من وجه؛ لأنّ الاستئجار للطّواف به المستثنى في القول الخامس أعمّ من الإطافة به في طوافه لنفسه والاستئجار للأعمّ، كما أنّ الاستئجار للحمل في عبارة المسالك أعمّ من الاستئجار للحمل من دون اعتبار الإطافة أو الاستئجار للحمل بعنوان الإطافة، ولو كان مراد المسالك الاستئجار للحمل لا الإطافة كان المستثنى فيه مبايناً للمستثنى في القول الخامس، والأوّل أظهر.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٨.

٤٦٨- قوله قدس سره: (وبنى فخر الدّين في الإيضاح[١])[٢].

يعني: أنّ ضمّ قصد حمل الغير في الطّواف لنفسه نظير ضمّ نيّة التّبرّد إلى الوضوء. ويمكن منع الابتناء؛ لإمكان إلغاء لحاظ حمل الغير في الطّواف وعدم القصد إليه رأساً في الطّواف، كما يمكن إلغاء لحاظ سائر العناوين المتصادقة مع العبادات وإن كانت مما تميل وتشتاق إليه النّفس؛ لوضوح عدم الملازمة بين وجود عنوان في العبادة والقصد إليه، وقد مرّ ما يمكن أن يستند إليه في المنع.

وحاصله: أنّ أكل المال بإزاء المقيّد بالواجب راجع إلى أكل المال بالباطل فتدبّر جيّداً.

---

(١) فخر المحققين، إيضاح الفوائد: ١/ ٢٧٨: (فقد اختلف الفقهاء هنا بعد اتفاقهم على وقوع طواف المحمول مع النية منه إن كان بالغاً، ولو كان صبياً ونوى هو الطواف به معه فقال بعضهم: لا يقع للحامل؛ لأن العبادة الواجبة يشترط فيها أن يوقعها لوجوبها لا لغرض آخر، وهؤلاء هم القائلون بأن ضم نية التبرد إلى الوضوء يبطل لمنافاة ذلك الإخلاص، وقال بعضهم: لا يشترط ذلك، بل يجوز أن يقصد به مع الفرض ما يؤدي إليه في الأكثر؛ لأنه حاصل له سواء قصده أو لم يقصده، والحمل جائز له، فإذا تحرك تحرك المحمول بالعرض قطعاً، فهو غير مناف، والقائلون بهذا هم القائلون بجواز ضم نية التبرد إلى نية الاستباحة).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٩.

٤٦٩- قوله قدس سره: (ولو اتّضحت دلالة الرّوايات[١])[٢].

أمّا عدم وضوح دلالة الأولى فلعدم ظهور ملازمة مطلق المبغوضيّة على الحرمة؛ لإمكان كون بعض مراتب المبغوضيّة على ارتكاب المكروهات، بل على المباحات المعدودة من اللّغويّات؛ مضافاً إلى انضمام أخذ الأجرة على الأذان بأخذها لتعليم القرآن الظّاهر جوازه، كما ورد التّصريح به في بعض الأخبار الدّالّ على كون المنع منه من مختلقات العامّة ومعانداتهم.

وأمّا الثّانية فلإمكان أن يكون المراد باضمحلال الدّين شيوع ارتكاب مرجوحاته الأعمّ من المحرّمة والمكروهة.

٤٧٠- قوله قدس سره: (ومن هنا)[٣].

يعني بما ذكر من كون رواية حمران حسنة صحّ الاستدلال بها؛ لما تضمّنه من عدم جواز أخذ الأجرة على الإمامة، لكن يشكل بما مرّ وأشار إليه قدس سره من عدم وضوح الدلالة فيها.

---

(١) كرواية زيد بن علي عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام: أنه اتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين، والله اني لأحبك لله. فقال له: «ولكني أبغضك لله. قال ولم؟ قال: لأنك تبغي في الأذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً، وسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة»، ينظر الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٧٦، حديث (١٠٩٩)، باب المكاسب، ورواية حمران الطويلة، ومحل الشاهد منها قوله عليه السلام : «ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر، ورأيت المساجد محتشية ممن لا يخاف الله». ينظر الكليني، الكافي: ٨/ ٦٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥١.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥١ قال قدس سره: (ومن هنا يظهر وجه ما ذكروه في هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة على الإمامة...).

في بيان حرمة أخذ الأجرة على الإمامة.

٤٧١- قوله قدس سره: (مضافاً إلى موافقتها للقاعدة المتقدّمة[١])[٢].

هذا ظاهر فيما كانت الجماعة شرطاً في صحّة الصّلاة كالجمعة والمعادة، وأمّا في غير ذلك فإن كان المراد من الإمامة المستأجر عليها تحصيل الأجير الإمامة لنفسه بقيامه في مكان يتحقّق الإمامة له فيه باقتداء النّاس به، فهذا ليس استئجاراً على المندوب التّعبّديّ، بل هو استئجار على بعض أفراد الواجب، يبتني صحّة الاستئجار عليه وعدمه على ما مرّ من كفاية قصد التّقرّب في أصل العبادة دون الخصوصيّات أو لا؟.

وإن أريد الاستئجار على فعل الجماعة المطلوبة استحباباً فقد يمكن المناقشة في كون استحباب الجماعة تعبّديّاً للإمام من حيث عدم توقّف ترتّب ثواب الجماعة للإمام على قصد الإمامة فضلاً عن قصد القربة كما اعترف به المصنّف قدس سره في كتاب صلاته[٣]، بل وكذا ترتّب أثر الجماعة على صلاة الإمام من الرّجوع إلى المأموم في الشّكّ في عدد الرّكعات وغيره، كما أنّ زيادة الثّواب للمأمومين والإمام بزيادة عدد الجماعة لا يتوقّف على الالتفات إلى زيادة العدد ولا على الإتيان بالجماعة بهذا العنوان، بل قد يستشكل في تصوير الاستحباب حينئذٍ؛ إذ كيف يتصوّر الاستحباب مع فرض حصول ثوابه مع عدم الالتفات إليه ولا إلى موضوعه، فضلاً عن قصد الامتثال والقرب به، إلّا أن يلتزم ثواب زائد على ثواب الجماعة مع قصد الامتثال زائداً على المقرّر في أصل ثواب الجماعة، وهو بعيد عن مساق أخبار ثواب الجماعة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٤٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥١.

(٣) الشيخ الأنصاري، كتاب الصلاة: ٢/ ٤٠٧.

في إيراد بعض على المحقّق المصنف ﷺ وفي الجواب عنه.

وقد يورد على ما ذكره المصنّف ﷺ مضافاً إلى عدم تماميّة القاعدة بعدم ثبوت اعتبار القربة في استحباب الجماعة للإمام، بل قد أدّعى في آخر كلامه عدم دليل يدلّ على كون الجماعة للمأمومين أيضاً من المستحبّات التّعبّديّة، فيصحّ الجماعة من المأمومين وإن لم يكن الدّاعي لهم على فعلها قصد القربة، بل كان إقدامهم عليها لمجرّد الأسهليّة ونحوها من الدّواعي غير القربة.

قلت: أمّا القاعدة فقد مرّ بيان ثبوتها مستوفى، وأمّا عدم ثبوت اعتبار القربة في صحّة الجماعة للمأموم فلا يجدي في المقام وإن قلنا بالبراءة مع الشّكّ في تعبّديّة الواجب أو المندوب وتوصليّتهما؛ لما تقرّر في محلّه من عدم ثبوت إطلاق في باب الجماعة يرجع إليه عند الشّكّ في اعتبار شيء في صحّة الجماعة، فمع الشّكّ في ذلك يرجع إلى عموم «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، ويحكم بمقتضاه بفساد الفاقد للشّرط المشكوك، وإطلاق أدلّة أحكام المشكوك المانع عن الرّجوع إلى الغير في مواقعها في غير ما ثبت خروجه من الدّليل هو الفرد المتيقّن الصّحة من الجماعة.

نعم، هذا الإشكال لا يرد على الشّكّ في اعتبار القربة في استحباب الجماعة للإمام، أمّا الأوّل فلعدم سقوط القراءة عن الإمام في الجماعة الصّحيحة.

وأمّا الثّاني فلظهور الأدلّة في ثبوت الأحكام المقرّرة للشكوك في الجماعة بمجرّد تحقّق الإمامة والمأموميّة الحاصلتين بصحّة الاقتداء من المأمومين.

٤٧٢- قوله ﷺ: (نعم، لو احتاج إلى بذل مال، فالظاهر عدم وجوبه)[٤].

لعلّ ذلك من جهة دعوى انصراف أدلّة وجوبهما إلى غير هذه الصّورة لأدلّة نفي الضّرر، وإلّا فمقتضى وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به وجوبه.

---

(٤) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥٢.

في حرمة أخذ الأجـــرة على تحمل الشهادة عند المشهور

٤٧٣- قوله‌ﷺ: (كذلك لا يجوز...إلخ)[١].

لاتّحاد المناط في البابين، وهو أخذ الأجرة على تأدية حقّ الغير إليه.

٤٧٤- قوله‌ﷺ: (فله أن يمتنع من الحضور)[٢].

يمكن أن يقال: إنّ الظّاهر من الآية الكريمة[٣] وجوب الإجابة مع الدّعوة وجوباً مطلقاً غير مشروط بامتناع إحضار الواقعة عنده إن كان المراد من حرمة الإباء وجوب الذّهاب إلى مكان لتحمّل الشّهادة فيه، وإن كان المراد وجوب نفس التّحمّل فيقال أيضاً: إنّ مقتضى الإطلاق عدم اشتراط وجوبه بإحضار الواقعة عنده مع الإمكان.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥٢، وتمام قوله‌ﷺ: (ومنه يظهر أنه كما لا يجوز أخذ الأجرة من المشهود له، كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفاية إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٢: ﴿وَلاَ يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾.

خاتمةٌ

تشتمل على مسائل[1]

(١) ذكر الشيخ الأنصاريﷺ في كتاب المكاسب ثلاثة مسائل لكن المحشي تعرض لاثنتين منها فقط.

في بيان حرمة بيع المصحف على قول جماعة.

٤٧٥- قوله تَبَرُّكًا: (ورواية جرّاح المدائنيّ[١])[٢].

هذه الرّواية مع رواية ابن سيّابة[٣] الآتية معارضتان لما تقدّم من رواية عثمان[٤] الموثّقة في بيع الورق، فإنّ صريح هاتين جوازه ومقتضى الموثّقة منعه، ويؤيّدها مضمرة ابن عيسى: «ولكن اشترِ الجلد والحديد والدّفة»[٥]، حيث إن ظاهرها حصر ما يجوز بيعه وشراؤه من أجزاء المصحف في ذلك.

ويمكن الجمع بحمل الموثّقة على بيع الورق على وجه يكون الخطّ معتبراً

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٦٦، رقم الحديث (١٠٥١)، باب المكاسب عن جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام في بيع المصاحف؟ قال: «لا تبع الكتاب ولا تشتره، وبع الورق والأديم والحديد».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥٦.

(٣) رواها الشيخ في المكاسب عن عبد الرحمن بن سيّابة، لكن الشيخ الكليني أوردها عن عبد الرحمن بن سليمان، ينظر الكليني، الكافي: ٥/ ١٢١ عن عبد الرحمن بن سليمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن المصاحف لن تشترى، فإذا اشتريت فقل: إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا».

(٤) لعله تَبَرُّكًا يقصد موثقة سماعة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تبيعوا المصاحف فإن يبعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف، وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حراماً»، الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٧/ ٢٣١، حديث (١٠٠٧)، باب الزيادات.

(٥) عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن بيع المصاحف وشرائها قال: «لا تشتر كتاب الله، ولكن اشتر الحديد والجلود والدفتر وقل: اشتري منك هذا بكذا وكذا»، ينظر الشيخ الكليني: الكافي: ٥/ ١٢١ وفي التهذيب هكذا: عثمان بن عيسى عمن سمعه قال: سألته، من دون التصريح باسم الإمام عليه السلام ينظر: الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام ٦/ ٣٦٥، حديث ١٠٤٩، باب المكاسب.

في المبيع جزءاً وشرطاً، وحمل الرّوايتين على بيع ذات الورق مجرّداً عن الاعتبارين.

ويؤيّد ذلك عطف قوله عليه السلام: «وما فيه من عمل يدك» على الورق في قوله عليه السلام: «إنّما اشترى منك الورق»؛ إذ لو كان المراد من اشتراء الورق اشتراءه على نحو ملاحظة اعتبار الخطّ معه أو شرطاً لم يكن وجه لعطف: «ما فيه...إلخ» على الورق.

لكن يشكل الحال حينئذٍ من جهة ظهور الرّواية في جواز بيع الكتابة؛ لأنّ ما في الورق هو الخطّ، إلّا أن يحمل ـ كما حكي عن البعض[1] ـ على بيع الورق قبل الكتابة واستئجار البائع لكتابة القرآن فيه.

لكن يشكل ذلك أيضاً بأنّ الاستئجار على أن يكون الكتابة للمشتري في معنى شراء المشتري الخطّ؛ إذ لا فرق ظاهراً خصوصاً بمقتضى ما يستفاد من الأخبار من كون المنع عن بيع الخطّ من جهة المنافاة للتّعظيم بين كون التّملّك للمشتري للخطّ بعد وجوده في ملك البائع أو وجوده أوّلاً في ملك المشتري بتمليك البائع ولو على الوجه المزبور.

وإن أريد الاستئجار للكتابة على أن يكون الخطّ الحاصل من الكتابة للبائع فذلك راجع إلى التّشريك، وهو خلاف الفرض والواقع، إلّا أن يلتزم بما سيجيء من خروج الخطّ عن الملكيّة شرعاً، فلا يدخل في ملك البائع ولا المشتري ولا الكاتب، وفيه من البعد ما لا يخفى؛ للزوم عدم جواز هبته، وعدم ثبوت الضّمان على متلف الخطّ بحكّ أو غسل أو نحوهما من أسباب المحو، إلى غير ذلك مما هو معلوم البطلان عرفاً وشرعاً، وتبعيض الملكيّة بالنّسبة إلى بعض الآثار دون بعض مما لا يتصوّر له معنى صحيح.

---

(١) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ٢٧٤؛ النجفي، جواهر الكلام: ٢٢/ ١٢٦.

٤٧٦- قوله قدس سره: (مثل ما عن الاحتجاج[١])[٢].

في حكم الصورة الأولى من الصور الأربع لجوائز السلطان.

قد يقال: إنّ مورد الرّواية مغاير لمفروض الكلام؛ لأنّ مفروض الكلام هو ما إذا لم يعلم للمأخوذ منه مال محرّم يحتمل أن يكون المأخوذ منه، ومورد الرّواية ثبوت ذلك؛ لأنّ مال الوقف الذي في يده مال محرّم يحتمل أن يكون ما يعطيه للسّائل منه.

ويمكن الجواب بأنّ العلم بعدم تورّع المعطي عمّا في يده من مال الوقف لا يستلزم احتمال أن يكون ما يعطيه للسّائل منه؛ لجواز أن يكون مال الوقف مالاً معيّناً علم السّائل بصرفه في غير محلّه، فلا يحتمل أن يكون ما يعطيه منه، لكن لمّا علم عدم تورّعه عن الحرام احتمل أن يكون ما يعطيه أيضاً من حرام آخر غير هذا المال الموقوف الذي فرض علم الآخذ بعدم كون المأخوذ منه؛ وعدم الاستفصال في الجواب يقتضي ثبوت الحكم في هذه الصّورة أيضاً، وهو المدّعى.

مضافاً إلى أن غاية ما في الباب أن يكون مورد الرّواية من القسم الآتي، وهو القسم الثّاني من الأقسام الأربعة، والظاهر اتحاد الحكم في المسألتين.

---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٣٠٦ من مكاتبة الحميري للإمام الحجة (عجل الله فرجه): وعن الرجل: من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده، ولا يرع عن أخذ ماله ربما نزلت في قريته وهو فيها، أو أدخل منزله ـ وقد حضر طعامه ـ فيدعوني إليه، فإن لم آكل من طعامه عاداني وقال: فلان لا يستحل أن يأكل من طعامنا. فهل يجوز لي أن آكل من طعامه وأتصدق بصدقة؟ وكم مقدار الصدقة؟ وإن أهدى هذا الوكيل هدية إلى رجل آخر فأحضر فيدعوني إلى أن أنال منها، وأنا أعلم أن الوكيل لا يرع عن أخذ ما في يده، فهل علي فيه شيء إن أنا نلت منها؟ الجواب: «إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه، واقبل بره، وإلا فلا».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٦٥-١٦٦.

٤٧٧- قوله قدس سره: (فإذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ)[١].

قد يمكن أن يقال عليه: أوّلاً أنّ الشّرط المذكور في الرّواية هو ثبوت مال آخر لا العلم بثبوته وتحقّقه، وحينئذٍ فيكفي في إثبات مال آخر له حلال يدُه وتصرُّفه المحمول على الصّحيح فيما يعطيه ممّا يحتمل أن يكون غير ما في يده من مال الوقف الذي يحرم تصرّفه فيه.

فإن قيل: فحينئذٍ يحصل له العلم الإجمالي بحرمة أحد المالين مما يعطيه للسّائل وممّا عنده من مال الوقف، فيجب الاجتناب عنهما جميعاً؛ لأنّ ما يعطيه إن كان مال الوقف فهو المحرّم، وإن كان غيره فما عنده من مال الوقف هو المحرّم، فيعلم إجمالاً بحرمة أحد المالين.

في تحقيق المقام في الاستدلال على المرام.

فالجواب: أوّلاً: المنع من ثبوت العلم الإجماليّ في المقام، فإنّ العلم الإجماليّ هو أن يعلم بثبوت موضوعين يعلم إجمالاً بحرمة أحدهما، وفي المقام لم يعلم بتحقّق موضوعين، بل المتحقّق ليس إلّا موضوعاً واحداً مشتبه الحلّ والحرمة، وهو ما يعطيه الجائر المحتمل لأن يكون هو المحرّم، ولأن يكون المحرّم غيره، فالحلّ والحرمة ليسا إلّا احتمالين في موضوع واحد، لا احتمالان في موضوعين على التّبادل.

وثانياً: إنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إن كان لهذا الرّجل مال أو معاش فاقبل برّه»[٢] وإذا لم يكن له مال أو معاش آخر فلا يقبل برّه، ولا إشكال في الحرمة حينئذٍ من جهة انحصار ماله في الحرام، فيكون ما يأخذه معلوم الحرمة تفصيلاً مع العلم بتحقّق المفهوم.

والجواب عن ذلك أنّ مورد الكلام سؤالاً وجواباً هو المشتبه، فالمراد من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٦٧.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٧/ ٢١٧.

المنطوق أنّ محلّ المشتبه إذا كان للمعطي مال آخر، فيكون المفهوم أنّه لا يحلّ المال المشتبه إذا لم يكن للمعطي مال آخر، فيكون المفهوم أنّه لا يحلّ المال المشتبه إذا لم يكن للمعطي مال آخر، وهو المدّعى، فالمال المعلوم الحرمة خارج عن مورد السّؤال والجواب.

وعن الأوّل إنّ اليد والتّصرّف وإن كان يثبت بهما الحلّ، لكن لا يثبتان كون المال مالاً آخر وإن كان هذه المغايرة ملازمة لملكيّة ما في يده من المال، إلّا أنّه لا دليل على ترتيب أمثال هذه الآثار على أمثال هذه الأمارات، فلا يثبت بذلك ما هو المناط المستفاد من الرّواية الشّريفة، وهو ثبوت مال آخر للمعطي مغاير للمحرّم المفروض كونه في يده.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ في اعتبار ثبوت مال آخر للمعطى إليه ما يعطيه من مشتبه الحل والحرمة شهادة على اعتبار العلم بالثّبوت، وإلّا لغا الشّرط؛ لما فرض من تحقّقه بمجرّد الشّكّ في الحليّة والحرمة الذي هو مورد السّؤال كما عرفت.

في بيان حكم الصورة الثانية منها.

٤٧٨- **قوله قدس سره (باحتمال الحرمة[1])[2].**

لعلّ كون المراد من الحرمة الأعمّ من الشّرعيّة والعقليّة، ولعلّ المراد قوّة الاحتمال، وإلّا فمجرّد الاحتمال مشترك بين المقام وسائر موارد الشّبهات، وظاهرهم اختصاص المقام بخصوصيّة مفقودة في غيره من الشّبهات ـ كما سينبّه المصنف قدس سره عليه ـ وإن كان مقتضى الاستدلال بالخبرين الإطلاق؛ لصدق الشّبهة والرّيبة مع الاحتمال الموهوم، فضلاً عن المشكوك، اللهمّ إلّا أن يكون الاحتمال في

---

(١) العلّامة الحلي، منتهى المطلب: ١٥/ ٤٦٥ وفيه: (وإن لم يعلمه حراماً ولا حلالاً، كان الأصل الحلّ، فيجوز له أخذه والمعاملة عليه؛ عملاً بالأصل وإن كان مكروهاً، وكذا كلّ مال محتمل للحظر والإباحة، كمال المرابي وغيره من نظائره).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٦٨.

الضّعف بمرتبة لا يعتني به العقلاء.

٤٧٩- قوله قدس سره: (بأنّ أخذ المال منهم يوجب محبّتهم...إلخ)[١].

مقتضى هذا الوجه الكراهة الشّرعيّة، إلّا أن يقال بكونه مظنّة لمحبّتهم وترتّب المفاسد عليه لا أنّه ملازمة دائميّة بين الأمرين، فيكون رجحان المركّب للفرار عن الشّبهة.

٤٨٠- قوله قدس سره: (فيختصّ الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأموناً في خبره)[٢].

لا يخفى أنّ مقتضى ذلك ارتفاع الكراهة من حيث حصول الظّنّ بقول ذي اليد، لا من حيث قيام الدّليل على اعتبار قوله كما هو مقتضى الاستدلال؛ أوّلاً لوضوح أن لا مدخل للاعتبار في حصول الظّنّ، وعلى هذا فلا يختصّ رفع الكراهة بذلك، بل يتحقّق رفعه ولو بإخبار فاسق آخر مأمون عن الكذب بعدم كون ما أعطاه الجائر من المحرّم، هذا.

مضافاً إلى أن ذلك لا يدفع الوجه الثّاني من وجهي الكراهة، بل يؤكّده، فإنّ إعطاء الجائر المال نفسه الخالص الغير المختلط ولا الملتبس بمال الغير أجلب للمحبّة والمودّة من غيره من الأموال المختلطة أو الملتبسة بمال الغير كما هو ظاهر.

٤٨١- قوله قدس سره: (نعم، يمكن الخدشة)[٣].

في الخدشة في أصل الاستدلال.

قد يمكن أن يقال: إنّ الخمس كثير مشاع في جميع المال، فإذا كان مال الظّالم فيه الخمس من جهة كونه من المال المختلط بالحرام فكلّ جزء فرض منه يكون فيه الخمس، وما يأخذه غيره منه يكون بعضاً منه، فيكون فيه الخمس، فيطهر بإخراج خمسه.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٦٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٠.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧١.

والجواب: إنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الاختلاط بالحلال والحرام على الوجه الموجب لثبوت الخمس متحقّقاً في يد الغاصب، بأن يكون المكلّف بإخراج الخمس هو نفس الجائر، وأمّا إذا لم يكن اختلاط عنده على الوجه المزبور وكان المحرّم والمحلّل عنده متميزاً فكلّ ما يؤخذ منه يحتمل أن يكون كلّه محرماً مغصوباً، وليس ذلك من موارد الخمس في شيء، بل يكفي في ذلك الشّكّ في تحقّق اختلاط عنده موجب لثبوت الخمس في الجميع وعدمه؛ لأصالة عدم الخمس وموجبه.

وبالجملة، فما نحن فيه نظير ما إذا أخذ بعض ما في يد الجائر المعلوم اشتمال مجموع ما في يده على الحرام في غير ما سيجيء من الصّور الّتي يقتضي أصل أو أمارة حلّيّة البعض المأخوذ منه، فإنّه لا يحلّ بإخراج الخمس منه، بل يجري عليه حكم المجهول المالك كما سيجيء الكلام في أحكامه مفصّلاً.

٤٨٢- قولهقدس سره: **(غير قابل للتّطهير)**[1].

قد يمكن أن يقال: إنّ مقتضى ذلك عدم جواز أخذ المشتبه والتّصرّف فيه، وهو خلاف الفرض، إلّا أن يقال: إنّ لزوم الاحتراز عن المشتبه ورجحانه مانع للزوم الاجتناب عن المحرّم الواقعيّ وعدمه، فلو كان الاجتناب عنه لازماً لتنجّز التّكليف به مطلقاً لزم الاجتناب عن مشتبهاته، فإن كان الاجتناب عنه راجحاً لعدم تنجز التكليف به كذلك، كان الاجتناب عن مشتبهه كذلك.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٢.

٤٨٣- قوله قدس سره: (بالموثّقة المسؤول فيها عن عمل السّلطان[١])[٢].

يمكن حملها على وجوب الخمس من باب وجوبه في أرباح المكاسب، فيقيّد بما يبقى بعد إخراج مؤونة السّنة مما يكتسبه من السّلطان، أو منه ومن غيره، مما اكتسبه أو يكتسبه في تلك السّنة.

في أنه يمكن الاستدلال له أيضاً بما دل على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً.

٤٨٤- قوله قدس سره: (ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة)[٣].

لم يظهر من تلك الأخبار الاختصاص بجوائز الظّالم فضلاً عن المشتبه فيها، ففي بعضها التّعبير بالجائزة، وفي بعضها التّعبير بالجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، وعن رواية الحسين بن عبد ربّه قال: سرّح الرّضا (صلوات الله وسلامه عليه) بِصِلَةٍ إلى أبي فكتب إليه: هل في ما سرّحت إليّ الخمس؟ فكتب عليه السلام: «لا خمس عليك في ما سرّح به صاحب الخمس»[٤].

في نقل كلام المصنف قدس سره في كتاب الخمس.

قال المصنف قدس سره بعد ذكر هذه الرّواية في كتاب الخمس في تقريب الاستدلال بها على ثبوت الخمس في مطلق الهدية: (فإنّ الظّاهر منه ظهوراً لا ينكر أنّ وجه عدم وجوب الخمس في المسرّح هو كون المسرّح صاحب الخمس، لا لكونه تسريحاً)[٥]، وأعمّية الصِّلة من مطلق الجائزة فضلًا عن جائزة الظّالم ظاهرة؛ ولذا استدلّ المصنّف قدس سره بها على ثبوت الخمس في مطلق الهبة، ومقتضى ذلك عدم كون

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٣٠ عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: «لا، إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة. فان فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٢.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٣.

(٤) الكليني، الكافي: ١/ ٥٩٥ مع اختلاف يسير.

(٥) الشيخ الأنصاري، كتاب الخمس: ٨٦.

الخمس على تقدير ثبوته من حيث الاشتباه على ما هو المدّعى في المقام.

وقال أيضاً بعد ذكر الرّواية السّابقة: (والتّقييد بالخطر لعلّه لصرف غيره في المؤن غالباً)[1]، ومقتضاه عدم ثبوت الخمس رأساً في الجائزة إذا لم يبق منها شيء بعد السّنة بصرف جميعها في المؤونة، وإذا بقي زيادة لا يكون الخمس إلّا في الزّيادة، وهذا مقتضى سياق الرّواية المزبورة أيضاً، وهذا وجه آخر لمغايرة مدلول الرّواية لما نحن بصدده، وهو ثبوت خمس في مال الجائر المشتبه لرفع كراهة التّصرّف فيه؛ لوضوح أنّ ثبوت الخمس التّقديريّ في المال من حيث إنّه لو فرض زيادته عن المؤونة لكان الخمس ما ينافي الزّيادة مع فرض عدم الزّيادة فعلاً، لا يقتضي رفع الكراهة فعلاً عن التّصرف فيه فعلاً، بل وكذا لو فرض زيادة عن المؤونة، فإنّ الظّاهر أنّ إخراج الخمس من الزّيادة لا يقتضي رفع الكراهة مما عداها مما صرفه في المؤونة.

٤٨٥- قوله قدس سره: (ثمّ انّ المستفاد... إلى آخره)[2].

في أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاحتياط عن الشبهة.

مبني على ظهور الكلام في عدم إخراج الخمس مما يأخذه عليه السلام للصّرف في المصرف المزبور، حتّى يكون رفع الكراهة مستنداً إلى مجرّد الصّرف في ذلك المصرف.

ويمكن منع ذلك لعدم مستند لهذا الظّهور، واحتمال إخراجه عليه للخمس مع الصّرف فيه ولو باحتسابه على السّادة المزبورة من آل أبي طالب، فيكون المراد حينئذٍ من العبارة عدم التفاته عليه السلام في أخذ الجوائز بمجرّد عدم الكراهة، بل لا يأخذه إلّا مع ثبوت مرجّح له، وحينئذٍ فلا يبقى دلالة على ارتفاع الكراهة بكلّ مصلحة.

---

(١) الشيخ الأنصاري، كتاب الخمس: ١٩٤.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٣.

في بيان الفرق بين الوجهين.

٤٨٦- قوله قدس سره: (ويمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام)[1].

الفرق بين الوجهين أنّ الأوّل يقتضي رفع الكراهة لكلّ مصلحة، والثّاني يقتضي رفعه بخصوص صرفه في مصارف المظالم.

ويحتمل أن يكون المراد خروج المورد على الوجه الثّاني عن محلّ البحث، فإن محل البحث منعاً أو جوازاً مع الكراهة أو بدونه إنما هو فيما إذا أخذ المشتبه عن الظّالم لنفسه، وأمّا فيما أخذه للصّرف في مصرف المظالم فلا إشكال في جوازه، بل رجحانه، بل وجوبه دفعاً للمنكر حتّى في الحرام المعلوم تفصيلاً فكيف في محتمله المفروض جواز أخذه، لكنّ الوجوب على هذا الوجه إنّما يتمّ فيما إذا كان الحرام مجهول المالك عند الجائر المجيز حتى يكون الواجب عليه نفسه صرفه في مصرف المظالم، فمع العلم بعصيانه لهذا التكليف يجب أخذه منه وصرفه في مصرفه دفعاً لهذا المنكر، وأمّا مع كونه من معلوم المالك عنده ومجهول المالك عند القابض فلا يقذر القابض على دفع هذا المنكر؛ لأنّ الواجب على الجائر دفعه إلى مالكه المعين، والمفروض عدم قدرة القابض على ذلك؛ لجهله بالمالك.

في بيان الفرق بين الاحتمالين.

والفرق بين الاحتمالين أنّ القابض على الاحتمال الأوّل يقبض الجائزة لنفسه قاصداً لصرفه من عند نفسه في مصرف المظالم، فيكون المقبوض ملكاً له ما لم يصرفه في مصرف، بخلاف الاحتمال الثّاني، فإنّ المقبوض لا يصير ملكاً له بالقبض على الوجه المزبور، بل هو باق على ملك المجيز أو المغصوب منه، لكن يشكل جواز أخذه حينئذٍ بأن المالك المجيز إنما دفعه إليه بعنوان الجائزة والتّمليك، والمفروض كونه ملكاً له بحسب الظّاهر، ولا دليل على رضاه على التصرّف مع عدم قبول تمليكه وجائزته.

ويظهر من ذلك أنّ الأظهر هو الاحتمال الأوّل من الاحتمالين، إلّا أن يحمل الرّواية على العلم بالرّضا بالقبض مطلقاً في خصوص المورد.

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٣.

في أنه لابد من حمل الأخبار على مورد لا تقتضي القاعدة لزوم الاجتناب عنه.

٤٨٧- قوله‌ﷺ: (حملاً لتصرّفه على الصّحيح)[1].

قد يعارض ذلك بحمل سائر تصرّفاته في سائر ما بيده من الأموال بالقبض والبسط والافراش والرّكوب واللّبس من الأكل والادخار ونحوها على الصّحيح.

فإن قيل: التّحقيق في جانب الجائزة فردان من أصالة الصّحة، أحدهما: أصالة الصّحة في فعله الذي هو إعطاؤه الخارجي. والثّاني: في فعله بمعنى تمليكه وإنشائه لنقل الجائزة إلى المجاز له. والمتعدّد من الأمارات مقدّم على الأمارة الواحدة في باب التّعارض.

في تحقيق المقام في المراد في الإشكالات مع الجواب عنها.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ اعتبار أصالة الصّحة من باب الأماريّة، بل هي من الأصول العمليّة، وقد تقرّر أنّ الأصول العمليّة لا يرجّح بعضها على بعض عند التعارض بالتّعاضد والتّعدّد.

قلت: أوّلاً: أنّ الظّاهر من كلماتهم أنّ اعتبار أصالة الصّحة إنّما هو من باب الأماريّة كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم؛ لتمسّكهم على ذلك بظهور حال المسلم في فعل الصّحيح وغير ذلك مما يرشد إليه التّتبع في كلماتهم.

وثانياً: إنّ غاية الأمر الشّكّ في كون حجّيته من باب الأماريّة أو الطّريقيّة، وبذلك يحصل الشّكّ في سقوط الأصلين وعدمه، والأصل عدم السّقوط عملاً بعموم دليل الحجّيّة إلى أن يعلم الخروج عنه، ولا يعلم ذلك إلّا مع العلم بكون اعتباره من باب التّعبّد والأصل العملي لا من باب الأماريّة، إلّا أن يقال: إنّ ذلك مبني على استفادة حجّيّة المتعارضين من نفس دليل اعتبار الأمارات، وقد تقرّر خلافه، وأنّ الأصل بمقتضى نفس أدلّة الاعتبار هو التّساقط، وأنّ دليل اعتبار المتعارضين من الأمارات هو ما دلّ على الأخذ بالرّاجح من الأمارتين المتعارضتين لو كان، وإلّا فالتّخيير، وذلك مختصّ بالأمارات دون الأصول، وحينئذٍ فإذا شكّ

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٥.

في شمول أدلّة اعتبار المتعارضين لما نحن فيه للشّكّ في كون محلّ البحث من الأمارات أو الأصول، فالأصل يقتضي عدم الشّمول.

في تعارض الأمارتين مع وجوب العمل بهما في الجملة.

قلت: اعتبار المتعارضين من الأمارات ووجوب العمل بهما في الجملة إن كان مستفاداً من نفس دليل اعتبارهما ـ بناءً على كون اعتبارهما من باب السّببيّة ـ فهو لا يقتضي الأخذ بالمرجّحات الراجعة إلى أقربيّة ذيها إلى الواقع؛ لاستواء مناط الحجّيّة بالنّسبة إليهما وعدم حصول الأهميّة بالأقربيّة إلى الواقع كما تقرّر في محلّه[1]، إلّا أن يقال: إنّ ذلك في غير الترجيح بالتعدد، فإنّ التّرجيح بالتّعدّد يرجع إلى التّرجيح بالأهمّية، فإنّ إعمال فردين من السّبب أهمّ من إعمال فرد واحد مع فرض تساوي الأفراد في الاهتمام، فهو نظير ما إذا تردّد الأمر في مثل: (أكرم العلماء) بين ترك إكرام فردين من العلماء أو فرد واحد غيرهما مع تساوي جميع أفراده من حيث الاهتمام بوجوبه، فإنّ الثّاني هو المتعيّن بلا تأمّل، فتأمّل كي لا يتوهّم الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال برجوع الأمرين فيما نحن فيه إلى طلب واحد من حيث وحدة المحكي وإن تعدّد الحكاية، فإنّ المناط في تعدّد الطّلب في عالم الجعل هو تعدّد الحكاية لا المحكي وإن استلزم ذلك اتحادهما من حيث الوجود مع التّأكّد المحقّق للأهمّيّة، كما إذا أمره الوالدان بفعل واحد، فإنّه يقدم في مقام التّزاحم بينه وبين ما أمر به أحدهما بالانفراد، وإن كان الفرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال انّ التّعدّد محفوظ في المثال حقيقة؛ لعدم التّماثل الموجب للتضادّ وعدم إمكان الجمع بين حكمين من أمرين؛ ولذا يجوز اجتماعهما في الوجود وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً مع امتناع اجتماعهما في أمر واحد، فإنّ صحّة ما ادّعيناه لا يتوقّف على اتّحاد الحكمين في المثال، وإنما ذكرناه لمجرّد التّوضيح والتّقريب.

وإن كان من باب الأخبار الدّالة على الأخذ بالتعارضين تعييناً أو تخييراً

---

(١) الروزدري، تقريرات المجدّد الشيرازي: ٤/ ٢١٠ـ ٢١٦؛ الآشتياني، بحر الفوائد: ١/ ٢٩٧؛ حبيب الله الرشتي، بدائع الأفكار: ٤٣٠.

