مِيزَانُ الفِقَاهَةِ

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الحسيني الدرجيني الاصفهاني

المجلد الفرد

إعداد

السيد صادق الحسيني الشيرازي

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش



مِيزَانُ الفَقَاهَةِ

سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهة/تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ تقدیم احمد الحسینی الاشکوری؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری؛ بمساعدة محمد جواد اشکوری، محمد مهدی شیرخدائی، سید محمود نریمانی.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ،۱۳۸۹ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ – ۲۰۰ – ۹۸۸ – ۹۶۴ - ۹۷۸؛ این مجلد: ۸ – ۲۰۴ – ۹۸۸ - ۹۶۴ – ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، احمد، ۱۳۱۰ - ، مقدمه‌نویس
رده بندی کنگره : ۱۸۳/۵BP /د۳۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرجيلي الاصفهاني

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة

السيد محمد جواد الاشكوري، محمد مهدي شير خدائي، السيد محمود نريماني

الطبعة الاولى

١٤٣١ هـ . ق - ١٣٨٩ هـ . ش

كليه حقوق اين كتاب تحت قانون كپى رايت بوده و ترجمه يا چاپ تمام يا بخشى از مطالب آن و نيز درج تمام يا بخشى از آنها در ضمن بانكهاى اطلاعاتى و تهيهٔ برنامه‌هاى رايانه‌اى يا استفاده مطالب و تصاوير در اينترنت و ديگر ابزار و ادوات، به هر نحوى، بدون اجازهٔ قبلى ناشر بصورت كتبى، ممنوع مى‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2010

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية - قم ، ايران

ميزان الفقاهة

(الشرك، فضيلة القرآن والادعية، تفاسير بعض الايات، جوائز السلطان، الخراج، بيع المصحف، المسائل الاخلاقية والاعتقادية)

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اى الاصفهانى

اعداد : السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة: السيد محمد جواد الاشكوري، محمد مهدي شمس الدين، السيد محمود زيباي

تنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ٢٠١٠ م (١٤٣١ ق - ١٣٨٩ ش)

مطبعة روح الامين - قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : دورة : ٠ - ٢٠٠ - ٩٨٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨؛ ملد المجلد : ٨ - ٢٠٤ - ٩٨٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، مجمع الذخائر الاسلامية - قم المقدسة

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

Email: info@zakhair.net

بسم الله خير الأسماء كلها

كلمة المصحّح

يقول مصحِّح هذه الأوراق ابن السيد أحمد، صادق الحسيني الإشكوري:

هذه أوراق مبعثرة غير مرتبة في العقائد والفقه وبعض المسائل الأخلاقية كتبها العلامة السيد محمدباقر الدرچهاي الإصفهاني كمسودة في مباحث شتّى، جمعناها ورتّبناها على حدٍّ وسعنا، وهي بين أوراق لم يكمل تأليفها وصفحات قد بعثرت بعد الكتابة.

وأمهات المسائل المندرجة في هذا المجلد كما تلي:

١ ـ وجيزة في بعض الكلام في الشرك بالله تعالى

٢ ـ فضيلة القرآن والذكر والصلاة والأدعية والزيارات

٣ ـ تفاسير ومعاني بعض الآيات الكريمة

٤ ـ جوائز السلطان

٥ ـ ما يأخذه السلطان باسم الخراج والمقاسمة والزكاة

٦ ـ بيع المصحف

٧ ـ المسائل الأخلاقية والإعتقادية

[تقديم]

[تحصيل المطالب الإعتقادية]

/ ٢٣٣ / لا يخفى أن المطالب الإعتقادية على قسمين:

قسم لا يجب تحصيل العلم بها ابتداءاً وإن قلنا إنه لو حصل العلم بها يجب الإعتقاد بها بناءً على أن الإعتقاد مغاير للعلم واليقين، وإلا فالمناسب أن نقول: إنه بعد العلم بها يجب عليه أن يرضى بها وأن يعلم أنها على ما ينبغي، فيكون / ٢٣٤ / منقاداً لها بحيث يعترف بها في مقام التكلّم منها.

وإنكار ذلك يوجب الكفر لو رجع إلى انكار صدق النبيّ [ﷺ].

نعم، مع الجهل بها لو أنكر فكونه موجباً للكفر فمن باب إنكار الضروري لو كان ما أنكره من الضروريات، وقلنا بكفر منكر الضروري تعبّداً، لا من[1] باب أنه رجع إلى تكذيب النبيّ [ﷺ].

وأما مع العلم لو أنكر فيدخل في الكفر الجحودي.

وبالجملة، ما لا يجب تحصيل العلم به ابتداءاً خارج عن محل النزاع من أنه يجب أن يكون تحصيل العلم به من الإستدلال والنظر أم لا.

وقسم يجب تحصيل العلم به. ومحل النزاع في وجوب الإستدلال ان يكون تحصيل العلم عن الدليل أم لا يكون في هذا القسم.

ثم هذا القسم أيضاً تارةً يكون تحصيل العلم والإعتقاد به مجرد التكليف وتارة يكون عدم تحصيل العلم والإعتقاد فيه موجباً للكفر أو عدم كونه مؤمناً بمعنى

---

١) تكرّرت في الأصل.

الأخص مثل التوحيد والنبوة والإمامة.

ثمّ إن الإقرار بالشهادتين يوجب ترتب أحكام الإسلام من غير هذا المُقِرّ على هذا المقرّ بالشهادتين، إما بمجرد عدم إظهار الخلاف /٢٣٥/ من نفس هذا المقر ولو علمنا عدم اعتقاده واقعاً بمؤدّى الشهادتين أو بشرط أن لا نعلم بعدم علمه مؤدى الشهادتين أو شكه فيها أو أن اعتقاده بخلافه.

بل الكلام في حاله في نفسه من جهة دخوله في عنوان الكفار وغير المؤمنين في الآخرة مثل خلوده في جهنّم.

بل لا يبعد تسلّم أنه لو كان معتقداً بمؤدى الشهادتين ولو عن تقليد يترتّب عليه أحكام المسلمين حتى أن يقول: بأنه كافر لو كان عن التقليد لا ينكر ذلك بل مراده أنه كافر في الآخرة من جهة الخلود.

وأيضاً لا يخفى أن من يكون عاجزاً عن النظر أو من يعلم أنه تحدث الشبهة فيما هو الحق له بواسطة النظر والإستدلال.

وإنما محل الكلام فيمن يكون قادراً على النظر ولم يعلم أنه تحدث الشبهة له فيما هو الحق.

وأيضاً لا يخفى أن الظاهر تسلّم عدم الوجوب العيني للنظر على النحو المقرّر في الكتب الكلامية من ترتيب الصغرى والكبرى، وإنما ذلك لو كان /٢٣٦/ واجباً فهو على النحو في الوجوب الكفائي.

وأيضاً لا تأمل في وجوب النظر لرفع الشبهة الموجبة لرفع العلم بما هو واجب تحصيل العلم به مع الإمكان، بل الظاهر أنه كذلك لو علم أنه لو لم يتصد لفهم الدليل تعرض الشبهة عليه لو لم نقل بذلك مع احتمال أنه لو لم يتصد لفهم الدليل تعرض الشبهة له.

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فهذه رجيزة في بعض الكلام في الشرك بالله العلي العظيم
في سورة النساء ١١٦ إن الله لا يغفر أن يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله
فقد افترى إثما عظيما اعلم ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد
ضل ضلالا بعيدا ان يدعون من دونه الا اناثا وان
يدعون الا شيطانا مريدا والمراد بعدم المغفرة
(وعدم) المغفرة حتما على سبيل التفضل لان نفي الطبيعة يقتضي نفي جميع
افرادها والمراد بالمغفرة الواردة على غير الشرك لا تقتضي
الا حصول هذه الطبيعة في الخارج في الجملة ولو على سبيل التفضل
غاية الامر انا نعلم في الخارج انه على سبيل التفضل وسنذكر ما ظهر
فساد ما يظهر من النحو الزائغ حيث جعل متعلق المغفرة المنافي
ما يكون على سبيل التفضل ثم المراد بالمغفرة هو ما قبل التوبة
والا فالشرك ايضا مغفور بعد التوبة اجماعا ولو فرض انا

الصفحة الأولى من مبحث الشرك بخط المؤلف قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

وجيزة في بعض الكلام في الشرك بالله تعالى

/٦٥/ أما بعد، فهذه وجيزة في بعض الكلام في الشرك بالله العلي العظيم.

في سورة النساء: ٥١: ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً ﴾[1]

١١٦: ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً إن يدعون من دونه إلا اناثاً وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً ﴾[2].

والمراد بعدم المغفرة هو عدم المغفرة حتى على سبيل التفضل؛ لأن نفي الطبيعة يقتضى نفي جميع أفرادها.

والمراد من المغفرة الواردة على غير الشرك لا يقتضى إلا حصول هذه الطبيعة في الخارج في الجملة ولو على سبيل التفضل. غاية الأمر أنا نعلم من الخارج أنه على سبيل التفضل.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما يظهر من الفخر الرازي[3] من جعل المغفرة في المقامين

---

١) النساء: ٤٨.

٢) النساء: ١١٦ ـ ١١٧.

٣) تفسير الرازي ١٢٤/١٠، تفسير سورة النساء، قال: «واعلم أن الاستدلال بها من وجوه: الوجه الأول: أن قوله: ﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ﴾ معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب، وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه، فإذا كان قوله: إن

ما يكون على سبيل التفضل.

ثم المراد من المغفرة هو ما قبل التوبة، وإلا فالشرك أيضاً مغفور بعد التوبة إجماعاً ولو فرض أنا /٦٦/ أنكرنا وجوب قبول التوبة عقلاً.

ثم التعبير بالإناث في قوله «إلا اناثاً»:

إما لتسميتهم الأصنام باسم الإناث كاللات والعزى ومنوة الثالثة الأخرى. واللات تأنيث الله، والعزى تأنيث العزيز. بل قيل: إن لكل حى من العرب صنماً ويسمونه أنثى بني فلان[1].

وإما لكون الأصنام جمادات وأموات، وهما إما يعامل معها معاملة المؤنث كما تقول: هذه الأحجار، كما تقول: هذه المرءة.

وفيه ما فيه؛ لأن تأنيث هذه من جهة كون الاحجار جمعاً.

وإما لأن الانثى أحسن من الذكر كما أن الجماد والاموات أحسن من الحيّ.

الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل، وجب أن يكون قوله: ﴿ ***ويغفر ما دون ذلك*** ﴾ هو أن يغفره على سبيل التفضل؛ حتى يكون النفي والاثبات متواردين على معنى واحد. ألا ترى أنه لو قال: فلان لا يعطي أحداً تفضلاً، ويعطي زائداً فإنه يفهم منه أنه يعطيه تفضلاً، حتى لو صرح وقال: لا يعطي أحداً شيئاً على سبيل التفضل ويعطي أزيد على سبيل الوجوب، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام، فثبت أن قوله: ﴿ ***ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء*** ﴾ على سبيل التفضل. إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلاً، فلا يمكن حمل الآية عليه، فإذا تقرر ذلك لم يبق إلّا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

١) تفسير الرازي ٤٦/١١، تفسير سورة النساء، قال: «وقوله ﴿ ***إِلَّا إِنَاثًا*** ﴾ فيه أقوال:

الأول: أن المراد هو الأوثان وكانوا يسمونها باسم الإناث كقولهم: اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، واللات تأنيث الله، والعزى تأنيث العزيز. قال الحسن: لم يكن حي من أحياء العرب إلّا ولهم صنم يعبدونه ويسمونه أنثى بني فلان، ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عائشة رضي الله عنها: إلّا أوثانا، وقراءة ابن عباس: إلّا أثنا، جمع وثن مثل أسد وأسد، ثم أبدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله: ﴿ ***وإذا الرسل أقتت*** ﴾ [المرسلات: ١١] قال الزجاج: وجائز أن يكون أثن أصلها أثن، فأتبعت الضمة الضمة.

وفيه أيضاً ما فيه.

وإما لأن بعضهم يعبدون الملائكة مع أنهم غيرهم، يسمون الملائكة تسمية الانثى، ويقولون إنهم بنات الله.

ثم في قوله تعالى ﴿ **وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً** ﴾[١] عن المفسرين[٢]: كان في كل واحد من تلك الأوثان شيطان يتراءى للسدنة تكلمهم.

وعن الزجاج[٣]: أن المراد من الشيطان ههنا ابليس بدليل ما بعد الآية. ومنه قيل: ولا يبعد أن الذي تراءى للسدنة هو ابليس.

---

١) النساء: ١١٧.

٢) تفسير أبي حمزة الثمالي: ١٤٩، قال: «كان في كل واحدة منهن شيطانه أنثى تتراءى للسدنة وتكلمهم وذلك من صنع إبليس وهو الشيطان الذي ذكره الله فقال: «لعنه الله».

٣) انظر تفسير الرازي ٤٦/١١، تفسير سورة النساء.

[تنبيهات]

/٦٧/ ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[تحقق الشرك بالإثبات والدعوى]

الأول: أن الشرك يتحقق بأن يثبت أو يُدْعى لغير الله ما لم يكن إلّا لله تعالى.

ثم إن الإثبات والدعوى تارةً يكون بالقول الصريح، سواء كان العمل على طبقه أيضاً أم لا كعَبَدة الأصنام حيث يدعون استحقاق العبادة للأصنام، وكالمجوس حيث يدعون أن كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان، وجميع ما فيه من الشرور فهو من أهرمن.

وهو المسمى بإبليس في شرعنا.