وإن كان الأصل فيهما التّساقط، فلا ريب أنّ موردها أخبار الآحاد في الأحكام الشّرعيّة، ولا دليل على اعتبار الأمارات المعتبرة الأخر في مواردها على هذا الوجه، هذا.

في بيان الجواب عن أصل الإشكال.

ويمكن الجواب عن أصل الإشكال بعدم ترتّب أثر لصحّة تصرّفات المجيز في غير الجائزة بالنّسبة إلى المجاز له المجري لأصالة الصّحة بالنّسبة إلى تصرّف المجيز في الجائزة، فلا موقع لإجراء أصالة الصّحة في تلك التّصرّفات حتّى يعارض به أصالة صحّة تصرّفه في الجائزة الموجب لسقوط أصالة الصّحة بالنّسبة إلى الجميع.

فإن قلت: إنّ هذا الجواب مفروض فيما إذا كان سائر أموال الظّالم غير الجائزة أيضاً مورد الابتلاء، فإنّ فرض خروج ما عدا الجائزة من أمواله عن مورد الابتلاء هو جواب آخر من شبهة جواز التّصرّف في أطراف العلم الإجماليّ، ولا يحتاج معه إلى إجراء أصالة الصّحة في تصرّفه في الجائزة كما هو ظاهر.

قلت: لا منافاة بين عدم خروج سائر أمواله عن مورد ابتلاء المجاز له، باعتبار تمكينه من التّصرّف فيه وأخذه منه بعنوان العارية أو الشّراء أو الاستيهاب أو غير ذلك من أنواع التصرّفات، وعدم ترتّب أثر لصحّة تصرّفات نفس الظّالم بالنّسبة إلى المجاز له، فلا يكون مجرى لإجرائه أصالة الصّحة بالنّسبة إليها.

والحاصل: أنّه لا ملازمة بين كون الشّيء في حمل[1] الابتلاء وكون تصّرفات من بيده الشّيء مورد الابتلاء كما هو ظاهر بأدنى تأمّل.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (محل).

في أنه ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة.

٤٨٨- قوله ﷺ: (أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط)[1].

أقول: من الظّاهر أنّ الأصل الأولي في ما بيد الجائر مع الشّكّ في كونه ملكاً له أو لا هو عدم الملكيّة له؛ لأنّ الملكيّة له محتاجة إلى سبب من شراء أو صلح أو توريث له أو لما يفيد ملكيّته كتملّك الأصل بالنّسبة إلى الثّمرة أو نحو ذلك، وجميع ذلك مسبوق بالعدم، والأصل بقاؤها على العدم السّابق؛ مضافاً إلى أصالة العدم في نفس الملك على تقدير مانع عن إجراء أصالة العدم في إنشائها، ولا فرق في تلك بين الشّكّ الابتدائي أو المقرون بالعلم الإجماليّ.

نعم، في الشّكّ الابتدائي يكون قاعدة اليد ـ يعني أصالة ملك الإنسان لما في يده ـ مقدّمة عليه تخصيصاً أو حكومة أو ورود اً على النّهج المقرّر في محلّه، أمّا مع العلم الإجماليّ مع انحصار الشّبهة فيسقط اليد بالتّعارض؛ لأنّ الحكم بماليّة الجميع مخالف للعلم الإجمالي، وتخصيص البعض دون بعض تحكّم، بل يحكم حينئذٍ بعدم ملكيّة شيء منها صاحب اليد وإن علم إجمالاً مخالفة بعض هذه الأصول للواقع، بناءً على ما تقرّر في محلّه من عدم قدح ذلك في إجراء الأصول إذا لم يترتّب عليها مخالفة عمليّة.

ولو سلّم تساقطها، لكن لو أذنَ له الجائر في التّصرّف أو ملّكه إياها فلا يجوز له التّصرّف بالإذن ولا التّملّك بتمليكه؛ لأصالة عدم وقوع الإذن أو التّمليك من المالك، وهذا الأصل حاكم على أصالة الإباحة في مشكوك الحلّ والحرمة، ولا فرق في ذلك بين كون بعض أطراف تلك الشّبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء أو لا؛ لأنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إنما يجدي فيما إذا كان المانع من إجراء قاعدة الحلّ في مشتبه الحلّ والحرمة هو مجرّد العلم الإجماليّ وتنجّز التّكليف في مورده، أمّا إذا كان المانع هو الأصل الموضوعيّ الجاري في المورد مع قطع النظر عن العلم الإجماليّ،

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٤.

فلا جدوى في عدم تنجّز التكليف في مورد العلم الإجمالي؛ لأنّه غير جار ولو مع عدم العلم الإجماليّ رأساً، فكيف مع عدم تنجّزه.

في إيراد إشكال على نفسه والجواب عنه.

فإن قلت: إذا خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء فتجري اليد بالنّسبة إلى ما هو محلّ الابتلاء؛ إذ لا أثر لليد بالنّسبة إلى ما هو خارج عن محلّ الابتلاء، فلا يكون بنفسه مجرى لليد حتّى تعارض بها اليد الجارية في محلّ الابتلاء.

قلت: ذلك مبتنٍ على كون اليد من الأصول العمليّة، وأما على ما هو الظّاهر من كونها من الأمارات، ففي عدم سقوطها من مورد الابتلاء إشكال؛ من جهة إمكان أن يدّعى سقوط مناط الحجيّة، يعني الظّهور النّوعي مع العلم إجمالاً بمخالفة أحد مورديها للواقع، من غير فرق في ذلك بين كون كلا الموردين محلاً للابتلاء أو كون مورد الابتلاء أحدهما دون الآخر، وقد أشار إلى ذلك المصنف قدس سره في رسالة حجّية الظّنّ في باب حجّية ظواهر القرآن المجيد[1]، هذا مع كون المورد في نفسه مورداً لقاعدة اليد.

وأمّا مع عدمه، كما إذا كان ما بيده من الأموال مشتبهاً عنده بحيث لا يتميّز مال نفسه عن مال غيره، فهذا السؤال ساقط من أصله، ومن هنا يعلم أنّه لا مسرح لإجراء أدلّة حلّ ما لم يعلم بحرمته في المقام، يعني في باب إباحة التّصرّف في جوائز السّلطان أصلاً؛ لأنّه إن كان هناك أصل أو أمارة تقضي بجواز التصرّف في جوائزه كاليد أو أصالة صحّة تصرّف المسلم على تقدير جريانهما فالحلّ مستند إليه، وإلّا فأصالة عدم ملك المجيز لما أجازه أو عدم سبب ملك المجاز له، بل أصالة عدم ملك المجاز كما عرفت حاكم على أصالة الحلّ بما تقرّر في محلّه[2] من اشتراط جريانها بعدم أصل موضوعيّ حاكم عليها، فالقاعدة في المورد محكومة دائماً إما لأصل موافق كاليد وأصالة الصّحة، أو أصل مخالف كما ذكرنا.

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٣/ ٣٢١.

(٢) الروزدري، تقريرات المجدّد الشيرازي: ٤/ ١٠٨ـ ١١١.

وأمّا الإشكال فيها بمعارضة جريانها في المال المجاز بجريانها في غيره من الأموال المشتبهة تحت يده مع فرض العلم الإجمالي على نحو الشّبهة المحصورة بوجود مال الغير في جملة ما بيده مع فرض الابتلاء بالجميع، فيمكن دفعه بأنّ سائر ما في يده من ما لم يأذن في التّصرّف فيه معلوم الحرمة تفصيلاً؛لأنه إمّا مال لغيره فيحرم تصرّف المجاز فيه، وإمّا مال لنفسه فكذلك؛ لأنّ المفروض أنّ الجائر لم يأذن فيه، وما أجازه فهو مشكوك صرف، فلا علم إجماليّ حتّى يتحقّق تعارض، ولو فرض إذنه في غيره أيضاً بمقدار يعلم إجمالاً وجود مال غيره فيه خرج عن الفرض وهو صورة ما لم يعلم إجمالاً وتفصيلاً باشتمال ما أجازه أو أذن فيه الجائر على محرّم.

في جواز إجراء الأصلين المتخالفين إذا لم يلزم منه مخالفة عمليّة.

مضافاً إلى ما عرفت من عدم المانع عن إجراء الأصلين المتخالفين إذا لم يلزم منه مخالفة عمليّة.

ومن هنا يعرف الكلام في أصالة الصّحة، فإنّها أيضاً غير جارية مع كون المشتبهات مشتبهة في نظر نفس المجيز أيضاً، وأمّا مع عدمه فإن أريد أصالة الصّحة التّكليفيّ، يعني جواز تصرّف المجيز فيما بيده وهو ملازم لملكه له، فيثبت به ملكه وترتّب عليه نفوذ تصرّفه فيه بالإجازة والاذن، فإن أريد بالتّصرف إنشاؤه الملكيّة للمجاز له فهو معلوم الجواز؛ إذ التّصرّف الإنشائيّ على ملك الغير لا يعدّ تصرّفاً عرفاً فيه حتّى يحتمل حرمته، إلّا أن يدّعى حرمته إذا أريد به ترتيب أثره عليه، وهو الدّفع إلى المجاز وهو محلّ تأمّل ومنع.

وإن أريد جواز سائر تصرّفاته الفعليّة المتحقّقة بالفرض حين إرادة الإجازة فيثبت به لازمه الذي هو الملكيّة، كما ذكروا نظير ذلك في تصرّف ذي الخيار في المنتقل عنه بتصرّف لا يسوغ لغير المالك، كما إذا مسّ بايع الأمة ـ بالبيع الخياريّ لها ـ أو قبّلها[1] مثلاً، فإنهم حكموا بمقتضى حمل تصّرفه ذلك على السّائغ بفسخه

(١) العلاّمة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١١/ ١٨٣؛ السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٤/ ٣٢١.

للبيع بالنّسبة إليها، فهو مع الابتلاء بالجميع كما هو مورد كلام المصنّف ﷺ، حيث جعل هذا الوجه وجهاً مقابلاً لعدم الابتلاء بالجميع، معارض بأصالة الصّحة بهذا المعنى في سائر ما بيد المجيز، فإن المفروض أنّه متصرّف في الكلّ ولو بمجرّد الإمساك تحت يده، بل ومع عدم كون الجميع محلاً للابتلاء بناءً على ما عرفت سابقاً من التّأمّل في عدم سقوط الأمارات الّتي يبنى الكلام عليها بذلك، هذا.

في أنه لا ملازمة بين أمارية شيء وثبوت جميع اللّوازم به.

مضافاً إلى التّأمّل في أمارية أصالة الصّحة خصوصاً على وجه يثبت به تلك اللّوازم، فإنّه لا ملازمة بين أماريّة شيء وثبوت جميع اللّوازم به ولعلّه أشار إلى ذلك المصنّف ﷺ حيث قال بعد ذكر ما نقلناه عنه في مسألة تصرّف ذي الخيار: وههنا كلام مذكور في الأصول[1].

وإن أريد الصّحة الوضعيّة، بمعنى نفوذ تمليكه وأجازته به.

ففيه: إن المعاملة على مال الغير ليست فاسدة، بل هي صحيحة، غايته توقف حصول الملك وترتّبه عليه على إجازة المالك أو انتقاله إلى العاقد بناءً على صحّة بيع من باع ثمّ ملك، وقد تقرّر في محلّه أنّ صحّة كلّ شيء بحسبه، وصحّة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو اجتمع معه سائر ما يعتبر في ترتّب الآثار عليه لترتّب مقابل الفاسد الذي لا يترتّب عليه أثر ولو انضمّ إليه سائر ما يعتبر في ترتّب الآثار، فلا يثبت بصحّة الإيجاب تحقّق القبول، ولا القبض فيما يحتاج إليه كالصرف والسّلم، ولا إجازة المالك أو ملكيّة العاقد إذا شكّ في وقوع المعاملة على مال نفسه أو غيره أو كونه مأذوناً في مال الغير، وقد حقّق المصنف ذلك في ردّ من تمسّك في أن القول قول المرتهن فيما إذا اتفق المرتهن والرّاهن في بيع المرتهن للرّهن وأذن المالك في ذلك ورجوعه واختلفا في تقدّم بيعه على الرّجوع وتأخّره عنه بأصالة صحّة البيع، بأنّ أصالة الصّحة لا تثبت أذن المالك بالتّقريب المتقدّم، مضافاً إلى الإشكال واختلاف كلمات العلماء على ما حكاه المصنف ﷺ في تقديم

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٦/ ١٣٢، وينظر فرائد الأصول: ٣/ ٢٣٤.

أصالة الصّحة على الأصول الموضوعيّة المنافية له، كأصالة عدم البلوغ فيما شكّ في بلوغ البائع أو المشتري، وأصالة عدم ملك المجيز لما أجازه.

وأمّا معارضة أصالة عدم ملك المجيز له بأصالة عدم ملكه لغيره مما في تحت يده، فقد عرفت عدم المعارضة وإمكان إجراء الأصلين معاً؛ لعدم ترتّب مخالفة عمليّة على إعمالهما معاً وكذا معارضته بأصالة عدم ملك غير المجيز لما أجازه؛ مضافاً إلى عدم أثر لأصالة عدم ملك الغير له مع فرض مجهوليّته.

في بيان محصل المقام في تحقيق المرام.

وقد تحصّل من جميع ذلك أنّ أخبار حلّ الجائزة مخالفة لأصالة عدم ملك المجيز لما أجازه وأصالة عدم انتقاله إلى المجاز له، ولا قاطع لهذا الأصل لسقوط اليد أمّا مع الابتلاء بالجميع ولو بدلاً كما لو أجازه المجيز بعض أمواله الكلّي أو الجزئي البدليّ فلوضوح سقوط اليد حينئذٍ بالتّعارض.

وأمّا مع عدم الابتلاء إلّا بالبعض الذي لا يعلم إجمالاً باشتماله على محرّم فلما أشرنا إليه من احتمال التّساقط حينئذٍ أيضاً بناءً على ما هو الظاهر من أماريّة اليد.

وأمّا أصالة الصّحة فلما مرّ أيضاً من أنّه لا يثبت به الملك؛ لعدم المنافاة بين صحّة المعاملة وعدم حصول الملك بها، ولا أصل آخر أو أمارة أخرى مقدّماً على الأصل المزبور، خصوصاً على ما طرد إليه المصنف قدس سره الكلام من صورة كون المجاز مشتبهاً في نظر نفس المجيز، بناءً على ما اعترف به قدس سره من عدم جريان أصالة الصّحة حينئذٍ، وأنّ فيه بعض الكلام من جهة احتمال كون اليد حينئذٍ طريقاً للملكيّة لنفس المجيز، لكنّه مع فرض تماميّته لا يجرى مع العلم الإجمالي لنفس المجيز؛ لوجود محرّم في جملة ما في يده، فلا بدّ حينئذٍ من التزام كون أخبار الجائزة مخصّصة للأصل المزبور أو التزام اعتبار اليد في موردها وإن كانت معارضة بغيرها، فإنّ للشّارع جعل بعض الأمارات المتساقطة بالتّعارض تعييناً أو تخييراً، بل لعلّ المتعيّن هو ذلك؛ تقديماً للتّخصّص على التّخصيص.

وإذا فرض تقدّم أخبار الجائزة على المحرّم المعلوم بالتّفصيل ولو بمقتضى الأصل فكيف لا يقدّم على طرف الشّبهة للعلم الإجمالي الذي تقدّم عليه مطلق ما يعتبر من الأصول والأمارات بالورود لا التّخصيص أو الحكومة كما تقرّر في محلّه، مع أنّ نفس المعلوم الإجماليّ قد لا يكون معلوميّته إلّا بالأصل لا بالعلم، فكيف يقدّم تلك الأخبار على نفس ذلك المعلوم لو فرض معارضة له ولا يقدّم على محتملاته.

نعم، لو فرض علم إجماليّ في نفس الجائزة فهو خارج عن محلّ الكلام، بل هو من القسم الرّابع الذي سيجيء الكلام فيه، فتحصّل في المقام شبهات:

في أن في المقام شبهات.

[الشبهة] **الأولى**: إنّ أصالة الحلّ غير جارية في جائزة السّلطان مما في يده المختلط حرامه بحلاله في الشبهة المحصورة، بل وفي غير المحصورة بناءً على كونها بمنزلة الشّكّ البدويّ.

وأمّا بناءً على كونها بمنزلة مبيّن العدم فيصحّ المعاملة في موردها من دون حاجة إلى العمل أصلاً، لكنّه محلّ تأمّل، بل منع؛ لأنّها محكومة دائماً إمّا بأصل موافق، أو بأصل مخالف لها حاكم عليه؛ لأنّه إن جرى أصالة الصّحة في عمله فهو أصل موافق لأصالة الحلّ والإباحة في مشتبه الحلّ والحرمة؛ لأنّه يتبيّن بذلك حال المال؛ لكونه ملكاً للآخذ بمقتضى أصالة الصّحة في عمل المجيز وإن لم يجر أصالة الصّحة في عمل المجيز، فالأصل عدم انتقال ما أجاز به إلى المجاز له وبقاؤه على ملك مالكه قبل الإجازة، فيتبيّن بذلك حرمة المال وعدم كونه من مال المجاز، بل وعدم كونه من مال المجيز لسبق عدم سبب ملكه، ولا يعارضه أصالة عدم كون غير المجاز به له أيضاً على تقدير كونه مجرى له لعدم المانع من إجراء الأصول المخالفة للعلم الإجماليّ إذا لم يستلزم مخالفة عمليّة.

[الشبهة] **الثّانية**: إنّه إن أغمضنا عن ذلك، وبنينا على جريان أصالة الحلّ في المال المشتبه الملك فلا علم إجمالياً هناك حتّى يتصوّر معارضة للأصل في المقام،

ويحتاج إلى فرض عدم انحصار الشّبهة أو عدم الابتلاء بجميع أطرافها؛ لأنّ ما عدا الجائزة معلوم الحرمة تفصيلاً؛ لأنّه مال لم يأذن صاحبه فيه سواء كان مالكه المجيز أو غيره، والجائزة مشكوك الحلّ والحرمة رأساً، فيجري فيه أصالة الحلّ من دون شائبة معارضة، ومن هنا يتبيّن عدم الفرق بين كون المحرّم مشتبهاً بشبهة محصورة أو غير محصورة في مال المجيز؛ لوضوح عدم الفرق في معلوميّة حرمة الجميع ما عدا المأذون بين الأمرين.

[الشبهة] **الثّالثة**: إنّ أدلّة حلّ الجائزة لو لم يعلم إجمالاً ولا تفصيلاً اشتمال الجائزة على الحرام لا معارض له حتّى يتساقطان؛ إذ ليس مورد الجائزة إلّا بعض أطراف الشّبهة، وقد تقرّر في محلّه جواز الإذن[1]، فليس هو نظير أصالة الحلّ الجارية في كلّ من المشتبهين من أطراف الشّبهة حتّى يتحقّق تعارض وتساقط[2]، فما الوجه في الإيراد على أدلّة الجائزة بما أورد على أصالة الحلّ من التّعارض والتّساقط؟

[الشبهة] **الرّابعة**: إنّ أصالة الصّحة لا يثبت بها انتقال المال المشتبه إلى المجاز له؛ إذ يكفي في الصّحة وقوع العقد على وجه لو فرض إجازة المالك له لحصل به الانتقال.

والحاصل: أنّ عدم وقوع المعاملة على مال العامل ليس من أنحاء فساد المعاملة، فإنّ المعاملة على مال الغير صحيحة، غاية الأمر أنّها ليست علّة تامّة للانتقال، بل يحتاج إلى شرط آخر، وهو الإجازة، كما أنّ صحّة الإيجاب ليست عبارة عن كونه علّة تامّة للانتقال، بل معناه وقوع الإيجاب على نحو لو انضمّ إليه القبول ترتّب عليه انتقال المال إلى المشتري.

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ٢١٢.

(٢) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ٢١١.

[**الشبهة**] **الخامسة**: إنّ أصالة الحلّ على تقدير جريانه في المقام لا مانع من جريانه حتّى في ما لو أذن المالك في بعض من جميع ما في يده من المشتبهات حتّى على نحو الاستغراق بين جميع ما في يده تخييراً.

فإن قيل: كلّ واحد ممّا في يده حينئذٍ مشتبه الحلّ والحرمة واقعاً؛ لأنّ إذن الجائر مؤثر في أملاكه الواقعيّة، وكلّ واحد من تلك الأموال يحتمل أن يكون ملكاً له وأن لا يكون، فيكون مردّداً بين الحلال الواقعيّ وحرامه، وجريانها في الجميع يوجب الإذن في الجميع، وهو طرح للعلم الإجماليّ رأساً، فيتساقطان معاً؛ لعدم التّرجيح.

قلت: أصالة الحلّ في ما يحتمل الحرمة العينيّة والرّخصة البدليّة لا يثبت إلّا الرّخصة الظّاهريّة البدليّة، وليس في ذلك مخالفة عمليّة للعلم الإجمالي؛ إذ ليس مقتضى ذلك إلّا الإذن في بعض الأطراف بشرط لا، ولا يلزم من العمل بذلك إلّا ارتكاب واحد من أطراف العلم الإجماليّ، وليس فيه علم إجماليّ ولا تفصيليّ بارتكاب الحرام، وأمّا المخالفة الالتزاميّة وإن كانت لازمة؛ لأنّه يلتزم بإباحة ما يعلم بحرمته واقعاً وإن كان ذلك إباحة ظاهريّة، فإنّ الإباحة البدليّة معلوم عدم ثبوته واقعاً لشيء من المشتبهات، إلّا أنّه ليس بتالٍ فاسد.

فإن قيل: إنّ الظّاهر من الإباحة المجعولة بأصالة الإباحة العينيّة لا التخييريّة، وحينئذٍ فيتحقّق التّعارض والتّساقط.

فيقال: فالمراد من الحلّ المأخوذ في الموضوع أيضاً هو الحليّة العينيّة لا التّخييريّة؛ لاتحاد مناط الظّهور فيهما، مضافاً إلى ظهور معنى الحلّ في اللّفظين، فيخرج جميع أفراد الشّبهة حينئذٍ من موضوع أصل الحلّ، لكن لا مانع من دخول الفرد المردّد بين جميع أفراد الشبهة في موضوع الأصل؛ لأنّ الحلّية بالنّسبة إليه عينيّة، ولا ينافي ذلك ما تقرر في محلّه[1] من أن الفرد المردّد ليس فرداً ثالثاً للعامّ

(١) الكلانتري، مطارح الأنظار: ٤/ ٦٥٨.

حتّى يحكم بدخوله بعد فرض خروج طرفيه عن حكم العام؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما إذا كان للعامّ أفراد تعيينية، فيقال حينئذٍ: إنّ الفرد البدليّ ليس فرداً آخر له غير الأفراد العينيّة.

وأمّا إذا لم يكن فرداً للعامّ من أوّل الأمر إلّا فرداً بدليّاً فلا مانع من شمول العامّ له، بل لا بدّ من شموله؛ إذ ليس مدلول العامّ إلّا الأفراد الخارجيّة، والمفروض أنّ فرده الخارجي ليس إلّا المردّد، والانصراف إلى الأفراد العينيّة بدوي؛ ولذا لا يشكّ في شمول حكم العامّ لمثل ذلك في سائر الموارد، كثبوت حكم المنع عن التصرّف في مال الغير إلّا بإذنه، والجواز معه، والضّمان للملك المردّد، الذي تصوّروه في الوصيّة ونحوها.

[**الشبهة**] **السّادسة**: انّه لم يعلم وجه لفرض عدم جواز الارتكاب ولو مع إذن المجيز في ما إذا أذن تخييراً بين جميع أطراف الشبهة نظير[1] المجيز؛ لأنّ المنع ثابت مع إذنه في المعيّن بناءً على ما ذكره المصنف من كون المورد من العلم الإجماليّ، وكذا فيما لو اذن تخييراً في أطراف الشّبهة في نظرنا دون نظره، أمّا الأوّل فلخروجه عن الصّور الأربع الّتي اختار المصنف فيها جواز ارتكاب المأذون فيه، وكذا الصّورة الثّانية بناءً على عدم جريان أصالة الصّحة حينئذٍ؛ إذ المعلوم صحّة الجائزة بالنّسبة إلى بعض أطرافه وعدم الصّحة في مال الغير، فلا شبهة في البين حتّى يجري أصل الصّحة.

[**الشبهة**] **السّابعة**: إنّ أصالة الحلّ لا يثبت بها الأحكام المترتّبة على الملك، فلا يمكن أن يكون المستند لجواز مطلق التّصرّفات في جوائز السّلطان هي تلك الأخبار.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (من نظر) بقرينة السياق وما سيذكره بعد سطرين.

٤٨٩- قوله قدس سره: (وقد تقرّر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك)[١].

في أن المانع من جريان أصالة الحل في المقام هو الأصل الموضوعي.

قد تبيّن ممّا قدّمناه أنّ المانع من جريان أصالة الحلّ في المقام إنما هو الأصل الموضوعيّ المثبت لعدم الملك أو الأمارة الحاكم عليه المثبت للملك، فإنّه قد يوجد في المقام أمارة تقتضي ملكيّة ما يجيز به المجيز له كاليد ونحوه، فالأصل عدم صيرورة ما يجيز به الجائر ملكاً للآخذ، بل أصالة عدم كونه ملكاً للمجيز قبل إعطائه، ولا يعارضه أصالة عدم كون غيره أيضاً مما في تحت يده ملكاً له، مع العلم الإجماليّ بكون بعض ما بيده ملكاً له؛ لما تقرّر في محلّه[٢] من عدم المعارضة بين الأصول المخالفة للعلم الإجمالي إذا لم يلزم من إجرائها مخالفة عمليّة للتّكليف المعلوم الإلزاميّ، فالمانع لإجراء أصل الحلّ هو هذا الأصل الحاكم وإن فرض في مورده يد سليم، كما إذا احتمل في بعض أمواله بالخصوص أنّه اشتراه بالذّمة أو استدانه فأجازه بذلك، فإنّ ذلك البعض من المال محكوم بكونه ملكاً له بمقتضى اليد السّليمة عن المعارض، ويترتّب عليه أنّه ينتقل إلى المجاز بإجازته إياه، فعدم جريان قاعدة الحلّ حينئذٍ وإن كان موافقاً لمقتضى اليد في الحكم من حيث كون الأمارة حاكماً على الأصل وإن كان موافقاً له في المقتضي من حيث إن مورد الأمارة خارج حكماً عن مورد الشّكّ الذي هو مجرى الأصل، والتّوضيح في محلّه.

نعم، لو قلنا بأنّ اعتبار اليد من باب الأصل التّعبّديّ لا الأماريّة، وانّ تقديمه على الأصل المخالف له من باب التّخصيص لا الحكومة[٣]، لم يبعد كون حلّيّة التّصرّفات الغير المتوقّفة على الملك مستندة إلى كلّ من اليد وأصالة الحلّ.

في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه.

فإن قلت: هب أنّ كلاً من اليد وأصل الحلّ أصل عملي على هذا التقدير، لكنّ الأصل الأوّل لكونه أصلاً موضوعيّاً مثبتاً للملك الذي يترتّب عليه حلّ

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٥٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٣/ ٣٢١.

(٣) ينظر: الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٣/ ٣٢٣.

التصرّف بعد الإجازة بمورده حاكم على الأصل الحكميّ الذي يثبت به نفس الحلّ، وهو أصالة الحلّ، فيكون الحكم بالحلّية مستنداً إلى اليد فقط، لا إليه والى أصالة الحلّ جميعاً كما ادّعيت.

قلنا: الأصل الموضوعيّ إنّما يكون حاكماً على الأصل الحكميّ في الحكم الذي يتوقّف ثبوته على ثبوت ذلك الموضوع، ومورد الكلام الأحكام الغير المتوقّفة على ثبوت الملك كالأكل والشّرب والتّناول ونحوها مما يترتّب على غير الملك كالمباحات الأصليّة. نعم، الأحكام المتوقّفة على الملك كالبيع والهبة والإجارة ونحوها يكون الحكم بترتّبها مستنداً إلى اليد فقط لا إلى أصالة الحلّ أيضاً.

في بيان إشكال آخر وجوابه.

فإن قيل: فعلى هذا يكون الحكم مستنداً إلى أصالة الحلّ فقط، لا إليها وإلى اليد جميعاً كما ذكرت؛ لما ذكرت من أن الحلّية ليس من لوازم الملك حتّى يترتّب ثبوتها على ثبوته.

قلنا: ما ذكرناه إنّما هو نفي لكون الملكيّة لازماً مساوياً للملكيّة لا نفي أصل اللّزوم رأساً، غاية الأمر أنّه لازم أعمّ لا لازم مساوٍ، وهذا المقدار كافٍ في ثبوت اللاّزم بإثبات الملزوم ولو كان اللاّزم أعمّ.

نعم، مقتضى الأعميّة عدم حاجة إثبات الحلّ وتوقّفه على ثبوت الملك حتّى يكون اليد حاكمة عليه، ومقتضى ذلك جريان كلّ من اليد وأصل الحلّ جميعاً من دون ترتّب وحكومة بينهما، فافهم واغتنم.

وكيف كان، فلو فرض عدم تحقّق أصل أو أمارة حاكم على أصالة الحلّ في المورد، كما إذا أجازه الجائر بأحد المشتبهين بمال الغير على نحو العلم الإجماليّ، مع سبق كلّ من ملكيّته وعدم ملكيّته لهما، مع الجهل بتاريخهما لكلّ من المجيز والمجاز، فإنّ أصالة عدم ملكيّة المجيز لكلّ منهما حينئذٍ معارضة بأصالة بقاء ملكيّته له المفروض تحقّقه له في السّابق، فلا أصل مخالف في المقام سليم حتّى يكون حاكماً على أصالة الحلّ، ولا يجري أيضاً قاعدة اليد ولا أصالة الصّحة على

تقدير صحّته في المورد كما اعترف المصنف ﷺ؛ لأنّ موردهما ما يحتمل الصّحة في نظر المتصرّف المجيز، والمفروض في المقام عدمه وأنّه مقدّم على التّصرّف في المشتبه في نظره، وانّه ليس له أصل أو امارة يحتمل استناده إليه، فلا مانع من إجراء أصالة الحلّ بالنّسبة إلى التّصرّفات الغير المتوقّفة.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام.

وأمّا التّصرّفات المتوقّفة على الملك فلا تثبت، من جهة أنّ أصل الحلّ لا يفي بإثباته ولو فرض جريانه، وليس عدم ثبوته من جهة المعارضة؛ لما تبيّن من عدم حاكم موافق أو مخالف عليه.

وأمّا العلم الإجماليّ بكون أحد المشتبهين المزبورين مال الغير فلا يصير موجباً لمعارضة الأصل المزبور بمثله؛ لما عرفت من أن تصرّف المجيز[1] في غير ما أجازه به معلوم الحرمة تفصيلاً؛ لأنّه إما مال المجيز ولم يأذن في التّصرّف، أو مال لغيره غير مأذون عنه في التصرّف فيه، فهو معلوم الحرمة على التّقديرين.

نعم، لو فرض علم إجماليّ بثبوت الحرام في نفس الجائزة فلا إشكال في سقوط أصالة الحلّ حينئذٍ بالمعارضة، لكنّه خارج عن مورد الكلام، فإنّ مورد الكلام عدم ثبوت علم إجماليّ باشتمال الجائزة على الحرام كما هو عنوان المصنف ﷺ، بل قد عرفت فيما تقدّم إمكان العمل بالأصلين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع في نفي حلّية تمام الجائزة؛ لعدم ترتّب مخالفة عمليّة على ذلك، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه يكفي في سقوط أصالة الحلّ جريان أصالة عدم وقوع التّمليك من المالك، وجريان أصالة عدم تملّك المجاز له، فإنّه حاكم على أصالة الحلّ، فإنّ الشّكّ في الحلّية مسبّب عن الشّكّ في تملك المجاز للمجاز له.

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (المجاز).

في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره في الخدشة على المستند.

٤٩٠- قوله قدس سره: (لو كان مثل هذا لكان الواجب...إلخ)[١].

قد تبيّن مما قدّمناه منع هذه الملازمة في مورد الكلام؛ وهو ما إذا لم يكن علم إجماليّ بوجود الحرام في نفس الجائزة، بل كان العلم الإجماليّ بين الجائزة وسائر ما بيد الجائر، وأنّه لا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة الحلّ بالنّسبة إلى الآثار الغير المتوقّفة على الملك إذا لم يكن مانع أخر من إجرائه، كوجود حاكم عليه موافق له أو مخالف كما في ما مثّلناه من المثال، بل يمكن حينئذٍ إجراء أصالة الحلّ في إثبات التّصرّفات المتوقّفة على الملك كالبيع ونحوه، بناءً على شمول مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال...إلخ» لمثل ذلك، وأنّ المراد من الحلّ فيه الأعمّ من الوضعيّ كما أشار إليه المصنف قدس سره في بعض تحقيقاته[٢] مستشهداً عليه بعدم إمكان الاستناد إليه ـ الواقع في ذيل رواية مسعدة بن صدقة ـ إلّا بذلك، بل على هذا التّقدير لا يضرّه الأصل الحاكم على أصل الحلّ بالوجه السّابق، فإنّ أصل الحلّ بهذا المعنى حاكم على أصالة عدم الملك، فإنّ الشّكّ في الحلّية مسبّب عن الشّكّ في سببيّة هذا السّبب الناقل الذي يثبته هذا الأصل، بل لو منع السّببيّة كان هذا الأصل مقدّماً عليه بالتّخصيص بمقتضى الرّواية المزبورة، فإنّه لولا التّقديم لما صحّ الاستناد إليه في الرّواية كما هو ظاهر، هذا بالنّسبة إلى أصالة عدم تملّك المجاز.

وأمّا بالنّسبة إلى أصالة عدم تملّك المجيز فلا يتأتّى إلّا الجواب الثّاني، فإنّ أصالة عدم ملك المجيز حاكم على أصالة الصّحة ولو بمعنى أصل الصّحة المعاملي، فإنّ الشّكّ في صحّة هذا العقد الواقع بين الجائز والمجاز مسبّب عن الشّكّ في مالكيّة المجيز لما أجاز به، كما أنّ في مورد الرّواية الشّكّ في ملكيّة المشتري لما يحتمل حرمته مسبّب عن الشّكّ في ملكيّة البائع له المسبّب عن الشّكّ في حرمته، وقد حكم في الرّواية بتقديم أصالة الصّحة المعاملي عليه، ومقتضاه تقديم الأصل

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٧.

(٢) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ١٤٠.

المسبّبيّ على الأصل في السّبب وتخصيصه له.

وأمّا عدم جريانها في التّصرّفات المترتّبة على مثل هذه التّصرّفات لو لم نقل بذلك، كتصرف المشتري فيه لو باعه المجاز، وتصرّف البائع في الثمن، فهو من جهة أصالة عدم حصول الملك لهما الحاكمة على أصالة الحلّ في تلك التّصرّفات.

٤٩١- قوله قدس سره: (فهو من طرف النّقيض...إلخ)[1].

فإنّ مبنى كلامه على وجوب الاحتياط في الشّبهة المحصورة وشمول كلام الأصحاب لها.

٤٩٢- قوله قدس سره: (من هذه الرواية[2]...إلخ)[3].

في بيان ما استفيد من صحيحة أبي ولاد.

بناءً على كون المراد بالوزر وزر التصرّف في المأخوذ لا وزر المعاملة معهم، ولعلّه الظّاهر من حيث ظهور اتحاد مورد الوزر والمهنئية، مع أنّ السّؤال لا يخلو من إشعار بذلك، وظاهر الجواب تقرير السّائل على ذلك، وإن كان قد يؤيّد الأوّل ظهور الكلام في ثبوت الوزر له قطعاً، يعني ثبوت الوزر له على كلّ تقدير.

وبناءً على الثّاني لا بدّ من أن يحمل الكلام على ثبوت وزر الجائزة على العامل على تقدير كونها محرّمة في الواقع.

وبعبارة أخرى العقاب المحتمل عند المجاز في المال المشتبه الذي يأخذه؛

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٧.

(٢) الصدوق، الفقيه: ٣/ ١٧٥، حديث (٣٦٦٢) الحسن بن محبوب عن أبي ولاد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما ترى في الرجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم، وأنا أمر به وأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي، وربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك. فقال لي: «خذ وكل منه فلك المهنأ وعليه الوزر».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨ وتمام قوله قدس سره: (فلا يخفى أن الظاهر من هذه الرواية ومن غيرها من الروايات: حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له، وأن العمل للسلطان من المكاسب المحرمة).