وإما بمجرد العمل من قبيل الرياء الذي شرك في العبادة نظير عَبَدة الأصنام.

ولعلّ من هذا القبيل قوله تعالى في سورة التوبة ٩: ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما امرو إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون**﴾.

وفي الصافي[١] عن الكافي[٢] والعياشي[٣] عن الصادق عليه السلام: «**أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم لما أجابوهم ولكن أحلّوا لهم حراماً**

---

١) تفسير الصافي ٣٣٦/٢، تفسير سورة التوبة.

٢) الكافي ٣٩٨/٢، باب الشرك، ح ٧.

٣) تفسير العياشي ٨٧/٢، سورة البرائة، ح ٤٨.

وحرّموا عليهم /٦٨/ حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون».

وفي معناه أخبار كثيرة.

أقول: وعَدُّ ذلك شركاً لعله من جهة ما دلّ على أنه ليس الحكم إلا لله مثل قوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله﴾[1].

إن قلت: قبول قول العلماء مع الغفلة عن كونه مخالفاً لحكم الله هو الشافع في باب التقليد الشايع في الشيعة، بل المسلمين قاطبة، بل الرجوع من العوام إلى العلماء سار في جميع الاديان.

قلت: ثبت جواز التقليد في الأحكام الفرعية للإنسداد والجرح وغير ذلك.

وعليه، لو كان المراد في هذه الآية المتابعة في العقايد فلا نقص، وإن كان المراد المتابعة في الأحكام الفرعية فيعين الجواب بما أجاب عنه في تفسير الإمام العسكري عليه السلام[2] التي تعرضنا لحاله في مسألة حجية أخبار الآحاد من أن تقليد عوام اليهود والنصارى لم يكن من المتورعين في مذهبهم فليسوا معذورين.

وكذلك من كان من العوام في مذهبنا حاله كذلك، وهذا بخلاف من يتبع المتورع الذي لا مفرّ إلا من الأخذ بقوله للعوام على ما يوضح في محله.

وأيضاً الإثبات والدعوى المحقِّق للشرك تارةً بدعوى أن الشركاء شركاء لله في العبودية فقط كعبدة الأصنام، وأنهم معترفون بأن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخلق والإيجاد والتكوين بوجه، وأن لا ينكرو الثمرة /٦٩/ لعبادتها بما ليس المقام مقام شرحه.

[دعوى ثبوت القدرة للشركاء]

وتارةً: بدعوى ثبوت القدرة للشركاء على الايجاد وتدبير العالم في الجملة.

---

١) الأنعام: ٥٧؛ ويوسف: ٤٠ و٦٧.

٢) انظر تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٢٩٩، سورة البقرة.

وذلك على أقسام:

الأول: أن يعترف بكون الشريك مخلوقاً لله تعالى: لكن يدّعى أنه فوَّض أمر تدبير العالم السفلى إليه، كما نسب ذلك إلى طائفة من عَبَدة الكواكب حيث إنهم ـ على ما نُقل[١] ـ يقولون: إن الأفلاك مخلوقة لله تعالى إلا أنه تعالى فوَّض تدبير العالم السفلى إلى الأفلاك، ويثبتون العقل والنفس للأفلاك.

الثاني: أن يعترف بكون الشريك مخلوقاً أيضاً، لكنه يتصرف في بعض أجزاء العالم. وهذا منسوب إلى أغلب المجوس حيث يدّعون في حق أهرمن أنه مخلوق لله تعالى، لكنه يتصرف في خلق الشرور بنفسه.

وفي كيفية خلق أهرمن لهم طرق مختلفة:

فمنها[٢]: أنه تعالى تفكر في مملكة نفسه استعظمها، فحصل نوع من العجب، فتولد الشيطان من ذلك العجب.

ومنها: أنه تعالى شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان.

الثالث: أن ينكر كون الشريك مخلوقاً لله[٣] كما هو منقول عن طائفة من عَبَدة

---

١) تفسير الرازي ٣٥/١٣، سورة الأنعام، قال: «فمنهم عبدة الكواكب، وهم فريقان منهم من يقول إنه سبحانه خلق هذه الكواكب، وفوض تدبير هذا العالم السفلي إليها، فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم، قالوا: فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب، ثم إن هذه الأفلاك والكواكب تعبد الله وتطيعه».

٢) تفسير الرازي ١١٦/١٣، سورة الأنعام، قال: «ثم إن في المجوس من يقول إنه تعالى تفكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب، فتولد الشيطان عن ذلك العجب، ومنهم من يقول شك في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان، فهؤلاء معترفون بأن إهرمن محدث، وأن محدثه هو الله تعالى فقوله تعالى: ﴿ **وخلقهم** ﴾ إشارة إلى هذا المعنى، ومتى ثبت أن هذا الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكاً لله في تدبير العالم، لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق، وجعل الضعيف الناقص شريكاً للقوي الكامل محال في العقول».

٣) تفسير الرازي ٣٥/١٣، سورة الأنعام، قال: «ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع، ويقولون هذه الأفلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء، وهي المدبرة لأحوال هذا العالم الأسفل، وهؤلاء هم الدهرية الخالصة، وممن يعبد غير الله النصارى الذين

الكواكب حيث ينكرون كون الأفلاك مخلوقة، مع أنهم يقولون إنها مدبرة لهذا العالم.

وكذلك قول طائفة من المجوس حيث يقولون بأن أهرمن ليس محدثاً ومخلوقاً، بل يقولون: إن أهرمن ـ وهو ابليس في لسان المسلمين ـ مع الله قديمان /٧٠/، وهما معاً إخوان، فالله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات، وابليس خالق السباع والحيّات والعقارب والشرور.

وقيل[١]: إن قوله تعالى (١١١) ﴿ وجعلوا الله شركاء الجن﴾[٢] في سورة الأنعام نزل في ذلك؛ لأن لفظ الجن مشتق منه من الاستتار، وكل من ابليس والملائكة[٣] والجن مستترون عن الناس.

إن قلت: عليه أثبتوا شريكاً واحداً، فكيف حكى الله عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء؟

قلت: إنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة، وعسكر ابليس هم الشياطين. ثم الملائكة فيهم كثرة، وهم أرواح مطهرة، وهم يلهمون الأرواح البشرية بالخيرات

يعبدون المسيح ومنهم أيضاً عبدة الأصنام».

١) تفسير الرازي ١١٣/١٣، سورة الأنعام، قال: «روى عن ابن عباس رضي الله عنها أنه قال قوله تعالى: ﴿ *وجعلوا لله شركاء الجن* ﴾ نزلت في الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان فالله تعالى خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات، وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور.

واعلم أن هذا القول الذي ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة في هذه الآية وذلك لأن بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة.

قال ابن عباس: والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى: ﴿ *وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا* ﴾ [الصافات: ١٥٨]، وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار، والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة من العيون، فهذا التأويل أطلق لفظ الجن عليها».

٢) الأنعام: ١٠٠.

٣) في المتن (والملكة).

والطاعات.

والشياطين أيضاً فيهم كثرة، وهي تلقي الوساوس الخبيثة إلى الارواح البشرية. والله مع عسكره من الملائكة يحاربون ابليس مع عسكره من الشياطين.

[شرك النصارى]

إن قلت: إنه أطلق المشرك على النصارى، وهل النصارى تندرج في شيء من الأقسام الثلاثة السابعة للمشركين أم لا؟

قلت: لا بأس من أن نتعرض لبعض الآيات الواردة في هذه المقالة /٧١/ من النصارى، وما ننقل يكون من سورة المائدة ١٧[١]: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم**﴾.

في مجمع البيان[٢]: هذا مذهب اليعقوبية من النصارى؛ لأنهم قالوا: إن الله اتحد بالمسيح اتحاد الذات، فصار شيئاً واحداً، وصار الناسوت لاهوتاً. وذلك قولهم: انه إلّا له.

وهنا في مقام الرد عليهم قال الله تعالى: ﴿**قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً**﴾[٣].

في مجمع البيان[٤]: أعني[٥] بذلك أنه لو كان المسيح إلهاً لقدر على دفع أمر الله تعالى إذا أراد إهلاكه وإهلاك غيره، وليس بقادر عليه لاستحالة القدرة على مغالبة القديم.

أي: فكيف يجوز اعتقاد الربوبية فيه مع أنه مسخّر مربوب مقهور.

---

١) في المخطوطة: «١٩».

٢) تفسير مجمع البيان ٣٩١/٣، سورة المائدة.

٣) المائدة: ١٧.

٤) مجمع البيان ٣٠٣/٣، سورة المائدة.

٥) في المصدر: «عني».

وقيل: معناه إن من قدر على هذا لم يجز أن يكون معه إله ولا أن يشبهه شيء.

أقول: اعتراف القوم بأنه يهلك مبني على الاعتراف بحدوثه. فحينئذ من كان قادراً على ايجاده يكون قادراً على اعدامه كما أن قولهم بالاتحاد وأنه الإله مبني على قولهم /٧٢/ بأنه المدبر للعالم، فتصير هذه المقالة مشابهة مع مقالة فرقة من المجوس (٢/٧٦)[١] ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم﴾[٢].

أقول: هذا كالسابق لكنه هنا **أولاً**: نيزّه المسيح عن هذه المقالة، وأنه أمر بخلافه بقوله تعالى: ﴿وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم﴾[٣].

وثانياً: يرد على النصارى، ويذكر جزاء ما قالوه بقوله تعالى: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾.

٣/٧٧ ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم * أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم﴾[٤].

أقول: عن بعض المفسرين[٥]: إن المراد أن النصارى يقولون إن الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة.

وسيأتي الكلام في وجود هذا القول بين النصارى.

وفي مجمع البيان[٦]، عن جمهور النصارى من الملكائية[٧] واليعقوبية

---

١) رمز المصنف على رقم بعض الآيات بأرقام لم نفهم مراده منها، فأدرجناها بعد رقم كل آية كما هي واردة في المتن المخطوط، فلاحظ وتدبّر.

٢) المائدة: ١٧ و٧٢.

٣) المائدة: ٧٢.

٤) المائدة: ٧٣ ـ ٧٤.

٥) انظر تفسير الرازي ٦٠/١٢، سورة المائدة.

٦) تفسير مجمع البيان ٣٩٢/٣.

٧) في المتن (المكانية).

والنسطورية أنهم يقولون /٧٣/: ثلاثة أقانيم* جوهر واحد أب وابن وروح القدس، ولا يقولون ثلاثة آلهة.

ويمنعون من هذه العبارة وإن كان يلزمهم أن يقولوا ثلاثة آلهة، فصح أن يحكى عنهم بالعبارة اللازمة.

وإنما قلنا: إنه يلزمهم ذلك لأنهم يقولون الإبن إله والأب إله وروح القدس إله. والإبن ليس هو الأب.

وفي تفسير الرازي[1] أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون جوهر واحد ثلاثة أقانيم أب وابن وروح القدس.

وهذه الثلاثة اله واحد كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة، وعنوا بالأب الذات وبالإبن الكلمة وبالروح الحيوٰة، وأثبتوا الذات والكلمة والحيوٰة.

وقالوا: إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن، وزعموا أن الأب اله والإبن اله والروح اله والكل إله واحد.

واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل بأن الثلاثة لا تكون واحد، والواحد لا يكون ثلاثة. ولا يرى في الدنيا مقالة أشد فساداً /٧٤/ وأظهر بطلاناً من مقالة النصارى. انتهى.

ثم إنه تعالى رد مقالات النصارى بقوله ٧٩: ﴿ **ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام أنظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون * قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضراً ولا نفعاً والله هو السميع**

---

*) ***جمع أقنوم بمعنى الأصل. (منه قدس سره).***

أقول في الصحاح: «الأقانيم: الأصول واحدها أقنوم واحسبها رومية».

١) تفسير الرازي ٦٠/١٢، سورة المائدة.

العليم﴾[١].

[وجوه فساد قول النصارى]

أقول: ذكر وجوهاً لبيان ما ذكر على فساد قول النصارى:

الأول: أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن، وكل من كان كذلك كان مخلوقاً.

الثاني: أنهما كانا محتاجين إلى الطعام، والإله هو الذي يكون غنياً عن جميع الأشياء.

الثالث: قيل: إنه كناية عن الحدث الذي هو من لوازم هذا الطعام الذي نعلم احتياجهما إليه.

وفيه: أنه لا يلزم جعله كناية عن الحدث بل المراد الحاجة إلى الطعام وما يترتب عليه مما تعلمونه.

١١٦: ﴿واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب * ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم /٧٥/ فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد﴾[٢].

أقول: نوقش بأن أحداً لا يقول بإلهية عيسى ومريم ونفيه عن الله.

قيل: إن ذلك لأن النصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى ومريم، وليس الله خالقها. فبالنسبة إلى بعض الاشياء لما أثبتوا إلهيّتهما دون الله فصح نقل هذه الحكاية عنهم.

---

١) المائدة: ٧٥ ـ ٧٦.

٢) المائدة: ١١٦ ـ ١١٧.

وقيل: إن النصارى لمّا عظّموهما تعظيم الإلٰهية أطلق اسم الالٰهية عليهما كما أطلق اسم الرب على الأحبار والرهبان في قوله تعالى: ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ﴾[١].

[المشية في اعتقاد النصارى]

أقول: يجوز أن يقال: إن ذلك من جهة أن النصارى يجعلون المشية مشيّة عيسى ومريم وان قالوا: إن الفاعل هو الله؛ لأن هذا أيضاً فاسد «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[٢]، بل مشيّة المخلوق أيضاً بمشيّة الخالق ﴿ وما تشاؤن إلا أن يشاء الله ﴾[٣].