إذ أراده مقطوع الحرمة مقطوع العدم وإن حمل الوزر على وزر ما يأخذه العامل للسّلطان في مقابل عمله والمهنئية في ما يدفعه إلى السّائل، المحتمل كونه هو المأخوذ من السّلطان أو غيره، فهو أيضاً خلاف الظّاهر من حيث لزوم التفكيك بين موردي الوزر والمهنئية.

٤٩٣- قوله قدس سره: (فالحكم بالحلّ ليس إلاّ...إلخ)[1].

لا يخفى أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في ردّ الاستدلال؛ إذ يكفي في الاستدلال إطلاق الكلام لما كان الاحتمال المزبور سارياً في جميع ما بيد العامل أو في مقدار يعلم بوجود الحرام فيه على نحو الشّبهة المحصورة، كما لعلّه هو الغالب في من يرد بغتة على غيره ممّن يعلم بحرمة غالب ما بيده، بل يحتمل حرمة جميعه.

ودعوى الاختصاص بغير هاتين الصّورتين مما لا شاهد له في اللفظ.

في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره في رد الاستدلال.

فإنْ قيل: إنّه القدر المتيقّن من العبارة.

فيقال: إن أريد بذلك القدر المتيقّن بحسب الدّلالة اللّفظية، فلا يعرف له وجه.

وإن أريد أنّه القدر المتيقّن من الخارج مع قطع النّظر عن صدور هذا الكلام وعدمه، وأنّ العبارة مجملة رأساً، فذلك مع كونه خلاف مقتضى الإطلاق ـ الذي هو الأصل في المطلقات كما تقرّر في محله ـ مما لا يمكن الالتزام به، فإن محصل ذلك يرجع إلى أن السّائل لم يفهم من هذا الجواب شيئاً رأساً، وأنّ حاله بعد السّؤال والجواب كحاله قبلهما في بقائه على الجهل وضيق الصّدر والحرج، فإنّ القدر المتيقّن لو كان من الخارج لم يكن تفاوت بين صدور هذا الجواب وعدمه، مع أنّه لو كان هذا الفرض قدراً متيقّناً عنده لكان الغرض من السّؤال استعلام حكم غير هذه الصّورة التي فرض إهمال الجواب بالنّسبة إليه، مع أنّه لا يشكّ أحد في أن

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨ .

السّائل بعد سماع هذا الجواب انفرج ضيق صدره ورأى نفسه في سعة بالإذن في أخذ المال وحلّه له وترخيصه في الأكل منه.

ودعوى أنّه القدر المتيقّن على تقدير ثبوت الجواز في الجملة، يعني لو كان أخذ المال المشتبه من المجيز الجائر في الجملة لكان القدر المتيقن منه الجواز في صورة الاشتباه مع عدم العلم باشتمال ما في يده على الحرام بنحو الشّبهة المحصورة بين ما يأخذه وغيره كما ترى ممّا لا شاهد له ولا طريق إليه، فهو من قبل صرف اللّفظ عما يقتضيه ظاهره بمقتضى الإطلاق وترك الاستفصال وغلبة وجود غيره في مورد باحتمال وجود ما لا يوجب وجوده القطعي الصّرف فضلاً عن احتماله.

في أن ما يقع من العامل بيد السائل حلال لمن وجده.

٤٩٤- قوله ﷺ: **(لكونه من مال السّلطان حلال لمن وجده)**[1].

يعني: مال السّلطان من حيث إنّه سلطان، وهو ما يأخذه بعنوان الخراج والمقاسمة كما سيصرّح به المصنّف، لا أمواله الشّخصيّة كمالٍ استقرضه أو ورثه من مورّث ونحوهما؛ لوضوح عدم حلّيتها لمن وجده. كما أنّ المراد بماليّته له استحقاقه وأولويّته لأخذه على حسب ما يزعمه من الإمامة والخلافة لنفسه، لا مملوكيّتها له، فإنّ المأخوذ باق على ملك أربابها على تقدير عدم إمضاء السّلطان الحقيقي لعمله، وملك لعامة المسلمين على تقدير الإمضاء.

٤٩٥- قوله ﷺ: **(فيتم الاستشهاد)**[2].

لأنّ أخذ ما بيد العامل حينئذٍ يحتمل العلّية للأخذ؛ لاحتمال كونه مأخوذاً خراجاً أو مقاسمة. ويحتمل الحرمة؛ لكونه من الأموال الصّلبيّة للسّلطان، أو ممّا أخذه العامل أو السّلطان غصباً زائداً على مقدار الخراج والمقاسمة، مع شمول الكلام ولو بحسب إطلاقه لما إذا علم إجمالاً بوجود الحرام في جملة مما بيده بكون

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨.

المأخوذ فيها كما هو الغالب، فيقيّد حينئذٍ جواز الأخذ من العامل ولو كان المأخوذ من أطراف العلم الإجماليّ بالحرام، وهو المدّعى، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ غاية الأمر حينئذٍ أن تصير هذه الرّواية بعد التّقريب المزبور بمنزلة قوله عليه السلام: «جوائز السّلطان لا بأس به»[1].

فيجاب عنه حينئذٍ بما أجاب به هناك عن تلك الرّواية من حمله على أحد الوجوه الأربعة من الحمل على الشّبهة الغير المحصورة، أو المحصورة مع عدم الابتلاء بالجميع، أو الابتلاء بالجميع ويؤخذ الجائزة حينئذٍ حملاً لفعل الجائر على الصّحيح، أو يدّعى صدق عدم الابتلاء بغير ما أجازه الجائر بمجرّد عدم إذنه في غير ما أجازه لو فرض عدم جريان أصالة الصّحة في عمله لعلم الآخذ بكون المأخوذ من المشتبهات في نظر المجيز؛ فإنّ الجواب المزبور وإن كان غير خالٍ عن سؤالات مضى الإشارة إلى بعضها ويأتي الإشارة إلى البعض الآخر، لكنّه على تقدير تماميته هناك جارٍ في المورد أيضاً، بل المورد أولى بذلك؛ إذ يمكن الإشكال هناك بشمول الإطلاق لما إذا أذن أو أجاز الجائر ببعض ما في يده على نحو التّخيير، مع كون الشّبهة محصورة؛ لعدم مجيئ شيء من الوجوه المزبورة حينئذٍ، فإنّ الابتلاء بالجميع بدلاً حاصل حينئذٍ، وهو كافٍ في التّنجيز، والحمل على الصّحة لا مورد له؛ للعلم بكون إذنه إذناً في كلّ من الحلال والحرام بدلاً، ولا اشتباه في فعله حتّى يحمل على الصّحيح.

ولا يحضرني الآن جواب عن هذا الإشكال هناك للمصنّف، بخلاف المقام، فإنّ الإطلاق غير شامل لهذه الصّورة؛ لأنّ المبعث بالكسوة والدّراهم لا يكون إلّا بمعيّن، وكذا الضّيافة.

ودعوى شمول الإطلاق لما إذا أحضر في ضيافته أشياء فعلم إجمالاً باشتمالها

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٣٦، حديث ٩٣١، باب المكاسب، عن محمد بن مسلم وزرارة قالا: سمعناه يقول: «جوائز العمال ليس بها بأس».

على الحرام مع عدم الإذن إلّا في بعضها بشرط لا. **مجازفةٌ واضحة**؛ لندرة الفرض جدّاً بحيث ينبغي القطع بخروجه عن منصرف الإطلاق.

وأيضاً ما أجاب به عن هذه الرّواية من دعوى الانصراف إلى الخراج والمقاسمة ـ لو تمّ ـ فيمكن دعوى جريانه في رواية الجائزة[1] أيضاً، فما وجه تخصيص الجواب الأوّل برواية الجائزة، والجواب الثّاني بهذه الرّواية، مع إمكان إجراء كلّ من الجوابين في كلّ من الرّوايتين.

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ مبنى الجواب حرمة ما يأخذه العامل بإزاء عمله مطلقاً حتّى الخراج والمقاسمة، كما يدلّ عليه ما ادّعاه أوّلاً من دلالة هذه الرّواية وغيرها على حرمة ما يأخذه العامل بإزاء عمله بقول مطلق شامل حتّى للخراج والمقاسمة.

في بيان مراد المصنف من قوله: أن ما يقع من العامل.

وحينئذٍ فيكون المراد من قول المصنف ﷺ فيما يأتي: (إنّ ما يقع من العامل بيد السّائل لكونه من مال السّلطان حلال لمن وجده)[2] الحلّية لمن وقع في يده لا من خرج من يده، وهو الظّاهر من الجمع بين صدر الرّواية الدّالّ على حرمة ما يأخذه العامل بقول مطلق، وذيله الدّالّ على حلّيته لمن يأخذه منه، فلا وجه حينئذٍ لدعوى أنّه بناءً على الجواز للآخذ يكون حلالاً مطلقاً على نفس العامل؛ لعدم الدّليل على هذا الإطلاق، بل دلالة الرّواية على خلافه، وحينئذٍ فلا مورد يحتمل فعله على الصّحيح؛ للعلم التّفصيلي بحرمة ما يبذله ويصرفه فيه.

في إيراد إشكالين في المقام مع الجواب عنهما.

لكن يرد عليه أنّه يكفي حينئذٍ جريان الوجه الآخر، وهو أنّه إذا أذن في بعض الأطراف دون بعض خرج ما لم يأذن فيه عن مورد الابتلاء، فلا مانع في

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٣٨ عن أبي المعزا قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقال: أصلحك الله، أمر بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها؟ قال: «نعم. قلت: وأحجّ بها ؟ قال: نعم».

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨.

التّصرّف في المأذون؛ لكونه في حكم الشّبهة الابتدائيّة، فإنّ هذا الجواب في كلامه قدس سره أيضاً مفروض في مورد لا يجري أصالة الصّحة؛ لكون المجاز من المشتبه في نظر المجيز، ولا فرق في عدم جريان أصالة الصحة بين كون المجاز من المشتبه في نظر المجيز كما في [ما] فرضه المصنّف مورداً لهذه الرّواية، وبين كونه من المعلوم الحرمة عنده كما في ما نحن فيه.

فإن قلت: الخراج والمقاسمة أيضاً محرّم، فيكون جميع أمواله محرماً كالعامل.

قلت: أموال نفس السّلطان محلّل على نفسه، بخلاف العامل، فإنّ ما يأخذه بإزاء عمله للسّلطان محرّم وإن كان من الأموال الصّلبيّة له.

فإن قلت: مال العامل أيضاً يحتمل أن يكون من أموال نفسه، فيكون محلّلاً، ويكون ما بأيديه مشتبهاً.

قلت: هذا الاحتمال مفروض العدم في الرّواية؛ لما عرفت من ظهور الرّواية في ثبوت الوزر مطلقاً، المنافي لثبوت الحلّية له من وجه.

ويمكن الجواب عن الثّاني بالفرق بين الرّوايتين بكون رواية الجائر من حيث كونه جمعاً مضافاً مفيداً للعموم بالوضع، فلا يتأتى فيه الانصراف بمجرّد الغلبة كما قرّر في محلّه، بخلاف المقام، فإنّه مطلق يمكن دعوى الانصراف فيه، ولا يجدي العموم الحاصل من ترك الاستفصال، فإنّه تابع لظهور مورد السّؤال، فإذا فرض ظهور السّؤال بحسب الانصراف إلى خصوص الخراج ونحوه يكون ترك الاستفصال تعميماً للخصوصيّات المحتملة لهذا الخاص، لا مطلقاً شاملاً للخصوصيّات الخارجة عن مورد السّؤال بمقتضى انصرافه.

٤٩٦- قوله قدس سره: (وفيه مع أنّ الاحتمال الأوّل مسقط للاستدلال)[١].

مبني على تساوي الاحتمالين. ويمكن ترجيح الاحتمال الثّاني بظهور قوله عليه السلام: «وله الوزر» في ثبوت الوزر مطلقاً، وهو يتمّ في الاحتمال الثّاني دون الأوّل، فإنّ الوزر غير ثابت فيه على تقدير كونه من مال نفسه، واحتمال كون الخراج والمقاسمة محلّلاً حتّى على نفس العامل فلا يكون الوزر مطلقاً في الاحتمال الثاني أيضاً.

٤٩٧- قوله قدس سره: (غير وجيه...إلخ)[٢].

يمكن أن يقال: إنّ كون الحلال الواقعيّ هو الخراج والمقاسمة، وحرمة غيره واقعاً لا ينافي الحكم بالحلّية الظّاهريّة في المشتبه بين الأمرين كما هو الظّاهر من مورد السّؤال.

٤٩٨- قوله قدس سره: (بحكم الغلبة)[٣].

قد يمنع الغلبة خصوصاً على وجه يوجب الانصراف إليه بالخصوص؛ لكثرة ما يأخذونه باسم الزّكاة وغيرها بعنوان الحقّ عندهم أو الظّلم، ولا وجه لحلّيتها للأخذ بقول مطلق أو مطلقاً، وكذا المال الصّلبيّ للسّلطان؛ مضافاً إلى ما تقرّر في محلّه من عدم سببيّة مجرّد غلبة الوجود للانصراف[٤]، مع أنّه لو أريد بما ذكر أخذ المشتبه لغلبة احتمال الحلّية لكونه من الخراج مثلاً، فلا دليل على اعتبار هذه الغلبة.

وإن أريد حمل الكلام وقصره على صورة العلم بكون المأخوذ منهما بدعوى

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨.

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٨.

(٤) الشيخ محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين: ٣/ ٢٢٥؛ السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٤/ ٨١٧.

الانصراف إلى ذلك للغلبة فلا ريب في أن ذلك حمل على الفرد النّادر؛ إذ غلبة الوجود لو سلّم لا يلازم غلبة العلم كما هو ظاهر؛ مضافاً إلى ما تقرّر في محلّه من أن مجرّد غلبة الوجود لا يكون موجباً للانصراف.

في بيان مفاد رواية محمد بن مسلم وزرارة.

٤٩٩- قوله‌ﷺ: (وأما رواية محمّد بن مسلم وزرارة[١]...إلخ)[٢].

هذه الرّواية الشّريفة يحتمل أن يراد بها نفي توهّم حرمة أخذ الشّيء من السّلطان حتّى فيما إذا كان من صلب ماله؛ لحرمة أخذ شيء منهم مجاناً أو بعوض كما يتوهّم من رواية صفوان الجمال[٣] ونحوها.

في بيان محتملات الرواية المذكورة.

ويحتمل أن يراد بها حلّية ما يشتبه حلّيته وحرمته من جهة الشّبهة الموضوعيّة؛ لتردّده بين كون الجائزة من مال نفسه أو غيره ممن لا يجوز له التّصرّف في ماله.

ويحتمل أن يراد بها بيان الحلّية الواقعيّة لما يحتمل حرمته كالخراج والمقاسمة.

والاحتمال الأوّل غير مراد ظاهراً؛ لأنّ الظّاهر منها حرمة المأخوذ، والحرمة من الجهة المزبورة لو ثبت فالظّاهر أنّه من جهة المعاملة معهم والأخذ منهم، لا من حيث حرمة المأخوذ؛ لعدم الدّليل على فساد المعاملة معهم على تقدير حرمته.

وأمّا الاحتمالان الآخران فيحتمل كلّ منهما، ويحتمل إرادتهما معاً، وهو المناسب للعموم اللّفظي المستفاد من الجمع المضاف؛ مضافاً إلى أن الحمل على كلّ منهما بالخصوص حمل على الفرد الغير الشّائع على ما عرفت في الحمل على الخراج والمقاسمة في الرّوايات السّابقة.

---

(١) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٦/ ٣٣٦، باب المكاسب، حديث ٩٣١ .

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٧٩.

(٣) البرقي، المحاسن: ٢/ ٢٠٢ عن صفوان، عن معاوية بن عمار، عن رجل من أصحابنا ، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل من أصحابنا عن الجبن، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه طعام يعجبني، فسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه».

وأمّا الثّاني فلأنّه كثيراً يحصل العلم بعدم كون الجائزة من مال المجيز خاصّة، بل يعلم اشتماله على الغير أو كون جميعه من غير ماله، خصوصاً في جوائزه ووظائفه المقرّرة في البلاد النّائية عن مقرّ سلطنته، فإنّ من المعلوم غالباً أنّ تلك الجوائز والوظائف يعطى من الأموال الّتي يجبى في تلك الأمكنة لا أنّه يبعث بها من مقرّ خلافته إليها، وخصوصاً في جوائزه الخطيرة؛ ولهذا كان الإمام عليه السلام قد كان يمتنع من أخذها معلّلاً باشتمالها على حقوق النّاس.

فالأظهر حينئذٍ هو الحمل على القسمين جميعاً؛ لوجود المقتضي، وهو عموم اللّفظ، وعدم ما يصلح للمانعيّة عن ذلك.

في دفع توهم تُوهم في المقام.

عدا ما قد يتوهّم من كون الجواز في الخراج والمقاسمة حكماً واقعياً، وفي المشتبه بين كونه من مال السّلطان أو غيره حكماً ظاهريّاً، ولا يمكن إنشاؤهما بإنشاء واحد، فإنّ الحكم الواقعيّ موضوع للحكم الظّاهريّ في الشّبهة الموضوعيّة، فإنّه من الضّعف بمكان:

أمّا أوّلاً: فلأنّ عنوان الجائزة عنوان ثانويّ للحلّية الواقعيّة يقتضي حلّية مورده سواء كان مورده محرماً واقعيّاً مع قطع النّظر عن هذا العنوان، كما في الخراج والمقاسمة، فإنّهما محرّمان مع قطع النّظر عن هذا العنوان. أو يكون مورده مشتبهاً بين الحلال والحرام محكوماً في الظّاهر بالحرمة مع قطع النّظر عن عروض عنوان الجائزة له كما في المورد، بناءً على ما استظهرناه من حرمة التّصرّف في جوائز السّلطان في غير الشّبهة الغير المحصورة مطلقاً، بناءً على سقوط اليد، وعدم جريان أصالة الصّحة، واقتضاء أصالة عدم ملكيّة السّلطان المجيز والمجاز لحرمة تصرّف المجاز، أو في الجملة بناءً على عدم السّقوط في الجملة على ما تقدّم بيانه، أو محلّلاً ظاهريّاً.

في توضيح المرام ببسط من الكلام.

وعلى ما ذكرناه يكون عنوان الجائزة من الموضوعات الثّانويّة للأحكام الواقعيّة وإن كان مورده قد يكون مورداً للحكم الواقعي، وقد يكون مورداً

للحكم الظاهري كما في النّذر وإطاعة الوالدين وإجابة المؤمن ونحوها، فإنّ الظّاهر أنّ الحكم العارض لها حكم واقعيّ، وإن كان موردها محلّلاً ظاهريّاً كما لو نذر شرب المشتبه المحكوم بالحلّية بأصالة الحلّ أو طلب الوالدين أو المؤمن منه شربه، فإنّ الظّاهر ثبوت أحكام العناوين المزبورة هناك واقعاً فيحنث بعدم شربه واقعاً ولو انكشف بعد ذلك نجاسته أو عدم مائيّة مستصحب المائيّة، بخلاف ما لو نذر أن يشرب الماء فلم يشرب مستصحب المائيّة، فإنّ الظّاهر عدم الحنث حينئذٍ ولو كان حكمه الظّاهر عند الاشتباه هو وجوب الشّرب.

نعم، فرق بين ما ذكر وبين ما نحن فيه؛ من حيث إن تلك العناوين لا تعرض على العناوين المحرّمة، ولا يتغير بها حكم المحرمات إلّا في أمر الوالد بما يخالف النّذر بناءً على انحلال النذر بذلك، بخلاف المقام بناءً على ما استظهرناه من أن عنوان الجائزة يعرض على المحرّم الواقعيّ والمحرّم الظّاهريّ كمال السّلطان المحرّم ظاهراً بمقتضى الأصل، فتعرضها الحلّية بذلك بأصل أو أمارة كما في المورد أيضاً بناءً على ما استظهره المصنف ﷺ من كون مورد الرّواية ما يكون محلّلاً في نفسه مع قطع النّظر عن الرّواية بمقتضى اليد، أو أصالة الصّحة في عمل الغير، أو أصالة الحلّ.

في بيان مراد المحقق المصنف ﷺ.

وأمّا ما ذكره المصنّف ﷺ فيما تقدم قريباً من حلّية الخراج والمقاسمة لمن وجده، فقد عرفت فيما سبق حمله على من وجده ـ أي أخذه من العامل ـ لا مطلقاً الشّامل لنفس العامل ولمن أخذه من السّلطان أو العامل بنحو السّرقة والاستيلاء والمعاملة الفاسدة ونحوها؛ لعدم اقتضاء جوازه الجائزة المعلوم كونها من الخراج والمقاسمة للجواز والصّحة وإمضاء من له الإذن لعمل الجائر إلّا بالنّسبة إلى المجاز، والأصل الحرمة وعدم إمضاء أخذ الجائر للخراج بالنّسبة إلى غيره.

وبناء على هذا الاحتمال مع ما يراه المصنف من كون الحلّ في الموارد المشتبهة من الجائزة مستنداً إلى غير هذا العنوان من الأصول والأمارات، فلا يكون هذا

العنوان موضوعاً للحكم مطلقاً، بل يكون هذا العنوان معرّفاً لعنوانين أحدهما محتمل[١] واقعاً مع قطع النّظر عن هذا العنوان، وهو الجائزة، والآخر محلّل ظاهراً بالأمارة أو الأصل مع قطع النّظر عن هذا العنوان أيضاً، وهذا أيضاً لا مانع منه حيث جعل عنواناً عرضيّاً واحداً جامعاً لعنوانين أحدهما محتمل[٢] واقعاً والآخر محلّل ظاهراً، معرّفاً لهما في الأخبار بحلّية أحدهما واقعاً والآخر ظاهراً.

وليس ذلك من استعمال لفظ البأس في قوله عليه السلام: «لا بأس بها» في الحرمة الواقعيّة والظّاهريّة، أو العقاب على الحرمة الواقعيّة والظّاهريّة واستعمال (لا بأس) بناءً على استعماله في الحلّية الواقعيّة والظّاهريّة، فإنّ ذلك كلّه مستعمل في معنى واحد، وهو الحلّية أو عدم الحرمة فيما عرف موضوعيّة عنوان الجائزة والاختلاف بالواقعيّة والظّاهريّة من جهة اختلاف الموضوع، فإن أحد الموضوعين عنوان الخراج مثلاً بما هو خراج، فالحلّية الثّابتة له بمقتضى نفي البأس مطابقة أو التزاماً هي الحلّية الواقعيّة، وكذا الحرمة المسببة عنه؛ إذ لا نعني بالحلّية الواقعيّة إلّا ما يعرض للموضوع بما هو هو مع قطع النّظر عن العلم والجهل يحكم له.

والموضوع الآخر هو المشتبه بما هو مشتبه، والحلّية الثّابتة له حليّة ظاهريّة؛ إذ لا نعني بها إلّا ما ثبت لعنوان المشكوك بما هو مشكوك.

في بيان محصل الكلام في هذا المقام.

فيصير محصّل هذا الكلام: أنّ جوائز السّلطان لا بأس بها؛ لانطباقها على أحد العناوين المحلّلة بالحلّية الواقعيّة أو الظّاهريّة.

لكن قد عرفت أنّ الأظهر ـ كما هو ظاهر اللّفظ أيضاً من كون الوصف العنوانيّ في العامّ عنواناً للموضوع لا معرّفاً له خارجاً عنه ـ هو أنّ لعنوان كون المال جائزة دخلاً في مورده واقعاً؛ لما عرفت من عدم الدّليل على جواز الخراج والمقاسمة المأخوذ من الجائر سرقة ونحوه؛ لعدم الدّليل على ذلك، فيبقى تحت

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (محلل) بقرينة السياق وما سيذكره بعد أسطر.

(٢) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (محلّل).

أدلّة حرمة مال الغير، بل الدّليل على عدمه من الرّوايات كما عرفت.

وكذا في المشتبه من جوائزه بين الحلال والحرام يحلّ بهذا العنوان وإن كان مع قطع النّظر عنه محرماً ظاهريّاً؛ بمقتضى أصالة العدم، أو من حيث كونه طرفا للشّبهة المحصورة.

في جواب آخر عن التوهم المذكور.

وثانياً[1]: بأنّ الشّبهة المقرّرة إنما يتحقّق فيما إذا كان الاشتباه فيما يجيزه المجيز من جهة تردّده بين كونه من الخراج والمقاسمة أو مال آخر غصبه المجيز من صاحبه، حيث إن الخراج والمقاسمة ثانياً[2] له الحلّية الواقعيّة بمقتضى هذه الرّواية والحلّية الظّاهريّة في هذا المورد من جهة اشتباههما موضوعاً بالمحرّمات الأُخر، فيجتمع فيه الإباحة الواقعيّة والإباحة الظّاهريّة الثّابتة كلّ منهما بهذه الرواية.

ويمكن الجواب حينئذٍ بأنّ الحلّية الظّاهريّة مجعولة للمحرّم الآخر على تقدير ثبوته في هذا المورد، لا في الحلال الواقعي على تقدير كون المورد حلالاً بحسب الواقع، فيصير معنى الرّخصة في مشتبه الحلّ والحرمة الرّخصة فيه ظاهراً على تقدير كونه محرماً بحسب الواقع، فيعلم بذلك جواز ارتكاب هذا الموضوع؛ لأنّه إمّا حرام رخّص فيه للجهل، أو حلال واقعيّ مرخّص فيه من جهة نفس دليل حلّيته الواقعيّة لا من جهة هذا التّرخيص الظّاهريّ، لا أنّه على تقدير كونه حلالاً في الواقع يكون له حكمان حلّية واقعيّة وحلّية ظاهريّة كما يعطيه كلام المعترض.

في بيان حاصل في تنقيح المرام وتوضيح المقام.

والحاصل: أنّ معنى حلّية المشتبه المردّد بين الماء والخمر مثلاً الرّخصة في الخمر على تقدير وجوده واقعاً لا مع الرخصة الظاهرية في الماء أيضاً على تقدير كونه خمراً حتى يجتمع في الماء على تقدير ثبوته واقعاً إباحتان ظاهريّة وواقعيّة، بل ليس في المورد الا حكم واحد مردّد بين كونه حكماً ظاهريّاً للخمر أو حكماً واقعيّاً للماء، وحديث رفع ما لا يعلم نصّ في ذلك، حيث إن مقتضاه رفع الحرمة

(١) عطف على قوله فيما تقدم: (أما أولاً: فلأن عنوان الجائزة...).

(٢) كذا في الطبعة الحجرية ولعل الصحيح: (ثابتاً).

المجهولة للخمر مثلاً على تقدير وجوده.

والحاصل: أنه ليس المستفاد من الرّواية ـ بناءً على التّعميم ـ جعل حكمين لموضوع واحد يكون لثبوت أحدهما دخل في موضوعيّة ذلك الموضوع للآخر حتى يتوجّه ما رامه المورد، فافهم واغتنم.

وأمّا رواية الرّخصة في الشّبهة الموضوعيّة وإن لم يكن نصّاً فيما ذكرناه، لكنّه يمكن تطبيقه عليه ولو فرض ظهوره في الخلاف، فلا يضرّ ما نحن بصدده؛ إذ لا دليل على انطباق ما يستفاد من هذه الرّواية على مدلول تلك الرّواية بعد فرض كون ما تصوّرناه معنى صحيحاً معقولاً في نفسه، مطابقاً لما يستفاد من حديث الرّفع ونحوه.

فإن قلت: دليل حرمة أخذ الخراج والمقاسمة ـ المفروض تحقّقه مع قطع النّظر عن هذه الرّواية ـ ليس إلّا دليل حرمة مطلق الغصب الشّامل لهما ولغيرهما ممّا يغصبه الجائر من الغير لا بهذا العنوان؛ من حيث إن ما يأخذه بهذا العنوان من جهة عدم جواز أخذه له من جملة أفراد الغصب، وحينئذٍ فيتحقّق التّعارض بين هذه الرّواية وبين دليل حرمة الغصب بقول مطلق، والنّسبة عموم من وجه، وحينئذٍ فإنْ قدّمنا هذه الرّواية لكثرة موارد العلم بكون الجائزة كلاً أو بعضاً من غير صلب ماله فيبعد خروج جميعها عنه، فلا بدّ من أن يحمل على حلّ الجميع وإن علم كونه من أفراد المغصوب بغير هذين العنوانين.

وإن قدّمنا دليل الغصب عليها لكثرتها وقوّتها ومعاضدتها بحكم العقل فلا يرفع اليد عنها بمثل هذه الرّواية، فليحكم بحرمة الجميع سواء من هذين العنوانين أو غيرهما، فما وجه الفرق بين الأمرين والحكم بحلّية الأوّلين دون غيرهما بمقتضى الجمع بين الرّوايات.

في الجواب عن الإيراد الذي أورده على نفسه.

قلنا: تقديم الرّواية على أدلّة الغصب بالنّسبة إلى الخراج والمقاسمة من باب التّخصص دون التّخصيص؛ حيث إنّ جواز أحدهما محمول على إمضاء من له

الأمر لتصرّف الجائر في أخذه لهما بالنّسبة إلى خصوص ما يأخذه أهل الولاية أو مطلقاً، ولا ينافي ذلك حرمة تصرّفات الجائر وتقلّباته فيهما؛ إذ على فرض نفوذ معاملته على الخراج والمقاسمة جميعاً لا يقتضي ذلك إلّا تعيين ما يأخذه منهم ملكاً لعامّة المسلمين وولايته مع السّلطان العادل، فتصرّف الجائر فيه حرام، نظير ما إذا سرق السّلطان الجائر ما أخذه السّلطان العادل بهذه الجهة فأجازه ببعض، فأمضى السّلطان العادل جائزته لهذا المجاز، فإنّه لا إشكال حينئذٍ في حرمة تصرّف المجيز وجواز تصرّف المجاز.

في بيان حكم الصورة الثالثة من صور جوائز السلطان.

٥٠٠- **قوله**قدس سره: **(وإن أخذه بنيّة الرّد كان محسناً)**[1].

أخذ المغصوب من الظّالم قد يكون مع العلم بإمكان ردّه إلى مالكه أو من يقوم مقامه، وقد يكون مع الشّكّ في ذلك وقد يكون مع العلم بالعدم.

وعلى الأوّل فقد يكون ذلك مع العلم برضا مالكه وأخذه وردّه إليه، وقد يكون مع الشّكّ في ذلك، وقد يكون مع العلم بعدم رضاه بذلك كما إذا اعترف صاحبه ومنعه صريحاً من أخذه عن الجائر ولو مع قصد الردّ إليه.

لا شكّ في الحرمة مع العلم بالمنع في الجملة، وإنّ الأخذ حينئذٍ لا يعدّ إحساناً، فإنّ التّصرّف في مال الغير مع منع المالك عنه يكون متعدّياً عادياً للمالك لا محسناً إليه.

كما أنّه لا شكّ في الجواز إذا علم رضا المالك بذلك وكونه عرفاً وشرعاً محسناً في الرّد عليه والأخذ بنيّة الرّدّ، والغالب في الخارج هو هذه الصّورة، ولعلّ إطلاق عبارة المصنف منصرف إلى ذلك.

وأمّا مع الشّكّ في الرّضا، فالظّاهر هو عدم الجواز أيضاً؛ لأصالة عدم رضا المالك بذلك، وعلى هذا لا فرق بين هذا المال وبين سائر أموال المغصوب منه في

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨٣.

أنّه لا يجوز التّصرف في الجميع إلّا مع الإذن المعلوم للمتصرّف، هذا.

ولكن يمكن أن يدّعى جواز التّصرّف مع الشّكّ فيما نحن فيه برضا المالك بالتصرّف في المغصوب بردّه إلى مالكه بعموم قوله عليه السلام: «عون الضّعيف صدقة»[1]؛ إذ لا شكّ في أن استنقاذ مال المغصوب منه المقهور من يد الجائر القاهر له وردّه إليه إعانة لهذا المقهور الضّعيف، فيكون بمنزلة الصّدقة عليه في الرّجحان والاستحباب المؤكّد.

ودعوى أنّ المراد بالرّواية الشّريفة بيان مرتبة الاستحباب بعد ثبوت أصله.

واضحة الضّعف؛ لوضوح أن ليس المراد أنّ العون المستحبّ بمنزلة الصّدقة، بل المراد أنّ العون مستحبّ مؤكّد بمنزلة الصّدقة الّتي هي من المستحبّات المؤكّدة، كوضوح فساد مقايسة ما نحن فيه بنحو قولهم عليهم السلام: «الرّكعة مع الجماعة تعدل خمساً وعشرين ركعة»[2]؛ لوضوح أن ليس المراد بالجماعة هناك معناها اللّغوي حتّى يؤخذ بإطلاقها في غير ما علم خروجه عن الإطلاق، بل المراد بها المعنى المعهود في الشّريعة، فلا بدّ من مراجعة الأدلّة الشّرعيّة في تشخيص المراد منها، فمع فرض إجمال الأدلّة وعدم دلالتها على المشروعيّة في مورد كالجماعة مع الحائل أو مع بعد مقدار زائد على القدر المتيقن من الاغتفار، لا موقع للتّمسّك بالإطلاق؛ لأنّ الشّكّ حينئذٍ في أصل تحقّق الموضوع لا في إطلاقه.

في بيان حاصل المقال في هذه الصورة والحال.

والحاصل: أنّا نعلم بعد[3] كون المتكلّم في مقام الإطلاق بالنّسبة إلى المعنى اللّغويّ للجماعة، ولا يعارض ذلك قوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب

---

(١) الكليني، الكافي: ٥/ ٥٥ عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: عونك الضعيف من أفضل الصدقة».

(٢) ينظر الكليني، الكافي: ٣/ ٣٧٥.

(٣) كذا في الطبعة الحجرية، ولعل الصحيح: (بعدم) بقرينة ما تقدم قبل أسطر.

نفسه»[1]؛ لأنّه مع الشّكّ في طيب النّفس لا يعلم كون المردد داخلاً في المستثنى أو المستثنى منه، فلا موقع للتّمسّك على الحرمة بعموم المستثنى؛ لأنّه من قبيل التّمسّك بالعامّ في الشّبهة الموضوعيّة المحقّق في محلّه عدم جوازه.

وأمّا أصالة عدم الرّضا وطيب النّفس فيمكن المناقشة فيها بعدم العلم بعدم رضا المالك بعنوان الردّ في الزّمان السّابق حتّى يستصحب؛ إلّا أن يقال: إن المستفاد من الحديث المزبور سببيّة طيب النّفس لجواز التّصرّف، فيكفي في إثبات الحرمة استصحاب عدم تحقّق السّبب الثّابت ولو مع عدم تحقّق وجود المغصوب منه ولا يلزم في ذلك إثبات عدم الرّضا المضاف إلى المرء حتّى يقال: إنّه عدم حادث لا يعلم تحقّقه سابقاً حتّى يستصحب.

في بيان الجواب عن المناقشة التي أوردها.

ويمكن الجواب حينئذٍ بأنّ غاية الأمر حينئذٍ وقوع التّعارض بين دليل الاستصحاب والرّواية، والمرجع بعد التّساقط أصالة الحلّ في كلّ فعل لم يعلم حلّه وحرمته، فتأمل.

مضافاً إلى ما هو معلوم بالوجدان من حلّية رضا النّاس باستنقاذ أموالهم من الغاصبين، فيكون ذلك أمارة على الرّضا في مورد الشّكّ.

ويمكن أن يجعل الرّواية دليلاً على اعتبار هذه الأمارة وحجيّتها، فإنّه إذا دار الأمر بين تخصيص أحد الدّليلين أو تخصيص دليل استصحاب عدم الرّضا بالرّواية باعتبار كشفها من اعتبار الأمارة المزبورة كان الثّاني هو المتعيّن؛ تقديماً للتخصّص على التّخصيص، إلّا أن يقال: إنّ الأمر يدور حينئذٍ في دليل الاستصحاب بين أحد التّخصيصين: إمّا خروج استصحاب عدم الرّضا عنه، أو خروج أصالة عدم اعتبار هذه الأمارة عنه، ولا ترجيح، فيتحقّق التّساقط، بل الأوّل أولى؛ لأنّه تخصيص فقط والثّاني جمع بين تخصيص وتخصّص.

---

(١) المتقي الهندي، كنز العمال: ٥/ ١٣٠ حديث (١٢٣٥٧).

والجواب أنّ نفس الرّواية بالتّقريب المزبور دليل على ثبوت الغاية للاستصحاب الثّاني، فالأمر دائر بين تخصيص وتخصّص، لا بين تخصيصين أو تخصّص وتخصيص، هذا.

في بيان ما توهم في المقام في دفع الإجمال.