وذلك لا يوجب الجبر كما حقّقناه في محله[٤].

---

١) التوبة: ٣١.

٢) الكافي ٨/٨١ ـ ٨٢، كتاب الروضة، ح ٣٩.

٣) الإنسان: ٣٠.

٤) من أحاديث المشيئة في الإعتقادات للشيخ الصدوق: ٣٠ ـ ٣٣، باب الاعتقاد في الإرادة والمشيئة: «قال الشيخ أبوجعفر ـ رحمة الله عليه ـ اعتقادنا في ذلك قول الصادق عليه السلام: «شاء الله وأراد ولم يحب ولم يرض شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك ولم يحب أن يقال له ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر. قال الله تعالى: ﴿ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾. وقال تعالى: ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾. وقال: ﴿ ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴾. وقال عزّ وجلّ: ﴿ وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ﴾. كما قال تعالى: ﴿ وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلاً ﴾. وكما قال عزّ وجلّ: ﴿ يقولون لو كان لنا من من الأمر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم ﴾. وقال تعالى: ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ﴾. وقال جل جلاله: ﴿ ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً ﴾. وقال تعالى: ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾. وقال عزّ وجلّ: ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء ﴾. وقال الله تعالى: ﴿ يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم ﴾. وقال تعالى: ﴿ يريد الله ألا يجعل لهم حظاً في الآخرة ﴾. وقال: ﴿ يريد الله أن يخفف

وفي توحيد[1] الصدوق في باب المشيّة بإسناده، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «قيل لعلي ـ صلى الله على أخيه وعليه ـ /٧٦/: إن رجلاً يتكلم في المشيّة، فقال: ادعه ما قال.

فدعى له فقال: يا عبدالله! خلقك لما شاء أو لما شئت؟

قال: لما شاء.

قال: فيمرضك إذا شاء أو إذا شئت.

قال: إذا شاء.

قال: فيشفيك إذا شاء أو إذا شئت؟

قال: إذا شاء.

قال: فيدخلك حيث يشاء أو حيث شئت؟

عنكم﴾. وقال تعالى: ﴿ *يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر* ﴾. وقال عزّ وجلّ: ﴿ *والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً* ﴾. وقال: ﴿ *وما الله يريد ظلماً للعباد* ﴾. فهذا اعتقادنا في الإرادة والمشيئة ومخالفونا يشنعون علينا في ذلك ويقولون: إنا نقول إن الله تعالى أراد المعاصي وأراد المعاصي وأراد قتل الحسين بن علي عليه السلام وليس هكذا نقول. ولكنا نقول: إن الله تعالى أراد أن يكون معصية العاصين خلاف طاعة المطيعين. واردا أن تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة الفعل وأراد أن يكون موصوفاً بالعلم بها قبل كونها. ونقول: أراد الله أن يكون قتل الحسين معصية خلاف الطاعة. ونقول: أراد الله أن يكون قتله منهياً عنه غير مأمور به. ونقول: أراد الله تعالى أن يكون قتله مستقبحاً غير مستحسن. ونقول: أراد الله تعالى أن يكون قتله سخطاً لله غير رضي. ونقول أراد الله ألا يمنع من قتله بالجبر والقدرة كما منع منه بالنهي. ونقول: أراد الله أن لا يدفع القتل عنه عليه السلام ـ كما دفع الحرق عن إبراهيم، حين قال تعالى للنار التي ألقي فيها: ﴿ *يا نار كوني برداً وسلماً على إبراهيم* ﴾. ونقول: لم يزل الله تعالى عالماً بأن الحسين سيقتل ويدرك بقتله سعادة الأبد، ويشقى قاتله شقاوة الأبد. ونقول: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. هذا اعتقادنا في الإرادة والمشيئة دون ما نسبه إلينا أهل الخلاف والمشنعون علينا من أهل الالحاد.

١) التوحيد: ٣٣٧، باب المشيئة والإرادة، ح ٢، باختلاف يسير.

قال: [حيث][1] يشاء.

قال: فقال: عليّ عليه السلام له: لو قلت غير هذا لضربت الذي فيه عيناك».

[الرياء شرك]

/٧٧/ في الكافي[2]، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «سيأتي على الناس زمان تخبث فيه سرائرهم، وتحسن فيه علانيتهم طمعاً في الدنيا لا يريدون به ما عند ربهم يكون دينهم رياءً لا يخالطهم خوف يعمهم الله [منه][3] بعقاب فيدعونه دعاء الغريق فلا يستجيب لهم».

تقدم أن في الرياء كثرة الخفاء إلا أنه تقدم أن من أمارات ثبوته أن يصير خشوع الجوارح أكثر من خشوع القلب.

وفي الكافي[4]، في خبرٍ، عن الأمير عليه السلام*: «**ثلاث علامات للمرائي: ينشط إذا رأى الناس، ويكسل إذا كان وحده، ويحب أن يحمد في جميع أموره**».

لكن الظاهر أن الغرض في هذا الخبر بيان علامات يعرف المرائي لغيره لا بصدد بيان العلامات التي يعرف الشخص حال نفسه، وأنه ليس من المراتب الخفية للرياء شيء في قلبه.

وفي هذا المقام لعل الأمارة عليه ما تقدم من أكثرية خشوع الجوارح على خشوع القلب.

ومن المطلب الثاني: في البحار[5]، عن النهج، من كلام له عليه السلام قاله لمروان بن

---

١) الزيادة من المصدر.

٢) الكافي ٣٠٦/٨ ـ ٣٠٧، كتاب الروضة، ح ٤٧٦، باختلاف يسير.

٣) الزيادة من المصدر.

٤) الكافي ٢٩٥/٢، باب الرياء، ح ٨.

*) **وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً. (منه قدس سره).**

٥) بحار الأنوار ٢٣٤/٣٢ ـ ٢٣٥، الباب الرابع: باب احتجاجه (أي أميرالمؤمنين) عليه السلام على أهل

الحكم بالبصرة: «قالوا: أخذ مروان بن الحكم أسيراً يوم الجمل فاستشفع بالحسن عليه السلام والحسين عليه السلام إلى أمير المؤمنين، فكلّماه عليهما السلام فيه، فخلّى سبيله، فقالا له عليه السلام: يبايعك /٧٨/ يا أمير المؤمنين! فقال: أو لم يبايعني بعد قتل عثمان؟ لا حاجة لي في بيعته إنها كف يهودية لو بايعني بيده لغدر بسبته. أما إن له إمرة* كلعقة الكلب أنفه وهو أبو الأكبش الأربعة وستلقى الأمة منه ومن ولده يوماً أحمر».

ومن المطلب الأول: لا يخفى أن مجرد هواجس** النفس ليس رياء بل هو تصور للرياء كما لو عمل لله، ولكن يخطر بباله أن فلان يسمع، ويخطر بباله أنه يفعله له بعد أن حقيقة داعيه لله، ولا يدخل في داعيه شيء آخر كما أنه لو سرّه اطلاع الغير بعمله لله ليس برياء بعد عدم مدخلية الغير في داعيه في أصل العمل.

وهذا واضح.

ويدل عليه الأخبار أيضاً:

ففي حسنة زرارة عن الرجل: «يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسّره ذلك؟ فقال: لا بأس ما من أحد إلا وهو يحب أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن يصنع ذلك لذلك»[1].

بل في خبر عنه صلى الله عليه وآله في حق من سره العمل فظهر وسرّه ذلك أن «لك أجران أجر السر وأجر العلانية»، ووُجّه بأن المراد ثواب الدنيا بثناء الناس له والآخرة بثواب العمل.

فنفس الرياء أن يكون الداعي على العمل غير الله ينفق ماله رئاء الناس أو يكون للغير مدخلية فيه فلم تتحقق القربة والخلوص.

البصرة وغيرهم بعد انقضاء الحرب وخطبه(عليه السلام) عند ذلك، ح ١٨٧. وانظر: نهج البلاغة ١٢٣/١ ـ ١٢٤، خطبة: ٧٣.

*) ***قيل: تسعة أشهر وقيل: ستة أشهر وقيل: أربعة أشهر وعشرة أيام. (منه قدس سره).***

) ***خواطر. (منه قدس سره).*

١) الكافي ٢٩٧/٢، باب الرياء، ح ١٨، باختلاف يسير.

وتقدمت دلالة بعض الأخبار عليه أيضاً حيث إنه ولو كان العمل لله إلا أنه أدخل فيه /٧٩/ رضى الناس أيضاً.

وكثيراً ما يخفى هذا القسم منه.

وربما يكشف عنه إذا قطع بعدم اطلاع الناس به أو يأس مما يكون يرجوه من الناس في تلك العمل فيخففه حتى يتركه.

وتقدم أنه تعرف الرياء برؤية التفاوت بين الخشوعين.

وأما ما تقدم من العلامات الثلاثة للمرائي فالظاهر منها بيان العلامات التى يكون لكلّ أحد أن يعرف المرائي بها لا لما يعيّن الشخص حال نفسه منه.

[معالجة الرياء]

بقي الكلام في معالجة داء الرياء سواء كان من المرتبة الجلية أو الخفية. وهنا معالجة كلية ومعالجة جزئية، وما يتوهم كونه معالجة وليس بمعالجة أو يكون بنفسه داءاً.

أما الأولى: بمعالجة النفس بحيث يرفع توجه النفس عن الناس ويتوجه إلى الله.

وتوضيح المقام أن الكيفيات النفسية من الحب والبغض والعلم والاعتقاد وكذلك الصفات الرذيلة من الكبر والحسد والأغراض الفاسدة وغير الفاسدة وإن لم تكن بأنفسها أموراً اختيارية إلا أن لكل منها أسباباً اختيارية.

مثلاً اسباب الحب بالتطلع على صفات حسنة في المحبوب.

واسباب العلم بالتطلع على البراهين الموجبة للعلم.

والصفات الرذيلة بالتطلع على المفاسد المترتبة عليها /٨٠/.

وأسباب زوال الأغراض الفاسدة بالتطلع على أن ما يترتب على تلك الأغراض لا يصلح للغرضية وأن الصلاح في غيرها.

مثلاً من يعمل عبادةً للناس فإما أن يكون ذلك لأن يعظّم نفسه في قلوب

الناس، أو لأن يمدحونه بين الناس، ويذكرون حاله فيهم، فيشتهر بالعبارة وحسن الحال، أو لأن يصل منهم إليه نفع مالي أو غيره إليه.

ففي مقام المعالجة لابد أن يلاحظ أوّلاً أن هذه الأغراض /٨١/ لو كان الغرض وصولها إليه من الله تبارك وتعالى من دون إراءة العمل بالناس، فليس هذا برياء في العمل، وإن يترتب على العمل أمثال هذه الأغراض الدنيوية كما سيأتي إن شاء الله.

نعم، لو لم يكن الغرض إلا مجرد ترتب هذه الأغراض الدنيوية من دون اراءة العمل بالناس فهنا وإن قلنا بصحة العمل إلا أن الظاهر أنه لا يترتب على مثل هذا العمل إلا تلك الأغراض الدنيوية.

قال الله تعالى: ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب﴾[1]، ﴿فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آبائكم أو أشد ذكراً فمن الناس من يقول: ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق * ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة /٨٢/ وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار * أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾[2].

ولعل الآيات والأخبار الواردتين في أن مريد الدنيا محله جهنم يكون المراد من لم يرد الآخرة ولو بأعماله.

﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً * ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً﴾[3].

وأما لو كان فعل العبادة للناس لحصول أشباه هذه الأغراض منهم، فهذا هو الرياء، ومعالجته بالتدبر والتأمل في أمور أو بعضا منها حتى ينقلب الغرض:

---

١) الشورى: ٢٠.

٢) البقرة: ٢٠٠ ـ ٢٠٢.

٣) الإسراء: ١٨ ـ ١٩.

منها: أن هذه الأغراض على فرض ترتّبها لا ينبغي أن يكون غرضاً في العمل الذي له فوائد جليلة؛ لأن ما أشير إليه من الأغراض ليس إلا من زينة الدنيا الفانية مع أن لهذا العمل فوائد جليلة في الآخرة، والآخرة خير وأبقىٰ.

مع أنه لو كان الغرض كليهما أيضاً تفوت فوائد الآخرة، بل تترتب المفاسد الأخروية على مثل هذا العمل كما تقدم.

ومنها: أن نفس المفاسد /٨٣/ المترتبة على العمل للناس يكفي في ترك العمل للناس؛ لأن جهة المفسدة أعظم بمراتب من النفع المتخيل، والعاقل يتبع أقوى الجهتين من المصلحة والمفسدة اللتين تكونان في العمل.

ومنها: أن نفس هذه الأغراض الدنيوية أيضاً لا تتحصل له إذا كان العمل للناس بخلاف ما لو كان العمل لله، فيترتب عليه هذه الأغراض أيضاً.

أما الأول: فلأنه تعالى هو المسخِّر للقلوب، وقد وردت الأخبار ودلت عليه التجربة في أن من طلب رضاهم في سخط الله سخط الله عليه وأسخطهم عليه أيضاً.

أما الثاني: فلأنه تعالى مالك الدنيا والآخرة، وقد قال: ﴿**فمن كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة**﴾[1].

وعن النبيّ ﷺ: «**إن الله يعطي الدنيا بعمل الآخرة ولا يعطي الآخرة بعمل الدنيا**»[2].

[مراتب الشرك]

/٢١٣/ ثم اعلم أن للشرك مراتب: فإنه ربما توجب الكفر وربما توجب الخلود[3] ومن الجائز أن يوجد ذلك فيمن لم يحكم بكفره أيضاً. وربما يوجب

---

١) النساء: ١٣٤.

٢) بحار الأنوار ٢٥/١٠٠، أبواب المكاسب: الباب الثاني: الإجمال في الطلب، ح ٢٩.

٣) تكرر في الأصل.

العذاب الشديد أو غير الشديد.

وبعض مراتبه لا يوجب العقوبة، وإنما يمنع من بعض الفيوضات.

ومدح الأنبياء كإبراهيم بأنه لم يكن من المشركين أو لوصيّهم بالشرك كما هو المعروف في تفسير ﴿جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾[1] لابد أن يكون من هذا القبيل.

ومن هذا القبيل ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿ربّ المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً﴾[2] فإن تفريع «فاتخذه وكيلاً» على أنه «لا إله إلا هو» يستفاد منه أن الإتكال إلى غيره تعالى وتفويض الأمر إليه منافٍ لكلمة التوحيد.

ولعل من هنا قوله تعالى: ﴿وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدىً لبني إسرائيل ألاّ تتخذوا من دوني وكيلاً﴾[3] حيث إن الظاهر من الآية أن هداية موسى لبني إسرائيل أو بل مع حاصل /٢١٤/ الكتاب الذي أوتي بموسى أن لا يتخذوا من دون الله وكيلاً بأن لا يتكلوا إلى غير الله ولا يفوّضوا الأمر إلى غيره.

«خاب من كان رجاؤه[4] سواك ومفزعه إلى سواك ومهربه وملجأه إلى غيرك ومنجاه من مخلوق غيرك، فأنت ثقتي ورجائي ومفزعي ومهربي وملجأي، فبك أستفتح وبك أستنجح، وبمحمّد وآل محمّد أتوجّه إليك وأتوسل وأتشفع».

[معنى لا شريك له]

/٢١٧/ ﴿قل إن صلاتي ونُسُكي ومحياىَ ومماتي لله ربِّ العالمين * لا شريك له وبذلك أمرتُ وأنا أوّل المسلمين﴾[5].

أقول: أولاً في الآية السابقة عرف النبيّ ﷺ الدين المستقيم بقوله تعالى: ﴿قل

---

١) الأعراف: ١٩٠.

٢) المزمل: ٩.

٣) الإسراء: ٢.

٤) في المصدر: «جاره».

٥) الأنعام: ١٦٢ ـ ١٦٣.

إنني هداني ربّي إلى صراط مستقيم ديناً﴾[1].. الآية، وفي قوله تعالى ﴿قل إن صلاتي﴾.. الآية عرفه ﷺ كيف يؤديه وأنه يؤديه مع الإخلاص.

ثم أكدّ ذلك بقوله: ﴿لا شريك له﴾.

وقوله: ﴿بذلك أمرت﴾ يفيد الحصر يعني لا بشيء آخر.

وقوله: ﴿وأنا أول المسلمين﴾ لبيان مسارعته عليه السلام إلى الإمتثال بما أمر به، وأما ما أمر به ليس من خصائصه عليه السلام بل الكل مأمورون به، ويقتدي به عليه السلام من أسلم منهم.

[معنى قوله تعالى أغير الله أبغى ربّاً]

ثم يقول: ﴿قل أغير الله أبغي رباً وهو ربّ كل شيء﴾[2].

أقول: لعل المفاد أن العبادة لغير الله جعل لغير الله ربّاً؛ لأن غير الرب لا يليق بالعبادة مع أن الربّ لكل شيء ليس غير الله.

وذلك إما لأنه ثابت بالعقل /٢١٨/؛ لأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته، وثبت أن الواجب لذاته واحد، فثبت أن ما سواه ممكن لذاته، وثبت أن الممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته.

وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى ربّاً لكل شيء.

وإما لما قيل من أن كل أحد معترف بأن رب كل شيء هو الله، وهذا مبني إما على أن جميع أصناف المشركين معترفون بأن الربّ هو الله تعالى و إنما شركهم في مجرد العبادة لغير الله.

أما عبدة الأصنام لأنهم معترفون بأن الله تعالى هو الخالق للسموات والأرض ولكل ما في العالم من الموجودات، وهو الخالق للأصنام والأوثان.

---

١) الأنعام: ١٦١.

٢) الأنعام: ١٦٤.

وأما عبدة الكواكب فهم معترفون بأن الله خالقها وموجدها.

وأما القائلون بيزدان وأهرمن فهم أيضاً معترفون بأن الشيطان محدث وأن محدثه هو الله سبحانه.

وأما القائلون بالمسيح والملائكة فهم معترفون بأن الله خالق الكل.

وإما على أن الإنكار /٢١٩/ من كون الله تعالى ربّاً لكل شيء، وهذا وإن نقل عن بعض فرق المشركين إلا أن ذلك لكثرة وضوح فساده لم يعتن بهم من عدهم في زمرة من يكون له كلام.

[بيان ما أمر بالإخلاص فيه]

ثم إنه بقي الكلام في بيان ما أمر بالإخلاص فيه وهي أمور:

منها: الصلاة.

[معنى النسك]

ومنها: النسك.

وقيل: إن المراد أن عبادتي كلها لما عن ابن الأعرابي[1] أنه قال: النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة.

وقيل للمتعبد: ناسك لأنه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث.

وعليه فالنسك كل ما تقربت به إلى الله تعالى.

وقيل: إن المراد من النسك خصوص الذبح لغلبة إطلاقه عليه. وأيضاً اقترن الذبح بالصلاة في قوله تعالى: ﴿ فصل لربّك وانحر ﴾[2].

---

١) تفسير الرازي ١٦٦٧٥ و١١/١٤، تفسير سورة الأنعام.

٢) الكوثر: ٢.

وقيل: المراد من «نسكي» خصوص الحج. ومنه إطلاق المناسك على أعمال الحج.

ومنها: ﴿ محياي ومماتي ﴾[١] قال في الكشاف[٢]: وما آتيته في حياتي وما أموت عليه من الإيمان والعمل الصالح.

وزاد البيضاوي[٣]: أو طاعات الحياة والخيرات المضافة إلى الممات كالوصية /٢٢٠/ والتدبير أو الحياة والممات.

أقول: على الأخير يختلف بين اختصاص الصلاة والنسك لله وبين اختصاص الحياة والممات به؛ فإنهما من خلق الله وتكوينه، ولا مدخليّة لذلك بكيفيّة عمل المأمور في إتيان ما أمر به، بل ذلك إما يتوقف على ارتكاب عموم المجاز في لام الإختصاص، وإما مبني على مذهب فاسد يرجحه في التفسير الكبير[٤] من أنه بالنسبة إلى الصلاة والنسك أيضاً اختصاصهما باللهمن جهة أنهما مخلوقان لله كما يقوله الأشعري في تمام أفعال العباد.

وهذا المذهب فاسد كما أن ارتكاب عموم المجاز في كلمة اللام كذلك.

فيبقى الإحتمال الأول الذي زاده البيضاوي، والمراد منه واضح.

[معنى الموت والحياة على الإيمان]

وأما المعنى الذي ذكره الكشاف بالنسبة إلى «مماتي» حيث قال: أموت عليه من الإيمان والعمل الصالح.

ولعل المراد من العمل الصالح ما يشمل ترك المعاصي أيضاً كما أن الموت على

---

١) الأنعام: ١٦٢.

٢) الكشاف ٦٤/٢، تفسير سورة الأنعام.

٣) تفسير البيضاوي ٤٧٢/٢، تفسير سورة الأنعام.

٤) تفسير الرازي ١١/١٤، تفسير سورة الأنعام.

الإيمان والعمل الصالح وترك المعاصي لعل المراد ما يكون في نيته من عدم متاركة شيء من ذلك لو لم يمت.

فالمعنى أن ما يكون عليه من الإيمان والصالحات في حال الحياة وما يكون في نيته من أن يكون عليهما فجميعه يكون داعيها على /٢٢١/ ذلك هو الله تعالى لا غيره.

[معنى قوله تعالى بذلك أمرت]

إن قلت: إن كون الداعي في جميع الأعمال في حال الحياة والداعي فيما يكون في نيته بعد الممات هو الله تعالى لا غير، غير واجب مع أن ظاهر الآية وجوب ذلك لقوله تعالى: ﴿**وبذلك أمرت**﴾[1]، بل ظاهر الآية حصر الأمر بذلك كما يدل عليه تقديم المتعلق.

قلت: تخصيص الآية بأن المراد لزوم الإخلاص في خصوص العبادات التي يكون قصد القربة شرطاً لصحتها بعيد، بل غير مناسب مع سياق الآية.

بل نقول: لا يناسب سياق الآية تخصيصها بالعبارة بالمعنى الأعم، وهو كل ما يكون مأموراً به ولو لم يكن قصد القربة شرطاً لصحتها، وذلك لظهور الآية في جميع الأفعال مع أن من الواضح أن جميع الأفعال ليس مأموراً في الآية ولو بالأمر الندبي أيضاً.

إن قلت: فعلى ما ذكرت كيف يتصور أن يكون الداعي لجميع ما يأتيه من الأفعال هو الله تعالى لا غير.

قلت: تصوير ذلك بأن نقول: من الواضح أن الأوامر الأعمّ من الندبي في كل زمان كثير، والمراد أن ما كان فعله راجحاً من قراءة القرآن والأذكار والدعوات والأذكار إلى غير ذلك من المندوبات أو الواجبات في كل زمان كثير.

---

١) الأنعام: ١٦٣.

وعليه نقول: إن الإنسان /٢٢٢/ يشتغل بذلك كله حتى يصير الراجح في حقه عند الله ارتكاب الأفعال التي يكون فيها استراحة نفسه من النوم وغيره مما كان مباحاً عليه في غير هذا الفرض.

إن قلت: نسلّم أنه يتصور أن يكون الداعي في جميع ما يأتيه الإنسان هو الله تعالى لا غير إلا أن هذا غير واجب مع أن ظاهر الآية وجوب ذلك حيث قال: و«بذلك أمرت»، بل دل على أنه لم يؤمر بغيره، بل سياق الآية إطلاق الشرك على خلاف ذلك.

قلت: يمكن الجواب بأحد الوجهين:

الأول: أن يقول: إن الشرك هنا أعم من الشرك الذي يكون عليه العقاب، والأمر هنا يكون ندبياً، وهذا الشرك يتحقق بمجرد أن يصير الإنسان داعيه في شيء من أموره غير ما يكون الراجح عند الله مما فيه ميل نفسه، فجعل ميل نفسه شريكاً مع الله حيث لم ينعدم ميل نفسه في مقابل ما أراده الله منه. ولعل ترك الأولى الذي يصدر من الأنبياء ـ ولا ينافي العصمة ـ كان بالنسبة لهذا المقام.

الثاني: أن يكون المراد من الترك ظاهر معناه ـ وهو الشرك الذي عليه العقاب ـ وكان الأمر ترك هذا الشرك وجعل العمل لله إلزامياً واجباً إلا أنه على هذا لابد أن يختص الأعمال في حال الحياة التي لابد أن يكون بداعي الله بما كان نظير الصلاة والعبادات /٢٢٣/ في الآداب إما من قبيل ما يتقدم على الدعاء كالطهارة وشم الطيب والرواح إلى المسجد والصدقة واستقبال القبلة واعتقاده قدرة الله على إجابته وحسن ظنه بالله في تعجيل إجابته وإقباله بقلبه وتجديد التوبة وتنظيف البطن من الحرام بالصوم والجوع وأن لا يسئل محرّماً ولا يتجاوز الحد في سؤاله ولا ما يتضمن قلة الحياء.

وإما ما يقارن حال الدعاء، وهو التلبث وترك الإستعجال وتسمية الحاجة والإسرار بالدعاء والتعميم والإجتماع فيه والبصبصة والخشوع والبكاء والتباكي

والإقبال بالقلب والإعتراف بالذنب وتقديم الإخوان والمدحة والثناء على الله والصلاة على محمد وآله.

.. إلى غير ذلك مما ذكر في محله.

وإما ما يتأخر عن الدعاء، وهو الإلحاح في الدعاء مع الإجابة وعدمها، وأن يختم دعاءه بالصلاة على محمد وآله.. إلى غير ذلك. /٢٢٤/

[معنى آية قل ادعوا الذين زعمتم من دونه..]

/٢٢٥/ ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم[١] من دونه[٢] فلا يملكون[٣] كشف الضرّ[٤] عنكم ولا تحويلاً[٥] ﴾ *

أولئك الذين يدعون[٦]

يبتغون إلى ربّهم الوسيلة[٧]

أيّهم أقرب ويرجون رحمته

ويخافون عذابه[٨]

إن عذاب ربّك كان محذوراً﴾[٩].

---

١) *أنها آلهة. (منه قدس سره).*

٢) *كالملائكة والمسيح وعزير. (منه قدس سره).*

٣) *لا تطيعون. (منه قدس سره).*

٤) *رفع الضر مثل المرض والفقر والقحط. (منه قدس سره).*

٥) *مثل الضرر يضر آخر أو إلى غيركم. (منه قدس سره).*

٦) *يدعون إلى الله القربة بالطاعة منها. (منه قدس سره).*

٧) *القربة، وكذا في مجمع وغيره، وفيه: الواسل الراغب، والوسيلة والسؤال والطلبة في معنى واحد. (منه قدس سره).*

٨) *كسائر العباد. (منه قدس سره).*

٩) *حقيق بأن يحذره كل أحد حتى الرسل والملائكة. (منه قدس سره).*

سورة الإسراء: ٥٦ ـ ٥٧.