وقد يتوهّم في دفع ما ذكرناه من إجمال لا يحلّ في مورد الشّكّ في طيب النّفس، فلا يعارض الرّواية في مورد الكلام، وهو ما إذا علم كون فعل إعانة الضّعيف ولم يعلم كونه تصرّفاً بلا إذن فيما ثبت ماليّته للغير بأنّ مقتضى تخصيص الرّواية بدليل توقّف جواز التّصرّف في مال الغير على طيب نفسه خروج الفرد الواقعي للتصرف في مال الغير المأذون من مالكه عن مورد الرّواية، فلا يجوز التّمسّك بعموم الرّواية على استحبابه، كما لا يمكن التّمسّك برواية الحلّ على حلّ التّصرّف فيه.

والحاصل: أنّ رواية حرمة التّصرّف في مال الغير من دون طيب نفسه مع رواية استحباب إعانة الضّعيف متعارضتان، ففي مورد يكون إعانة للضّعيف بماله الذي لا يرضى بتصرّف الغير فيه ولو بأخذه من الجائر وردّه إليه، وحينئذٍ فإمّا أن يقدّم الثّاني فمقتضاه جواز ردّ مال الغير إليه بأخذه من الجائر وإن علم عدم رضا المالك بذلك، والمفروض خلافه. وإمّا أن يقدم الأوّل ومقتضاه خروج التّصرّف الغير المأذون من مالكه عن مورد الرّواية الثّانية وإن لم يعلم به المتّصرّف.

وبعبارة أخرى يصير مدلول الرّواية الثّانية استحباب عون الضّعيف بغير التّصرف في ماله الذي ليس له طيب نفس بتصرّفه فيه، فمع الشّكّ في كون التّصرّف تصرّفاً في المال الغير المأذون من مالكه بالتّصرّف فيه، أو لا يكون ذلك شكّاً في تحقّق موضوع هذا الدّليل الثّاني فلا مسرح لإثبات فرديّته بالرّجوع إلى العموم، كما إذا قال: (أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم) فإنّه لا يجوز التّمسّك لحرمة إكرام الفرد من العلماء المردّد بين كونه فاسقاً أو عادلاً بـ(لا تكرم الفسّاق)، كما لا يمكن التّمسّك في وجوب إكرامه بـ(أكرم العلماء).

في بيان دفع التوهم المذكور.

ويدفعه: أنّ التّعارض في المقام من قبيل تعارض دليل الاستحباب مع دليل الحرمة، وقد ثبت أنّه في مثل هذا التّعارض لا ترفع اليد عن دليل الاستحباب إلّا في مورد يثبت فيه الحرمة الواقعيّة في مورد، وليس الخارج هو المحرّم الواقعيّ حتّى يتوقّف مع الشّكّ في ثبوت الحرمة.

والحاصل: أنّ الحكم الواقعي التّحريمي إذا كان مجهولاً في موضوعه أمكن جعل الحكم المخالف له في نفس موضوعه باعتبار الجهل به، فكيف في موضوع آخر مفهوماً متّحداً معها في الوجود، والاستحباب الثّابت حينئذٍ استحباب واقعي لا ظاهريّ؛ لأنّ الحكم الظّاهريّ ما يكون تحقّقه باعتبار الجهل بنفس حكم مورده، لا الجهل بحكم آخر وإن كان متّحداً مع موضوعه في الوجود.

في أن الظاهر في هذا التعارض أيضاً تقدم دليل الاستصحاب.

لكنّ الإنصاف أنّه لو قلنا بجريان أصالة عدم اذن المالك في التّصرّف في ماله ذلك وثبوت الحرمة الظّاهريّة لهذا التصرف تحقّق التّعارض بين الرّواية الثّانية ودليل الاستصحاب المقتضي لثبوت حكم الرّواية الأولى.

والظّاهر في هذا التّعارض أيضاً تقديم دليل الاستصحاب على دليل الاستحباب، يعني تقديم دليل الحرمة الظّاهريّة على الاستحباب الواقعيّ؛ لعين ما توجّه به تقديم دليل الحرمة الواقعيّة على الاستحباب من دون ملاحظة مرجّح في البين، وهو انّ مقتضى الاستحباب الرّاجع إلى رجحان الفعل مع عدم المنع عن التّرك عدم ثبوت مقتض للمنع، ومقتضى التّحريم ثبوت المقتضي له، ومن الظّاهر أنّ اللامقتضى لشيء لا يعارض مقتضيه، وهذا الوجه بعينه جارٍ في الحرمة الظّاهريّة؛ لأنّ الحرمة الظّاهريّة أيضاً لا يكون إلّا مع مقتض له، فيقدّم دليلها على الاستحباب، إلّا أن ذلك مبني على منع كشف إطلاق دليل الاستحباب من حجّية أماريّة حلّية الرّضا على وجوده، وإلّا تحقّق التّعارض، بل تحكيم ذلك على أصالة عدم الرّضا، ولا يلزم من ذلك جعل الحكم الواقعيّ والظّاهريّ بجعل واحد.

ويمكن أن يورد على الأصل المزبور:

في الإيراد على الأصل بوجهين.

أوّلاً: بما تقرر في محلّه من أن أصل العدم إنّما يجري فيما ترتّب على عدم شيء حكمٌ شرعيٌّ وجوديّ[1] كاستصحاب عدم الغروب المترتّب عليه وجوب الإمساك في شهر رمضان، بناءً على كون وجوب الإمساك من آثار عدم الغروب لا من آثار بقاء النّهار وإلّا كان أصلاً مثبتاً، وكذا استصحاب عدم طلوع الفجر فيه ليترتّب عليه جواز الأكل والشّرب مثلاً؛ لا ما إذا أريد نفس عدم الحكم الشّرعي به كاستصحاب عدم وجوب شيء، أو إثبات عدم حكم مترتّب عليه كاستصحاب عدم طيب نفس المالك بالتّصرّف فيما نحن فيه لإثبات عدم حلّية التصرّف فيما يجيز به الجائر.

وثانياً: بأن عدم الإذن لو فرض ثبوته بالأصل المزبور لكن عدم الإذن لا يلزم أن يكون ناشئاً عن المقتضي لعدم الإذن، بل يكفي فيه عدم ثبوت المقتضي للإذن ولو سلّم انّه ناش عن المقتضي للعدم، لكن لا دليل على تقدّم مقتضى العدم على مقتضى الوجود، فإنّ الاستصحاب أيضاً مقتض لثبوت الحكم، فيتحقّق التّعارض.

في بيان حاصل الكلام في هذا المقام.

والحاصل: أنّ المعلوم تقدّم مقتضي الحرمة على مقتضي الاستحباب، وأما تقدم مقتضي عدم الإباحة والرخصة على مقتضي الاستحباب بقول مطلق فلم يثبت، بل يمكن غلبة كلّ منهما على...[2]، ويمكن تكافؤهما، وحينئذٍ يتحقّق تعارضهما المقتضي للتّساقط مع فرض عدم المرجّح، والمرجع حينئذٍ أصالة الحلّ والإباحة.

وأمّا إثبات الحرمة بأصالة عدم طيب النّفس من حيث استلزام عدم الطّيب لعدم الحلّية المستلزمة للحرمة فهو من الأصول المثبتة من حيث إثبات وجود أحد

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ٤٥٠.

(٢) في الطبعة الحجرية كلمة غير واضحة ويحتمل أنها: الآخر.

الضّدّين بنفي الضّدّ الآخر بعد العلم في الشّرعيّات بعدم خلوّ فعل من أفعال المكلّفين عن الأحكام الخمسة.

إلّا أن يدّعى أنّ الظّاهر من هذا الكلام عرفاً هو ثبوت الحرمة بعدم الطّيب لا مجرّد عدم جعل الحلّ.

أو يقال: الظّاهر نفي مطلق الحلّ حتى الحلّ باعتبار تقرير حكم العقل بالرّخصة وعدم الحرج فيما لم يجعل فيه حلّ مع قطع النّظر عن جعل الحرمة فيه.

ويؤيّد ذلك استقرار فتوى العلماء على المنع وسيرة العرف على عدم التّصرّف في مال الغير إلّا مع العلم أو امارة معتبرة على الرّضا.

في أنه يمكن التمسك للمدعى بقوله تعالى: ﴿وَلاٰ تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ﴾.

ويمكن التّمسّك بقوله عزّ وجلّ: ﴿لاٰ تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ﴾[1]، فإنّ التّصرّف في مال الغير مع عدم إذنه الثّابت ولو بالأصل أكل له بالباطل، إلّا أن يقال: إنّ المراد به التّملّك أو الأكل بعنوان التّملّك بمناسبة قوله: ﴿إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ ولو كان الاستثناء منقطعاً، فإنّ المناسبة بين المستثنى والمستثنى منه معتبرة مع الانقطاع.

مضافاً إلى إمكان أن يقال إنّ أخذ المال من الجائر بعنوان الرّد إلى صاحبه ليس أكلاً له، فإنّ غاية الأمر أن يكون الأكل كناية عن مطلق التّصرّف والانتفاعات الرّاجعة إلى المتصرّف لا الانتفاعات الرّاجعة إلى صاحب المال كأخذ المال من الجائر بعنوان الرّدّ، بل لا يبعد دعوى الانصراف إلى ذلك، أو كونه القدر المتيقّن من نحو قولهم عليهم السلام: «لا يحلّ مال امرئ...إلخ»[2]، خصوصاً مع عدم عموم لفظيّ إلّا باعتبار حذف المتعلّق الرّاجع في تشخيصه إلى العرف.

فإن قلت: فعلى هذا ينبغي الحكم بجواز التّصرّف حتّى مع العلم بمنع

---

(١) سورة النساء: ٢٩.

(٢) ابن أبي جمهور الاحسائي، عوالي اللآلئ: ٢/ ٢٤٠ باب الجهاد.

المالك وعدم رضاه بذلك، مع أنّه مما لا يلتزم به، وسيصرّح المصنف بعدم الجواز حينئذٍ عن قريب.

قلت: مع أنّه يكفي في الحكم بالحرمة حينئذٍ استقلال العقل بعدم جواز التّصرّف في مال الغير مع منعه منه وتعلّق غرضه بعدم وقوعه، مضافاً إلى ما استظهر من اتفاق الفتاوى على عدم الرّخصة، بل القطع به أنّ التصرّف حينئذٍ كاشف عن غرض نفسانيّ للآخذ في تصرّفه وأخذه، لا انتفاع المالك به مع فرض عدم رضاه بذلك وتأذيه به ونقض غرضه المفروض تعلّقه بعدم وقوع مثل هذا التّصرّف.

والحاصل: أنّ مثل هذا التّصرّف ليس بخارج عن عموم قولهم عليهم السلام: «لا يحلّ...إلخ» بحسب نظر العرف، فهذا وجه ثان لجواز أخذ ما بيد الظّالم مع القطع بكونه مال الغير بقصد إيصاله إليه.

وحاصله: عدم شمول أدلّة المنع عن التّصرّف في مال الغير للتّصرّف لأجله، بل القدر المتيقّن أو الظّاهر منها بالانصراف هو التّصرّف لانتفاع الآخذ المعبر عنه بالأكل في قوله عزّ من قائل: ﴿**لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾[1].

وقد ذكر المصنف قدس سره فيما سيجيء عن قريب نظير ذلك في أدلّة سببيّة إتلاف مال الغير للضّمان بإمكان دعوى انصرافها إلى التّلف عليه لا له، فلا يشمل التّصدّق بالمال المجهول المالك للمالك، فلا يوجب ذلك ضماناً للمالك.

في أنه يمكن الاستدلال لجواز الأخذ بنحو قولهم: «كلّ معروف صدقة» و﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾.

ويمكن الاستدلال لجواز الأخذ بنحو قولهم عليهم السلام: «كلّ معروف صدقة»[2] و﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**﴾[3]، فإنّ استنقاذ مال المغصوب منه من يد الجائر

---

(١) سورة النساء: ٢٩.

(٢) الكليني، الكافي: ٤/ ٢٦.

(٣) سورة التوبة: ٩١.

وردّه إليه معروف عرفاً وإحسان إليه، وهو حاكم على دليل حرمة التّصرّف في مال الغير، بل قد يجوز بدليل الإحسان إتلاف مال الغير، فلا يكون عليه سبيل بذلك، كتعييب السّفينة لحفظها عن الغصب فإذا جاز تعييب السّفينة لحفظها عن الغصب فكيف لا يجوز بعد الغصب أخذها من يد الغاصب وردّها إلى مالكها من دون نقص وتغيير فيها أصلاً! بل لا يبعد الحكم بجواز ذلك حتّى مع منع المالك عن ذلك إذا لم يكن المنع لداع عقلائيّ وغرض صحيح عندهم.

نعم، لو منعه لغرض صحيح عقلائيّ فالظّاهر عدم جواز أخذه حينئذٍ لعدم صدق كونه محسناً، مع نقضه لغرضه الصّحيح العقلائيّ ومنعه عنه صريحاً، يعني: محسناً محضاً، بل هو إحسان مقرون بإساءته، فيقدّم جانب الحرمة.

وأمّا الصّورة الثّالثة، وهي ما إذا علم بعدم إمكان ردّه إليه، فالظّاهر أيضاً جواز أخذه والتّصدّق عنه به؛ لأنّه أيضاً إحسان إليه.

ويمكن إجراء جميع الوجوه المتقدّمة في ذلك بالتّأمّل فتأمل.

ومن ذلك يعلم حكم الصّورة الثّانية وهي ما إذا شكّ في إمكان ردّه إليه وعدمه، ولا يخرج بالآخرة عن أحد الإحسانين إمّا الرّد إليه، أو التّصدّق به عنه، وظاهر عبارة المصنف المنع مع المنع مطلقاً، ولعلّه منصرف إلى ما ذكرناه من صورة تعلّق غرض عقلائيّ بالمنع.

في أن التقية في المقام تتأدى بقصد الردّ.

٥٠١- قوله قدس سره: (والتّقيّة تتأدّى بقصد الرّدّ)[1].

مبني على اعتبار عدم المندوحة في مقام التّقيّة، وتحقيقه في محلّه[2].

وأمّا ما اختاره أو مال إليه المصنّف قدس سره فيما سبق في باب حرمة الكذب من

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨٣.

(٢) ينظر: السيد العاملي، مدارك الأحكام: ١/ ٢٢٣؛ المحقق البحراني، الحدائق الناضرة: ٢/ ٣١٥.

جواز الكذب في الصّلح ولو مع إمكان التّورية، فهو مبني على إطلاق ظواهر الأخبار الدّالّة على جواز الكذب للصّلح بين الإخوان، وبعد حملها على صورة عدم إمكان التّورية؛ لأنّ ذلك تقييد بالفرد النّادر، فهو رخصة خاصّة في صورة خاصّة لا يتعدّى منها إلى الكذب للتّقيّة فضلاً عن التّعدّي منها إلى عدم اعتبار المندوحة في مطلق موارد التّقيّة.

٥٠٢- قوله قدس سره: (كان كذلك)[١].

الظّاهر أنّ المراد كونه مثل المأخوذ مع العلم بالحرمة مع قصد الردّ إن قصد الردّ بعد العلم بكونه مال الغير؛ ولعلّ الوجه في ذلك كونه محسناً بنيّة الرّد على المالك فلا سبيل عليه.

ويمكن التّمسّك أيضاً بقوله عليه السلام: «لك المَهنأ وعليه الوزر»[٢]، فإنّ الضّمان وزر عرفاً. وظاهر الرّواية اختصاص الوزر بالعامل فلا وزر على الآخذ، واختصاص الوزر بالعقاب مما لا دليل عليه، فإنّ الوزر مطلق الثّقل قال تعالى: ﴿حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزٰارَهٰا﴾[٣]، يعني: حتّى ينقضي الحرب ويضع المقاتلون أسلحتهم، وإن كان قد يستعمل لخصوص العقاب كما في قوله تعالى: ﴿وَلاٰ تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾[٤] مع إشعار لفظ المهنأ أو دلالته على ذلك، فإنّ المال الذي يكون معرضاً ـ بمجرّد أخذه ولو مع عدم الانتفاع به ـ لضمانه ووجوب تداركه على تقدير التّلف لا يكون هنيئاً بحسب العرف للآخذ، ومجرّد جواز رجوعه على العامل الظّالم الغارّ لا يوجب التّهنئة مع امتناع الأخذ منه عادة في الغالب.

إلّا أن يقال: إنّ السّؤال ظاهر في السّؤال عن الحكم التّكليفيّ، أعني: جواز

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨٣.

(٢) الصدوق، الفقيه: ٣/ ١٧٥ ، حديث (٣٦٦٢).

(٣) سورة محمد (صلى الله عليه وآله الطاهرين): ٤.

(٤) سورة النجم: ٣٨.

الأخذ والأكل، فالقدر المتيقّن هو الجواب عن هذه الحيثيّة لا جميع الحيثيّات.

والمراد بالتّهنئة التّهنئة من جهة حلّيته له في الظّاهر مع عدم الاطّلاع غالباً على المالك المغصوب منه.

ويمكن الجواب عن دليل الإحسان بأنّ مقتضاه ليس إلّا عدم سببيّة يد الإحسان للضّمان لا رفع سببيّة ما كان سبباً للضّمان، فلو فرض كون اليد السّابقة على العلم والبناء موجبة للضّمان فإتمام هذا الدّليل يتوقّف على عدم كون اليد السّابقة يد ضمان، وسيجيء الكلام فيه.

ويحتمل أن يكون المراد أنّ هذه الصّورة بمنزلة صورة الأخذ مع العلم بالغصب وقصد الرّدّ في عدم الضّمان مطلقاً حتّى مع عدم قصد الرّد، ولعلّه أظهر بحسب العبارة وإن كان بعيداً في نفسه.

في الجواب عن دليل الإحسان.

ويمكن أن يكون الوجه في ذلك ـ بناءً على كون المستند في الصّورة السّابقة لعدم الضّمان هو الرّواية السّابقة ـ أنّ القدر المتيقّن في الخروج عن إطلاقه هو صورة إتلاف الآخذ له بعد العلم بالغصبيّة؛ وأما ضمان التّلف حينئذٍ فهو على العامل بمقتضى إطلاق الرّواية، غاية ما ثبت وجوب الرّد عليه، ولا ملازمة بين وجوب الردّ والضّمان، وإلّا كان اللاّزم الحكم بالضّمان مطلقاً لوجوب الرّد مطلقاً مع العلم بالغصب.

نعم، لو كان المستند في عدم الضّمان في الصّورة السّابقة هو دليل الإحسان لم يجر على إطلاق هذه الصّورة؛ مضافاً إلى أن مبنى عدم الضّمان في الاحتمال السّابق هو عدم شمول دليل الضّمان لهذا المورد من أوّل الأمر لما عرفت من أن مبنى شمول دليل الإحسان له هو عدم شمول دليل الضّمان له من أوّل الأمر، وعلى تقديره فلا دليل على الضّمان بعد العلم والبناء على عدم الرّد؛ لأنّ ما خرج من دليل الضّمان في أول الأمر لا يدخل فيه ثانياً؛ لما تقرّر في محلّه من أن الفرد الخارج من العامّ في زمان لا يدخل في حكم العامّ فيما بعد ذلك الزّمان فيما كان العامّ

ظاهراً في الاستمرار[1].

في بسط الكلام في تنقيح المرام وتحقيق المقام.

والحاصل: أنّ دليل الضّمان إن كان شاملاً من أوّل الأمر للمال المأخوذ جهلاً بعنوان التّملّك فاللاّزم الحكم بالضّمان مطلقاً؛ لعدم المخرج عنه مطلقاً، وإلّا كان اللاّزم عدم الحكم بالضّمان مطلقاً لعدم المدخل فيه، إلّا أن يدّعى إجماع على الحكم بالضّمان مع العلم بالغصبيّة وعدم قصد الرّد فيتّبع.

ويحتمل أن يكون المراد أنّ صورة الجهل بكون الجائزة مال الغير مثل صورة العلم بذلك، فإنّه إن أخذه بنيّة الرّد بمعنى إن كان قصده من أوّل الأمر الرّد على المالك لو ظهر كونه ملكاً للغير لم يكن عليه ضمان، فإنّه بمنزلة الأخذ مع العلم بكونه ملكاً للغير مع قصد الرّدّ.

والفرق أنّ قصد الرّد مع علمه يكون جزميّاً ومع الشّكّ يكون احتماليّاً، وعلى تقدير وإن كان قصده عدم الرّد إلى مالكه ولو على تقدير ظهوره فهو ضامن.

أمّا الضّمان حينئذٍ، فلأنّه لا مخرج للمورد عن عموم ما يقتضي الضّمان باليد، فإنّه مال غيره أخذه لا بنيّة الإحسان والرّد، فهو ضامن له بمقتضى عموم الموصول في «ما أخذت».

وأمّا عدم الضّمان في الصّورة السّابقة، فلأنّه قاصد للرّد على تقدير ظهور كونه للغير، فهذا المال إمّا مال نفسه أو أمانة لغيره قاصداً لإيصاله إليه من أوّل زمان أخذه، فهو محسن ما عليه سبيل، ولا يرد على هذا الوجه ما أورد سابقاً من أن نفي السّبيل على المحسن لا ينفي الضّمان الثّابت بالسّبب السّابق؛ لأنّ المفروض كونه محسناً من أوّل زمان الأخذ ولا سبب سابق عليه للضّمان.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٥/ ٢٠٧؛ السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٦/ ٤٣٣؛ الميرزا التبريزي، أوثق الوسائل: ٥١٩.

لكن يرد عليه أنّه إنّما يتمّ لو كان قاصداً للرّد إلى الغير، بل لمقابلة[١] مال الغير معه من الرّد إليه والتّصدق عنه، مع عدم إمكانه على تقدير كونه للغير مطلقاً المستلزم لعدم تصرّفه فيه بغير الحفظ ما لم يتحقّق عدم كونه للغير لا قاصداً لذلك على بعض التّقادير، وهو تقدير ظهوره قبل زمان حاجته في صرفه في مقاصد نفسه، كما هو الغالب فيما يؤخذ بعنوان التّملّك بحسب ظاهر الشّرع كما هو المفروض في المقام.

في بيان حاصل ما أفاد (دام ظله).

والحاصل: أنّه إن قصد من أوّل زمان أخذه إلى معاملة مال الغير معه بأن يتفحّص منه، فإنْ وجده ردّه وإلّا تصدّق به عنه، إلّا أن يعلم بكونه مال المجيز حقيقة أو حكماً كما في ما يأخذه بعنوان الخراج والمقاسمة، فلا مضايقة عن الالتزام بعدم الضّمان في هذا الفرض لو تلف في يده في خلال ذلك.

وأما بدون ذلك كأنْ يقصد ردّه إلى مالكه لو ظهر المالك إلى حين حاجته إليه أو أزيد من ذلك بأيّ مقدار فرض من الزّمان كأنْ يقصد صرفه في مصارف نفسه لو لم يعلم بصاحبه إلى شهر أو سنة، بل وأزيد من ذلك كائناً ما كان مع بنائه على ترتيب آثار ملكيّته عليه حينئذٍ والتّصرّف المالكيّ فيه حينئذٍ ولو مع بقاء الاشتباه، فلا دليل على خروج ذلك عن عموم أدلّة الضّمان.

في أن مقتضى المقام كون المراد من الرد التمكين.

٥٠٣- قوله: (إلّا أن يدّعى أنّها في مقام حرمة الحبس)[٢].

يعني: أنّ مقتضى المقام كون المراد بالرّد التّمكين وعدم منع المالك عن الأخذ، وهو المراد بالتخلية، يعني: التّخلية بين المالك للأمانة وماله، كأنْ يقول الأمين في حفظ دابة الغير لمالكها: (دابّتك مربوطة في الإصطبل فخذها متى أردت، وقد وصيّت البوّاب أن لا يمنعك عن الدّخول في الإصطبل وأخذ دابّتك).

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، والصحيح: (لمعاملة) بقرينة ما سيذكره بقوله: (والحاصل...).

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨٤.

ولعلّ اقتضاء المقام لذلك من حيث إن الظّاهر من سياق الآية الشّريفة[1] بيان ما يقتضيه ويحكم به العقل في أمانات النّاس بمناسبة قوله تعالى، فإنّ ثبوت العدل في مورد الحكم بين النّاس ولزومه مما يستقلّ به العقل، وكذا الظّاهر من قوله تعالى رجوعه إلى كلّ من الأمر بردّ الأمانة والعدل في الحكم، والظّاهر من الموعظة هو التّحريص، والتحريض على أمر يعلمه المخاطب ولو بنحو الارتكاز في الذّهن الذي يبيّنه له بالبيّنة، فناسب ذلك أن يكون المراد من الإلزام بالرّد في [الآية] الكريمة هو التّرغيب والتّحريض على العمل بمقتضى اللزوم الذي يستقلّ به العقل في أمانات النّاس، ومن الظّاهر أنّ الذي يستقلّ به العقل في أمانات النّاس ليس إلّا تمكين المالك من أخذ ماله وعدم منعه وحيلولته بينه وبين السّلطنة على ماله، لا حمله إليه وإيجاد السّلطنة الفعليّة له، بل الظّاهر أنّ إلزامه بالرّد حينئذٍ يعدّ إجحافاً عليه وظلماً، بل الإجحاف في ذلك أظهر وأكثر من الأمر بردّ مال بعيد عن مالكه إليه من دون أن يكون أمانة عند الرّاد، فإنّ ذلك إجحاف ابتدائي، وفيما نحن فيه إجحاف بعد إحسان، فهو من قبيل مقابلة الإحسان بالإساءة، وفي ذلك سدّ لسبيل المعروف؛ حيث إنّه يؤدّي غالباً إلى امتناع النّاس عن قبول الأمانات، ومن ذلك كلّه يعرف صحّة التّمسّك في المقام بما دلّ على نفي السّبيل على المحسن.

في إيراد إشكالين على نفسه مع الجواب عنهما.

فإن قيل: وجوب الحفظ أيضاً مشتمل عليه؛ إذ لا بدّ له من أحد الأمرين: حفظ الأمانة إلى أن يأتي المالك فيأخذه، أو حمله إليه؛ لعدم جواز رفع اليد عنها بالكلّية الذي هو معرض لتلفه إجماعاً، فالآية الكريمة على تقدير دلالتها على وجوب الرّد سليمة عن المعارض.

قلت: لا تعارض بين الأمرين؛ لأنّا نلتزم بعدم وجوب كلّ من الرّد والإمساك عيناً، وذلك لا ينافي الوجوب التّخييريّ الذي لا يقتضي الإجماع المزبور

---

(١) سورة النساء: ٥٨ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

أزيد منه.

فإن قلت: إذا طلب المالك من الودعيّ ردّ الأمانة إليه، فيعلم رضاه فيها بالتصرّف بالرّد وعدم رضاه ببقائه عنده؛ لأنّه تصرّف في مال الغير مع عدم العلم برضاه وعدم طيب نفسه به، بل مع العلم بعدم الرّضا وعدم طيب نفسه به أو عمل في مال الغير وإن لم تسمّه تصرّفاً، محرّم بمقتضى قوله: «لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه»، وقد استدلّ بذلك المصنّف قدس سره لوجوب ردّ المقبوض بالبيع الفاسد، فلا يكفي التّخلية والتمكين بالمعنى المتقدّم.

قلت: هذا منقوض بما إذا قال المالك للودعيّ: (احمل وديعتي عندك إلى مكان كذا وكذا) بعيد عن محلّ الودعيّ بمرحلة أو مرحلتين، فيحرم إبقاؤه عنده حينئذٍ بعين التقريب المتقدّم، ولا بدّ له من حمله إلى ذلك المكان؛ لملازمة ترك التصرّف الواجب عليه له أو توقفه على الوجهين في ملازمة ترك أحد الضّدّين للآخر. والظّاهر، بل المقطوع أنّ أحداً لا يلتزم بذلك.

ولعلّ الوجه في ذلك أنّ حرمة عمل المسلم كحرمة ماله، فكما أنّ دليل حرمة مال المسلم يقتضي حرمة تصرّف الودعيّ في مال المودع في غير الوجه الذي يأذن فيه، فكذا احترام عمله يقتضي أن لا يلزم الودعيّ بحمل مال المودع إلى أيّ مكان يريد بلا عوض، بل ومع العوض، فإنّ الالتزام بالعمل ولو مع البدل أيضاً مناف لحرمة العمل، كما أنّ جواز التصرّف في مال الغير ولو مع البدل من دون رضا المالك أيضاً منافٍ لاحترام المال، فلا يحكم بأحد الأمرين إلّا مع ثبوت دليل خاصّ قوي سليم عن المعارض كما في وجوب العمل بالوصيّة ونحوه.

ومن هنا يعرف الجواب عما ربّما يقال من أنّا نلتزم بوجوب الرّد مع البدل، مضافاً إلى ما تقرّر في محلّه من عدم إمكان أخذ الأجرة على العمل الواجب[1]، هذا

---

(١) العلّامة الحلي، تذكرة الفقهاء: ١/ ٣٤٥، الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع: ٣/ ١١؛ السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة: ١٢/ ٣٠٢.

مع ما سيجيء من الكلام في دلالة الرّواية الشّريفة على حرمة الإمساك واحتمال أن يراد بها الحلّية المطلقة المساوقة عرفاً للملكيّة، فيكون مفادها أنّه لا يملك أحد مال غيره إلّا بإذنه.

في بيان حكم ما لو احتاج الفحص إلى بذل مال.

٥٠٤- قوله ﷺ: (لتوقّف الإيصال بمعنى التّمكين)[١].

الواجب عليه من بيده المال المجهول مالكه إمّا أن يعلم باطّلاعه على المالك ولو بفحص عنه، أو لا يعلم ـ الإشكال في الوجوب في الجملة مع العلم بذلك ـ.

وأما مع الشّكّ، فإمّا أن يكون التّردّد بين من يقدر على إيصال المال إليه ومن لا يقدر[٢]، أو بين من يقدر على الإيصال إلى كلّ منهم. وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ترديده بعد العلم بكونه محصوراً بين المقدورين أو بدونه.

فعلى الأول يجب الفحص لتنجيز التّكليف بعلمه بالقدرة عليه، ولا يعلم سقوطه بخروج بعض أطرافه عن القدرة، فيجب الفحص حتّى يتحقّق الإجمال أو يتحقّق عجزه عنه.

وعلى الثّاني فلا يجب الفحص؛ لما تقرّر في باب العلم الإجماليّ بالتّكليف من أن خروج بعض أطرافه المعيّن عن مورد التّكليف يوجب عدم وجوب الاحتياط بالنّسبة إلى البعض الآخر، بل يرجع فيها إلى أصالة البراءة[٣] ونحوه مما يفيد فائدته[٤]، ومع سقوط التّكليف فلا مقتضي للفحص؛ لعدم اشتراط إجراء الأصول في الشّبهات الموضوعيّة بالفحص.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨٥ قال ﷺ: (لتوقف الأداء الواجب ـ بمعنى التمكين وعدم الحبس ـ على الفحص).

(٢) في حاشية الطبعة الحجرية: (كأن يحتمل أن يكون المالك بعض من هو في بعض البلاد البعيدة التي لا يمكنه الوصول إليها وإيصال المال إلى من هو منها. منه).

(٣) السيد الفشاركي، الرسائل الفشاركية: ٥٩؛ الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ٢٦٥.

(٤) في حاشية الطبعة الحجرية: (كأصالة عدم كون المدفوع إليه مالكاً في ما نحن فيه. منه).

وعلى الثّالث يجب الفحص؛ لعلمه بتكليف معلوم بالإجمال مردّد أطرافه بين جماعة تعذّر على إيصال المال إلى كلّ منهم، فيجب الفحص حتّى يتحقّق الامتثال أو يتحقّق سقوطه بما سيجيء بيانه.

فإن قلت: إذا لم يحصل له بعد الفحص علم أو طريق معتبر على تعيين المالك، فهل يجب عليه الدّفع إلى بعض من يحتمل مالكيّته؛ فراراً عن المخالفة القطعيّة الحاصلة من عدم الدّفع إلى جميع المحتملات أو لا؟

قلت: عدم العثور العلمي على المالك قد يكون مع القدرة على الإيصال إلى جميع المحتملات المالكيّة على البدل وقد يكون مع عدم القدرة إلّا على بعضهم.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون الشّبهة من الشبهة المحصورة، وقد يكون من الشبهة الغير المحصورة.

فهذه صور ثلاث:

في أنه يتصور في عدم العثور العلمي ثلاث صور.

إحداها: القدرة على جميع المحتملات مع كون الشّبهة محصورة، والظّاهر حينئذٍ الرّجوع إلى القرعة في تشخيص المالك أو إرجاعهم إلى التّصالح، وإن كانت الشّبهة غير محصورة فالظّاهر عدم الوجوب، بل عدم جواز الدّفع إلى البعض؛ إذ الاحتمال في الشّبهة الغير المحصورة مما لا يعتدّ به العقلاء، فلا يجوز الدّفع إلى أحد منهم تحفّظاً على حرمة أداء المال إلى غير مالكه المعلوم بالعلم الإجماليّ، الذي هو بمنزلة العلم التّفصيليّ عند العقلاء؛ لما فرض من عدم اعتدادهم بخلافه، فإنّ الشّبهة من هذه الجهة شبهة محصورة منزلة منزلة العلم التّفصيلي عند العقلاء؛ لحصول العلم بحرمة الدّفع لجميع هذه المحتملات إلّا واحداً منهم.

ومن هنا يعلم وجه آخر لترجيح جانب الحرمة، فإنّ احتمال الحرمة لا بدّ أن يكون أقوى مع كثرة أفراده المشتبهة وقلّة الفرد الواجب، فإنّه ليس إلّا واحداً في جميع المحتملات والبواقي كلّها مصداق للمحرّم.

في بيان ترجيح جانب الحرمة على الوجوب.

مضافاً إلى أولويّة رعاية الحرمة من الوجوب؛ إذ في الدّفع إتلاف لمال الغير على تقدير كون المدفوع إليه غير المالك بغير الوجه المرخّص فيه شرعاً، وفي عدمه حفظ لمال الغير لرجاء وصوله إلى صاحبه ولو بعيداً، واحتمال القطع بعدم العثور العلميّ على المالك فرض في غاية النّدرة، وعلى فرضه فالظّاهر أيضاً ترجيح احتمال الحرمة لدوران الأمر بين حفظ مال الغير وإتلافه، ولا يضرّ ذلك أداء الأمر إلى مخالفة العلم الإجماليّ؛ لوجود مزاحم أهمّ في طريق امتثاله، فإنّ الموافقة القطعيّة غير ممكنة بالفرض والموافقة الاحتماليّة مزاحمة بلزوم مراعاة حرمة أداء مال أحد إلى غيره، المعلوم بالفرض المقدّم مراعاتها على رعاية الموافقة الاحتماليّة لهذا الواجب بالتّقريب المتقدّم، وليس حال التّكليف المحتمل بأعلى من التّكليف المعلوم في ذلك، فكما انّه قد يسقط التّكليف المعلوم بمزاحمة تكليف آخر كذا قد يسقط وجوب الموافقة الاحتماليّة لمزاحمة تكليف آخر معلوم أو محتمل أولى بالرّعاية منه على ما مرّ بيانه.

في أنه إذا تردّد الأمر بين الإتلاف والتّلف فالظّاهر أولويّة الثّاني.

والحاصل: أنّه إذا تردّد الأمر بين الإتلاف والتّلف فالظّاهر أولويّة الثّاني، كما إذا رأى شيئاً ساقطاً في طريق يعلم بعدم إدراك مالكه له حتّى يتلف، فإنّه لا إشكال في أنّه لا يجوز لهذا الواجد إتلاف هذا المال معتذراً بأنّه يتلف بنفسه لو لم يتلفه الواجد، بل هو نظير أن يأخذ مال الغير معتذراً بأنّه لو لم يأخذه لأخذه غيره، ولم يثبت من ثبوت يده عليه إلّا وجوب إيصاله إلى مالكه، وذلك لا يثبت به الرّخصة في الإتلاف مع علمه بتلفه لو لم يتلفه، مضافاً إلى استصحاب عدم حصول التّأدية إلى المالك بعد أدائه إلى هذا المشتبه كونه مالكاً وعدم وصول هذا المال الشّخصيّ إلى مالكه المستلزم لوجوب استرجاعه منه وحفظه لإيصاله إلى مالكه المعلوم الذي به ينقطع استصحاب عدم الوصول إلى المالك.