في تفسير الرازي[1]: إعلم أن المقصود من هذه الآية الرد على المشركين، وقد ذكرنا أن المشركين كانوا يقولون: ليس لنا أهلية أن نشتغل بعبادة الله تعالى فنحن نعبد بعض المقربين من عباد الله، وهم الملائكة.

ثم إنهم اتخذوا لذلك تمثالاً وصورة، واشتغلوا بعبادته على هذا التأويل.

والله تعالى احتج على بطلان قولهم في هذه الآية، وليس المراد الأصنام لأنه تعالى قال: في صفتهم ﴿ أولئك ﴾.. الآية.

فهذه الآية يرد على من يعبد الملائكة.

وقيل: في رد من يعبد المسيح وعزير.

وقيل: في من عبدوا نفراً من الجن فأسلم النفر من الجن وبقيأولئك الناس /٢٢٦/ متمسكين بعبادتهم.

ونوقش بأنه لا دليل على أن هؤلاء المعبودين لا قدرة لهم على كشف الضرر وإيصال النفع.

إن قلت: نحن نرى أن أولئك الكفار كانوا يتضرعون إليهم، فلا تحصل الإجابة.

قلت: هذا معارض بأن المسلمين يتضرعون إلى الله تعالى، فلا تحصل الإجابة في كثير من الموارد.

ثم القدر الحاصل من الإجابة أي كشف الضرّ وحصول النفع، فالمسلمون يقولون: إنه من الله لا من الملائكة، وأولئك الكفار يقولون: تحصل من الملائكة لا من الله. فالدليل غير تمام.

قد يجاب عن الإشكال بمذهب الأشعري لدعوى تمامية ما يقيمون من الحجة العقلية على أنه لا يوجد إلا الله تعالى، ولا مخرج لشيء من العدم إلى الوجود إلا الله تعالى. وعليه لا ضار ولا نافع إلا الله تعالى.

أقول: ليس في الآية ما تقتضي كون ما ذكر استدلالاً حتى يقال: إنه غير تام،

---

١) تفسير الرازي ٢٣١/٢٠، تفسير سورة الإسراء.

بل لا مانع من أن تكون الآية في مقام مجرد الإخبار من أن الواقع كذلك من أن الملائكة أو غيرهم ممن يدعونهم لا يقدرون على كشف الضر وتحصيل النفع، وذلك نظير أن يقولوا: إن الأنواء أو حركات الأفلاك /٢٢٧/ أو النظرات الحاصلة لها وأشباه ذلك لا تأثير لها في شيء؛ فإن أشباه ذلك مجرد الإخبار عن الواقع من أنه هكذا.

إن قلت: أي فائدة للإخبار عن الواقع لمن ينكر كون هذا الكلام صدقاً.

قلت: يجوز أن يكون له إحدى الفائدتين:

الأولى: إن للكفار طريقاً إلى صدق هذا الكلام، وهو الدليل الذي دل على صدق القرآن والنبيّ ﷺ؛ فإن ما يدل على صدق النبيّ ﷺ في دعوى نبوته يصير دليلاً على صحة هذا الكلام الصادر من النبيّ [ﷺ].

الثانية: أن المفروض أن الكفار كانوا معترفين بأن الملائكة مخلوقون لله تعالى.

وعليه نقول: لا يمكن أن يكون القدرة على الضرر والنفع ذاتياً لهم، فهذه القدرة أيضاً تكون مخلوقة.

وعليه يكون رفع الضرر وإيصال النفع حقيقة من الله.

إن قلت: هذا المقدار مما لا ينكره الكفار فلا حاجة إلى بيان ذلك لهم.

قلت: لبيان ذلك فائدتان: **إحداهما:** أن يكون الغرض بيان ما هو لازم الكلام من أن القدرة على رفع الضرر وتحصيل النفع إذا لم يكن من الملائكة بأنفسهم بل بايجاد الله ذلك فهم على فرض ثبوتها /٢٢٨/ بايجاد هذه القدرة فيهم، ومثل هذه القدرة المخلوقة على فرض الثبوت أيضاً كالعدم بحيث لا يوجب لاستحقاق الملائكة للعبادة. وذلك نظير أن الحمد مختص بالله تعالى وأن يوجد ثناء باللسان لغيره تعالى أيضاً بعد أن سببه من الله تعالى.

وثانيتهما: أن الإنسان ربما يكون أولاً ملتفتاً على أن القدرة على الضرر والنفع مخلوقة من الله فيهم، وهذا من حيث هو لا يستحق العبادة إلا أنه بعد التوغل في

التعظيم والإحترام كثيراً ما يغفل عن ذلك ويعامل مع الملائكة معاملة أن يكون ذلك ذاتياًلهم كما أن تجليل الأنبياء والأولياء ربما ينجر إلى هذه المفاسد.

بل الطبقات المتأخرة ربما يغفلون عن المبنى ومنشأ التعظيم، ويدّعون أموراً أخر غير ما كان مدّعاهم أولاً.

فضيلة القرآن والذكر
والصلاة و الأدعية والزيارات

وما ورد التأكيد به مطلقا في خصوص شهر رمضان وايامها الخاص
واوقاتها الشريفة القرآن والذكر والدعاء وقيل
القرآن افضلها كلاما والذكر افضلها مقاما والدعاء بين
في العبودية للواحد القهار وبذلك يجتمع الاخبار
ثم ان اختلاف مقادير الثواب في العمل الواحد او
ذكر اكثرية الثواب في المفضول او تفضل بعض على
بعض ثم تفضل المفضول عليه وكذا في قراءة
او ذكر او دعاء مبني على اختلاف معنى الدرجات
والحسنات واختلاف المكفرات السيئات ومراتب السيئات
واختلاف الامكنة والاوقات واعلم ان الاختلاف بها او بالاحوال
اما بالنسبة الى الاخرة او وقت اتيان العمل وانضمام بعض الامور
الى العمل خارج لكن يمكن الجمع بين بعض المتعارضات بها ايضا

الصفحة الأولى من الرسالة بخط المؤلف قدس سره

[التأكيد بالقرآن والذكر والدعاء]

/٢١٥/ ومما ورد التأكيد به ـ مطلقاً وفي خصوص شهر رمضان وأيامها الخاصة وأوقاتها الشريفة ـ القرآن والذكر والدعاء.

وقيل*: القرآن أفضلها كلاماً، والذكر أرفعها مقاماً، والدعاء أبين في العبودية للواحد القهار. وبذلك تجتمع الأخبار.

[سبب اختلاف مقادير الثواب في العمل الواحد]

ثم إن اختلاف مقادير الثواب في العمل الواحد أو ذكر أكثرية الثواب في المفضول أو تفضيل بعضٍ على بعض ثم تفضيل المفضول عليه، وكذا في قراءة أو ذكر أو دعاء مبني على اختلاف معنى الدرجات والحسنات واختلاف المكفّر من السيئات ومراتب السيئات واختلاف الأمكنة والأوقات.

واعلم أن الإختلاف بهما أو بالأحوال إما بالنسبة إلى الآخرة أو وقت إتيان العمل وانضمام بعض الأمور إلى العمل الخارج، لكن يمكن الجمع بين بعض المتعارضات بها أيضاً. /٢١٦/

[أنواع الذكر]

/١٥٢/ أما الذكر على أنواع: وقبل الشروع في أنواع الذكر يناسب التكلم في نفس الذكر، وما هو من القدر المشترك بين تلك الأنواع.

---

*)كشف الغطاء. (منه قدس سره).

والذكر في الفارسية «ياد كردن است»، وله اطلاقات أخر أيضاً، فعلى ما ذكرناه في معنى الذكر فإطلاقه على مجرد اللفظ مجاز من باب تسمية السبب باسم المسبب، ومنه يشكل شمول مطلق الذكر لمجرد اللفظ.

نعم، ما اشتمل من الأدلة على من قال: فلان، يشمل إطلاقه لمجرد ذكر اللفظ.

وعلى كل حال للذكر مراتب:

منها: مجرد ذكر اللفظ، وهو أسفل المراتب بل قد يقال: إنه نظير نعيق الحيوانات.

ومنها: الذكر النفسي، وهو أفضل من غيره، وهو مرتبة الأسرار.

ويسمى بالذكر /١٥٣/ النفسي، وهو أن يتذكر القلب هولاً، ويصير اللفظ ترجمة وشرحاً لما في القلب.

ومنها: الذكر القلبي، وهو المتوسط بين المرتبتين الأوليين، ويكون مرتبة الصلحاء، وهو أن يذكر اللفظ ويلتفت إلى المعنى في القلب ويصير القلب ترجمان اللفظ.

ومنها: الذكر الفعلي، وهو فوق كل المراتب وأعلى، وله تأثيرات غريبة، وهو أن يكون في أفعاله متذكراً لله تبارك وتعالى، ويلتفت إلى أنه كان فيه رضى الله فيفعله أو فيه سخط الله فيتركه.

وفسّر قوله تعالى ﴿ولذكر الله أكبر﴾[1] بذلك، كما عن مجمع البيان[2]: عن الصادق عليه السلام.

ويدل عليه النبوي المشهور في وصيته لأمير المؤمنين [عليه السلام]: «**يا علي! ثلاث لا تطيقها هذه الأمة: المواساة للأخ في مال، وإنصاف الناس من نفسه، وذكر الله على كل حال. وليس هو سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، ولكن إذا ورد على ما**

---

١) العنكبوت: ٤٥.

٢) الخصال: ١٢٥، باب الثلاثة، ح ١٢٢.

يحرّم عليه خاف الله عزّ وجلّ عنده ويتركه»[١].

ويقول المحقق القمي في رسالته التي وضعت في آخر أجوبة مسائله: إن على ذلك أخبار كثيرة.

[شرائط الأعمال]

/١٦٦/ **ومن المطلب الأول:** تقول: ذكر الله في الأعمال ليس إلا بأن يكون العمل له تعالى، فيلاحظ أنه يكون محبوباً له تعالى وأنه اجتمع فيه شرائط المحبوبية أم لا.

وبدونها ربما لا يؤثر لا في الدنيا ولا في الآخرة كالأدوية التي فيها جهة فساد أو يكون في غير المحل.

وما دلّ من الآيات والأخبار في شرائط الأعمال كثيرة، ولا تختص بعمل دون عمل:

[لا قول إلا بعمل]

فمنها: ما عن الكافي[٢]، بسنده عن رسول الله ﷺ: **«لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول وعمل ونية**[٣] **إلا بإصابة السنة»**.

وعن البرقي[٤] بإسناده مثله.

وعن الشيخ[٥] مرسلاً عن الرضا عليه السلام.

---

١) الخصال: ١٢٥، باب الثلاثة، ح ١٢٢.

٢) الكافي ٧٠/١، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ح ٩.

٣) في المصدر: «ولا عمل ولا نية».

٤) المحاسن ٢٢١/١ ـ ٢٢٢، باب الاحتياط في الدين والأخذ بالسنة، ح ١٣٤.

٥) تهذيب الأحكام ١٨٦٧٤، باب نية الصيام، ح ٣.

وعن المقنعة[١] مرسلاً أيضاً.

والمراد من القول ما يتعلق بالعمل، فيندرج فيه العالم بلا عمل.

وليس المراد في صورة كان نفس القول عبادة من قبيل القرآن والذكر.

ولا ينبغي التأمل في أن القربة وكون العمل لله مراد من النية، وعدم قبول العمل بدون النية عليه الأخبار الكثيرة لو لم تكن متواترة.

وكون عمل مع النية منشأ للنجاة ووصول رحمته تبارك وتعالى إليه /١٦٧/ ظاهر الآية في قوله تعالى ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾[٢].

والمراد بإصابة السنة أن يكون العمل على نحو صدر من الشرع؛ ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾[٣].

وفي الصحيح ـ على ما في المسالك[٤] ـ نقله في حد الزنا: «أن الله عزّ وجلّ قد جعل لكل شيء حداً ولمن تجاوز الحد حداً»[٥].

---

١) المقنعة: ٣٠١، باب النية للصيام.

٢) الكهف: ١١٠.

٣) البقرة: ٢٢٩.

٤) مسالك الأفهام ٣٩٨/١٤، السابعة: إذا وجد مع زوجته رجلاً يزني بها، وفيه: «وجعل لمن تعدى ذلك الحد حداً».

٥) الكافي ٥٩/١، باب الرد إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيء من الحلال والحرام، ح ٢.

[نية المؤمن خير من عمله]

/ ١٧٣ / **ومن المطلب الأول:** عن رسول الله ﷺ «**نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل على نيته**»[١].

نقول: العمل المجرد عن النية ليس خيراً كما تقدم.

ومع النية لا يمكن كون النية المجردة خيراً منه.

وأما لحاظ أن الخير الذي يحصل بالنية يكون أكثر مما يحصل بالعمل في الإقتران، فمع الغمض من أن مشقة العمل أكثر ـ على ما قيل ـ تنافيه الأخبار الدالّة على أنه إذا همّ المؤمن بحسنة يكتب لها حسنة / ١٧٤ / وإذا عملها يكتب له عشراً كما في أول الوسائل[٢].

وفي توجيه الحديث وجوه كثيرة.

نعم، في الأخبار بيّن البرّ؛ ويستفاد منها أن المراد كون نيات كل شخص خير من أعماله.

عن زيد السجام ـ كما في الوسائل في الأخبار المذكورة هناك ـ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «**إني سمعت تقول: نية المؤمن خير من عمله فكيف تكون النية خيراً من**

---

١) الكافي ٨٤/٢، باب النية، ح ٢.