إلّا أن يقال بمعارضة ذلك باستصحاب عدم ملك غيره من محتملات المالكيه له، ولا ينافي ذلك معارضة أصالة عدم ملكيّة غيره لذلك المال بأصالة

عدم ملكيّته من فرض إعطاء المال له بتقريب أن يقال: إنّ أصالة عدم ملكيّة كلّ من محتملات المالكية بأصالة عدم ملكيّة آخرين له استصحابات متعارضة متساقطة قبل هذا الإعطاء الخارجيّ المفروض تحقّقه فعلاً، وهذا الاستصحاب إنّما يتحقّق مورده بالإعطاء؛ إذ قبل الإعطاء قاطع بعدم وصوله إلى أهله ومالكه، فلا معنى لاستصحاب عدم وصول هذا المال إلى صاحبه، فهذا الاستصحاب إنما يحدث مورده ومجراه بعد تعارض تلك الاستصحابات وتساقطها، فتكون جارية بلا معارض ومصادم.

في بيان وجه عدم المنافاة.

ووجه عدم المنافاة أنّ الأصل يمكن أن يعارض به أصلان أو أكثر، وحينئذٍ يسقط الجميع، ففي تعارض أصل عدم ملكيّة غير من دفع إليه المجهول المالك لأصالة عدم ملكيّة من دفع إليه، وأصالة عدم التّأدية إلى الأهل، وعدم وصول المال بعد الدّفع إلى مالكه، فيتساقط الجميع؛ والحكم بسلامة الأصل الثّالث بعد سقوط الأوّلين لا وجه له؛ لأنّ ذلك إن كان من جهة جريان الأوّلين قبل الدّفع والثّالث بعد الدّفع فمع منع ذلك من جهة جريانهما بعد الدّفع أيضاً لا يجدي في تساقطهما وسلامة الثّالث؛ لأنّ مجرّد التّقدم الزّمانيّ في أحد الأصلين لا يجدي في عدم معارضته للأصل الآخر مع الابتلاء بحكم الأصل الأوّل عند إجراء الأصل الثّاني، فإن أثر إجراء أصالة عدم المالكيّة قبل الدّفع هو الحكم بعد الإجراء بعد الدّفع، وإن كان من جهة تقديمهما عليه رتبة فهو ممنوع، فإنّ مقتضى أصالة عدم المالكيّة عدم جواز الدّفع، ومقتضى أصالة عدم الوصول إلى المالك بعد الدّفع وجوب استرجاعه وحفظه رجاء إيصاله إلى مالكه، وليس الشّكّ في شيء منهما مسبّباً عن الآخر، بل الشّكّ فيهما مسبّب عن ثالث، وهو مالكيّة المدفوع إليه لهذا المال، فإنّ المالك يجب الرّد إليه ولا يجوز استرجاعه منه بعد الرد، وغير المالك لا يجب الرد إليه ويجوز استرجاعه منه لو ردّ إليه.

فإن قلت: الشّكّ في وصوله إلى المالك بعد الدّفع مسبّب عن الشّكّ في

مالكيّته، فأصل عدم مالكيّة المدفوع إليه أصل في الشّكّ السّببي، وأصالة عدم الوصول إلى المالك أصل في الشّكّ المسبّبي، لا مجرى له إلّا بعد سقوط الأصل في الشّكّ المسبّبيّ بمعارضته بأصالة عدم مالكيّة غير المدفوع إليه.

قلت: سببيّة المالكيّة لوصول المال إلى المالك بدفعه إليه سببية عقليّة، فلا يثبت عدم الوصول إلى المالك بأصالة عدم المالكيّة؛ لكونه من الأصول المثبتة.

فإن قلت: فكيف يثبت وجوب الدّفع إلى من يثبت مالكيّته باستصحاب مالكيّته كما يثبت وجوب الشّراء من أحد باستصحاب مالكيّته لشيء؟

والحاصل: أنّه لا إشكال عند أحد في ترتّب الأحكام المترتبة على عنوانات وجوديّة باستصحاب تلك الموضوعات، كاستصحاب الاجتهاد لجواز التّقليد، واستصحاب العدالة له، ولجواز الاقتداء به وسماع شهادته، واستصحاب الكرّيّة لجواز غسل المتنجّس فيه بناءً على اعتبار ورود المطهّر فيما ينفعل بالملاقاة، وهكذا سائر الموضوعات الّتي يترتّب باستصحابها أحكامها المترتّبة عليها من دون إشكال ولا استشكال من أحد فيها.

قلت: تلك الأحكام في الأمثلة المزبورة ونحوها تترتّب على استصحاب موضوعاتها من دون حاجة إلى إثبات واسطة، فإنّ من أحكام الملك جواز شرائها، فمعنى استصحاب ملكيّة شيء لأحد ليس إلّا جواز شرائه منه ونحو ذلك من أحكام الملك، وكذلك معنى استصحاب اجتهاد زيد وعدالته جواز تقليده والاقتداء به إلى غير ذلك من الأحكام والموضوعات، وكذا استصحاب ملكيّة شيء لأحد معناه جواز دفعه إليه إذا كان في يد غيره من دون حاجة إلى إثبات واسطة، وكذا استصحاب عدم ملك أحد لشيء معناه عدم جواز دفع ذلك الشّيء إليه، وإن دفعه إليه فمقتضاه ومقتضى أصالة عدم وصول ذلك المال إلى مالكه وجوب استرجاعه منه لمن له ولاية المال بالحفظ والردّ إلى الأهل من دون ترتّب في ترتيب هذا الأثر بين الأصلين المزبورين فهما في مرتبة واحدة، فيكون المعارض

لأحدهما معارضاً للآخر، وهو المطلوب.

في حكم ما لو كان المردد بين المحتملات المالكية لما لكية بعد الفحص واليأس.

إذا عرفت ذلك فيقال: إن كان المردّد بين المحتملات المالكيّة المزبورة بعد الفحص واليأس عن تعيين المالك فمقتضى القواعد سقوط التّكليف بالأداء؛ لفرض عدم تمكّنه من الموافقة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة الاحتماليّة، بل عدم الرّخصة الفعليّة فيهما؛ لما مرّ بيانه من كون الدّفع إلى محتمل المالكيّة مردّد بين الواجب الذي هو الأداء إلى المالك، والمحرّم الذي هو إتلاف مال الغير من دون إذن شرعيّ أو عقليّ، بل العقل يعيّن في هذا المورد ترجيح اختياره للموافقة الاحتماليّة للمحرّم على احتمال الموافقة الاحتماليّة للواجب وإن قلنا بالتّخيير بين الأخذ بكلّ من الاحتمالين في سائر موارد التّرديد بين احتمالي الوجوب والحرمة، خلافاً لمن حكم بتعيين اختيار جانب الحرمة[1].

وقد تبيّن من جميع ذلك أنّ أخبار حلّ الجائزة مخالفة لأصالة عدم كون المجاز من مال المجيز وأصالة عدم انتقاله إلى المجاز له، ولا قاطع لهذا الأصل؛ لسقوط اليد أمّا مع الابتلاء بالجميع ولو بدلاً، كما لو أعاره بعض أمواله الكليّ أو الجزئي البدليّ؛ فلوضوح التّعارض والتّساقط.

وأمّا مع خروج البعض عن محلّ الابتلاء؛ فلما أشرنا إليه من احتمال التّساقط أيضاً بناءً على ما هو الظّاهر من أماريّة اليد.

وأمّا أصالة الصّحة؛ فلما مرّ من عدم إفادته للملك، فلا أصل أو أمارة أخرى واردة على الأصل المذكور خصوصاً على ما طرد المصنّف قدس سره الكلام إليه من صورة كون المجاز مشتبهاً في نظر نفس الآمر المجيز على ما اعترف به قدس سره من عدم جريان أصالة الصّحة حينئذٍ[2] وإن كان فيه بعض الكلام سيجيء الإشارة

---

(١) ينظر: الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ١٨٨؛ السيد علي القزويني، تعليقة على معالم الأصول: ٥/ ١٠٦.

(٢) في حاشية الطبعة الحجرية: (وهو إمكان ثبوت الملكية له باليد بناءً على جريانه في ما اشتبه

إليه، فلابدّ حينئذٍ من التزام كون أخبار الجائزة مخصّصة للأصل المزبور، أو التزام اعتبار اليد في مورده وإن كان معارضاً بغيره، فإنّ للشّارع أن يعتبر أحد المتعارضين المتساقطين تعييناً أو تخييراً، بل لعلّ المتعيّن هو ذلك؛ تقديماً للتّخصّص على التّخصيص، وإذا فرض تقدّم أخبار الجائزة على المحرّم المعلوم بالتّفصيل ولو بالحرمة الظّاهريّة بمقتضى الأصل فكيف لا يقدّم على طرف العلم الإجمالي الذي يقدّم عليه مطلق ما يعتبر من الأصول والأمارات بالورود لا التّخصيص، بل الحكومة كما تقرّر في محلّه! مع أنّ المعلوم الإجماليّ قد لا يكون محرماً إلّا بحسب الأصل لا العلم، فكيف يقدّم أدلّة الجواز على نفس المحرّم المفروض ولا يقدّم على محتملاته!

نعم، لو فرض علم إجماليّ في نفس الجائزة فهو خارج عن مورد الكلام، بل هو القسم الرّابع الذي سيجيء الكلام فيه.

في إيراد إشكال على نفسه في المقام.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت لا يجب الفحص حتّى في صورة يعلم بكون المالك في جملة من يقدر على إيصال المال إلى كلّ منهم؛ لاحتمال ان لا يؤدّيه الفحص إلى علم تفصيليّ بالمالك، أو إجماليّ في جملة محصورين، والمفروض سقوط التّكليف بالكلّية عنه على هذا التقدير على ما بنيت، فلا يعلم بثبوت تكليف فعلي له، فلا يجب الفحص؛ لكونه شاكاً في ثبوت حكم فعلي له، والأصل البراءة على ما ذكرت من أنّه مع الشّكّ في ثبوت التّكليف الأصل البراءة من دون فحص.

والحاصل: أنّه على ما ذكرت ينحصر تنجّز التّكليف بالرّد إلى الأهل في ثبوت علم تفصيليّ بالمالك حتّى يتمكّن من الرّد إليه، أو علم إجماليّ على نحو الشّبهة المحصورة حتّى يتمكّن من تعيين المالك حينئذٍ بالقرعة والرّدّ عليه، فإنّه

ملكيته مما تحت اليد، لكنه على فرض تماميته لا يجري مع العلم الإجمالي لنفس المجيز ولا موردها، لتوهم عدم الابتلاء؛ لأن ذلك انما يتصور بالنسبة إلى غيره لا بالنسبة إلى نفسه. منه دام ظله).

ردّ إلى المالك بدليل اعتبار القرعة.

وأمّا غيرهما من الصّور ـ يعني في صورة العلم الإجمالي بوجود المالك على نحو الشّبهة الغير المحصورة ـ فلا ينجّز التّكليف، بل يجوز مخالفته رأساً بالبيان المتقدّم، وحينئذٍ فمع الشّكّ في أنّه هل يحصل له بالفحص علم تفصيليّ بالمالك، أو علم إجماليّ على نحو الشّبهة المحصورة، يكون شاكّاً في ثبوت التّكليف المنجز، والأصل البراءة، وحينئذٍ فما الفرق بين هذه الصّورة والصّورة السّابقة حيث حكمت في المقام بالرّجوع إلى قاعدة الاشتغال بلزوم الفحص وفي السّابقة بالبراءة للشّكّ في التّكليف.

في الجواب عن الإشكال المذكور.

قلنا: الفرق واضح، فإنّ التكليف منجّز فيما نحن فيه بحسب حكم الشّرع يعني: العلم بصدور خطاب فعلي من الشّرع غير متوقّف على تحقّق شرط شرعيّ له؛ لما تقرر في محلّه من أن عنوان المزاحمة من العنوانات المتأخّرة عن ثبوت الحكم[1]، فلا يمكن أن يقيّد به التّكليف؛ للزوم الدّور، بخلاف القدرة فإنّه يمكن أن يقيّد به التّكليف فهو شرط شرعيّ له.

في دفع تناف في المقام.

ولا ينافي ذلك ما اشتهر في الألسن من كون القدرة شرطاً عقليّاً للتّكاليف في مقابل الشّروط الشرعيّة كالاستطاعة للحجّ وملك النّصاب للزّكاة، فإنّ مرادهم من ذلك كون العقل كاشفاً عن تقييد التّكليف به في حكم الشّرع لاستقلاله بقبح الإطلاق من هذه الجهة وكونه موجباً للتّكليف بالمحال، فيرجع حكمه بالآخرة إلى أنّه يجب على الشّارع بمقتضى الحكمة أن يختار التّقييد بالقدرة في كلّ حكم تكليفيّ يصدر عنه، بخلاف المقام ـ يعني التّقييد بعدم المزاحمة في الامتثال ـ فإنّه يحكم فيه بعدم الإمكان الذّاتيّ الذي هو من مبادئ الأفعال الاختياريّة.

وبالجملة فاختلاف حكم العقل في الموردين من الوضوح بمكان؛ حيث إنّه يحكم في الأوّل بوجوب التّعبد وفي الثّاني بامتناعه، وإن كان هذا الوجوب

---

(١) لأن التزاحم فرع وجود الحكم وتنجزه.

والامتناع ليسا بمتقابلين؛ حيث إن الوجوب في الأوّل بمعنى قبح عدمه المستلزم لكونه من الأمور الممكنة الاختياريّة، حيث إن الحسن والقبح من عوارض الأفعال الاختياريّة بالبديهة؛ ولهذا ترى الأشاعرة حيث أرادوا نفي الحسن والقبح نفوا اختياريّة الأفعال لبعض الشّبهات والسّفسطات المذكورة في محلّه[1]، بخلاف حكمه في الثّاني بالامتناع فإنّ معناه الامتناع الذّاتيّ للتّعبّد بهذا الوجه الموجب لخروج مورده عن قابليّة عروض الحسن والقبح له؛ لما عرفت من أن امتناع ذلك إنّما هو من جهة استلزامه للدّور الذي هو من المحالات الذّاتيّة بالبديهة، فالّذي حكمنا بالبراءة فيه هو التّكليف الغير المعلوم تعلّقه بالمكلّف؛ لاحتمال فقد الشّرط الشّرعيّ له، وما حكمنا فيه بلزوم الفحص هو ما علم بثبوت التّكليف؛ لتحقّق شرائطه الشّرعيّة والعقليّة بالمعنى المتقدّم وانتفاء موانعه، إلّا انّه يحتمل مزاحمته بخطاب آخر من الشّرع لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال، فلا بد حينئذٍ من الإتيان بالأهمّ مع التّفاوت والتّخيير مع التّساوي، وليس ذلك بتصرّف وتخصيص في دليل ذلك التّكليف من جهة خروج بعض أفراده المعيّنة وغير المعيّنة من تحته، بل هو حكم عقلي بسقوط التّكليف في مقام الامتثال عند العلم بثبوت تكليف مزاحم.

في بيان حاصل المرام بعد النقض والإبرام.

والحاصل: أنّ الحكم العقليّ هنا هو سقوط التّكليف المنجّز الشّرعيّ بالعلم بالتّكليف المزاحم لا بنفس التّكليف الواقعيّ حتّى ينازع في أن الحكم مع الشّكّ هل هو البراءة أو الاحتياط.

والحاصل: أنّ المناط في نظر العقل في سقوط التّكليف المنجّز بحسب شرائطه الشّرعيّة هو العلم بالمزاحم الحاصل بعد الفحص وعدم العثور على المالك بالتفصيل أو الإجمال بين المحصورين، وأما مجرّد احتماله قبل الفحص بأداء

---

(١) الزركشي، البحر المحيط: ١/ ١٠٩؛ العلاّمة الحلي، الرسالة السعدية: ٥٣؛ الكلانتري، مطارح الأنظار: ٢٤٣.

فحصه إلى سقوط التكليف لعدم عثوره على المالك فلا يجدي في سقوط الاشتغال بالتكليف.

وبما ذكرنا يعلم حكم الصّورة الثّالثة، وهو ما إذا حصل الشّكّ بعد الفحص في القدرة على الإيصال، فإنّه لو قلنا بسقوط التّكليف بالمزاحمة مع العلم بالعدم، فمع الشّكّ فيه يكون أولى بالسّقوط.

نعم، مجرّد احتمال ذلك قبل الفحص لا يجدي في سقوط الاشتغال وعدم وجوب الفحص، وقد تحقّق من ذلك أنّ الحكم بوجوب الفحص على الإطلاق محلّ إشكال، بل منع.

نعم، لو ثبت إجماع على عدم الفرق بين الصّورتين السّابقتين في وجوب الفحص وعدمه تمَّ الحكم في الجميع، إلّا أن يستشكل ذلك بأنّ الوجوب المقدّميّ لا يمكن عقلاً ثبوته في غير مقدّمة الواجب، فكيف يمكن تسرية الحكم من صورة العلم بالقدرة المنجّز للتكليف المستلزم لوجوب مقدّمته إلى صورة الشّكّ فيه الرافع للتنجّز المبتني معه الوجوب المقدّمي، إلّا أن يدّعى أنّ المدّعي الإجماع على أصل الوجوب لا على كيفيّته ونحوه، فيلتزم بالوجوب المقدّمي في الصّورة الأولى وبالوجوب التّعبّديّ النّفسيّ في الثّانية، وأنّ الحكمة فيه أيضاً الوصول إلى المالك.

نعم، لو كان المستند في المسألة تنقيح المناط في أخبار الدّين الآمرة بالفحص فيه عمّ الحكم للصّورتين؛ لأنّ مقتضى إطلاقه وجوب الفحص حتّى في صورة الشّكّ في القدرة على إيصال المال إلى الدّائن.

في إيراد إشكال على نفسه مع الجـواب عنه.

فإن قلت: التّكليف بالرد في الدّين مسبوق بالقدرة، فإنّ المديون في أوّل زمان الاستدانة قادر على الرّد إلى الدّائن، وقد مرّ أنّ الحكم مع سبق القدرة هو الاشتغال حتّى يعلم السّقوط.

قلت: يمكن فرض عدم القدرة على الرّد من أوّل الأمر، كما إذا استدان من وكيله الذي وكلّه في مجرد الإقراض لا مطالبة الأداء أو قبض الدّين لو أراد دفعه المديون، وفرضنا كون المالك الموكل حينئذٍ في مكان لا يمكن للمديون الوصول والرّد إليه، ويمكن فرضه في غير ذلك أيضاً.

في أنه لا بدّ حينئذٍ من حمل الأمر على الأعمّ من النّفسيّ والغيريّ.

إلّا أن يقال: إنّه لا بدّ حينئذٍ من حمل الأمر على الأعمّ من النّفسيّ والغيريّ؛ لما عرفت من أن الأمر في مورد اليقين بالقدرة غيريّ، وفي مورد الشّكّ نفسي، وهو خلاف الظاهر، وحينئذٍ فلا ترجيح لالتزامه على التزام تقييد الدّين بالمعلوم قدرة المديون على أدائه، بل الأظهر هو الثّاني بناءً على ما يراه المصنّف قدس سره من تقديم التّصرّف في الموضوع على التّصرّف في الحكم عند تعارض الاحتمالين، وحينئذٍ فلا بدّ من حمله على الوجوب الغيريّ، فيخرج مورد الكلام عن مدلول الأخبار، ولا يمكن حمله على خصوص الوجوب النّفسي وإن كان الأمر في نفسه ظاهراً فيه؛ لعدم احتمال خروج مورد العلم بالقدرة على الدّفع إلى الدّائن المستلزم إرادته؛ لعدم إمكان إرادة خصوص الوجوب النّفسيّ من مدلولها؛ لأنّه الفرد المتيقّن منها كما هو ظاهر، إلّا أن يمنع كون النّفسيّة والغيريّة من الفصول المنوّعة للطّلب حتّى يجب لحاظهما في جزئيات الطّلب بناءً على كون المستعمل فيه جزئيّاً، بل هما من الاعتبارات الخارجيّة الرّاجعة إلى اختلاف الأغراض، كما في اختلاف الأغراض في الواجب النّفسيّ، فإنّه إذا أمره بالجلوس من الغداة إلى العشاء في محل مع اختلاف أغراضه بحسب ساعات النّهار لا يعد ذلك أوامر متعدّدة، ولا يكون قوله (اجلس في مكان كذا إلى العشاء) استعمالاً للّفظ في معاني متعدّدة، بناءً على كون المستعمل فيه في الأوامر هو الجزئيات، فكذا لو فرض كون الجلوس في الفرض واجباً نفسيّاً بالنّسبة إلى بعض ساعاته وغيريّاً في بعضها، لا يكون العامل المزبور مستعملاً للّفظ في معاني متعدّدة ولو بناءً على لزوم إرادة الجزئيّات في امتثال الأوامر، لكنّه محلّ تأمّل وإن قلنا بالاتحاد مع تغاير الأغراض في الواجب

النّفسيّ من جهة احتمال كون المقدميّة داخلاً في الموضوع في الواجب الغيري كما هو الظّاهر، فيكون اختلافه مع الواجب النّفسي باختلاف الموضوع فتدبّر.

وظاهر كلام المصنف، بل نصّ كلامه قدس سره تباينهما حيث عدّ استصحاب وجوب الأجزاء بعد تعذّر الكلّ من الاستصحابات العرفيّة؛ حيث إن بناءهم على اتحادهما، وأنّ النّفسيّة والغيريّة من العوارض الخارجة عنهما، ومقتضى ذلك عدم جواز الاستعمالات على التّحقيق؛ لتباينهما تحقيقاً، إلّا أن يدّعى كفاية هذه المسامحة في باب الاستعمالات كما يكتفى بها في باب الاستصحاب، لكنّه محلّ تأمّل، فتأمّل.

في أن الشك في جواز التصدق يوجب بطلانه.

٥٠٥- قوله قدس سره: (ويحتمل قويّاً تعيين الإمساك؛ لأنّ الشّكّ في جواز التّصدّق يوجب بطلانه؛ لأصالة الفساد)[1].

يمكن أن يقال: إنّه ان أريد بأصالة الفساد الاستصحاب الجاري مع الشّكّ في صحّة المعاملة، باعتبار انّ العلم الإجماليّ بجواز التّصرّف في هذا المال بالإمساك أو نفوذ تصدّقه به، المستلزم للعلم الإجماليّ بتخصيص دليل المنع من التصرّف في مال الغير بقول مطلق الشّامل للمنع التّكليفيّ والوضعيّ، بمعنى عدم جواز تصرّفاته الغير النّاقلة وعدم نفوذ تصرّفاته النّاقلة فيه، كقولهم عليهم السلام: «لا يجوز لأحد التصرّف في مال غيره إلّا بإذنه»[2]، بناءً على ما ذكروه من دلالته على المنع بالمعنى الأعمّ، فذلك يوجب الرّجوع في إثبات صحّة التّصدّق إلى العمومات الدّالّة على نفوذ العقود بقول مطلق المعلوم جوازه التّكليفيّ على تقدير الجواز الوضعيّ.

مضافاً إلى لزوم الجواز التّكليفيّ للوضعي فيما يعتبر في صحّته التّقرّب

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٢.

(٢) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٥٢١؛ الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٢٩٩ التوقيع الشريف: «فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»؛ ينظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٧/ ٣٠٩، كتاب الغصب، أبواب الغصب، الباب ١، الحديث ٤ .

كالصّدقة فيما نحن فيه، فإنّ الحرام مما لا يمكن التّقرّب به، والمفروض أنّه لا يتحقّق الصّدقة إلّا بها، فإذا ثبت جواز التّصدّق لم يجز الإمساك؛ لكونه تصرّفاً لم يعلم الأذن فيه من الشّارع ولا من المالك، ولا ينافي ذلك إجمال دليل: (لا يجوز التّصرّف لأحد...إلخ) بمقتضى العلم الإجماليّ السّابق؛ ولهذا جاز الرّجوع إلى عموم ﴿أَوْفُوا﴾ مثلاً مع فرض كونه متخصّصاً بدليل: (لا يجوز لأحد التّصرّف...إلخ) لولا إجماله بما ذكر، وبعد إجماله أوّلاً لا يعرض له الظّهور والدّلالة بعد ذلك؛ وذلك لأنّ ثبوت حرمة الإمساك لا يحتاج فيه إلى ثبوت ظهور ثانويّ للمخصّص المزبور في تعيّن الإمساك للمحرّميّة؛ لأنّا إذا علمنا بعدم جواز التّصرّفين معاً ولو بمقتضى أصالة عدم الخروج عن المخصّص المزبور أزيد من أحد الفردين المعلوم خروجه إجمالاً يتحقّق بذلك قضيّة منفصلة حقيقيّة بين الأمرين، يعني: حرمة التّصدّق وحرمة الإمساك، فإنّا نعلم عدم خلوّ المورد عنهما؛ لأصالة عدم التّخصيص في الزّائد عن الواحد المعلوم وعدم اجتماعهما في الوجود؛ لما فرض من العلم الإجماليّ بخروج أحدهما، ومن البديهيّ أنّ لازم القياس الاستثنائيّ في المنفصلة الحقيقيّة مع عدم كلّ من الطّرفين ثبوت الآخر وبالعكس، وحينئذٍ فنفي الحرمة عن التّصدّق بمقتضى الرّجوع إلى أدلّة وجوب الوفاء بالعقود ينتج حرمة الإمساك بالضرورة.

مضافاً إلى أنّه لا مانع من انكشاف دخول الإمساك تعييناً في دليل: «لا يحلّ» بعد انكشاف خروج حرمة الصّدقة متعيّناً عن عمومه، وليس ذلك بأدون من المجمل الذّاتيّ كما في قول القائل بعد قوله (أكرم العلماء): (لا تكرم زيداً) اشترك لفظاً بين زيد العالم وزيد الفاسق، فإنه بعد قيام الدّليل على عدم إرادة زيد العالم ولو كان الدّليل أصالة عدم تخصيص العامّ بالنّسبة إلى هذا الفرد كما فيما نحن فيه، لا يبعد الحكم بإرادة زيد الجاهل من (لا تكرم زيداً).

نعم، لا يصير هذا الدّليل المجمل ولو بعد تبيّن المراد منه دليلاً مستقلاً على

حكم هذا الفرد، فإنّ معنى كون الشّيء دليلاً مستقلاً إمكان الاستدلال به مع قطع النّظر عن دليل آخر يثبت به الحكم، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ المفروض كونه مجملاً مع قطع النّظر عن ذلك الدّليل، ومع ثبوته يثبت الحكم به مع قطع النّظر عن هذا الدّليل.

في بيان شبهة أخرى في المقام.

نعم، قد يورد هنا شبهة أخرى، وهي: أنّ إجمال «لا يحلّ» بالعلم الإجماليّ بخروج أحد فرديه إنّما هو بالنّسبة إلى تكليفي التصدّق، وأمّا بالنّسبة إلى المتصدّق القابل للصّدقة، فليس علم إجماليّ بخروج أحد الفردين وجواز أحد التّصرّفين بالنّسبة إليه، فيحكم بعدم جواز شيء من التّصرّفات بالنّسبة إليه، فلا يجوز له قبول تملّكه ولا تصرّفه فيه بوجه آخر، ومجرّد الإجمال والعلم الإجمالي بخروج أحد تصرّفي الواهب الذي بيده المال لا يقتضي الإجمال والسّقوط عن قابليّة الاستدلال بالنّسبة إلى المتصدّق، وحينئذٍ يحكم المتصدّق بعدم جواز تملّكه، وعدم نفوذه، وعدم صيرورة المأخوذ ملكاً للمتصدّق بعد إعطاء المصدّق وقبول المتصدّق، وحينئذٍ فيقع التّعارض بين دليل (لا يحلّ) بالنّسبة إلى المتصدّق ودليل ﴿أَوْفُوا﴾ بالنّسبة إلى المصدّق؛ لأنّا نعلم بعدم ثبوت الحكمين بحسب الواقع، فإنّا نعلم أنّ الحكم بحسب الواقع إمّا نفوذ الصّدقة بحسب الطّرفين المستلزم لعدم دخول قبول المتصدّق في دليل المنع، بل يجوز له القبول وإن لم يعلم رضا المالك به المنفيّ بالأصل، وإمّا عدم نفوذه منهما، فلا يكون المصدّق مأموراً بالوفاء بهذا العقد، وبعد التّساقط يرجع إلى استصحاب عدم صيرورة المجهول المالك ملكاً للمتصدّق كما قرّره المصنف قدس سره ظاهراً.

في بيان الجواب عن الشبهة المذكورة.

إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ بعدم مطابقة أحد الدّليلين للواقع بالنّسبة إلى حكمي مكلّفين لا يمنع عن عمل كلّ منهما بأحد الدّليلين بالنّسبة إلى حكم نفسه، كما ذكروا ذلك في اختلاف المتبايعين في صحّة معاملة شخصيّة واقعة في الخارج، كما إذا وقع عقد بالفارسيّ صحيحاً عند البائع فاسداً عند المشتري، فإنّ

البائع له التّصرّف في الثّمن والمشتري ليس له التصرّف في المبيع مع العلم الإجماليّ بمخالفة أحد الحكمين للواقع، وكذا فيما نحن فيه، فإنّ المصدّق يحكم بصحّة التّصدّق ونفوذه وخروجه عن عهدة التّكليف بهذا المال، ولو أذن له المتصدّق في التّصرّف فيه جاز له التّصرّف فيه، والمتصدّق يحكم بعدم صيرورته ملكاً له، فلا يجوز له التّصرّف فيه تصرّف الملّاك، ووجب عليه معاملة مجهول المالك معه، لكن لا يجب عليه التّصدّق به جزماً؛ لأنّ حكم المجهول المالك لو كان هو التّصدّق واقعاً فهو ملك للمتصدّق، فلا موقع لوجوب التّصدّق به، وإن لم يكن حكمه وجوب التّصدّق به فلا يجب على هذا الآخذ أيضاً؛ لما فرض من عدم كون حكم المجهول المالك وجوب التّصدّق به.

نعم، لو قلنا بجواز أخذ من بيده المال له صدقة لنفسه على تقدير أن يكون حكمه التّصدّق صحّ التّمسّك بدليل وجوب الوفاء بالعقود لصحّة أخذ نفسه له صدقة، ولا يتحقّق التّعارض والتّنافي الذي ذكرناه بين حكمي الموجب والقابل مع التّغاير الحقيقيّ بينهما حينئذٍ؛ لأنّ التّعارض حينئذٍ بين حكمين لنفس من بيده المال، فإنّه يعلم إجمالاً إمّا بجواز التّصرّف في هذا المال بإبقائه مع عدم العلم برضا المالك بذلك، أو صحّة تملّكه له مع عدم العلم برضا المالك به أيضاً، فإذا علم إجمالاً بالتّخصيص يرجع في صحّة تملّكه بدليل (أَوْفُوا) على ما مرّ، فيحكم بصيرورة هذا المال ملكاً له.

ويمكن حينئذٍ إلحاق غيره من صور التّصدق بالغير بعدم القول بالفصل.

في بيان دفع إشكال في المقام.

لا يقال: يمكن القلب، فإنّه إذا ثبت الفساد في صورة التّصدّق بالغير بما مرّ من الحكم بالفساد بمقتضى جريان لا يحلّ بالنّسبة إلى الآخذ المتصدّق يحكم بالفساد أيضاً في صورة أخذ المتصدّق لنفسه بعدم القول بالفصل؛ مضافاً إلى أن عدم الفصل إنّما هو بالنّسبة إلى الحكم الواقعيّ، فلا مانع من التزام الفعل إذا اقتضته الأدلّة بالنّسبة إلى الظّاهر.

لأنّا نقول: إنّ أصالة عدم التّخصيص بالنّسبة إلى القابل لا يثبت به فساد الصّدقة رأساً، بل إمّا أن يثبت به فساد القبول فقط دون أصل الصّدقة، أو تُعارَضَ به ما يقتضي الصّحة بالنّسبة إلى المصدّق على ما مرّ من الوجهين؛ وعلى التّقديرين فلا يثبت به فساد فرد من أفراد الصّدقة رأساً حتّى يلحق به فساد سائر الأفراد بعدم القول بالفصل.

ويجاب عن الثّاني بأنّه بعد اللّزوم بين الأفراد في الحكم فلا محالة يدلّ الحكم بالتّحريم في بعض الأفراد على ثبوت الحرمة في البواقي، وكذا الحكم بالجواز في البعض، فلا محالة يتحقّق التّعارض المحتاج إلى العلاج أو التّساقط؛ والتّفكيك في الظّاهر بين متّفقي الحكم في الواقع انّما هو في الأصول العمليّة؛ حيث إن اجراء الأصل العمليّ في بعض الأفراد لا يثبت حكم العمل في النّص الآخر إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت، والتّوضيح يطلب من محلّه.

في بيان إيراد إشكال على نفسه.

فإن قلت: إذا جاز التّمسّك بعد العلم الإجمالي بتخصيص «لا يحلّ» إلى عموم نحو ﴿أَوْفُوا﴾ لصحّة التّصدّق جاز التّمسّك بأدلّة حلّ الأشياء نحو ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾[1] و﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[2] الظاهر في الحلّ التّكليفي لحليّة التّصرّف في هذا المال المجهول المالك بالإمساك، فيتحقّق التّعارض بين ذلك وبين دليل ﴿أَوْفُوا﴾ الجاري في الطّرف الآخر فيتساقطان، والمرجع حينئذٍ أصالة الفساد.

فإن قيل: لا تعارض لإمكان العمل بهما معاً، فيحكم بصحّة التّصدّق وجواز الإمساك؛ إذ لا علم بعد اجتماعهما حتّى يتحقّق التّعارض، وأصالة عدم تخصيص «لا يحلّ» بأزيد من الواحد المعلوم ينقطع بالدّليل المثبت لزيادة التّخصيص.

فالجواب أنّ الظّاهر أنّ دليل «لا يحلّ» حاكم على دليل ﴿أَوْفُوا﴾ ودليل

---

(١) سورة البقرة: ١٦٨.

(٢) سورة المائدة: ٥.

حلّ الأشياء، وإطلاق الحاكم مقدم على إطلاق المحكوم، بل يمكن دعوى ذلك على تقدير التّخصيص أيضاً، فإنّ إطلاق المخصّص بالكسر مقدّم على إطلاق المخصَّص بالفتح.

في ذكر الجواب عن الإيراد المذكور.

قلنا: أمّا دليل حلّ الطّيّبات فظاهره حلّ الأكل دون مطلق التّصرّفات.

وأمّا دليل حلّ مطلق الانتفاع بجميع الأشياء.

فيجاب عنه على تقدير صحّة الاستدلال به في نفسه لذلك، وقطع النّظر مما يمكن من المناقشات في تماميّة دلالته لذلك، بما تقرّر في محلّه من عدم المعارضة بين دليل إباحة عنوان وحرمة عنوان آخر عند اجتماع موضوعيهما في مصداق واحد[1]، هذا.

في تحقيق المقام وتنقيح المرام ببسط من الكلام.

ولكن التّحقيق: أنّ المورد ـ يعني مورد اختلاف حكمي الموجب والقابل بحسب الأدلّة ـ من باب التّعارض لا من مورد العمل بالحكمين جميعاً؛ إذ ذلك في الأدلّة الاجتهاديّة إنّما يتحقّق إذا اختلف الحاكمان، كما إذا فرض فيما نحن فيه انّ أحد المجتهدين رجّح تقديم حكم الموجب على القابل فيحكم بصحّة الصّدقة، والآخر رجّح تقديم دليل المنع في القابل فيحكم بفساد الصّدقة رأساً، فاتّفق تصدّق أحدهما بمال مجهول، فإنّ الحاكم الأوّل يحكم بصحّة هذا التّصدّق وخروج المصدّق عن عهدة هذا المال ولا يتصرّف فيه بعد ذلك بهذا العنوان، والحاكم الثّاني يحكم ببقاء هذا المال في يده على حكم مجهول المالك، فيجب عليه إمساكه على ما مرّ بيانه.

وأمّا في الأصول العمليّة حيث لا يقدح العلم الإجماليّ بعدم مطابقة أحدهما الغير المعيّن للواقع في سقوط اعتبارهما وخروجهما من دليل اعتبارهما.

وأمّا المجتهد الواحد فلا وجه لعمله بدليلين يعلم إجمالاً بعدم مطابقة

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ٢١٧.