٢) وسائل الشيعة ٥١/١، باب استحباب نية الخير والعزم عليه، ح ٧ والرواية هي: «عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إن المؤمن ليهم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإن المؤمن ليهم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه».

العمل؟

قال: لأن العمل ربما كان رياء للمخلوقين، والنية خالصة لرب العالمين فيعطي عزّ وجلّ على النية ما لا يعطي على العمل»[١].

قال: وقال أبو عبدالله عليه السلام: «إن العبد لينوي من نهاره أن يصلي بالليل فيغلب عنه فينام، فيثبت الله له صلوته ويكتب نفسه تسبيحاً ويجعل نومه عليه صدقة»[٢].

وعن أبي جعفر عليه السلام «إنه كان يقول: نية المؤمن أفضل من عمله، وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شر من عمله؛ لأن الكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه»[٣].

ونقول على هذا يكون خلود المؤمن في الجنة كخلود الكافر في النار، /١٧٥/ من نتايج النية كما يدل عليه بعض الأخبار[٤].

[الخلوص في النية]

/١٧٨/ ومن المطلب الأول: إنه لابد من الخلوص في النية.

في خبر بعد قوله تعالى ﴿فمن كان يرجو﴾[٥].. الآية: «الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله إنما يطلب تزكية الناس يشتهي أن يسمع به الناس فهذا الذي

---

١) وسائل الشيعة ٥٣/١، باب استحباب نية الخير والعزم عليه، ح ١٥، وفيه: «عن زيد الشحام».

٢) وسائل الشيعة ٥٤/١، باب استحباب نية الخير والعزم عليه، ح ١٦.

٣) وسائل الشيعة ٥١/١، باب استحباب نية الخير والعزم عليه، ح ١٧.

٤) وسائل الشيعة ٥٠/١، باب استحباب نية الخير والعزم عليه، ح ٤، والرواية هي: «عنه (أي علي بن إبراهيم)، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري، عن أحمد بن يونس، عن أبي هاشم، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إنما خلد أهل النار في النار، لان نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، وإنما خلد أهل الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنيات خلد خؤلاء وهؤلاء، ثم تلا قوله تعالى: ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾ قال: على نيته».

٥) الكهف: ١١٠.

أشرك بعبادة ربه أحداً»[١] الحديث.

بل كذلك لو كان على وجه الشركة بل ظاهرهم التعميم حتى في صورة كان الرياء تبعاً وإن يقول المشهور بجوازه في غير الدواعي الراجحة كالتبريد[٢] وبحسنه في صورة كان من الجهات الراجحة كالجهر بالقراءة للإسماع /١٧٩/ أو تطويل الركوع للّحوق.. إلى غير ذلك.

في حديث: «كل عمل تعمله لله فليكن نقياً من الدنس»[٣].

عن الباقر عليه السلام: «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً.

وقال: من عمل للناس كان ثوابه على الناس. يا زرارة! كل رياء شرك»[٤].

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «يوفي رجال[٥] إلى النار» إلى أن قال: «فيقول لهم خازن النار: يا أشقياء! ما حالكم؟

قالوا: كنا نعمل لغير الله. فقيل: لتأخذوا ثوابكم ممن عملتم له»[٦].

أقول: الفقرة الآخرة مذكورة في كثير من الأخبار[٧].

---

١) الكافي ٢٩٣/٢ ـ ٢٩٤، باب الريا، ح ٤.

٢) أي كقصد التبريد عند التوضّأ.

٣) وسائل الشيعة ٦١/١، باب وجوب الإخلاص في العبادة والنية، ح ١٠.

٤) وسائل الشيعة ٦٧/١، باب تحريم قصد الرياء والسمعة بالعبادة، ح ١١.

٥) في المصدر: «يؤمر برجال».

٦) ثواب الأعمال: ٢٢٣ ـ ٢٢٤، عقاب من عمل لغير الله عزّ وجلّ.

٧) وسائل الشيعة ٧٠/١ و٧١، باب بطلان العبادة المقصود بها الرياء، ح ٢ و٤ والروايتان هما: «عن محمد بن موسى بن المتوكل، عن السعدآبادي، عن أحمد بن أبي عبدالله، عن أبيه، والحسن بن علي بن فضال، عن علي بن النعمان، عن يزيد بن خليفة، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: ما على أحدكم لو كان على قلة جبل حتى ينتهي إليه أجله؟! أتريدون تراؤون الناس؟! إن من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل لله كان ثوابه على الله، إن كل رياء شرك».

و«عن محمد بن يعقوب عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي المغرا، عن يزيد بن خليفة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: كل رياء شرك، إنه من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل

وعنه ﷺ بعد ما سئل: فيما النجاة غداً.

فقال: «إنما النجاة في أن لا تخادعوا بطريق الله فيخدعكم إلى أن يقول ﷺ: إن المرائي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا فاجر! يا كافر! يا غادر! يا خاسر! حبط عملك! فلا خلاص لك اليوم. فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له»[1].

لله كان ثوابه على الله».

١) ثواب الأعمال: ٢٥٥، عقاب المرائي.

فضيلة القرآن الكريم

[كيفية قراءة القرآن]

/٨٤/ هنا نذكر بعض الأخبار المتعلقة بكيفية قراءة القرآن وما يتعلق به:

عن البحار، عن النبيّ ﷺ: «**ليس شيء أشد على الشيطان من القراءة في المصحف نظراً والمصحف في البيت يطرد الشيطان**»[١].

«**النظر إلى المصحف عبادة**[٢]»*.

في أخبار كثيرة عن النبيّ ﷺ: «**زينوا القرآن بأصواتكم**»[٣]، مضمونه في أخبار كثيرة[٤].

عن النبيّ ﷺ: «**من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله**»[٥] قريب من مضمونه في أخبارٍ.

---

١) بحار الأنوار ١٩٦/٨٩، الباب الثاني والعشرون: كون القرآن في البيت وذم تعطيله، ح ٤.

٢) بحار الأنوار ١٩٦/٨٩، الباب الثاني والعشرون: كون القرآن في البيت وذم تعطيله، ح ٤؛ الكافي ٦١٣/٢ ـ ٦١٤، باب قراءة القرآن في المصحف، ح ٥.

*) *في خبر يزيد على ذلك: «النظر إلى علي بن أبي طالب عبادة» و«إلى الوالدين برأفة ورحمة عبادة» و«النظر إلى الكعبة عبادة». (منه قدس سره).* [وسائل الشيعة ٢٠٥/٦، باب استحباب القراءة في المصحف وإن كان يحفظ القرآن، ح ٥].

٣) بحار الأنوار ١٩٠/٨٩، الباب الحادي والعشرون: قراءة القرآن بالصوت الحسن، ح ٢.

٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٧٤/١ ـ ٧٥ من الأخبار المجموعة، ح ٣٢٢، والرواية هي: «قال رسول الله ﷺ: حسّنوا القرآن بأصواتكم فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً وقرأ ﴿*والله يزيد في الخلق ما يشاء*﴾».

٥) مكارم الأخلاق: ٣٦٣، الفصل الثاني في الاستشفاء بالقرآن.

عن النبيّ ﷺ: «إن أهل القرآن في أعلى درجة من الآدميين ما خلا النبيين والمرسلين، فلا يستضعفوا أهل القرآن حقوقهم فإن لهم من الله لمكاناً [علياً][1]»[2].

عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثلاثة يشكون إلى الله عزّ وجلّ: مسجد خراب لا يصلي فيه أهله، وعالم بين جهال، ومصحف معلق قد وقع عليه الغبار لا يقرء فيه»[3].

عن النبيّ ﷺ: «نظفوا طريق القرآن.

قيل: يا رسول الله! وما طريق القرآن؟

قال: أفواهكم.

قيل: بماذا.

قال: بالسواك»[4].

وورد رجحانه في حال الطهارة، كما أنه ورد المنع عن القراءة عرياناً[5]، وفي حال الركوع والسجود، وفي حال الحيض والجنابة /٨٥/ والنفاس، وفي الكنيف[6].

عن أبي عبد الله عليه السلام عند السؤال من أنه «أي الأعمال أفضل؟ قال: الحال المرتحل. قلت: وما هو[7]؟

---

١) الزيادة من المصدر.

٢) الكافي ٦٠٣/٢، باب فضل حامل القرآن، ح ١.

٣) الكافي ٦١٣/٢، باب قراءة القرآن في المصحف، ح ٣.

٤) المحاسن ٥٥٩/٢، باب الخلال والسواك، ح ٩٢٨.

٥) بحار الأنوار ٢١٦/٨٩، الباب السادس والعشرون: آداب القراءة وأوقاتها، ح ١٩ والرواية هي: «نقل من خط الشهيد رحمه الله تعالى: نهي علي عليه السلام عن قراءة القرآن عرياناً».

٦) الخصال: ٣٥٧، باب السبعه، ح ٤٢ والرواية هي: «حدثنا حمزة بن محمد بن أحمد العلوي رضي الله عنه قال: أخبرني علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام قال: سبعة لا يقرؤون القرآن: الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجنب والنفساء والحائض».

٧) في المصدر: «وما الحال المرتحل».

قال: فتح القرآن وختمه كلما حل بأوله ارتحل إلى آخره»[١].

وبمضمونه أخبار.

وفي بعض أخباره، عن النبيّ ﷺ بعد ختمه يقول ﷺ: «**فله عند الله دعوة مستجابة**»[٢].

وفي خبر حسن بن علي عليه السلام: «**من قرأ القرآن كانت له دعوة مستجابة إما معجلة وإما مؤجلة**»[٣].

عن أبي عبدالله عليه السلام في خبر: «**إذا تلي فيها ـ أي البيت ـ كان لها نور ساطع في السماء يعرف من بين الدور**»[٤].

في خبر: «**يصير بمثل النجوم لأهل الأرض**»[٥].

عن النبيّ ﷺ وإنه «**إذا أكثر فيه تلاوة القرآن كثر خيره وأمتع**[٦] **أهله**»[٧].

جاء أبوذر إلى النبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله! إني أخاف أن أتعلم القرآن ولا

---

١) الكافي ٦٠٦/٢، باب فضل حامل القرآن، ح ٧.

٢) وسائل الشيعة ١٨٩/٦، باب استحباب كثرة قراءة القرآن في الصلاة وغيرها وعلى كل حال، ح ٩.

٣) الكافي ٦١٣/٢، باب ثواب قراءة القرآن، ح ٦ وفيه: «ومن ختمه كانت له دعوة مستجابة مؤخرة أو معجلة، قال: قلت: جعلت فداك ختمه كله؟ قال: ختمه كله».

٤) بحار الأنوار ٢٠٣/٨٩ ـ ٢٠٤، الباب الثالث والعشرون: فضل قراءة القرآن عن ظهر القلب، ح ٣٠.

٥) لم نعثر على نص هذه الرواية ولكن مثله في الكافي ٦١٠/٢، باب البيوت التي يقرأ فيها القرآن، ح ٣، والرواية هي: «محمد، عن أحمد وعدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن جعفر بن محمد بن عبيدالله، عن ابن القداح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام البيت الذي يقرأ فيه القرآن ويذكر الله عزّ وجلّ فيه تكثر بركته وتحضره الملائكة وتهجره الشياطين ويضيئ لأهل السماء كما تضيئ الكواكب لأهل الأرض وإن البيت الذي لا يقرأ فيه القرآن ولا يذكر الله عزّ وجلّ فيه تقل بركته وتهجره الملائكة وتحضره الشياطين».

٦) في المصدر: «واتسع».

٧) الكافي ٦١٠/٢، باب البيوت التي يقرأ فيها القرآن، ح ١.

أعمل به فقال رسول الله ﷺ: «لا يعذب الله قلباً أسكنه القرآن»[١].

وعن النبيّ ﷺ: «لو كان القرآن في إهاب ما مسته النار»[٢].

عن النبيّ [ﷺ]: «من أعطاه الله القرآن فرأى أن أحداً أعطي شيئاً أفضل مما أعطي فقد صغّر عظيماً وعظّم صغيراً»[٣].

وهذا المضمون في أخبار.

عن النبيّ ﷺ: «يا سلمان! عليك بقراءة القرآن؛ فإنه كفارة للذنوب وستر في النار وأمان من العذاب، ويكتب لمن يقرأه بكل آية ثواب مأة شهيد وبكل سورة ثواب نبيّ، وينزل على صاحبه الرحمة، ويستغفر له الملائكة واشتاقت إليه الجنة، ورضي عنه المولى...»[٤] إلى آخر الخبر التى تشمل على ثواب جزيل.

---

١) بحار الأنوار ١٨٤/٨٩، الباب التاسع عشر: فضل حامل القرآن وحافظه وحامله والعامل به، ح ١٩.

٢) الأمالي للسيد المرتضى ٨٣/٢، المجلس الثاني والثلاثون.

٣) الكافي ٦٠٦/٢، باب من يتعلم القرآن بمشقة، ح ٧، باختلاف يسير.