أحدهما للواقع وتخصيص أحدهما بصاحبه، فلا بدّ من الحكم بالتّعارض في المورد، وحينئذٍ فإن قلنا بالرّجوع في العامّين من وجه إلى المرجّحات فيرجّح في المقام دليل الصّحة المستفاد من ظاهر الكتاب العزيز بفحوى تقدّم الأوثق في تعارض الأخبار، وبه يرجّح حينئذٍ دليل الفساد بحرمة أكل المال بالباطل المستفاد من الكتاب العزيز أيضاً، فإن الإيكال وأكل مال الغير بلا عوض بدون رضاه إيكال وأكل للمال بالباطل، ولا يجري هنا التعارض الذي ذكرنا في «لا يحلّ» بالنّسبة إلى تصرّفي من بيده المال؛ إذ الإمساك لا يعد أكلاً ولو فرض كون المراد من الأكل مطلق الانتفاع؛ إذ لا انتفاع بذلك، بل إمّا أن يرجع الانتفاع إلى المالك لو فرض إمكان الوصول إليه بعد ذلك، وإلّا لم يرجع إلى أحد، فيكون في حكم اللغو رأساً.

في بيان الجواب عن الإيراد المذكور.

ويمكن الجواب عن ذلك بمنع كون الصّدقة إيكالاً وأكلاً للمال بالباطل لأنّ هذا التصدّق بالآخر يرجع امّا إلى المعطي بالبدل أو إلى المالك بالرّضا وعلى أيّ تعليق لا يكون إيكالاً وأكلاً للمال بدون العوض والرضا جميعاً وإن لم نقل بالتّرجيح فالحكم التساقط لعدم ثبوت أظهرية أحد الدّليلين على الآخر وقد يرجح تقديم دليل المنع هنا أيضاً بأن دليله ـ وهو «لا يحلّ» ـ حاكم على دليل الصحّة ـ وهو دليل وجوب الوفاء بالعقد ـ ولهذا قدّم عليه في غير المقام.

ويمكن الجواب بعد منع الحكومة؛ لعدم وضوح مدركها، فإنّه على تقدير التّسليم يكون «لا يحلّ» حاكماً بالنّسبة إلى ﴿أَوْفُوا﴾ المتوجّه إلى القابل لا بالنسبة إلى ﴿أَوْفُوا﴾ المتوجّه إلى الموجب، والأول مفروض في المقام؛ وإلّا كان ساقطاً في نفسه ولم يحتج إلى معارضة ﴿أَوْفُوا﴾ المتوجه إلى الموجب كما هو مفروض البحث.

في تأييد المنع بقوله عليه السلام: «لا يجوز لأحد».

ويمكن أن يؤيّد المنع أيضاً برواية: «لا يجوز لأحد ان يتصرّف في مال الغير إلّا بإذنه»[1]، فإنّ تملّك مال الغير تصرّف فيه بغيرإذنه، بل يمكن التمسّك بها لعدم

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ٢/ ٢٩٩.

جواز التمليك بالتصدّق من المصدّق، ولا يرد فيها العلم الإجمالي بالتخصيص الوارد في رواية «لا يحلّ» بناءً على منع شمول التصرّف للإمساك كما ذكره المصنّف ﷺ فيما سيجيء، فيقدّم حينئذٍ على ﴿أَوْفُوا﴾ بالنّسبة إلى المصدّق كما تقدّم في سائر الموارد سواء قلنا بأنّ تقديمها عليها من باب التخصيص أو الحكومة.

ويدلّ على المنع بالنّسبة إلى المتصدّق أيضاً حديث تسلّط النّاس على أموالهم، فإنّ مقتضى سلطنتهم على أموالهم عدم جواز انتزاعه منهم إلّا بإذنهم، وأما بالنسبة إلى المصدّق فيمكن منعُ جريانه؛ لأنّه جواز كل من الإمساك والصدقة منافٍ للسلطنة، ومن المعلوم إجمالاً ثبوت أحدهما فهو نظير (لا يحلّ) في سقوط الاستدلال به للعلم الإجمالي بتخصيصه، فصار الدليل أربع روايات: «لا يحلّ» و«النّاس مسلّطون» بالنسبة إلى المتصدّق و(لا يجوز لأحد أن يتصرّف) بالنسبة إلى كل من المتصدق والمصدّق. وللصحّة دليلان: ﴿أَوْفُوا﴾ و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] في سورة الإسراء. والتّرجيح لأدلّة البطلان بالتعاضد للأكثريّة. ولأدلة الصحّة بالقرآنيّة.

في تفصيل الكلام في تحقيق المقام.

وحينئذٍ فإن جعلنا التعاضد والأكثريّة راجعاً إلى الأظهريّة؛ حيث إن الدليل المتعدّد الظهور أقوى دلالة من الدّليل الواحد أو أقل عدداً منه كما فيما نحن، حيث إن دليل المنع أربع، ودليل الصحّة اثنان، فلا إشكال في تقديم دليل المنع من دون ملاحظة ترجيح في البين؛ لما تقرّر في محلّه؛ لأنّ ملاحظة التراجيح إنّما يكون في مقام يراد الأخذ بأحد الدّليلين وطرح الآخر، والجمع الدلالي راجع إلى العمل بكلا الدّليلين وعدم طرح شيء منهما.

وإن قال بكون (لا يجوز لأحد أن يتصرّف) الجاري في ظرف المصدق حاكم على دليل وجوب الوفاء الجاري، فهو مقدّم عليه بالحكومة وإن تعدّد المحكوم

---

(١) كذا في الطبعة الحجرية، وما في سورة الإسراء آية ٣٤ : ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾.

وانفرد الحاكم، فكيف بالمقام المتأيّد بالأدلّة الثّلاثة الأخر وإن لم يجعل ذلك من باب الجمع الدلالي، بل قلنا بكون الأخذ بالأكثر للتّعاضد راجع إلى طرح الأقلّ المعارض له في مورد التّعارض، كما إذا كان المتعارضان كذلك نصّين كما إذا ورد رواية بصدور (أكرم زيداً) وروايتان بورود (لا تكرم زيداً) في وقتين محتملين، فإنّ الأخذ بروايتي (لا تكرم زيداً) بالتّعاضد طرح لرواية (أكرم زيداً) كما هو واضح، ففيما نحن فيه يكون التّرجيح لدليل الصّحة للقرآنيّة، ويتعاضد مضمونه بالشّهرة، فإنّ الأخذ بالأكثر إن كان لأجل أوثقيّة سنده بالتّعاضد فسند القرآن مقدّم بالمقطوعيّة وإن كان لقوّة مضمون المتعاضدين بالتّعاضد، فالمفروض كون مضمون دليل الصّحة أقوى بالشّهرة الفتوائيّة.

في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه.

فإن قلت: ظاهرهم فيما إذا تردّد تخصيص العامّ بين فرد أو فردين متباينين كما إذا علمنا بخروج زيد العالم أو عمرو وبكر العالمين من (أكرم العلماء) الحكم بالإجمال بالنّسبة إلى الكلّ، مع أنّ مقتضى ما ذكرت الحكم بعدم الإجمال وتعيين خروج زيد من العامّ وإبقاء الآخرين فيه؛ لأنّ احتمال خروج فردين من العامّ أبعد من احتمال خروج فرد واحد منه، فيطرح الاحتمال الأبعد، وهو خروج الفردين، ويحكم بالأقرب، وهو خروج الفرد الواحد منه.

قلت: التّعارض فيما نحن فيه بين الظّاهرين الأوّلين للعامّين؛ حيث إن العامّين من وجه المتعارضين مثلاً يقتضي كلٌّ بظاهره الأوّلي الوضعيّ دفعَ الظّاهر الأوّلي الوضعيّ للآخر، فيقدّم الأظهر منهما، والمدّعى أنّ المتعدد من أحد الطّرفين من أسباب أظهريّته بالنّسبة إلى الآخر.

والمنكر لذلك إمّا أن يدّعي عدم سببيّة اجتماع سببين مستقلّين في نفسهما للظنّ؛ لقوّة الظنّ بمقتضاهما، وإنّ الظّنّ منهما مع الاجتماع كالظنّ الحاصل من كلّ منهما منفرداً في مرتبة القوّة، فهو مناف للوجدان وبرهان بطلان التّساوي بين الزّائد والنّاقص بالبديهة، وإن كان يدّعي أنّ الظّنّ المتعدّد وإن كان أقوى من

الظّنّ الحاصل من ظاهر واحد معارض لهما، إلّا أن هذا الظّنّ من قبيل الظّنون الخارجيّة لا يعتدّ به في ترجيح الظّواهر، نظير الشّهرة الفتوائيّة المطابقة لمضمون أحد الخبرين.

أو يدّعي أنّه وإن كان مستنداً إلى نفس الخبرين، إلّا أنّه لا يعتمد عليه في التّرجيحات، فهو كما ترى ممّا لا يعرف له وجه.

وأمّا في مورد النّص فالظّهور الأولي معلوم السّقوط تفصيلاً بالعلم الإجماليّ بأحد التّخصيصين، وتشخيص الظّهور الثّانويّ الحاصل بعد التّخصيص وإثباته يتوقّف على علاج معارضة أصالة عدم خروج الأكثر بأصالة عدم خروج الأقلّ المفروض مباينته له، فإن أريد حينئذٍ علاج التّعارض ودفع المعارض بأظهريّة ما يقتضي قلّة الخارج عمّا يقتضي كثرته لزم الدّور.

نعم، لو ادّعي استناد الظّهور الثّانويّ إلى أقربيّة الأقلّ خروجاً الأكثر أفراداً إلى مدلول العام كان للتّرجيح وجه.

في تحقيق أحكام المتعارضين.

لكن قد تحقّق في محلّه عدم تماميّة هذه الدّعوى؛ من حيث إنّ الأولويّة الاعتباريّة اعتباريّة، والأولويّة باعتبار أكثريّة الاستعمال غير ثابت، بل غير ممكن الثّبوت؛ لأنّ الأكثريّة الاستعماليّة لا بدّ أن يتحقّق بين مصاديق الأكثر لا مفهومه حتّى يكون ذلك أمراً واحداً في جميع الموارد، لكن لا يكون المثال حينئذٍ نقضاً على ما نحن فيه؛ لأنّ الترجيح حينئذٍ بالأقربيّة لا العدد.

في بيان إيراد آخر على نفسه.

فإن قلت: الجاري في نفي الأقلّ أصل واحد، وفي طرف نفي المتعدد أصول متعددة، والأصول المتعددة مقدّمة على الأصل الواحد عند التّعارض؛ لعين ما ذكرت من تقديم ظاهرين على ظاهر واحد عند التّعارض.

قلتُ: ليس ذلك عين ما ذكرناه، فإنّ ما ذكرناه هو تقدم دليلين متّحدي المدلول على دليل واحد، والأصلان في المورد ليسا كذلك، فإنّ كلّ واحد منهما

يكون سبباً متغايراً لما ينفيه الآخر، بل الأصلان لو فرض جريانهما في موضوع واحد لكانا أيضاً مختلفي المدلول؛ إذ لا بدّ وأن يكون جريانها حينئذٍ باعتبارين، وإلّا لم يكونا أصلين، بخلاف الأمارة كالأخبار، فإنّه يمكن إخبار جماعة ببقاء زيد في الدّار مثلاً، فيكون الجميع متّحداً المدلول، بخلاف استصحاب بقاء زيد في الدّار، فإنّه لا يتصوّر فيه إلّا استصحاب واحد باعتبار نفس عنوانه.

نعم، يمكن استصحاب جهاته الأخر كاستصحاب نوعه، أو جنسه، أو فصله، أو خاصّته، أو عرضه العام، فيصير استصحابات متعدّدة، كما أنّه لو أخبر بهذه العناوين كانت إخبارات متعدّدة كما هو ظاهر.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت على تقدير تماميّته إنّما يتمّ فيما إذا علمنا إجمالاً بتخصيص عامّ بأحد تخصيصين مردّد بين الأقلّ والأكثر مباين له من دون أن يكون هناك للعامّ مع كلّ من التّخصيصين لفظ ظاهر فيه، وعلمنا إجمالاً بعدم مطابقة أحد التّخصيصين للواقع، كما إذا ورد (أكرم العلماء إلّا زيداً)، وورد أيضاً (أكرم العلماء إلّا عمراً وبكراً)، وعلمنا إجمالاً بكذب أحد التّخصيصين، فإنّه تقع المعارضة حينئذٍ بين الظّاهرين المزبورين، بناءً على ما تقرّر في محلّه من أن العامّ المخصّص بالمتّصل الذي منه الاستثناء ظاهر في تمام ما بقي[1]، ولا يجري هنا ما ذكرت من سقوط الظّهور الأوّلي في العموم وعدم انعقاد ظهورين آخرين حتّى يتصوّر بينهما الظّاهر والأظهر، فإنّ العامّ الأوّل شموله لعمرو وبكر بمقتضى ما فرض من ظهوره في إرادة تمام الباقي من العامّ ينافي مقتضى العامّ الثّاني، كما أنّ العامّ الثّاني بمقتضى شموله لزيد ينافي مقتضى العامّ الأوّل، لكن دلالة الأوّل على ما ينافي العام الثّاني أقوى من دلالة العام الثّاني على ما ينافي العام الأوّل؛ لأنّ دلالة العام الأوّل على كلّ من عمرو وبكر بالتّضمّن يستلزم دلالته على دخول الآخر بالالتزام؛ لما فرض من تلازمهما في الدّخول فالدّالّ على دخول كلّ منهما في العامّ

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٤/ ١٠٦.

يدلّ بالالتزام على دخول الآخر، فيجتمع في كلّ منهما دلالة تضمّنيّة والتزاميّة على دخوله في العام، وذلك أقوى من دلالة تضمّنية فقط للعام الثّاني على دخول زيد؛ إذ لا مقتضى للدّلالة الالتزاميّة في العام الثّاني كما هو ظاهر، فإذا فرض لابدّيّة رفع اليد عن هذين الظّاهرين لما فرض من التّعارض، فلا بدّ من الأخذ بمقتضى العام الأوّل؛ لاقوائيّته، وطرح العامّ الثّاني، فيحكم بدخول عمرو وبكر في الحكم المدلول عليه بالعام الأوّل وخروج زيد المدلول عليه بالعام الثّاني، وأيضاً فإنّ العام الأوّل يدلّ على خروج زيد من الحكم بالتزامين؛ حيث إن لازم دخول كلّ من عمرو وبكر خروجه.

قلت: مجرّد العلم الإجماليّ بكذب أحد التّخصيصين في المثال لا يستلزم العلم بالتّلازم بين عمرو وبكر في الدّخول تحت العام؛ لأنّ معنى العلم بكذب أحد التّخصيصين علمنا بعدم خروج الثّلاثة، وذلك لا ينافي احتمال خروج اثنين من الثّلاثة من العام بكون أحدهما عمراً أو بكراً والآخر زيداً، نعم احتمال خروج واحد من عمرو أو بكر ينافي ظاهر عموم (أكرم العلماء إلّا زيداً)؛ للعلم الإجماليّ بكذب أحد التّخصيصين، فليس دلالة العام المزبور، أعني: (أكرم العلماء إلّا زيداً) على كلّ من عمرو وبكر إلّا دلالة تضمّنيّة فقط من دون التزام.

ومن هنا تعرف الكلام في قوله: (وأيضاً...إلخ)[1]؛ لمنع ما ادّعاه من الدّلالة الالتزاميّة كما تعرف وجهه مما ذكر.

ولو فرض العلم من الخارج بالتّلازم بين عمرو وبكر في الدّخول والخروج فهو غير مفيد في المقام؛ إذ كما أنّ قوله: (أكرم العلماء إلا زيداً) يدل بالتزام دخول كل من عمرو وبكر على دخول الآخر وخروج زيد كذلك، يدل (أكرم العلماء إلّا

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٨٩ قال ﷺ: (ويؤيده أيضاً الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين، وما ورد من الأمر بالتصدق بغلّة الوقف المجهول أربابه).

عمراً وبكراً) بالتزام دلالته على خروج كلّ من عمرو وبكر على خروج الآخر ودخول زيد، فيتكافآن من هذه الجهة، بل دلالة الثّاني أقوى من الأوّل؛ لأنّ دلالته على الملزوم ـ وهو خروج عمرو وبكر ـ بالنّصوصيّة، ودلالة الأول على دخولهما بالعموم.

نعم، دلالة الأوّل على خروج زيد الدّالّ بالالتزام على دخولهما بالنّصوصيّة، ودلالة العام الثّاني على دخول زيد الدّال بالالتزام على خروجهما بظهور العموم، لكنّ الأقوائيّة للثّاني حينئذٍ بالتّعدد.

في بيان ما يتحصل في المقام.

فيصير المتحصّل أنّ لكلّ من العامّين خمس دلالات منافية للآخر، فإن (أكرم العلماء إلّا زيداً) باعتبار دلالته على دخول كلّ من عمرو وبكر يدلّ على دخول الآخر وخروج زيد، فهذه أربع دلالات التزامية على دخولهما في الحكم وخروج زيد عنه؛ مضافاً إلى دلالة العامّ بالتّضمّن على دخول نفس عمرو وبكر فيه. والخامس دلالة الاستثناء وهو (إلّا زيداً) على دخول عمرو وبكر بالالتزام، وهذا نصّ بحسب الملزوم، بخلاف الدّلالات السّابقة، فإنّها ظاهرة بحسب الملزوم بمقتضى ظاهر العموم.

وكذا (أكرم العلماء إلّا عمراً أو بكراً) له خمس دلالات، فإنّ دلالته على عدم دخول كلّ من عمرو وبكر يدلّ بالالتزام على دخول زيد وعلى خروج الآخر المستلزم لدخول زيد أيضاً، فهذه أربع دلالات التزاميّة ناصّة بحسب الملزوم والخامسة دلالته بالالتزام على خروجهما؛ من حيث دلالته بالتّضمّن على دخول زيد المستلزم لخروجهما لما فرض من التّلازم بين دخول كلّ من المستثنيين وخروج الآخر، وهذه الدّلالة ظاهرة بحسب الملزوم؛ لظاهر العموم بتساوي الدّلالات في الطّرفين، فلا ترجيح بحسب الدّلالة.

في ذكر أحكام التعارض أيضاً.

بل يمكن أن يقال حينئذٍ بترجيح الثاني؛ لما عرفت من كون أربع دلالات منه ناصّة بحسب الملزوم، بخلاف الأوّل، فإنّ الناصّ منه بحسب الملزوم دلالة

واحدة، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة الحكم بخروج عمرو وبكر ودخول زيد في العموم، لا العكس كما هو مدّعى المعترض، هذا.

مضافاً إلى منع كون الدّلالة الالتزاميّة الغير اللّفظيّة من الظّواهر اللّفظيّة حتّى يكون التّرجيح بها ترجيحاً للأظهر على الظّاهر، بل هي من قبيل أمارة خارجيّة موافقة لمدلول أحد المتعارضين يعدّ من المرجّحات الخارجيّة بعد تساقط المتعارضين؛ لعدم إمكان الجمع الدّلاليّ بينها، هذا.

مع أنّ الدّلالة الّتي تعتبر مرجّحة لأحد المتعارضين لا بدّ وأن يكون دلالة يكون رفع اليد عنها محذوراً زائداً على رفع اليد عن المعارض الموافق لها حتى يكون الأخذ بالمعارض الآخر طرحاً لدليلين وإلغاء لدلالتين وههنا ليس كذلك؛ إذ برفع اليد عن المعارض الموافق لهذه الدّلالة يرتفع موضوع الدّلالة، لا أنّه يرفع اليد عن دلالة متحقّقة في محلّها.

وببيان أوضح: الأخذ بظاهر (أكرم العلماء إلّا عمراً وبكراً) أو طرح ظهور (أكرم العلماء) في شموله لهما فليس فيه إلّا طرح دلالة تضمّنيّة مطابقيّة للعام الثّاني بالعام الأول الا طرح دلالة تضمّنيّة مثلاً وأربع دلالات التزاميّة؛ إذ لا التزام مع سقوط الملزوم.

إلّا أن يقال: إنّ ذلك إنّما يتمّ لو قلنا بسقوط الدلالة على الملزوم موضوعاً، بمعنى سقوط الدّلالة موضوعاً، وأمّا إذا قلنا بكون ذلك سقوطاً لها حكماً، بمعنى أنّه ساقط عن دليل وجوب العمل مع ثبوت ذات الدّلالة، فالدّلالة على اللاّزم والملزوم موجودة فعلاً، إلّا أنّه لا يجب العمل بها؛ لوجود المعارض، وهذا معنى الطّرح كما هو الظّاهر من لفظه، وإلّا كان العمل بالدّليل المخالف جمعاً لا طرحاً.

لكن ذلك إنّما يتمّ بعد تسليم كون المقام من باب التّعارض والطّرح، والمفروض بناء المقام على الجمع الدّلاليّ، ودعوى المعترض أنّ العام الأقل استثناؤه أظهر من العام الأكثر استثناء بالأظهريّة لما ادّعاه من اجتماع جهات

الدّلالات فيه أكثر ممّا ثبت في الآخر على نحو ما ادّعيناه من الأظهريّة مع توافق الدّلالات اللّفظيّة في أحد المتعارضين دون الآخر، هذا.

ولكنّ الإنصاف أنّ القدر المتيقّن مما ذكرنا من كون توافق الدّليلين المتعارضين لثالث يوجب تقديمهما عليه بالأظهريّة إنما هو في ما إذا توافقا في المفهوم، بأن يعدّ كلّ منهما مكرّراً للآخر بلفظه أو بما يرادفه، وأمّا إذا اختلفا في المفهوم وتوافقا في المنافاة لذلك الدّليل المعارض فلا يحصل من نفس اجتماعهما ظنّ بمدلول أحدهما من نفس اللّفظين ولا بكلّ منهما، نعم قد يصير الظّنّ بتحقّق مدلول أحدهما لا بعينه أقوى من الظّن الحاصل لكلّ منهما لو فرض انفراده، لكنّه ظنّ مستند إلى استبعاد المجاز في لفظين وإن كانا متباينين في المدلول بالكلّيّة أكثر ممّا يستبعد اللّفظ الواحد، نظير ما إذا أخبر شخص بإخبارات كثيرة، فإنّه يحصل الظنّ بصدق بعضها إجمالاً أكثر من الظّن بكلّ منها لو فرض انفراده، وهذا الظنّ مستند إلى استبعاد عارضي لا يثبت به الأظهريّة اللّفظيّة المعتبرة في باب الجمع الدّلاليّ.

وامّا اختلاف المفاهيم فيما نحن فيه فهو ظاهر، فإنّ مفهوم السّلطنة على المال مغاير لمفهوم عدم جواز تصرّف الغير في ماله مع تغايرهما في الموضوع، ومن هنا تعرف التّغاير بين لا يجوز التّصرّف بالنّسبة إلى المصدق والمتصدّق من حيث تغايرهما في الموضوع وإن توافقا في المحمول، مضافاً إلى أنّهما من مصداق عامّ واحد، وقد مرّ عدم التّعاضد هناك.

وكذا الظّاهر أنّ تعاضد روايتي «لا يجوز لأحد أن يتصرّف...» ورواية «لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه» أيضاً من قبيل التّعاضد بالأمارة الخارجيّة لا من قبيل الأظهريّة؛ لاختلافهما مفهوماً وإن تداخلا مصداقاً في الجملة، بناءً على أن الثّاني يشمل الإمساك دون الأوّل؛ ولذا عدّوا العامّ الموافق لأحد الخاصّين المتعارضين من التّرجيح لأحد الدّليلين بالمرجّح الخارجيّ على بعض الوجوه، بل

الظّاهر كون مطلق المتخالفين كذلك وإن كانا متساويين ومتّحدين في المصداق إذا لم يظهر من الدّليل اعتبار أحدهما من حيث المعرفيّة للآخر، وإلّا فالظّاهر ثبوت الأظهريّة حينئذٍ بالتّوافق، مع أنّ الأظهريّة بموافقة الدّليلين حاصل في طرف المعارض أيضاً؛ لتوافق الآيتين في المفهوم بمقتضى تفسير الرّواية للعقد بالعهد، أو بعد تقييد العهد بالمعاهدة في بعض الآيات الّتي لا يكون إلّا بين الاثنين، بناءً على كون مفهوم العقد أيضاً كذلك.

وأمّا دعوى توافق روايتي «النّاس مسلّطون» و«لا يحلّ» من حيث موافقة المدلول الالتزاميّ للأولى للمفهوم المطابقي للرّواية الثّانية؛ من حيث إن السّلطنة المطلقة على المال تقتضي السّلطنة على إبقائه، وهي منافية لسّلطنة الغير على انتزاعه عنه بدون إذنه ورضاه، أو من حيث شمولها لما بعد عقد الغير عليه من دون إذنه، فقد عرفت الجواب عنها وأنّ الدّلالة الالتزاميّة ليست من الدّلالات اللفظيّة المبحوث عنها في المقام، وقد مرّ توضيح ذلك، وحينئذٍ فإنْ ثبت حكومة رواية (لا يجوز التصرّف) الجاري في طرف المصدّق على الآيتين الكريمتين، فيقدّم عليها، وحيث لم يتحقق لنا ذلك فمقتضى القواعد تقديم الآيتين إمّا للأظهريّة على ما قدّمناه، وإمّا للترجيح بالقرآنيّة والتعاضد وقوّة المضمون بالشهرة الفتوائية على نفوذ المصدّق.

٥٠٦- قوله ﷺ: (وهل يجوز إعطاؤها للهاشميّ؟)[1].

في أنه هل يجوز إعطائها للهاشمي أم لا؟

اختلفوا في جواز إعطاء الصّدقة الواجب غير الزكاة كالكفّارات ونحوها للهاشمي من غير الهاشمي، فالمحكي عن جماعة من أساطين القدماء[2] المنع، بل

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٤، قال ﷺ: (وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان...).

(٢) الشيخ الصدوق، الهداية: ١٧٦؛ المفيد، المقنعة: ٢٤٣؛ الشيخ الطوسي، المبسوط: ١/ ٢٥٩. والحاكي عنهم النجفي، الجواهر: ١٥/ ٤١١.

استظهر منهم دعوى الإجماع[١]، ولم يحك الخلاف في ذلك ممّن تقدّم على العلاّمة ﷺ في بعض كتبه ثم وافقه جماعة من الأعلام[٢].

ومستند المنع الأخبار الكثيرة الدّالة على حرمة مطلق الصّدقات على بني هاشم[٣]، والقدر المتيقّن الخروج منها هي الصّدقات المندوبة، فيبقى الواجبة باقية تحتها؛ مضافاً إلى إطلاق معاقد الإجماعات المحكيّة في خصوص رواية أحمد بن محمّد المعطوف فيها الزكاة على الصدقة في حكم عدم الحلّ مع تكرار (لا) في المعطوف، ومقتضى العطف المغايرة ولو بالعموم والخصوص خصوصاً مع تكرار (لا) في المعطوف.

ومستند الجواز الأخبار المستفيضة الحاصرة للصدقة المحرمة على بني هاشم في الصّدقة المفروضة المطهّرة للمال كما في خبر الشّحام[٤]، أو الزكاة المفروضة كما في خبر آخر، أو في الزكاة كما في خبر إسماعيل بن الفضل الهاشمي[٥]، أو الصدقة الواجبة على النّاس كما في خبر جعفر بن إبراهيم الهاشمي[٦] بناءً على استظهار الزكاة من الصّدقة الواجبة فيه، لكنّه غير نقيّ السّند[٧]، بل موهونيّتها بعدم ظهور عامل بها قبل العلاّمة، الكاشف عن ثبوت خلل فيها عندهم سنداً أو دلالة.

---

(١) استظهره النجفي، الجواهر: ١٥/ ٤١١.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٥٠/ ٤١؛ المحقق القمي، غنائم الأيام: ٤/ ٣٣٩؛ النراقي، المستند: ١٠/ ٤٥١.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٩/ ٢٧٢.

(٤) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٤/ ٥٩، الاستبصار: ٢/ ٣٥.

(٥) الكليني، الكافي: ٤/ ٥٩؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام: ٤/ ٥٩.

(٦) الكليني، الكافي: ٤/ ٥٩.

(٧) السند ضعيف بـ(جعفر بن إبراهيم الهاشمي) بناءً على عدم اتحاده مع جعفر بن إبراهيم الجعفري الهاشمي الثقة.

مع إمكان المناقشة في الثاني دلالة بأن حمله على خصوص الزكاة مع كون الصدقة المذكورة فيه أعمّ من ذلك باعتبار ظهور المطهّرة للمال في الاختصاص بالزكاة فإن غيرها ليست بمطهّرة للمال.

ويمكن المناقشة فيه باحتمال كون الوصف وارداً مورد الغالب، كما في توصيف الربائب بالكون في الحجور في الآية الكريمة.

ويؤيّده ظهور الاتّفاق بينهم في حرمة زكاة الفطرة أيضاً على الهاشميّ[1] مع عدم كونه مطهّراً للمال ولو احتمل المطهريّة فيه أيضاً لعدم اعتبار السنخيّة بين المطهّر بالكسر والمطهّر بالفتح، جرى ذلك في جميع الصّدقات الواجبة، وحينئذٍ يكون الرّواية دالّة على خلاف المدّعى، وكذا الرّواية الأخيرة، فإنّ الصّدقة الواجبة المذكورة فيها أعمّ من الزكاة.

ودعوى ظهورها في خصوص الزكاة باعتبار العهدية المستفادة من اسم الإشارة المذكورة فيها تمييزاً لهعليه السلام «إنما تلك الصّدقة المفروضة على النّاس»[2] ليست ممّا يطمأن لها لعدم ثبوت عهديّة خصوص الزكاة؛ وكذا الإسناد في الظهور إلى عموم الناس بدعوى كون الواجب على جميع النّاس هي الزكاة لا غيرها من الصّدقات الواجبة كما قد يحكى عن بعض أساطين مشايخنا[3]؛ لمنع كون النّاس من الألفاظ الظاهرة في العموم، ومنع وجوب الزكاة فعلاً على جميع النّاس حتّى على نحو الاستغراق العرفية، ولو أريد الأعم من المشروط فهو ثابت في جميع الصّدقات الواجبة.

---

(١) العلّامة الحلي، تحرير الأحكام: ١/ ٤١١ قال: (أجمع العلماء كافة على تحريم الزكاة على بني هاشم من غيرهم).

(٢) الكليني، الكافي: ٤/ ٥٩ ح٣، وفيه: «...الصدقة الواجبة...».

(٣) النجفي، الجواهر: ١٥/ ٤١٢.

في أن الأجود استصحاب الضمان لو تملّكه ثم علم بكونه مغصوباً.

٥٠٧- قوله قدس سره: (فالأجود استصحاب الضّمان)[1].

لا يقال: إن المورد من موارد التمسّك بالإطلاق لا الاستصحاب؛ لأن مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت...» منطوقاً ومفهوماً ثبوت الضّمان على جميع التقادير، وعدم سقوطه بغير التأديّة مطلقاً حتّى بالتّصدق من قبل صاحبه، وحينئذٍ يثبت الحكم في مورد السّبق بيد الضّمان بالرّواية الشّريفة، وفي غير المسبوق به بعدم القول بالفصل؛ إلا أن يدّعى الإجمال في لفظ (يؤدّي) واحتمال شموله لمثل التّأدية إلى الفقير بإذن المالك الحقيقي، ويدّعى أنّ القاعدة المستفادة من الرّواية الشّريفة حكم طبيعي لا ينافي سقوطها ببعض المسقطات، فإذا شكّ في سقوط الضّمان ببعض ما يحتمل كونه مسقطاً احتاج في نفيه إلى الاستصحاب، كما إذا شكّ في كون الإبراء من هذا الضّمان قبل حصول التّلف مسقطاً له فلا يشتغل ذمّته بالمثل أو القيمة بعد التّلف، فإنّه يحتاج في نفيه إلى الاستصحاب.

مضافاً إلى أن ظاهر قوله قدس سره: (لأنّ المتيقّن هو ارتفاع الضّمان بالتّصرّف الذي يرضى به المالك) أنّ الخارج هو هذا الفرد، والباقي هو الفرد من التّصرّف الذي لا يرضى به المالك، فيكون الدّليل على الضّمان في هذا الفرد هو أصالة الإطلاق في الرّواية لا الاستصحاب، إلّا أن يؤوّل بأنّ المراد أنّ المتيقّن هو ارتفاع الضّمان بالرّضا بالتصدق.

والحاصل: أنّ مقتضى ظاهر التّعليل هو كون التّمسّك بالإطلاق لا الاستصحاب.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٥.

في أن الأوجه الحكم بالضمان مطلقاً.

٥٠٨- قوله قدس سره: (امّا تحكيماً للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل)[1].

لعلّ الوجه في التحكيم أنّ المستفاد من عدم القول بالفصل في المورد هو ثبوت حكم في مورد البراءة موافق للاستصحاب في اعتباره على وجه يكون قائماً مقام العلم، فيكون حاكماً على البراءة الثابتة في موردها بنحو قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي تسعة»[2] الّتي منها «ما لا يعلمون» وإن قلنا بكون مقتضاه نفي الحكم الظّاهري الشّرعيّ على خلاف البراءة في موردها، بخلاف ما لو قلنا بكون الحكم المستفاد من عدم القول بالفصل هو الحكم الظّاهريّ على خلاف مقتضى البراءة لا على وجه يكون هذا الحكم بمنزلة الاستصحاب في قيامه مقام العلم، فإنّه يكون معارضاً للدّليل المزبور للبراءة، فيدور الأمر بين تخصيصه وتخصيص دليل الاستصحاب، ولعلّ تقديم الأوّل أظهر لكونه في مقام الامتنان.

وأمّا لو كان الملحوظ في الطّرف الأخر هو البراءة العقليّة أو اللّفظيّة المساوقة لها، فيقدّم الأصل الظّاهريّ الشّرعيّ على خلافها مطلقاً وإن لم يكن جعله على نحو يقتضي قيامه مقام العلم؛ لكون الأصل الشّرعيّ على خلاف البراءة العقليّة وارداً عليها أو حاكماً على ما يساوقها من أدلّتها اللّفظيّة.

ويمكن أن يورد على ما ذكر من وجه التحكيم بأنّ التّعارض بعد فرض عدم القول بالفصل بين الاستصحاب في مورد والبراءة في مورد آخر، ومن المعلوم عدم ثبوت تحكيم هناك وثبوت حكم آخر موافق للاستصحاب في نحو الجعل في مورد البراءة حتى يكون وارداً أو حاكماً عليها فرع على علاج التّعارض المزبور، فإثبات رفع التّعارض بذلك دور ظاهر.

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٥.

(٢) الشيخ الصدوق، الخصال: ٤٣١.

في الإيراد على ما ذكر من وجه التحكيم.

وببيان آخر: إنّ التّقريب المزبور إنّما يتمّ لو كان دلالة دليل الاستصحاب على ثبوت الحكم في مورد السّبق بالضّمان في مرتبة واحدة، وأمّا لو كان دلالته على الحكم الثّاني تابعاً لثبوت الدّلالة الأولى المفروض ابتلاؤها بالمعارض فلا يعقل دفع معارضة الملزوم المتبوع بثبوت لازمه وتابعة المتوقّف ثبوته على ثبوت الملزوم بدفع معارضه للزوم الدّور الواضح، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة تساقط دليلي الاستصحاب والبراءة والرّجوع إلى البراءة العقليّة إن لم يرجّح دليل البراءة بما تقدّم، هذا إذا فرضنا المعارض الدّليل اللّفظيّ المتقدّم على البراءة، وأمّا إذا فرض المعارض الحكم العقلي بالبراءة فالمتعيّن تقديمه على الاستصحاب، بل لا يتصوّر هنا تعارض أصلاً؛ لعدم تصور التعارض بين القطعي وغيره، ومن الظاهر أنّ البراءة العقليّة قطعيّ في مورده.

في بيان تفصيل في عدم القول بالفصل في المقام.

وتوضيح الحال: أنّ عدم القول بالفصل إمّا أن يدّعى ثبوته بين الحكمين الواقعيّين في صورتي المسبوق بيد الضمان وغير المسبوق به، وحينئذٍ فلا مانع من التزام اختلاف حكمها في الظاهر إذا اقتضتها الأصول؛ لأنّ المكلف وإن فرض ابتلاؤه بهما معاً، كما إذا قبض المالين مجهول المالك وتصدق بهما مع سبق يد الضّمان بالنّسبة إلى أحد المالين دون الآخر، ثم ظهر مالكاهما فلم يرضيا بالتصدّق، فإن رجع الغرامة إلى الأول دون الثّاني لا يحصل به قطع ولو إجمالاً بمخالفة تكليف واقعي؛ لاحتمال أن يكون الحكم فيها معاً عدم الضّمان، وقد تقرر في محلّه جواز العمل بالأصلين المتخالفين للواقع مع عدم لزوم مخالفة عمليّة للتّكليف المعلوم[1].

وأمّا المفتي فهو وإن كان يعلم أنّه يلزم من العمل بفتواه مخالفة تكليف واقعيّ بالنّسبة إلى مجموع المكلّفين، حيث إنّه في الفرض السّابق إمّا أن يكون أخذ المالك لما أخذه من غرامة أحد المالين أكلاً لمال الغير بدون رضاه، وهو محرّم، أو أنّ عدم دفع المصدّق لغرامة المال الآخر إلى المالك منع عن الغير لما يستحقه، وهو

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٣/ ٤١٣.

محرّم، إلّا أنّه من باب العلم الإجمالي بثبوت تكليف إلزاميّ بين المكلّفين، وذلك لا يوجبه تنجّز ذلك التّكليف عليهما، فيجوز لهما العمل بمقتضى الأصلين وإن علما إجمالاً بوقوع محرّم في الخارج وصدوره على أحدهما، وجواز الفتوى تابع لحكم المستفتي، فإذا فرض كون حكم كلّ منهما جواز العمل بمقتضى الأصلين فلا بأس بأن يفتي المفتي، فذلك نظير فتوى له بعدم وجوب الغسل على كلّ من واجدي المني في الثوب المشترك، مع أنّه يلزم من عملهما بذلك صدور حرام من أحدهما واقعاً، وهو ترك الصّلاة، مع أن الطّهارة عن حدث الجنابة ولو فرض عدم القول بالفصل حينئذٍ في الحكم الظّاهريّ بين موردين فإما أن يكون الحكم في الطّرفين عقلياً أو شرعياً، أو أحدهما عقليّاً والآخر شرعيّاً، فإنْ كان كلاهما عقليين، كما إذا فرض العمل بالضمان في المسبوق بيد الضامن من جهة قاعدة الاشتغال العقلي، بدعوى أنّ الاشتغال بعهدة المال بواسطة اليد المضمنة معلوم، ولا نعلم الخروج عن هذه العهدة إلّا ببذل غرامة المال بعد التصدق لو طلبه المالك؛ إذ لم يمض التّصدّق له، فيجب بحكم العقل تحصيلاً للبراءة اليقينيّة...[1] العلم بالاشتغال، وحينئذٍ فلا يتصوّر معنى لدعوى عدم القول بالفصل على وجه يفيد اتحاد الحكم في الموردين؛ لأنها إن كانت راجعة إلى دعوى اتحاد حكم العقل فيها بأن يحكم في كليهما بالاشتغال، أو في كليهما بالبراءة، فهذا غير ممكن مع فرض اختلاف مناط حكمه فيهما بالاشتغال والبراءة كما هو المفروض، وإن كانت راجعة إلى دعوى أنّ الشّارع تصرّف في أحد الموردين على وجه يوجب موافقة للآخر في أصل الحكم وإن اختلفا في سنخه بأن يكون أحدهما عقليّاً والآخر شرعيّاً، بأن ألزم في مورد البراءة النقلية بالاحتياط الموافق حكم العقل بالاشتغال في الطّرف الآخر، أو رخص في ترك الاحتياط في مورد الاشتغال العقلي ليوافق حكمها بالبراءة في الطّرف الآخر، فذلك إنما يفيد في وحدة الحكم إذا علم أحد التصرّفين المزبورين من الشارع تفصيلاً، وأمّا مع العلم الإجمالي بذلك فلا يفيد شيئاً؛ لأن هذا العلم

(١) كلمة غير واضحة في الحجرية، والظاهر كونها: (بعد).

الإجماليّ ليس بياناً لتكليف في مورد البراءة حتّى يثبت به تكليف يوافق الاشتغال في الطّرف الآخر، ولا مؤمّناً عن العقاب في مورد الاشتغال حتّى يثبت به رخصة في التّرك يوافق البراءة في الطّرف الآخر.

والحاصل: أنّ حال العقل بعد هذا العلم الإجماليّ وقبله مساوية في ثبوت مناطي حكميه في الموردين.

في دفع توهم توهم في المقام.

وقد يتوهّم انّ العلم الإجمالي بأحد التصرّفين من الشّارع بيان لمورد البراءة، فإنّ العلم الإجماليّ بيان كالعلم التفصيلي يوجب رفع حكم العقل بالبراءة، وهو وهم؛ لأنّ العلم الإجمالي الرافع للبراءة هو العلم الإجماليّ بالتّكليف، لا مطلق العلم الإجمالي الشّامل للعلم بوجود تكليف وعدم آخر، وإلّا فكلّ شكّ هو علم إجمالي بوجود المشكوك أو عدمه، وهذا ظاهر جدّاً.

ولو كان الحكم في أحد الطّرفين شرعيّاً وفي الطّرف الآخر عقليّاً كما إذا قلنا بالضمان في المسبوق بيد الضمان بالاستصحاب وفي غيره بالبراءة العقليّة، ففي هذا الفرض أيضاً لا يمكن العلم الإجمالي بارتفاع مناط البراءة العقليّة عن موردها، أو رفع الحكم الشّرعيّ عن الطرف الآخر؛ لأنّ مناط البراءة العقليّة دائماً إما معلوم الوجود أو معلوم العدم، ولا يتصوّر الشّكّ اللاّزم للعلم الإجماليّ، فلا بدّ في دفع البراءة من دعوى إجماع بسيط على رفعه، فلو ادّعي عدم قول بالفصل في المقام فلا بدّ أن يكون راجعاً إلى العلم الإجمالي إما بجعل تكليف ظاهري من الشّارع في مورد البراءة، أو رفعه لدليل الاستصحاب وتخصيصه في الطّرف الآخر، لكن ذلك لا يجدي في رفع البراءة النقليّة عن موردها؛ لما مرّ في الصّورة السّابقة بعينها، فيبطل بذلك الاستصحاب في الطّرف الآخر؛ لعدم معارضة الظّني للقطعيّ، ولا يجدي في ذلك كون الحكم بثبوت التّكليف في مورد البراءة اللاّزم للاستصحاب في مورده وارداً على البراءة العقليّة؛ لما عرفت من أن ذلك إنّما يجدي إذا كان دلالة دليل الاستصحاب على ثبوت الحكم في مورد البراءة مع ثبوته في مورده في مرتبة

واحدة، وأمّا إذا كان دلالته على ثبوت الحكم في مورد البراءة تابعاً ولازماً لدلالته على ثبوت الحكم في مورد آخر فلا، وقد مرّ البيان في ذلك.

ولو كان الحكم في كلا الطّرفين شرعيّاً، كما لو قلنا في مورد الإثبات بالاستصحاب وفي مورد النّفي باستصحاب عدم اشتغال الذّمة بالمثل أو القيمة الثّابت قبل التّصدّق بناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام وإن لم يترتّب عليها حكم شرعيّ ثبوتيّ، فالظّاهر سقوط الاستصحابين والرّجوع إلى البراءة في الجميع، بناءً على عدم كون مورد السّبق بيد الضمان الاشتغال العقليّ، وإلّا تعيّن الرّجوع إليه، فيختلف الموردان حينئذٍ بالبراءة والاشتغال كما في الصّورة الأولى، ولا يجدي في تقديم الاستصحاب الوجوديّ في المقام كون استصحابه حاكماً على استصحاب عدم الضمان؛ لما تقرّر من حكومة[1] استصحاب حرمة العصير الزّبيبيّ على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة الثابتة قبل الغليان، فإن استصحاب حكم اليد المضمّنة راجع إلى استصحاب اشتغال الذّمة بالبدل على تقدير التّلف الثّابت قبل التّصدّق، والاستصحاب الآخر راجع إلى استصحاب الفراغ الفعلي الثّابت قبل التّصدّق؛ لما مرّ في وجه عدم حكومة الدّليل الدّالّ بالالتزام على ثبوت الحكم في مورد البراءة عليها.

وحاصله: أنّ الورود إنّما يكون مع اتحاد المورد لا مع الاختلاف، واتحاد مورد اللاّزم لا يجدي بعد فرض كون المعارض هو الملزوم الممنوع؛ مضافاً إلى إمكان استصحاب عدم الملازمة الثّابت قبل التصدّق، فإنّ التّلف فيه لم يكن موجباً للضمان وملازماً له.

وكذا الحال لو فرض المعارض، مثل قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي تسعة»[2] وعدَّ منها «ما لا يعلمون»، بناءً على دلالته على عدم جعل شرعيّ تكليفيّ حتّى

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٣/ ٢٢٢.

(٢) الشيخ الصدوق، الخصال: ٤٣١.

في مورد البراءة العقليّة حتّى يعارض ما دلّ على ثبوت حكم مخالف للبراءة في موردها، فإنّ حملها على ما يساوق حكم العقل بالبراءة مناف لمقام الامتنان على هذه الأُمّة، فإن البراءة العقليّة لا تختصّ بأمّة دون أخرى، فإنّ التّعارض والتّساقط متحقّق أيضاً هنا، والمرجع حينئذٍ هو البراءة العقليّة في الجميع بناءً على ما هو الظّاهر عندنا من عدم كون المسبوق بيد الضمان من موارد الاشتغال، لكن ذلك إنّما يكون إذا كان الثّابت بالملازمة هو مطلق الحكم التّكليفيّ، لا الحكم التّكليفيّ المشابه لحكم الاستصحاب الحاكم على ما يكون موضوعه الغير المعلوم، وإلّا كان الاستصحاب حاكماً على هذا الدّليل للبراءة.

والإشكال بأنّ التحكيم في الدّلالة الالتزاميّة غير مفيد، قد عرفت الجواب عنه.

وقد يقال: إنّه إذا كان مقتضى الامتنان المستفاد من الرّواية الشّريفة هو رفع الحكم في الظّاهر مع الجهل بثبوته الواقعيّ، فلا فرق في المنافاة لمقتضى هذا الامتنان بين كون الدّالّ على ثبوت الحكم في الظّاهر مع الجهل بثبوته في الواقع في صورة التّخصيص أو بصورة الحاكم.

في بيان حاصل ما حقق في المقام.

والحاصل: أنّ دليل الاستصحاب وإن كان حاكماً على نفس مدلول الرّواية من حيث هي، إلّا أنّه معارض لها باعتبار المناط المستفاد منها المقتضي لعدم الحكم الظّاهريّ بخلاف الحكم الواقعي المجهول بقولٍ مطلق، يعني بأيّ تعبير كان، سواء كان بعبارة رفع الموضوع للرّواية أو برفع حكمها.

والجواب أنّ مقدار الامتنان المستفاد من الرّواية في رفع الحكم المجهول بحسب المورد تابع لمقدار دلالة لفظ الرّواية، فإذا كان مقتضى مدلولها اللّفظيّ بحسب الجمع العرفيّ بينها وبين دليل الاستصحاب هو الرّفع في غير مورد الاستصحاب تبيّن بذلك مقدار الامتنان بحسب المورد، فيكون دليل الاستصحاب مثبتاً لمورد الامتنان لا منافياً ومعارضاً له.

نعم، لو كان هناك دليل مستقلّ دالّ يقتضي الامتنان بالرّفع بقول مطلق بالمعنى المتقدّم كان دليل الاستصحاب معارضاً له وهو ـ مع أنّه لم نعثر عليه ـ خارج عن محلّ البحث، وهو ملاحظة المعارضة بين دليل الاستصحاب مع الرّواية الشّريفة.

وقد يدّعى أنّ العلم الإجماليّ بعدم إرادة فرد من الاستصحاب أو من حديث الرّفع لا يمنع من العمل بعموم دليل الاستصحاب؛ لخروج حديث الرّفع من مورد ابتلاء المكلّف؛ إذ لا يترتّب على أصالة عدم تخصيصه أثر عمليّ للمكلّف، بل ولا العلم بعدم تخصيصه يفيد أثراً للمكلّف وفائدةً له؛ إذ البراءة العقليّة من الواقع يكفي في ثبوتها عدم العلم بثبوت التّكليف في الظّاهر على خلافه، ولا يحتاج إلى إثبات عدم التّكليف الظّاهريّ بالعلم أو الأصل.

نعم، بناءً على ما اختاره المصنّفﷺ من أنّ الضّرر المحتمل الغير العقابي يجب دفعه[1]، وأنّ العقل يحكم بالاحتياط من هذه الجهة، إلاّ أن يثبت دليل شرعيّ على البراءة الكاشف عن تدارك الضّرر المحتمل على تقدير ثبوته واقعاً، احتجنا إلى أدلّة البراءة اللفظيّة في البراءة من هذه الجهة؛ إذ انكشاف التّدارك الموجب لحكم العقل بالبراءة متوقّف على ثبوت الأدلّة اللّفظيّة الشّرعيّة، فيدخل بذلك في محلّ الابتلاء بتحقّق التّعارض.

٥٠٩- قولهﷺ: (ولو بضميمة عدم القول بالفصل)[2].

لا يخفى أنّ عدم القول بالفصل إنّما يكون حجّة إذا كان آئلاً إلى القول بعدم الفصل، يعني الإجماع على عدم الفصل بين المسألتين، وذلك غير معلوم، بل الظّاهر أنّ إطلاق كلّ من القولين مستند إلى إطلاق دليله، فإنّ المثبت للضمان

---

(١) الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول: ٢/ ١٢٥.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٥.

يتمسّك مثلاً برواية السّرائر[١]، وإطلاقه يقتضي الضمان في الصورتين، وهكذا غيرها مما يقتضي الإطلاق على تقدير ثبوت أصل الدّلالة كروايتي وديعة اللّصّ[٢]، والمانع يتمسّك مثلاً بظهور رواية عامل بني أميّة من جهة دلالتها على نفي الضمان من حيث السّكوت في معرض البيان، أو يتمسّك بالبراءة العقليّة أو الشّرعيّة في الموردين، ولم يعلم من حالهم إطلاق الثّبوت أو النّفي مع قصر الدّليل على بعض الموارد تمسّكاً؛ بعدم القول بالفصل.

في أن التمسك بمرسلة السرائر يتوقف على ثبوت جابر لها.

٥١٠- **قوله**قدس سره: **(وأمّا المرسلة المتقدّمة عن السّرائر)**[٣].

يتوقّف الاستدلال بها على ثبوت جابر لها من هذه الجهة ولم يثبت، وإن حكي عن بعض الأساطين الإجماع على عدم الضّمان مع الردّ[٤].

٥١١- **قوله** قدس سره: **(وجوه)**[٥].

أقواها الأوّل؛ لما عرفت من كون الضمان فيما نحن فيه على خلاف القاعدة، فلو ثبت فإنّما يثبت من مثل مرسلة السّرائر، ومقتضاها الضمان بالردّ؛ مضافاً إلى كونه مقتضى الأصل كما أشار إليه قدس سره.

---

(١) ابن إدريس، السرائر: ٢/ ٢٠٤، والمرسلة هي: (روى أصحابنا أنه يتصدق به عنهم، ويكون ضامناً إذا لم يرضوا بما فعل).

(٢) الشيخ الطوسي، الاستبصار: ٣/ ١٢٤، حديث ٤٤٠، باب وجوب رد الوديعة إلى كل أحد، عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً واللص مسلم، هل يرد عليه؟ قال: «لا يرده، فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل، وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرّفها حولاً، وإن أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها، فإن جاء بعد ذلك خيّره بين الأجر والغرم، فإن اختار الأجر فله، وإن اختار الغرم غرم عليه وكان الأجر له».

(٣) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٥.

(٤) كاشف الغطاء، شرح القواعد: ١/ ٢٧٠.

(٥) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٦.

فإن قلت: بناءً على كون الإجازة في الفضوليّ كاشفة عن ثبوت الملكيّة من أوّل الأمر، يكون في ما نحن فيه طلب الأجر ـ الذي هو بمعنى الإجازة ـ كاشفاً عن ثبوت الأجر له من أوّل الأمر، ومقتضى وحدة السياق في الفقرتين أن يكون طلب الغرم الذي هو في معنى الرّد كاشفاً عن ثبوت الضّمان من أوّل الأمر.

قلت: قد مرّ الإشارة في البحث إلى أن المورد غير منطبق على قاعدة الفضولي؛ لاقتضائها دوران الصّحة مدار الإجازة وجوداً وعدماً، والمفروض في المقام ثبوت الصّحة مطلقاً سواء أجاز أو ردَّ؛ مضافاً إلى ما تقرّر في محلّه من الكلام في صحّة الفضوليّ فيما يتوقّف صحّته على قصد القربة كالوقف وسائر الصّدقات، وعلى تقدير القول بالصّحة فالظّاهر فيه النّقل دون الكشف؛ لما دلّ على ترتّب صحّتها على قصد القربة المنافي لدعوى الكشف.

ودعوى ثبوت عدم القول بالفصل في موارد صحّة الفضولي بين ما يتوقّف على قصد القربة وغيرها؛ ليكون ذلك دليلاً على تقييد ما دلّ على توقّف الوقوف والصّدقات على قصد القربة بغير صورة وقوعها على وجه الفضوليّ.

ممنوعةٌ؛ لعدم العلم بذلك، وعدم دليل يشهد به.

٥١٢- قوله: **(وإمّا لاستفادة ذلك من خبر الوديعة)**[1].

التّمسّك به أيضاً محتاج إلى جابر في الدّلالة؛ لعدم ظهور الوجه في هذه الاستفادة.

٥١٣- قوله: **(ثمّ الضمان هل يثبت بالتّصدّق وإجازته رافعة)**[2].

في أن الضمان هل يثبت بالتصدق أم لا؟

لا يخفى أنّ الاحتمالين اللّذين ذكرهما في الرّد من كونه من ثبوت الضمان من حينه أو حين الرّدّ آت هنا أيضاً، فإنّ الإجازة أيضاً يمكن ان يحصل به رفع الضمان

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٦.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٦.

من حينها أو من حين التّصدّق.

ويمكن الاستدلال على كون الإجازة كاشفة عن وقوع الصّدقة له من أصلها بما أشرنا سابقاً دلالة كلام المصنّف قدس سره عليه من أن القدر المتيقّن [في] الخروج من دليل الضمان هو التصدّق الذي يرضى به المالك، فإنّه ظاهر في الكشف بما أشرنا إليه فيما مرّ.

٥١٤- قوله قدس سره: (ومن ظاهر الرّواية المتقدّمة)[1].

في اللّقطة المراد بها رواية اللّصّ، وظاهر كون النّشر على ترتيب اللّفّ مع مناسبة الوجهين السّابقين للاحتمالين الأوّلين كون ذلك وجهاً لثالث الاحتمالات، وهو احتمال كون الرّد كاشفاً عن ثبوت الضمان من أوّل الأمر، ولعلّ الوجه في ذلك أنّ الظّاهر من قوله عليه السلام: «إن اختار الغرم» الّذي هو ما يغرم به، يعني المال الذي هو في ذمّة الغريم، هو ثبوت الغرم في ذمّته قبل الاختيار، ولا ينافي ذلك فرض استناد الغرم إلى مطالبته، بمعنى عدم ثبوت شيء في ذمّة المصدّق على تقدير عدم المطالبة رأساً؛ لأنّ ذلك من مقتضيات الكشف كما تبيّن في محلّه؛ ولهذا عبّر المصنّف عن هذا المعنى بقوله: (أو يثبت بالرّدّ من حينه أو من أصله)، فإنّ الثّبوت بالردّ ـ يعني من أوّل زمان التّصدّق ـ معناه ما ذكرناه.

فإن قيل: الرّواية ظاهرة في الوجه الأوّل، فإنّ مفهوم قوله عليه السلام أوّلاً «فإن اختار الأجر فالأجر له»: وإن لم يختر الأجر فلا أجر له، وعدم الأجر ملازم لثبوت الضمان ظاهراً؛ لبعد احتمال أن لا يكون له مع عدم المجيء أو عدم المطالبة رأساً لا أجر ولا غرم.

ولا يعارضه مفهوم قوله عليه السلام: «وإن اختار الغرم غرم له»؛ لأنّ الظّاهر كون ذلك مفهوماً للأوّل، فيتعارض المفهومان، فلا يثبت دلالة على ثبوت الضمان مع

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٦.

فقد الأمرين جميعاً.

ويمكن أن يكون وجه الاستظهار أنّ مقتضى ظاهر السّياق كون كلّ من الأجر والغرم على نهج واحد من الثّبوت من أوّل الأمر، أو من حين الإجازة، أو الرّد وإذا استظهر كون أحد الأمرين ثابتاً من أوّل الأمر ـ كما مرّ في السّؤال ـ فالظّاهر كون كلّ منهما كذلك، فكلّ منهما ـ على فرض ثبوته ـ ثابت من أوّل الأمر.

٥١٥- **قوله**قدس سره: **(لأنّ ذلك من قبيل الحقوق المتعلّقة بتلك الأموال)**[1].

الظّاهر أنّ المشار إليها هي الأموال الّتي وقع التّصدّق بها، بقرينة قوله في الوجه الثّاني من لزوم التّصدّق: (فلا حقّ لأحد فيه)، فإنّ الظّاهر كون ذلك منعاً للحقّ الذي ادّعاه في هذه العبارة، وللمانع حينئذٍ المطالبة بدليل كونه حقّاً لا حكماً، وعدم كونه ـ على تقدير كونه حقّاً ـ من الحقوق المختصّة الغير القابل للانتقال، كحقّ التّولية والنّظارة والخيار للأجنبيّ.

وقوله: (والمتيقّن من الرّجوع إلى القيمة هو المالك) ـ يعني: رجوع المالك ـ قابل لأن يراد به كلّ من هذين المعنيين، لكنّ الظّاهر من كلامه في الفرع اللاّحق ـ وهو ثبوت المصدّق ـ الجزم بالحقيّة، فيمكن أن يكون ذلك قرينة على إرادته المنع من الجهة الثّانية.

٥١٦- **قوله** قدس سره: **(ثمّ إنّ الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدّق...إلخ)**[2].

الذي يمكن الاستدلال به للضمان في المقام أمور:

[الأمر] الأوّل: قوله عليه السلام: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»[3]، فإنّ

---

(١) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٦

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٢/ ١٩٤

(٣) هذه قاعدة تصيدها الفقهاء من عدة روايات بمعناها. ينظر النجفي، جواهر الكلام:

المصدّق متلف لمال المالك الواقعيّ بإخراجه عن ملكه وتمليكه إياه للفقير.

[الأمر] **الثّاني**: قوله عليه السلام: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[1] فإنّ المؤدّي لمال شخص إلى غيره بالتّصدّق لا يكون مؤدّياً لعدم إيصال المال إلى مالكه فيكون ضامناً له بمقتضى مدلول الرّواية الشّريفة الحاصرة لغاية الضمان في التّأدية إلى المالك.

[الأمر] **الثّالث**: مرسلة السرائر حيث إنّها صريحة في الضمان وثبوت الغرم على المصدّق لو جاء المالك ولم يرض بالتصدّق.

ويمكن الجواب عن الأوّل بوجوه:

[الوجه] **الأوّل**: منع صدق التّلف حقيقة بالنّسبة إلى المال بانتقاله من مالك إلى غيره، فإنّ الظّاهر من تلف المال هو ذهاب عينه وانعدام ذاته، لا مجرّد ذهاب صفة من صفاته واعتبار من اعتباراته حتّى صفة ملكيّته.

نعم، لو أضيف التّلف إلى الماليّة فقيل تلف ماليّة الشّيء فظاهره ذهاب صفة ماليّته، لكنّه غير ما نحن فيه، بل الظّاهر أن ذلك من الاستعمالات المجازيّة الرّاجعة إلى نحو من التوسع، فإنّ الظّاهر العرفي من التلف هو ذهاب الذّوات وانعدامها لا ذهاب صفات الذّوات، فلا يقال: تلف سواد الجسم أو بياضه ولا تلف ضوء الشمس إلى غير ذلك.

[الوجه] **الثاني**: ما أشار إليه المصنف قدس سره من أنّ الظّاهر من دليل الإتلاف هو اختصاصه بالإتلاف على المالك، لا الإتلاف له والتصدّق للمالك بعد ترخيص الشّارع فيه، ووقوعه له إتلاف له.

٣٧/ ٦٠، قال السيد الخوئي قدس سره: (القاعدة المستفادة من عدّة من موارد الضمان، وهي من أتلف مال الغير فهو له ضامن، وهي عبارة الفقهاء لا أنّها رواية في نفسها)، ينظر الشيخ علي الغروي، التنقيح في شرح المكاسب ـ البيع (موسوعة الإمام الخوئي): ٣٦/ ٢٦٠.

(١) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلئ: ١/ ٢٢٤، حديث ١٠٦.

والحال أنّ الظّاهر في العرف من لفظ الإتلاف هو التّضييع والإهلاك.

قال في المجمع: (ذهبت نفس فلان تلفاً أي: هدراً)[١]، ومثله في الصّحاح[٢] بزيادة غير مرتبطة بالمقام، وصرف المال خصوصاً إذا حصل اليأس من انتفاع مالكه به في دار الدنيا انتفاعه به في الدار الآخرة لا يعد تضييعاً له.

وأمّا قول المصنف ﷺ: (والمفروض أنّا إنّما قلنا بالتّصدّق لكونه إحساناً)، فهو مخالف لما تقدّم منه ﷺ من أن هذا الوجه لا يصلح للتّأييد فضلاً عن الاستدلال، مع أنّه لا يحتاج إتمام المقصود إلى ذلك؛ إذ يكفي فيه ثبوت إحسانيّة التّصدق ولو بعد أمر الشّارع بوجوبه ووقوعه للمالك.

[الوجه] **الثالث**: إن المصدّق محسن بالنّسبة إلى المالك عرفاً وعقلاً وشرعاً في صرف ماله الذي يأس من انتفاعه به في الدّنيا فيما ينتفع به في الآخرة بإذن عن مالكه الحقيقي في ذلك، وما على المحسنين من سبيل.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه أنّ الأوّل راجع إلى التّخصيص، والثّاني إلى التخصّص، وإن كان دليل الإحسان حاكماً بالنسبة إليه إلّا أن الحكومة أيضاً تخصيص بحسب المعنى.

[الوجه] **الرّابع**: إنّ الأمر بإتلاف المال الموجب لضمانه حكم ضرريّ، والأمر به إضرار بالمكلّف منفيّ بأدلّة نفي الضرر.

[الوجه] **الخامس**: إنّ المصدّق وليّ المالك بالنّسبة إلى التّصدق من ماله، وإلّا كان اللاّزم إرجاع أمر مجهول المالك إلى الحاكم الشّرعيّ، فإنّه وليّ من لا وليّ له، وإلّا لزم تخصيصه.

والحاصل: أنّ الأمر بعد فرض نفوذ تصرّف المصدّق يدور بين كونه وليّاً

---

(١) الطريحي، مجمع البحرين: ٥/ ٣٠.

(٢) الجوهري، الصحاح: ٤/ ١٣٣٣.

فلا يكون تخصيصاً في الدّليل المزبور، يعني المالك، فإنّه ليس ممّا لا وليّ حتّى يرجع أمره إلى الحاكم، بخلاف ما لو لم يكن وليّاً، فإنّه يلزم تخصيصه؛ لأنّ المالك حينئذٍ ممّن لا وليّ له مع عدم كون الحاكم وليّاً له.

وقد يورد على ما ذكرناه من استكشاف ولاية المصدّق بالتّقريب المزبور بأنّ مجرّد نفوذ التّصرّف لا يستلزم الولاية كما ذكروا ذلك في ولاية عدول المؤمنين، أو مطلقهم عند عدم وجود الحاكم الشرعي، فيمكن نفوذ تصدّق المصدّق مع عدم ولاية على المالك، ولا يلزم مع ذلك تخصيص في الرّواية؛ لأنّ المقصود ثبوت ولايته عليه السلام على من لا وليّ له مع احتياجه إلى الوليّ، ومن عيّن الشّارع لماله مصرفاً لا يحتاج إلى وليّ بالنسبة إلى ما له ذلك المال.

تمّ المجلّد الأوّل، ويتلوه الثّاني في أحكام البيع، والحمد لله والصّلاة لرسوله [صلى الله عليه وآله وسلم].

الفهرس الإجمالي

شرح رواية تحف العقول ٤٩

النوع الأولُ: الاكتسابُ بالأعيان النّجسة عدا ما استُثني..... ٦٩

النوعُ الثاني: مما يحرُم التكسبُ بهِ: ما يحرمُ لتحريم ما يُقصدُ بهِ وهُوَ على أقسامٍ..... ١٣٥

النوعُ الثالثُ: مِما يحرُمُ الاكتسابُ بهِ: ما لا مَنفعَةَ فيهِ مُحللة معتداً بها عند العقلاء..... ١٨٧

النوعُ الرابعُ: مَا يحرُمُ الاكتسابُ بهِ لِكونهِ عملاً مُحرماً في نفسهِ وفيه مسائل..... ١٩٧

النوعُ الخامسُ: مما يحرم التكسب به: ما يجب على المكلف فعله عيناً أو كفاية ٤٠٧

خاتمةٌ تشتمل على مسائل..... ٤٥٣

الفهرس التفصيلي

مقدمة المركز ٥
مقدمة التحقيق ١١
في تفسير معايش العباد المسؤول عنها في الرواية الشريفة..... ٤٩
في بيان معنى المكاسب ٤٩
في تفسير معايش العباد المسؤول عنها في الرواية..... ٤٩
في المراد بحرمة الاكتساب ٥٠
في بيان الحل والحرمة في البيع ونحوه وضعاً وتكليفاً..... ٥٠
شرح رواية تحف العقول ٥١
في أنه قد يستشكل في عدّ الصّناعات في الرواية من أقسام المعاملات ٥٣
في بيان الجواب عن الإشكال المذكور ٥٣
في الفرق بين الولاية وغيرها من الإجارة ونحوها ٥٣
في بيان محصل الأقسام ٥٤
في أن من وجوه المعايش الولاية من قبل الوالي الأصل لا نفس الولاية..... ٥٥
في تفسير قوله عليه السلام: «فكل مأمور به إلخ» ٥٥
في بيان المراد من الفساد في قوله عليه السلام: «فكل أمر يكون فيه الفساد» ٥٦
في إيراد إشكال في المقام مع جوابه ٥٧
في بيان احتمال آخر في قوله عليه السلام: «فكل أمر إلخ» ٥٨
في تفسير المحرم الوارد في الرواية ٥٨
في ذكر احتمال آخر في قوله عليه السلام: «فكل أمر إلخ» ٥٨

في تفسير قوله عليه السلام: «أو شيء يكون فيه من وجوه الفساد» ٥٩
في تفسير قوله عليه السلام: «أو نكاحه» ٦٠
في إشكال في المقام وجوابه ٦١
في تفسير قوله عليه السلام: «أو شيء من وجوه النجس» ٦٢
في أن أقرب الاحتمالات هو الاحتمال الثالث ٦٣
في تفسير قوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الحق» ٦٥
المراد من الوالي في الرواية الشريفة ٦٥
في بيان قوله عليه السلام: «أو تفسير الصناعات» ٦٦
تقسيم المكاسب بحسب الأحكام الخمسة ٦٧
ما هو المراد من النقل والانتقال ٦٧

النوع الأولُ

الاكتسابُ بالأعيان النّجسة عدا ما استُثني

حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة ٧١
في حرمة بيع البول وإن كان طاهراً على قول العلّامة ٧١
في عدم جواز بيع الميتة منضمةً إلى مذكى كالمنفردة ٧٣
في أن ما نحن فيه نظير المال المردد بين كونه مال الشخص ومال غيره ٧٤
بناءً على صحة البيع هل يجب على البائع دفع كلا المشتبهين أو أحدهما، باختياره أو باختيار المشتري؟ وجوه ٧٥
في أنه على تقدير قبض أحدهما هل يترتب آثار القبض الواقعي عليه أم لا؟ . ٧٦
في أن الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها ٧٨
في أنه يجوز بيع المملوك الكافر أصلياً كان أم مرتداً ٧٩
في جواز المعاوضة على كلب الصيد السلوقي ٨٠
المستثنيات من حرمة بيع الأعيان النجسة ٨١

في جواز المعاوضةعلى كلب الماشيةوالحائط والزرع ٨١
في الإيراد على ابن زهرة ٨٣
في أن الاستثناء من الأعيان المتقدمة يحتمل الاتصال والانقطاع ٨٤
في إيراد إشكال مع الجواب عنه..... ٨٥
في إمكان اعتبار قصد الاستصباح إذا كانـت المنفعة المحللة منحصرة فيه ... ٨٧
في أن المنافع غير الملحوظة في مالية الشيء على قسمين..... ٨٨
في عدم صحة اكتساب ما ليس له مالية ٩٠
في أن الشرط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ٩١
في إمكان القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في العقد ٩٢
في أن كل بيع قصد فيه منفعة محرمة كان باطلاً..... ٩٢
الغاية من الإعلام هو الابتياع لأجل الإسراج..... ٩٣
في أنه يمكن المناقشة في الاستدلال بالرواية الشريفة ٩٤
في أن وجوب الإعلام مطلق أو لا، نفسي أم شرطي؟..... ٩٧
في تحريم تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات..... ٩٨
في حرمة التغرير..... ٩٩
في إيراد إشكال في المقام والجواب عنه ٩٩
في أنه يؤيده أن أكل الحرام وشربه مـن القبيح..... ١٠٠
في حرمة إكراه الغير ١٠١
في أنه لا إشكال فـي حرمة إكراه غيره على المحرم ١٠١
في أن السبب المحرم هو عنوان الاتلاف الصادق على فعل السبب والمباشر ١٠٢
في تحقيق المقام وتوضيح المرام ببسط من الكلام ١٠٣
في أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصاً بالمعاوضيات ١٠٤
في بيان الخدشة في دلالة الإجماعات على المدعى ١٠٥
في تحقيق المقام وتنقيح المرام ١٠٦

في أن الظاهر أن إجماع الخلاف معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين المخالفين١٠٧
في بيان مراد الشيخ رحمه الله ١٠٨
في توضيح المرام وتحقيق المقام ببسط من الكلام ١٠٨
في أن إجماع السيد في الغنية في أصل مسألة تحريم بيع النجاسات ١٠٩
في أن الإجماعات المدعاة في المقام موهونة..... ١١٠
في إيراد إشكال آخر في المقام مع الجواب عنه ١١١
في أن الأدهان النجسة نجاسة عرضية يجوز بيعها للانتفاعات..... ١١٢
في جواز بيع الأدهان المتنجسة للانتفاع بها ١١٣
في التأييد لحمل كلام من أطلق المنع عن بيع النجس إلا الدهن على إرادة المائعات النجسة ١١٣
في أن قبول الصبغ للتطهير بعد الجفاف محل نظر..... ١١٤
في أن كل ما فيه وجه من وجوه الصلاح جاز بيعه ١١٥
في أن آيات التحريم والاجتناب والهجر ظاهرة في الانتفاعات المقصودة في كل نجس بحسبه ١١٦
في أن المراد بالإمساك والتقلب في رواية تحف العقول ما هو يرجع إلى الأكل والشرب..... ١١٧
في أن توهم الإجماع مدفوع بظهور كلمات كثيرة منهم..... ١١٨
في قول العلّامة رحمه الله في التذكرة بجواز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة ١١٩
قول العلّامة في المختلف بجواز استعمال شعر الخنزير..... ١٢٠
في نقل كلام الشهيد رحمه الله في القواعد في معنى النجاسة..... ١٢١
في بيان المراد من الكلام المنقول..... ١٢١
في نقل كلام الشهيد رحمه الله وبيان مراده منه..... ١٢٢
بيان المراد من عبارة الشهيد الثاني في الروضة..... ١٢٢
في إيراد إشكال في المقام مع جوابه ١٢٣

في أن بعض الأساطين رحمه الله اختار جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس ١٢٤
في إيراد إشكال في الفرق بين الإثبات والنفي والأمر والنهي ١٢٥
في بيان الجواب عن الإشكال المذكور ١٢٥
في بيان حاصل المستفاد من الروايات ١٢٧
في أن اختصاص الانتفاع المنفي في الميتة بما ذكر من جهة التسامح والادعاء العرفي ١٢٧
في تنزيل بعض الروايات الدالة على المنع مطلقاً من الانتفاع..... ١٢٧
في أن اختصاص المنع بالصلاة والأكل بعيد ١٢٩
في أن حمل الحرام على النجس لا شاهد له ١٣٠
في بيان وجه التأمل المأمور به في كلام المصنف قدس سره ١٣٠
في جواز الوصية بما يحل للانتفاع به من النجاسات على ما في التذكرة ١٣١
في أن مراد العلّامة رحمه الله الانتقال بغير الإرث الصلح الناقل ١٣٢
في الصلح الناقل ١٣٣
في جواز المعاوضة على حق الاختصاص على قول ١٣٣