٤) بحار الأنوار ١٧/٨٩ ـ ٢٠، الباب الأول: فضل القرآن واعجازه، ح ١٨ وتتمة الرواية هي: «وإن المؤمن إذا قرأ القرآن نظر الله إليه بالرحمة، وأعطاه بكل آية ألف حور، وأعطاه بكل حرف نوراً على الصراط فإذا ختم القرآن أعطاه الله ثواب ثلاثمائة وثلاثة عشر نبياً بلغوا رسالات ربهم، وكأنما قرأ كل كتاب أنزل الله على أنبيائه، وحرم الله جسده على النار، ولا يقوم من مقامه حتى يغفر الله له ولأبويه، وأعطاه الله بكل سورة في القرآن مدينة في الجنة الفردوس كل مدينة من درة خضراء في جوف كل مدينة ألف دار، في كل دار مائة ألف حجرة في كل حجرة مائة ألف بيت من نور، على كل بيت مائة ألف باب من الرحمة على كل باب مائة ألف بواب، بيد كل بواب هدية من لون آخر، وعلى رأس كل بواب منديل من إستبرق خير من الدنيا وما فيها، وفي كل بيت مائة دكان من العنبر سعة كل دكان ما بين المشرق والمغرب، وفوق كل دكان مائة ألف سرير، وعلى كل سرير مائة ألف فراش، من الفراش إلى الفراش ألف ذراع، وفوق كل فراش حوراء، عيناء، استدارة عجيزتها ألف ذراع، وعليها مائة ألف حلة يرى مخ ساقيها من وراء تلك الحلل، وعلى رأسها تاج من العنبر، مكلل بالدر والياقوت وعلى رأسها ستون ألف ذؤابة من المسك والغالية، وفي اذنيها قرطان وشقان وفي عنقها ألف قلادة من الجوهر، بين كل قلادة ألف ذراع، وبين يدي كل حوراء ألف خادم بيد كل خادم كأس من ذهب، في كل كأس مائة ألف

لون من الشراب لا يشبه بعضه بعضاً في كل بيت ألف مائدة وعلى كل مائدة ألف قصعة، وفي كل قصعة مائة ألف لون من الطعام لا يشبه بعضه بعضاً، يجد ولي الله من كل لون مائة لذة. يا سلمان المؤمن إذا قرء القرآن فتح الله عليه أبواب الرحمة، وخلق الله بكل حرف يخرج من فمه ملكاً يسبح له إلى يوم القيامة، وإنه ليس شيء بعد تعلم العلم أحب إلى الله من قراءة القرآن، وإن أكرم العباد إلى الله بعد الأنبياء العلماء ثم حملة القرآن يخرجون من الدنيا كما يخرج الأنبياء ويحشرون من قبورهم مع الأنبياء، ويمرون على الصراط مع الأنبياء، ويأخذون ثواب الأنبياء فطوبى لطالب العلم، وحامل القرآن، مما لهم عند الله من الكرامة والشرف.

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فضل القرآن على سائر الكلام كفضل الله على خلقه.

وقال صلى الله عليه وآله: القرآن غنى لا غنى دونه، ولا فقر بعده.

وقال صلى الله عليه وآله: القرآن مأدبة الله فتعلموا مأدبته ما استطعتم، إن هذا القرآن هو حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع، فاقرؤه فان الله عزّ وجلّ يأجركم على تلاوته بكل حرف عشر حسنات أما إني لا أقول ألم حرف واحد، ولكن ألف ولام وميم ثلاثون حسنة.

وقال عليه السلام: القرآن أفضل كل شيء دون الله، فمن وقر القرآن فقد وقر الله، ومن لم يوقر القرآن فقد استخف بحرمة الله وحرمة القرآن على الله كحرمة الوالد على ولده.

وقال عليه السلام: حملة القرآن هم المحفوفون برحمة الله، الملبوسون نور الله عزّ وجلّ، يا حملة القرآن تحببوا إلى الله بتوقير كتابه يزدكم حباً، ويحببكم إلى خلقه، يدفع عن مستمع القرآن شر الدنيا، ويدفع عن تالي القرآن بلوى الآخرة، والمستمع آية من كتاب الله خير من ثبير ذهباً ولتالي آية من كتاب الله خير من تحت العرش إلى تخوم السفلى.

وقال عليه السلام: إن أردتم عيش السعداء، وموت الشهداء، والنجاة يوم الحسرة والظلل يوم الحرور، والهدى يوم الضلالة، فادرسوا القرآن فإنه كلام الرحمن وحرز من الشيطان، ورجحان في الميزان.

روي عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قراءة القرآن في الصلاة أفضل من قراءة القرآن في غير الصلاة وقراءة القرآن في غير الصلاة أفضل من ذكر الله تعالى، وذكر الله تعالى أفضل من الصدقة، والصدقة أفضل من الصيام والصيام جنة من النار.

وقال عليه السلام: اقرؤا القرآن واستظهروه: فان الله تعالى لا يعذب قلباً وعا القرآن.

وقال عليه السلام: من استظهر القرآن وحفظه وأحل حلاله، وحرم حرامه أدخله الله به الجنة، وشفعه في عشرة من أهل بيته، كلهم قد وجب له النار.

وقال عليه السلام: من استمع آية من القرآن خير له من ثبير ذهباً والثبير اسم جبل عظيم باليمن.

عن النبيّ ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين الثقل الأكبر والثقل الأصغر، فأما الأكبر فكتاب الله، وأما الأصغر فعترتي أهل بيتي[١] /٨٦/ فلن تضلوا ما تمسكتم بهما»[٢].

[القرآن هادٍ وفرقان]

وأما ما يتعلق بكونه هادياً وفرقاناً:

فعن الأمير عليه السلام: «أن النبيّ ﷺ لا يحجزه عن قراءة القرآن إلا الجنابة»[٣].

عن علي بن الحسين عليه السلام: «آيات القرآن خزائن العلم فكلما فتحت خزانة فينبغي لك أن تنظر فيها»[٤].

٨٦٢، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا مررت بآية فيها ذكر الجنة فاسأل الله الجنة، وإذا مررت بآية فيها ذكر النار فتعوذ بالله من النار»[٥].

عن النبيّ ﷺ: «اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ولانت عليه جلودكم، فإذا اختلفتم فلستم تقرؤنه»[٦]، ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله، ذلك هدى الله يهدي به من

قال عليه السلام: ليكن كل كلامكم ذكر الله، وقراءة القرآن، فان رسول الله ﷺ سئل: أي الأعمال أفضل عند الله؟ قال: قراءة القرآن، وأنت تموت، ولسانك رطب من ذكر الله.

وقال عليه السلام: القراءة في المصحف أفضل من القراءة ظاهراً، وقال: من قرأ كل يوم مائة آية في المصحف بترتيل، وخشوع، وسكون، كتب الله له من الثواب بمقدار ما يعمله جميع أهل الأرض. ومن قرأ مائتي آية كتب الله له من الثواب بمقدار ما يعمله أهل السماء وأهل الأرض.

١) في المصدر زيادة: «فاحفظوني فيهما».

٢) بحار الأنوار ٢٧/٨٩، الباب الأول: فضل القرآن واعجازه، ح ٢٩.

٣) بحار الأنوار ٢١٦/٨٩، الباب السادس والعشرون: آداب القراءة وأوقاتها، ح ٢١.

٤) الكافي ٦٠٩/٢، باب في قراءته، ح ٢، باختلاف يسير.

٥) الكافي ٦١٧/٢، باب في كم يقرأ القرآن ويختم، ح ٢، باختلاف يسير.

٦) عوالي اللئالي ١١٥/٤، في الأحاديث المتعلقة بالعلم وأهله وحامليه، ح ١٨٠.

يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد﴾[١].

عن النبيّ ﷺ في خبر: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع، وما حل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار..»[٢] الخبر.

عن الأمير عليه السلام في خبر: «ودواء دائكم ونظم ما بينكم»[٣] يعني في القرآن.

وعنه عليه السلام في آخر: «وأنه لم يعظ أحداً بمثل هذا القرآن /٨٧/ فإنه حبل الله المتين وسببه الأمين، وفيه ربيع القلب وينابيع العلم. وما للقلب جلاء غيره مع أنه قد ذهب المتذكرون وبقي الناسون»[٤].

في الخطبة السابقة قبله:

«واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش، والهادي الذى لا يضل، والمحدث الذى لا يكذب، وما جالس إلا قام عنه زيادة أو نقصان أو زيادة في هدى ونقصان من عمى.

واعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن فاقة، ولا لأحد قبل القرآن من غنى فاستشفوه من أدوائكم، فاستعينوا على أدوائكم فإن فيه شفاء من أكبر الداء، وهو الغي والنفاق والكفر والضلال فاسألوا الله به وتوجهوا إليه بحبه ولا تسألوا به خلقه، إنه ما توجه العباد إلى الله بمثله»[٥].

ثم يقول قريباً مما تقدم في الخبر السابق.

ثم يقول: «فإنه ينادي منادٍ يوم القيامة: ألا إن كل حارث مبتلى في حرثه وعاقبة عمله، غير حَرَثة القرآن. فكونوا من حرثته وأتباعه»[٦] إلى آخره.

---

١) الزمر: ٢٣.

٢) الكافي ٥٩٨/٢، ٥٩٩، كتاب فضل القرآن، ح ٢.

٣) نهج البلاغة ٥٣/٢ ـ ٥٤، الخطبة: ١٥٨.

٤) نهج البلاغة ٩٥/٢، الخطبة: ١٧٦.

٥) نهج البلاغة ٩١/٢، الخطبة: ١٧٦.

٦) نهج البلاغة ٩٢/٢، الخطبة: ١٧٦.

عن أبي سخيلة أنه قال: أبوذر في سفر مكة: «انظروا إذا كانت بعدي فتنة وهي كائنة فعليكم بخصلتين بكتاب الله وبعلي بن أبي طالب، فإني سمعت رسول الله يقول لعلي: هذا أول من آمن بي وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو الصديق الأكبر، وهو الفاروق بين الحق والباطل، وهو يعسوب /٨٨/ المؤمنين، والمال يعسوب المنافقين»[١].

[فضل قراءة القرآن]

/١٩٢/ ومنه نتعرض لخصوص هذا المستحب فلا بأس من الإشارة إلى شيء مما ورد في فضل قراءة القرآن وما ورد في خصوص الحمد والتوحيد.

أما الأول: فعن الصادق [عليه السلام]: «عليكم بتلاوة القرآن فإن درجات الجنة على عدد آيات القرآن، فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن: اقرء وارقأ[٢]، فكلما قرء آية رقأ درجة»[٣].

عنه صلى الله عليه وآله: «من أعطاه الله القرآن فرأى أن رجلاً أعطي أفضل مما أعطي فقد صغّر عظيماً وعظّم صغيراً»[٤].

وعليه أخبار.

وورد في شفاعة القرآن أخبار[٥].

ويعطى إلى القاري درجات عالية ويطلب المزيد فيعطى إليه.

إلى غير ذلك مما لا تحصى.

إلا أن كل ما كان له منزلة عظيمة ربما يشوب بحقه من الباطل فيوجب الضلالة، والباطل الخالص لا يتبعه نوع الناس.

---

١) الأمالي: ٢٧٤، المجلس السابع والثلاثون، ح ٥، باختلاف يسير.

٢) في المصدر: «وارق».

٣) الأمالي للشيخ الصدوق: ٤٤٠ ـ ٤٤١، المجلس السابع والخمسون، ح ١٠.

٤) الكافي ٦٠٥/٢، باب فضل حامل القرآن، ح ٧.

٥) وسائل الشيعة ١٦٥/٦، باب وجوب تعلم القرآن وتعليمه كفاية واستحبابه عيناً، ح ١.

[الغُلُوّ]

ومنها: إثبات شيء من صفات الربوبية للقرآن كعدم الحدوث.

ونظيره كلام الغالين في حق الأئمة [عليهم السلام] حتى اشتبه أن يكون كثير من الأخبار الواردة في مدحهم من الغالين كما أنه ربما يصير ذلك* /١٩٣/ منشأ للإعتماد بالقاري كما في قبول الأخبار التي افترتها القراء في ذم عليّ عليه السلام ومدح معانديه غفلة من أنه لا يحسن عمل بلا نية، وأنه لو كانت نية حسنةً فربما ينقلب لزخارف[1] الدنيا وبعض الأهوية كما في حق بلعم، بل بمجرد المصحف وإلقاء الحق الذي يكون عندهم كما في الصفّين عند رفع المصاحف حيث إنهم لم ينقلبوا من شيء مما كانوا عليه لا أنهم رفعوا المصاحف.

ومن العجب أنه في طرف الحق ليس فيه تأثير.

وعليه شواهد:

منها: أنه يكون من عادة العرب أن لا ينقض البيعة. وفي بعض الأخبار اعتذار الأصحاب لفاطمة عليها السلام في خلافة أبي بكر أنه انقضى الأمر؛ لأنه وقعت البيعة مع أن كثيراً من الرؤساء نقضوا بيعتهم لأمير المؤمنين [عليه السلام] كطلحة وزبير.

ومن الموارد التي لم يؤثر الحق في انقلاب شيء وكان مورده ما لقنه أمير المؤمنين [عليه السلام] إلى الأصحاب على ما في بعض الأخبار «**من أنه** /١٩٤/ **لو كان القرب إلى الرسول صلى الله عليه وآله موجباً للأولوية بالخلافة ولذا قدموا المهاجرين على الأنصار فهو عليه السلام أحق بالخلافة وإلا فيكون الأنصار على حجتهم**»[2].

ومنها: عدم تأثير ما يقرؤنه من القرآن في مدح أهل البيت [عليهم السلام] لرفع الظلم

---

*) ***غلو القرآن. (منه قدس سره).***

١) في المخطوطة: لذخارف.

٢) انظر بحار الأنوار ١٤١/٣٣، الباب السادس عشر: باب كتبه عليه السلام إلى معاوية واحتجاجاته عليه ومراسلاته إليه وإلى أصحابه، ح ٤٢١.