النوعُ الثاني

مما يحرُم التكسبُ بهِ: ما يحرمُ لتحريم ما يُقصدُ بهِ وهُوَ على أقسامٍ

في بيان معنى: قصد التحريم..... ١٣٧
القسم الأول من النوع الثاني: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام ١٣٨
حرمة بيع هياكل العبادة..... ١٣٩
في بيان المراد من كلام العلّامة المحكي عن التذكرة ١٣٩
في أن الاحتمالات في كلامه المحكي أربعة ١٣٩
في أن البيع على الاحتمال الأول هو المادة لا بشرط ١٣٩

في أن الصورة الثانية أن يكون البيع على وجه اشتراط الكسر ١٤٠
في تحقيق المقام وتنقيح المرام ١٤١
في أنه لا فرق في مناط المنع بين معاملة يوجب انتقال الصّورة بلا واسطة وما يوجب انتقال ما يوجب انتقالها ١٤١
في أن استشهاد المصنفﷺ بكلام العلّامةﷺ مبني على إرادة الوجه الأول من الوجوه الأربعة ١٤٢
في أن مراد العلّامةﷺ ثبوت الجواز مع هذا الاشتراط لا حصر الجائز فيه . ١٤٢
في أن فائدة الشيء التي تحصل أو يراد بها ماليته على وجوه ثلاثة..... ١٤٣
في الجواب الأول عن الإشكال الذي أورده الشيخ (دام ظله) على نفسه.. ١٤٤
في الجواب الثاني عنه ١٤٤
في حكم ما لو أريد من بيع المادة بيعها بشرط لا ١٤٥
في توجيه عبارة المحقق الثانيﷺ التي نقلها المصنفﷺ عنه ١٤٦
في أن من أقسام النوع الثاني الدراهم الخارجة المعمولة لغش الناس ١٤٦
حرمة بيع الدراهم المغشوشة ١٤٧
في إيراد إشكال في المقام مع الجواب عنه ١٤٧
في أنه لو وقعت المعاوضة على شخص الدرهم المغشوش من دون عنوان فالظاهر الصحة ١٤٨
في الإشارة إلى الإشكال الذي ذكروه في إسقاط خيار العيب ١٤٩
في تحقيق المقام وبسط الكلام لتنقيح المرام ١٥٠
في أنه لو كان غش الدراهم مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس..... ١٥٠
في بيان وجه التأمل في كلام المصنفﷺ ١٥١
في الإيراد على المصنفﷺ..... ١٥٢
في أن الصورة من قبيل القيود للمادة لا من قبيل الاجزاء الخارجية..... ١٥٣
في أن الهيئة جزء عقلي لا خارجي تقابل بمال على حدة ١٥٤

المسألة الأولى من القسم الثاني من النوع الثاني: بيع العنب على أن يعمل خمراً ١٥٥
في الاستدلال على حرمة البيع المزبور ١٥٥
في تحقيق المقام والنقض والإبرام لتنقيح المرام ١٥٦
في أنه لا فرق بين الشرط المذكور في العقد وبين التواطئ عليه إلا في اللزوم وعدمه ١٥٨
فـي عدم التفاوت في صدق أكل المال بالباطل بين كون الشرط محرماً أو محللاً لم يمضه الشرع..... ١٥٩
في بيان أقسام الشرط الفاسد المقصود للمتبايعين المذكور في العقد..... ١٥٩
في أن صدق عنوان أكل المال بالباطل على جعل المتعاملَين ١٦١
في أن التواطئ على الشرط المحلّل مع عدم ذكره في العقد ليس أكلاً بالباطل١٦٢
في عدم ابتناء فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسداً..... ١٦٢
القسم الثاني: المسألة الأولى: حرمة بيع العنب ليعمل خمراً ١٦٣
في بيان الفرق بين التقييد والاشتراط ١٦٣
القسم الثاني: المسألة الثانية: حرمة المعاوضة على الجارية المغنية..... ١٦٥
في أن التفكيك بين القيد والمقيد بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد غير معروف ١٦٥
في بيان دفع إشكال وارد في المقام ١٦٦
القسم الثاني: المسألة الثالثة: في حرمة بيع العنب ممن يعمله خمراً بقصد أن يعمله..... ١٦٩
في حرمة بيع العنب ممن يعمله خمـراً بقصد أن يعمله ١٦٩
في إستشكال بعض في صدق الإعانة..... ١٦٩
في أنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها ١٧٠
في بيان الثمرة بين الوجهين..... ١٧١

في أن بيع السلاح من أعداء الدين من المساعدة على المحرم على قول ١٧٢
في بيان الفرق بين بيع السلاح وبين بيع العنب..... ١٧٣
في بيان المراد من قيام الحرب..... ١٧٣
في أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد التوصيل غير محرم..... ١٧٥
في إيراد سؤال في المقام ١٧٥
في أن رواية التحف تشعر بفساد البيع في كل مورد حكم فيه بحـــرمته .. ١٧٦
في بيان مستند آخر لفساد البيع المذكور..... ١٧٧
في بيان وجه التأمل في كلام المصنفﷺ ١٧٨
في أن الرواية ظاهرة في عليّة تلك العناوين لحرمة البيع ١٧٨
في اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب ١٨٠
القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأناً..... ١٨١
في شمول الحكم لما إذا لم يقصد البائع المعونة والمساعدة أصلاً..... ١٨٢
في أن ظاهر رواية التحف وهن إناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق والاستعانة ١٨٣
في أن فحوى رواية الحكم دال على إناطة الحكم بالاستعانة ١٨٤
في أن رواية محمد بن قيس لا تدل على المطلوب..... ١٨٥
في بيان مفاد الرواية المزبورة ١٨٥
في بيان وجه التأمل في كلام المصنفﷺ ١٨٦

النوعُ الثالثُ

مِما يحرُمُ الاكتسابُ بهِ: ما لا مَنفعَةَ فيهِ مُحللة معتداً بها عند العقلاء

حرمة الاكتساب بما لا منفعة فيه معتداً بها عند العقلاء ١٨٩
في أن ما يحرم الاكتساب به هو ما لا منفعة فيه محللة معتداً بها ١٨٩

في أن ما لا منفعة لا يكون فيه صلاح الناس في جهة من الجهات ١٩٠
إشكال ورده بأجوبة ثلاثة ١٩٠
الجواب الأول ١٩١
الجواب الثاني ١٩١
الجواب الثالث..... ١٩٢
في أن ظاهر العلّامة في التذكرة أن المنع من بيع الفيل والأسد وغيره من المسوخ إنما هو للتعبد لا لعدم المالية..... ١٩٣
في أن عدم المنفعة المعتد بها تسند تارة إلى خسة الشيء وأخرى إلى قلته ١٩٤
في الاعتراض على العلّامة قدس سره ١٩٥
جواب عما اعترضه المصنف على العلّامة قدس سرهما ١٩٥

النوعُ الرابعُ

مَا يحرُمُ الاكتسابُ بهِ لِكونهِ عملاً مُحرماً في نفسهِ وفيه مسائل

المسألة الأولى: تدليس الماشطة ١٩٩
في تدليس الماشطة ١٩٩
بيان تحقيق الغش في المقام ١٩٩
في نقل قول صاحب جواهر الكلام قدس سره ٢٠٠
في أن ظاهر بعض الأخبار المنع عن الوشم ٢٠١
في تقرير توهم يُتوهم في المقام والجواب عنه بوجوه ثلاثة ٢٠٢
المسألة الثانية: في حرمة تزيينُ الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب٢٠٣
المسألة الثالثة: التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة ٢٠٥
الخدش في الأدلة التي أقاموها على حرمة التشبيب ٢٠٦
في عدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد ٢٠٧
المسألة الرابعة: في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح ٢٠٩

في ذكر بعض الروايات التي استدلوا بها على حرمة التصوير ٢٠٩
في الخدشة على دلالة بعض الروايات المذكورة على الحرمة ٢١٠
في أن العمومات تشمل أربعة أقسام ٢١١
في أنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقاً فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله على هيئة خاصة معجبة ٢١٢
في عدم دلالة رجحان تغيير الصورة على جواز تصوير الناقص ٢١٤
في تقريب الاستدلال على الحرمة بالحصر في قوله عليه السلام في رواية التحف بوجهين ٢١٥
في الإيراد على الاستدلال بالحصر المذكور في الرواية..... ٢١٧
في تحقيق المقام ببسط من الكلام لتنقيح المرام..... ٢١٧
في الخدشة في الاستدلال للحرمة بما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان عليه السلام هي تماثيل الرجال والنساء ٢١٨
في أن دلالة صحيحة الحلبي على جواز ابقاء الصورة في الصلاة وغيرها ظاهرة..... ٢١٩
في أن رواية أبي بصير أخص من المدعى ٢٢٠
المسألة الخامسة: في حرمة التطفيف ٢٢١
بيان الوجه فيما اختاره المصنّف قدس سره..... ٢٢٢
المسألة السادسة: في حرمة التنجيم ٢٢٣
في أن الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب..... ٢٢٣
في عدم جواز الاعتماد في إخبار المنجمين عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب..... ٢٢٤
في عدم صراحة ما ورد في المنجمين من المطاعن بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه..... ٢٢٥
في أن القول بكون النجوم فاعلة بالإرادة والاختيار وأن توقف تأثيرها على شرائط

أُخر كفر ٢٢٧
المسألة السابعة: في حرمة حفظ كتب أهل الضلال ٢٢٩
في الاستدلال على حرمة الحفظ المذكور ٢٢٩
في أن مقتضى الأدلة أن المحرم هو ما لا يكون له فائدة إلا الحرام ٢٣١
في أنهم استثنوا منه حفظها للنقض والاحتجاج على أهلها ٢٣٢
المسألة الثامنة: في حرمة الرشوة..... ٢٣٣
في نقل بعض الكلمات في بيان معنى الـرشوة..... ٢٣٤
توجيه عبارة النهاية ٢٣٥
في حرمة أخذ الحاكم الجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه..... ٢٣٦
في الاستشكال على الاستدلال على المنع بصحيحة ابن سنان ٢٣٦
في أن الأولى في الاستدلال على المنع ما ذكر من روايتي يوسف بن جابر وعمار بن مروان ٢٣٧
في أن الهدية للحكم له في حكم الرشوة ٢٣٨
في أن في فساد المعاملة المحابى فيها وجهاً قوياً ٢٣٩
في حكم ما لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة وادعى القابض انها هبة صحيحة..... ٢٤١
في بيان احتمال تقديم قول الدافع ٢٤١
في تفصيل المقام وتنقيح المرام..... ٢٤٣
في أن الأقوى تقديم الثاني ٢٤٣
المسألة التاسعة: في حرمة سب المؤمن في الجملة ٢٤٥
المسألة العاشرة: في حرمة السحر في الجملة..... ٢٤٧
في أن المعتبر في السحر الإضرار على ظاهر المسالك ومحكي الدروس ٢٤٧
في دخول النيرنجات في السحر وفي بيان المراد منها ٢٤٩
في أن ما عرّف به في البحار أعمّ من الكل ٢٥٠

في أن من أقسامه الاستعانة بخواص الأدوية على ما في البحار ٢٥١
في أنه لا شبهة في عدم عدّ ذلك من السحر ٢٥١
في أن منها على ما في البحار تعليق القلب وفي الإشكال فيه..... ٢٥٢
في نقل كلام صاحب الجواهر ﷺ في هذا القسم ٢٥٣
في أن منها النميمة على ما في البحار ٢٥٣
حديث الزنديق الوارد في الاحتجاج ٢٥٣
في بيان وجه الحرمة في الأقسام الأربعة..... ٢٥٤
في جواز دفع ضرر السحر بالسحر..... ٢٥٥
في الاستدلال على جواز دفع السحر بالسحر..... ٢٥٦
في بيان دفع توهم يختلج في الذهن ٢٥٦
في إيراد إشكال وجوابه ٢٥٧
في أن الظاهر ان التسخيرات بأقسامها داخلة في السحر..... ٢٥٨
في بيان المراد بالأرواح الساذجة في عبارة الايضاح ٢٥٩
المسألة الحادية عشرة: في حرمة الشعبذة..... ٢٦١
في بيان حقيقة الشعبذة وبسط الكلام فيها..... ٢٦١
في أن الشعبذة داخلة في السحر ٢٦٢
المسألة الثانية عشرة: في حرمة الغش ٢٦٣
في الجواب الأول عن إشكال التنافي ٢٦٤
في الجواب الثاني عنه ٢٦٥
في بيان جواب آخر عنه..... ٢٦٥
في بسط الكلام لتحقيق المقام وتنقيح المرام..... ٢٦٦
في ذكر بعض الأخبار الواردة في الغش..... ٢٦٦
في أن صور المسألة اثنتا عشرة إذا أريد بالرؤية إمكانها بالنظر والملاحظة .. ٢٦٨
في أنه إذا أريد بالرؤية الرؤية الفعلية فالصور تسع ٢٦٨

في الإشارة إلى حكم الصور المذكورة..... ٢٦٩
في أنه يمكن منع الأخبار إلا على ما إذا قصد التلبيس..... ٢٧١
في أن العبرة في الحرمة قصد تلبيس الأمر على المشتري خفياً كان العيب أم جليّاً ٢٧١
في بيان ما يتحصل من رواية الحلبي ٢٧٢
في أن مقتضى إطلاق العقد وقوعه مبنياً على سلامة العين من من العيب.. ٢٧٣
في الإشارة إلى أقسام الغش..... ٢٧٣
في أن من أقسام الغش إظهار الشيء على خلاف جنسه ٢٧٥
في أن خبر الدينار ليس مما نحن فيه لعدم ثبوت المالية بعد الكسر ٢٧٥
في أن عموم العلة في خبر الدينار مقتض لحرمة بيع كل ما فيه غش ٢٧٦
المسألة الثالثة عشرة: في حرمة الغناء في الجملة..... ٢٧٧
في أن الأخبار بها مستفيضة، بل ادعي تواترها..... ٢٧٨
في بيان تفسير قول الزور الذي ورد في الأخبار المستفيضة..... ٢٧٨
الاستدلال بالرّوايات يتمّ بناءً على الوجهين الأوّل والأخير دون الوجه الثّاني ٢٧٩
في أن الاستدلال بلهو الحديث يظهر مما حقق في قول الزور..... ٢٨٠
في الإشارة إلى شأن نزول الآية..... ٢٨٠
في أن من الأخبار المذكورة ما ورد في تفسير الزور في قوله تعالى: ﴿لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾..... ٢٨٢
في تحقيق المقام ببيان مراد المصنف قدس سره..... ٢٨٣
في الخدش في دلالة الأخبار المذكورة على المدعى ٢٨٤
في بيان المراد من الحق والباطل المذكورين في رواية يونس..... ٢٨٥
في أن ظاهر هذه الأخبار حرمة الغناء من حيث اللهو..... ٢٨٦
في بيان معنى اللهو والغناء ٢٨٦
في إيراد إشكال على ظاهر المشهور في تعريفهم للغناء..... ٢٨٧

في بيان توجيه كلامهم..... ٢٨٧
في الخدشة في التوجيه المذكور..... ٢٨٨
في أن النسبة بين اللهو والغناء بالمعنى المشهور عموم من وجه..... ٢٨٩
في أن المحصل من الأدلة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو..... ٢٩٠
في أن المرجع في اللهو هو العرف والحاكم بتحققه هو الوجدان ٢٩١
في اختلاف الطبائع والنفوس في حصول الطرب واللهو..... ٢٩٢
في تخصيص الفيض الكاشاني رحمه الله الحرام من الغناء بما اشتمل على محرم من خارج ٢٩٢
في الاستدراك عما أجاب به من مخالفة الفيض رحمه الله ٢٩٣
في إصلاح السبزواري سند بعض الروايات الشاهدة لهما ٢٩٥
دعوى عدم العثور على الرواية في كفاية السبزواري ٢٩٥
في أن الرواية الأولى لعلي بن جعفر عليه السلام ظاهرة في تحقق المعصية بنفس الغناء٢٩٦
في تحقيق المقام وتنقيح المرام ٢٩٧
في إيراد إشكال على نفسه والجواب عنه ٢٩٧
في أنه يظهر مما تقدم توجيه الرواية الثانية لعلي بن جعفر عليه السلام ٢٩٨
في معنى قوله عليه السلام: «لم يزمر به»، وفي المراد بالمغني ٣٠٠
في أنه إذا فرض أن المغنية تغني بأشعار باطلة فدخوله في الآية أظهر من خروجه ٣٠١
في الجواب عن الإشكال الذي أورده على المصنف قدس سره..... ٣٠١
في عدم جواز رفع اليد عن الإطلاقات لأجل الإشعار ٣٠٢
في إيراد إشكال على نفسه والجواب عنه ٣٠٣
في حرمة غناء المغنية ولو لخصوص مولاها..... ٣٠٥
في أن جهة الإباحة والاستحباب والكراهة لا تزاحم جهة الوجوب والحرمة ٣٠٦
في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه..... ٣٠٦

في بيان حاصل المرام في تحقيق المقام ٣٠٧
في بيان جواب آخر عن الإشكال المزبور ٣٠٨
في أن المشهور استثنوا من حرمة الغناء الحداء..... ٣٠٨
في تضعيف دليل المشهور على جواز الحداء..... ٣١٠
المسألة الرابعة عشرة: في حرمة الغيبة..... ٣١١
في بيان معنى الغيبة لغة وشرعاً ٣١٢
في بيان المراد بما يكرهه ٣١٢
في حكم ما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي ٣١٣
في تعريف الغيبة على ما في رواية داود بن سرحان ٣١٤
في بيان المراد بشياع الفاحشة..... ٣١٥
في بيان الفرق بين الجوابين..... ٣١٦
التفريق في دلالة الأخبار المفصلة وغيرها ٣١٧
في أن ذكر العيوب الظاهرة التي لا تفيد السامع اطلاعاً ليس غيبة..... ٣١٨
في تنقيح المرام وتحقيق المقام ٣١٨
في أن المراد بالذكر ما يوجب التدبر من القول والفعل والإشارة وغيرها . ٣١٩
في حكم ما لو علم بصفة شخصين فيذكر أحدهما بحضرة الآخر..... ٣٢٠
في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه..... ٣٢١
في أن المدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة وبينهما عموم من وجه . ٣٢٢
في كفارة الغيبة الماحية لها ٣٢٤
في الخدشة في دلالة الدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية ٣٢٤
في بيان عدم دلالة فقراته أيضاً على المدعى ٣٢٥
في بيان المراد من بعض فقرات الدعاء الشريف ٣٢٦
في الإشارة إلى عدم دلالة دعاء يوم الاثنين على المدعى..... ٣٢٧
في أنه لا مانع من العمل بالنبوي الأخير إن صح سنداً..... ٣٢٨

في الإيراد على المصنفﷺ في قوله: (ولو صح سنده أمكن) ٣٢٨
تحقيق في قاعدة الجمع بين الدليلين..... ٣٢٩
في الجواب عن الإشكال الذي أورده على نفسه..... ٣٢٩
في إيراد إشكال آخر على نفسه ٣٣٠
في بيان الجواب عن الإشكال المزبور ٣٣١
في بيان حاصل المرام في توضيح المقام ٣٣١
في إيراد إشكال مع الجواب عنه..... ٣٣٢
في بيان إشكال آخر مع جوابه ٣٣٣
في أن الأخبار الواردة في هذا الباب غير نقية السند ٣٣٣
في استثناء المتجاهر بالفسق من الغيبة ٣٣٥
في أن جواز غيبة المتجاهر هل يختص بما تجاهر به أم يعم؟ ٣٣٦
في بيان المراد بالمتجاهر..... ٣٣٦
في أن من كان متجاهراً عند بعض الناس هل يجوز ذكره عند غيرهم؟.... ٣٣٧
في أن ما استثني من الغيبة تظلّم المظلوم ٣٣٧
في بسط الكلام في تحقيق المقام ٣٣٨
في أن الظاهر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه ٣٣٩
المراد بالجهر بالسوء في الآية الكريمة..... ٣٣٩
في بسط الكلام لتحقيق المقـــام وتنقيح المرام..... ٣٤٠
في بيان المراد من الآية الشريفة ﴿لاٰ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ﴾ ٣٤١
من موارد الاستثناء من الغيبة الاستفتاء..... ٣٤٢
في أن غيبة أبي سفيان خارجة عن مورد البحث..... ٣٤٢
في أنه يمكن حمل الرواية الثانية على الاستئذان في دفع المنكر ٣٤٣
في أن استماع الغيبة حرام ٣٤٥
في حكم ما لو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند السامع ٣٤٦

في تحقيق كلام الشهيد﵀ في كشف الريبة ٣٤٦
في الإيراد على بعض كلماته ٣٤٨
في تحقيق معنى الحديث: «السامع أحد المغتابين» ٣٤٩
في بيان حاصل المقام ومحصل المرام ٣٥٠
في بيان وجوب رد الغيبة ٣٥١
في أن البهتان أغلظ تحريماً من الغيبة ٣٥٢
المسألة الخامسة عشرة: في حرمة القمار ٣٥٣
في الاستدلال على حرمة اللعب بآلات القمار مع الرهن ٣٥٣
في بيان المراد بالاجتناب في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ ٣٥٤
في حكم المراهنة على اللعب بغير الالات المعدة للقمار ٣٥٥
في الاحتجاج لحرمة المراهنة المذكورة ٣٥٦
الدليل أخص من المدعى ٣٥٧
في أن المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن ٣٥٧
في بيان معنى الحديث المروي في الكافي والتهذيب ٣٥٨
المسألة السادسة عشرة: في حرمة القيادة ٣٥٨
المسألة السابعة عشرة: في حرمة القيافة في الجملة ٣٥٩
في أن الكذب من الكبائر وفي الجمع بين الروايتين ٣٦٠
المسألة الثامنة عشرة: في حرمة الكذب ٣٦١
في بيان معنى الحديث: «أن الله تعالى جعل للشر أقفالاً» ٣٦٢
في بسط الكلام في تحقيق المرام وتوضيح المقام ٣٦٣
في الخدشة في دلالة الرواية المذكورة على المدعى ٣٦٤
في بيان المناقشة في دلالة قوله ﷺ: «إن المؤمن إذا كذب» على المدعى ٣٦٥
في أنه يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي﴾ ٣٦٦
في الخدشة في دلالة الآية الكريمة على المدعى ٣٦٦

في تحقيق المقام وتنقيح المرام ٣٦٧
في بيان حكم الهزل أي الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله ٣٦٨
في الاحتجاج على سلب الكذب عن التورية ٣٧٠
في الاستدلال على سلب الكذب عن التورية بالرواية المروية في المبسوط . ٣٧٠
في أنه يسوغ الكذب للضرورة إليه ٣٧٢
في الاحتجاج على جوازه لها ٣٧٢
في بيان المراد من الصحيحة ٣٧٣
في بيان المراد من رواية الفقيه ٣٧٤
في بيان المراد من موثقة زرارة ورواية سماعة ٣٧٥
في تحقيق المقام ببسط من الكلام ٣٧٦
في أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية صدق على ما أوقع أنه مكره عليه ٣٧٧
في حكم الأقوال الصادرة عن أئمتنا عليهم السلام في مقام التقية ٣٧٨
في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره ٣٧٨
في تعين الحمل على الاستحباب إذا دار الأمر بينه وبين التقية ٣٧٩
في الجواب عن الإيراد الذي أورده على المصنف قدس سره ٣٨٠
في أن مسوغات الكذب إرادة الاصلاح ٣٨١
المسألة التاسعة عشرة: في حرمة الكهانة ٣٨٣
في الاستدلال على الحرام منها ٣٨٣
في أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العرّاف ٣٨٤
المسألة العشرون: في حرمة اللهو ٣٨٥
في الاستدلال على حرمته بالأخبار ٣٨٥
في بيان كيفية دلالة الرواية على المطلوب ٣٨٧
في تقريب الاستدلال بقوله عليه السلام: «في رد» ٣٨٨

في بيان بعض الأخبار المؤيدة ٣٨٩
في أن الأقوى حرمة اللهو لو خص بما يكون من بطر..... ٣٩٠
المسألة الحادية والعشرون: في حرمة مدحُ من لا يستحق المدح أو يستحق الذم ٣٩١
المسألة الثانية والعشرون: في حرمة معونة الظالمين في ظلمهم..... ٣٩٢
المسألة الثالثة والعشرون: في حرمة النجش..... ٣٩٣
في أن الأخبار المذكورة لا تنهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعنة ٣٩٣
المسألة الرابعة والعشرون: في حرمة النميمة ٣٩٥
المسألة الخامسة والعشرون: في حرمة النوح بالباطل ٣٩٦
المسألة السادسة والعشرون: في حرمة الولاية من قبل الجائر ٣٩٧
في بيان حاصل المقام في تنقيح المرام ٣٩٨
في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره ٣٩٨
في أنه كما يباح بالاكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح ما يلزمها من المحرمات..... ٣٩٩
في بسط الكلام فيما إذا كان المتوعد عليه القتل ٤٠٠
في بيان وجوه الأقوال في حكم ما إذا كان المتوعد عليه القتل..... ٤٠٠
في أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ٤٠٢
في بيان وجه التأمل الذي في كلام المصنف قدس سره..... ٤٠٢
في توجيه كلام صاحب المسالك في بيان ضابط الإكراه ٤٠٣
في نقل الأقوال في اعتبار عدم القدرة على التفصي على المكره عليه..... ٤٠٤
المسألة الثامنة والعشرون: في حرمة الهجر ٤٠٥
في بيان ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته..... ٤٠٥

النوعُ الخامسُ

مما يحرم التكسب به: ما يجب على المكلف فعله عيناً أو كفاية

حرمة التكسب بالواجبات (تحديد الموضوع) ٤٠٩
في تحقيق المقام وتنقيح المرام ٤١٠
حرمة التكسب بما يجب فعله عيناً أو كفايةً ٤١١
في بيان محصل ما حققه (دام ظله)..... ٤١١
في إيراد إشكال على نفسه وجوابه..... ٤١٢
في جواب آخر عنه وفي الإشكال فيه ٤١٢
في بيان الرد الذي أورده بعضهم على المحقق المصنفﷺ ٤١٤
في بيان إشكال أورده المحقق المصنفﷺ على نفسه ٤١٥
في بيان حاصل ما أفاده (دام ظله) في المقام ٤١٦
في الجواب عن النقص باتيان العبادات لأجل الأغراض الدنيوية ٤١٧
في الإيراد على الجواب المزبور..... ٤١٧
في بيان إيراد آخر على الجواب عن النقص المذكور..... ٤١٨
في الجواب عن الإشكال المزبور ٤١٩
في الجواب عن الإشكال الآخر الذي أورده على نفسه ٤١٩
في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه ٤٢٠
فـي إيراد إشكال آخر ٤٢٠
في بيان الجواب عنه ٤٢١
في بيان حاصل الجواب..... ٤٢١
في إيراد إشكال آخر مع جوابه..... ٤٢٢
في أن دليل بعض الأساطين باعترافه يختص بالواجب العيني ٤٢٣
في استدلال بعضٍ على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي..... ٤٢٣

في الإيراد على الدليل المذكور ٤٢٥
في إيراد إشكال في المقام ٤٢٥
في أن مقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة على كل عمل له منفعة محللة مقصودة ٤٢٦
في بيان تقرير إشكال في المقام ٤٢٧
في بيان الجواب عنه ٤٢٨
في جواز أخذ الأجرة على الواجب التوصلي ٤٢٩
في بيان إشكال مشهور ٤٢٩
في الجواب الثالث والأول عنه ٤٣٠
في الإيراد على الجواب الثالث ٤٣١
في الجواب عن الإيراد المذكور ٤٣١
في بيان الجواب الرابع عن الإشكال المشهور ٤٣٢
في جواز أخذ الأجرة على الواجبات التوصلية ٤٣٣
في ذكر الجواب الخامس عنه ٤٣٣
في الإيراد على الدليل الخامس ٤٣٣
في بيان الدليل السادس عنه ٤٣٤
في بيان الإيراد عليه ٤٣٤
في تحقيق المقام وتنقيح المرام بسبسط من الكلام ٤٣٥
في إيرادات أوردها على نفسه والجواب عنها ٤٣٥
في بيان الجواب السابع عنه ٤٣٧
في بيان محصل الجواب المزبور ٤٣٧
في أن أخذ الوصي الأجرة على تولي الطفل الموصى عليه من جهة الإجماع والنص ٤٣٨
في أن البذل للمضطر بإزاء المبذول لا بأجرة البذل ٤٣٩

في تحقيق المرام وتوضيح المقام ٤٣٩
في أن أخذ الطبيب الأجرة على الحضور عند المريض من هذا الباب ٤٤٠
في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه ٤٤١
في حكم الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالة لا نيابة وإهداء ثوابها إلى المستأجر ٤٤١
في أن من بنى لغيره مسجداً عاد إلى الغير نفع بناء المسجد هو وثوابه..... ٤٤٢
في بيان الإشكال الذي أورده على نفسه ٤٤٣
في أنه لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجارة..... ٤٤٤
في جواز أخذ الأجرة على العبادات القابلة للنيابة..... ٤٤٥
في بسط الكلام لتحقيق المرام وتنقيح المقام ٤٤٥
في حكم ما لو استأجر للحمل مطلقاً ٤٤٦
في نقل القول الرابع في مسألة الاستئجار للحمل ٤٤٧
في نقل القول الخامس في المسألة ٤٤٧
في بيان حرمة أخذ الأجرة على الإمامة ٤٥٠
في إيراد بعضٍ على المحقق المصنف قدس سره وفي الجواب عنه ٤٥١
في حرمة أخذ الأجرة على تحمل الشهادة عند المشهور ٤٥٢

خاتمةٌ

تشتمل على مسائل

المسألة الأولى: بيع المصحف..... ٤٥٥
في بيان حرمة بيع المصحف على قول جماعة..... ٤٥٥
المسألة الثانية: في بيان حكم جوائز السلطان وعمّاله..... ٤٥٧
في حكم الصورة الأولى من الصور الأربع لجوائز السلطان ٤٥٧
في تحقيق المقام في الاستدلال على المرام..... ٤٥٨

في بيان حكم الصورة الثانية منها ٤٥٩
في الخدشة في أصل الاستدلال..... ٤٦٠
في أنه يمكن الاستدلال له أيضاً بما دل على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً..... ٤٦٢
في نقل كلام المصنف ﷺ في كتاب الخمس..... ٤٦٢
في أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاحتياط عن الشبهة..... ٤٦٣
في بيان الفرق بين الوجهين ٤٦٤
في بيان الفرق بين الاحتمالين..... ٤٦٤
في أنه لابد من حمل الأخبار على مورد لا تقتضي القاعدة لزوم الاجتناب عنه..... ٤٦٥
في تحقيق المقام في المراد في الإشكالات مع الجواب عنها ٤٦٥
في تعارض الأمارتين مع وجوب العمل بهما في الجملة ٤٦٦
في بيان الجواب عن أصل الإشكال ٤٦٧
في أنه ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة ٤٦٨
في إيراد إشكال على نفسه والجواب عنه ٤٦٩
في جواز إجراء الأصلين المتخالفين إذا لم يلزم منه مخالفة عمليّة..... ٤٧٠
في أنه لا ملازمة بين أمارية شيء وثبوت جميع اللّوازم به ٤٧١
في بيان محصل المقام في تحقيق المرام..... ٤٧٢
في أن في المقام شبهات..... ٤٧٣
في أن المانع من جريان أصالة الحل في المقام هو الأصل الموضوعي ٤٧٧
في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه..... ٤٧٧
في بيان إشكال آخر وجوابه ٤٧٨

في تحقيق المقام وتنقيح المرام ٤٧٩
في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره في الخدشة على المستند ٤٨٠
في بيان ما استفيد من صحيحة أبي ولاد ٤٨١
في الإيراد على المحقق المصنف قدس سره في رد الاستدلال ٤٨٢
في أن ما يقع من العامل بيد السائل حلال لمن وجده ٤٨٣
في بيان مراد المصنف من قوله: أن ما يقع من العامل ٤٨٥
في إيراد إشكالين في المقام مع الجواب عنهما ٤٨٥
في بيان مفاد رواية محمد بن مسلم وزرارة ٤٨٨
في بيان محتملات الرواية المذكورة ٤٨٨
في دفع توهمٍ تُوهم في المقام ٤٨٩
في توضيح المرام ببسط من الكلام ٤٨٩
في بيان مراد المحقق المصنف قدس سره ٤٩٠
في بيان محصل الكلام في هذا المقام ٤٩١
في جواب آخر عن التوهم المذكور ٤٩٢
في بيان حاصل في تنقيح المرام وتوضيح المقام ٤٩٢
في الجواب عن الإيراد الذي أورده على نفسه ٤٩٣
في بيان حكم الصورة الثالثة من صور جوائز السلطان ٤٩٤
في بيان حاصل المقال في هذه الصورة والحال ٤٩٥
في بيان الجواب عن المناقشة التي أوردها ٤٩٦
في بيان ما توهم في المقام في دفع الإجمال ٤٩٧
في بيان دفع التوهم المذكور ٤٩٨
في أن الظاهر في هذا التعارض أيضاً تقدم دليل الاستصحاب ٤٩٨
في الإيراد على الأصل بوجهين ٤٩٩
في بيان حاصل الكلام في هذا المقام ٤٩٩

في أنه يمكن التمسك للمدعى بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ﴾..... ٥٠٠
في أنه يمكن الاستدلال لجواز الأخذ بنحو قولهم: «كلّ معروف صدقة» و﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ ٥٠١
في أن التقية في المقام تتأدى بقصد الردّ..... ٥٠٢
في الجواب عن دليل الإحسان ٥٠٤
في بسط الكلام في تنقيح المرام وتحقيق المقام ٥٠٥
في بيان حاصل ما أفاد (دام ظله) ٥٠٦
في أن مقتضى المقام كون المراد من الرد التمكين..... ٥٠٦
في إيراد إشكالين على نفسه مع الجواب عنهما..... ٥٠٧
في بيان حكم ما لو احتاج الفحص إلى بذل مال ٥٠٩
في أنه يتصور في عدم العثور العلمي ثلاث صور ٥١٠
في بيان ترجيح جانب الحرمة على الوجوب ٥١١
في أنه إذا تردّد الأمر بين الإتلاف والتّلف فالظّاهر أولويّة الثّاني..... ٥١١
في بيان وجه عدم المنافاة..... ٥١٢
في حكم ما لو كان المردد بين المحتملات المالكيةبعد الفحص واليأس ٥١٤
في إيراد إشكال على نفسه في المقام ٥١٥
في الجواب عن الإشكال المذكور..... ٥١٦
في دفع تناف في المقام..... ٥١٦
في بيان حاصل المرام بعد النقض والإبرام ٥١٧
في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه..... ٥١٨
في أنه لا بدّ حينئذٍ من حمل الأمر على الأعمّ من النّفسيّ والغيريّ ٥١٩
في أن الشك في جواز التصدق يوجب بطلانه ٥٢٠
في بيان شبهة أخرى في المقام..... ٥٢٢
في بيان الجواب عن الشبهة المذكورة ٥٢٢

في بيان دفع إشكال في المقام ٥٢٣
في بيان إيراد إشكال على نفسه ٥٢٤
في ذكر الجواب عن الإيراد المذكور ٥٢٥
في تحقيق المقام وتنقيح المرام ببسط من الكلام ٥٢٥
في بيان الجواب عن الإيراد المذكور ٥٢٦
في تأييد المنع بقوله عليه السلام: «لا يجوز لأحدٍ» ٥٢٦
في تفصيل الكلام في تحقيق المقام ٥٢٧
في إيراد إشكال على نفسه مع الجواب عنه ٥٢٨
في تحقيق أحكام المتعارضين ٥٢٩
في بيان إيراد آخر على نفسه ٥٢٩
في بيان ما يتحصل في المقام ٥٣٢
في ذكر أحكام التعارض أيضاً ٥٣٢
في أنه هل يجوز إعطائها للهاشمي أم لا؟ ٥٣٥
في أن الأجود استصحاب الضمان لو تملّكه ثم علم بكونه مغصوباً ٥٣٨
في أن الأوجه الحكم بالضمان مطلقاً ٥٣٩
في الإيراد على ما ذكر من وجه التحكيم ٥٤٠
في بيان تفصيل في عدم القول بالفصل في المقام ٥٤٠
في دفع توهم توهم في المقام ٥٤٢
في بيان حاصل ما حقق في المقام ٥٤٤
في أن التمسك بمرسلة السرائر يتوقف على ثبوت جابر لها ٥٤٦
في أن الضمان هل يثبت بالتصدق أم لا؟ ٥٤٧
الفهرس الإجمالي ٥٥٣
الفهرس التفصيلي ٥٥٥