عنهم حتى المتدينين منهم كما أنه في الإحتجاج ينقل: «إن رجلاً كثير السن سبهم وبعد ما قرأ عليه علي بن الحسين عليه السلام ما ورد في حق أهل البيت أقسم بالله إنه قرء القرآن كثيراً ولم يلتفت إلى هذه الآيات وأنها في حق أهل البيت»[١].

[فضل قراءة سورة الحمد]

وأما القراءة، عنه صلى الله عليه وآله «قال لجابر: ألا أعلّمك أفضل سورة أنزلها الله في كتابه؟ قال: بلى علّمنيها. فعلّمه الحمد ثم قال: هي شفاء من كل داء إلا السام»[٢].

وعلى جزئه الأول ما عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إن فاتحة الكتاب أشرف ما في كنوز العرش»[٣]، وما ورد بمعناه أو مشتملاً على هذا التعبير أيضاً.

وعلى جزئه الثاني ما عن أبي جعفر عليه السلام وغيره عليهم السلام: «من لم يبرءه الحمد لم يبرء[٤] شيء»[٥].

[فضل قراءة سورة التوحيد]

وأما التوحيد: ففي بعض الأخبار /١٩٥/: «من مضت له جمعة ولم يقرء فيها بِقُل هو الله أحد ثم مات مات، على دين أبي لهب»[٦].

ومثله في ترك قراءته في المرض والشدة وأنه لو مات فهو من أهل النار[٧].

---

١) لم نعثر عليه.

٢) وسائل الشيعة ٢٣٢/٦، باب استحباب تكرار الحمد وقراءتها سبعين مرة على الوجع، ح ٨.

٣) الأمالي للشيخ الصدوق: ٢٤٠ ـ ٢٤١، المجلس الثالث والثلاثون، ح ٣.

٤) في المصدر: «لم يبرأه».

٥) الكافي ٦٢٦/٢، باب فضل القرآن، ح ٢٢.

٦) وسائل الشيعة ٢٢٣/٦، باب استحباب الاكثار من قراءة الاخلاص وتكرارها ألف مرة، ح ٦.

٧) وسائل الشيعة ٢٢٤/٦، باب استحباب الاكثار من قراءة الاخلاص وتكرارها ألف مرة، ح ٧، والرواية هي: «عن الحسن بن علي عن صندل عن هارون بن خارجة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من أصابه مرض أو شدة لم يقرأ في مرضه أو شدته قل هو الله أحد ثم مات

إلا أن أشباه هذه الأخبار لابدّ أن يوجه كإطلاق ما يقتضي العقوبة على ما هو أعمّ من الواجب والمستحب.

نعم، في حديث سلمان «أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قرأ قل هو الله أحد مرة فقد قرأ ثلث القرآن، ومن قرأها مرتين فقد قرأ ثلثي القرآن، ومن قرأها ثلاثاً فقد ختم القرآن»[١].

في التوحيد: «أن النبيّ ﷺ صل على سعد بن معاذ فقال: لقد وافى من الملائكة للصلاة عليه سبعون ألف ملك وفيهم جبرئيل يصلون عليه، فقلت: يا جبرئيل! لم استحق صلاتكم عليه؟ قال: يقرء قل هو الله أحد قائماً وراكباً وماشياً وذاهباً وجائياً»[٢].

في تفسير ملا فتح الله: أنه ﷺ «سمع من رجل يقرء قل هو الله أحد فقال: وجبت قالوا: /١٩٦/ يا رسول الله! ما وجبت؟ فقال ﷺ: وجبت له الجنة»[٣].

وعنه ﷺ: «من قرأ قل هو.. اه فينظر الله[٤] إليه ولم يسأل من الله حاجة إلا قضاها».

في زاد المعاد، عن الصادق عليه السلام: «من قرأ في يوم عاشوراء ألف مرة سورة قل هو الله أحد خداوند رحمان نظر رحمت بسوى او مىكند وهر كه را خدا نظر رحمت به او بكند هرگز او را عذاب نكند»[٥].

في مرضه أو في تلك الشدة التي نزلت به فهو من أهل النار».

١) وسائل الشيعة ٢٢٣/٦، باب استحباب الاكثار من قراءة الاخلاص وتكرارها ألف مرة، ح ٥.

٢) وسائل الشيعة ٢٢٢/٦، باب استحباب الاكثار من قراءة الاخلاص وتكرارها ألف مرة، ح ٢.

٣) انظر: تفسير روح الجنان للشيخ ابوالفتوح الرازي ٦٠٨/٥؛ مسند أحمد ٣٠٢/٢؛ مسند أبي هريرة.

٤) به نظر رحمت در او نظر مىكند.

٥) انظر: اقبال الاعمال ٨٠/٣، فصل فيما نذكره من فضل قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ في يوم عاشوراء.

[تعارض ثواب المطلق بأزيد من المقيد]

إن قلت: على الأخيرين يلزم أن يكون الثواب الذي على المطلق الغير المقيد بأكثر مما يترتب على المقيد المكرر أو مساوٍ له.

قلت: ما ورد في مقامات متفرقة فيه بمثل ما ورد في مقيده ومكرره كثير، ولابد من التصرف في أحد الطرفين. ولهذا النوع من التعارض أمثلة كثيرة لا تعد ولا تحصى:

منها: ما نحن فيه.

[فضل زيارة الحسين عليه السلام]

ومنها: ما ورد في زيارة الحسين عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام: «**من زار قبر الحسين بن علي** [عليهما السلام] **ثلاث سنين متواليات لا يفصل بينهن في النصف من شعبان غفرت له ذنوبه البتة**»[١].

مع أنه ورد في خبر آخر: «**من زار قبر الحسين عليه السلام في النصف من شعبان غفرت له ذنوبه ولم يكتب عليه سيئة في سنة حتى يحول عليه الحول /١٩٧/ فإن زاره في السنة الثانية غفرت له**»[٢].

بل في خبر آخر: «**أنه في ليلة النصف من شعبان نادى منادى من الأفق الأعلى: زائري الحسين ارجعوا مغفوراً لكم ذنوبكم**»[٣].. اه.

بل في خبر آخر: «**من زار الحسين ليلة النصف من شعبان غفرت له ما تقدم من ذنبه وما تأخر**»[٤].

---

١) مصباح المتهجد: ٨٣٠، ليلة النصف من شعبان.

٢) مصباح المتهجد: ٨٣٠، ليلة النصف من شعبان.

٣) مصباح المتهجد: ٨٣٠، ليلة النصف من شعبان.

٤) كامل الزيارات: ٣٢٥، ثواب من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، ح ٧.

بل ورد مثله في الزيارات المطلقة منه، بل في أعمال مختصرة مثل[١]: «**من أغبرت قدماه في سبيل الله**»[٢]، أو «**من كان في مجلس ذكر فيه اسم الله أو قال بعد الطعام: الحمد لله..**».

بل يكفيه ما ورد في الصلوات الخمس الذي لا ينفك عنه، بل في أجزائها، بل نفس الصلاة كالنهر الجاري[٣] ومثل الحمة[٤] في باب البيت.

[فضائل شهر رمضان]

ومنها: ما ورد في شهر رمضان، ففي خبر عنه ﷺ: «**إذا كان أول ليلة منه غفر الله لأمتي الذنوب كلها سرها وعلانيتها**» إلى أن يصل إلى اليوم الثاني عشر، ويذكر فيه «**يبدل الله سيئاتكم حسنات ويجعل حسناتكم أضعافاً**» إلى أن يصل إلى الآخر ويقول: «**إذا /١٩٨/ تم ثلاثون يوماً كتب الله لكم لكل يوم مرّ عليكم ثواب ألف صديق وألف شهيد**»[٥].

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) بحار الأنوار ٣٦٧/٧٨، الباب العاشر: وجوب الصلاة على الميت وعللها وآدابها وأحكامها.

٣) وسائل الشيعة ١٢/٤، باب وجوب الصلوات الخمس وعدم وجوب صلاة سادسة في كل يوم، ح ٣، والرواية هي: «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: لو كان على باب دار أحدكم نهر فاغتسل في كل يوم منه خمس مرات، أكان يبقى في جسده من الدرن شيء؟ قلنا: لا، قال: فإن مثل الصلاة كمثل النهر الجاري، كلما صلى صلاة كفرت ما بينهما من الذنوب».

٤) كذا.

٥) الأمالي للشيخ الصدوق: ١٠٣ ـ ١٠٧، المجلس الثاني عشر، فضائل شهر رمضان، ح ٢، والرواية برمّتها هي: «حدثنا محمد بن إبراهيم المعاذي، قال: حدثنا أحمد بن حيويه الجرجاني المذكر، قال: حدثنا أبوإسحاق إبراهيم بن بلال، قال: حدثنا أبومحمد، قال: حدثنا أبوعبدالله محمد بن كرام، قال: حدثنا أحمد بن عبدالله، قال: حدثنا سفيان بن عيينة، قال: حدثنا معاوية بن إسحاق، عن سعيد بن جبير، قال: سألت ابن عباس: ما لمن صام شهر رمضان

وعرف حقه؟ قال: تهيأ ـ يا بن جبير ـ حتى أحدثك بما لم تسمع أذناك، ولم يمر على قلبك، وفرغ نفسك لما سألتني عنه، فما أردته هو علم الأولين والآخرين.

قال سعيد بن جبير: فخرجت من عنده، فتهيأت له من الغد، فبكرت إليه مع طلوع الفجر، فصليت الفجر، ثم ذكرت الحديث، فحول وجهه إلي، فقال: اسمع مني ما أقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لو علمتم ما لكم في رمضان لزدتم لله تعالى ذكره شكراً، إذا كان أول ليلة غفر الله عزّ وجلّ لامتي الذنوب كلها، سرها وعلانيتها، ورفع لكم ألفي ألف درجة، وبنى لكم خمسين مدينة.

وكتب الله عزّ وجلّ لكم يوم الثاني بكل خطوة تخطونها في ذلك اليوم عبادة سنة، وثواب نبي، وكتب لكم صوم سنة.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم الثالث بكل شعرة على أبدانكم قبة في الفردوس من درة بيضاء، في أعلاها اثنا عشر ألف بيت من النور، وفي أسفلها اثنا عشر ألف بيت، في كل بيت ألف سرير، على كل سرير حوراء، يدخل عليكم كل يوم ألف ملك، مع كل ملك هدية.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم الرابع في جنة الخلد سبعين ألف قصر، في كل قصر سبعون ألف بيت، في كل بيت خمسون ألف سرير، على كل سرير حوراء، بين يدي كل حوراء ألف وصيفة، خمار إحداهن خير من الدنيا وما فيها.

وأعطاكم الله يوم الخامس في جنة المأوى ألف ألف مدينة، في كل مدينة سبعون ألف بيت، في كل بيت سبعون ألف مائدة، على كل مائدة سبعون ألف قصعة، في كل قصعة ستون ألف لون من الطعام لا يشبه بعضها بعضاً.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم السادس في دار السلام مائة ألف مدينة، في كل مدينة مائة ألف دار، في كل دار مائة ألف بيت، في كل بيت مائة ألف سرير من ذهب، طول كل سرير ألف ذراع، على كل سرير زوجة من الحور العين، عليها ثلاثون ألف ذؤابة منسوجة بالدر والياقوت، تحمل كل ذؤابة مائة جارية.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم السابع في جنة النعيم ثواب أربعين ألف شهيد، وأربعين ألف صديق.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم الثامن عمل ستين ألف عابد وستين ألف زاهد.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم التاسع ما يعطي ألف عالم وألف معتكف وألف مرابط.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم العاشر قضاء سبعين ألف حاجة، ويستغفر لكم الشمس والقمر والنجوم والدواب والطير والسباع وكل حجر ومدر، وكل رطب ويابس، والحيتان في البحار،

والأوراق على الأشجار. وكتب الله عزّ وجلّ لكم يوم أحد عشر ثواب أربع حجات وعمرات، كل حجة مع نبي من الأنبياء، وكل عمرة مع صديق أو شهيد. وجعل الله عزّ وجلّ لكم يوم اثني عشر أن يبدل الله سيئاتكم حسنات ويجعل حسناتكم أضعافاً، ويكتب لكم بكل حسنة ألف ألف حسنة. وكتب الله عزّ وجلّ لكم يوم ثلاثة عشر مثل عبادة أهل مكة والمدينة.

وأعطاكم الله بكل حجر ومدر ما بين مكة والمدينة شفاعة، ويوم أربعة عشر فكأنما لقيتم آدم ونوحاً وبعدهما إبراهيم وموسى، وبعدهما داود وسليمان، وكأنما عبدتم الله عزّ وجلّ مع كل نبي مائتي سنة، وقضى لكم عزّ وجلّ يوم خمسة عشر حوائج من حوائج الدنيا والآخرة.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ ما يعطي أيوب، واستغفر لكم حملة العرش.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم القيامة أربعين نوراً: عشرة عن يمينكم، وعشرة عن يساركم وعشرة أمامكم، وعشرة خلفكم.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم ستة عشر، إذا خرجتم من القبر، ستين حلة تلبسونها وناقة تركبونها، وبعث الله إليكم غمامة تظلكم من حر ذلك اليوم. ويوم سبعة عشر يقول الله عزّ وجلّ: إني قد غفرت لهم ولآبائهم، ورفعت عنهم شدائد يوم القيامة.

وإذا كان يوم ثمانية عشر أمر الله تبارك وتعالى جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وحملة العرش والكروبيين أن يستغفروا لامة محمد ﷺ إلى السنة القابلة.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ يوم القيامة ثواب البدريين.

فإذا كان يوم التاسع عشر لم يبق ملك في السماوات والأرض إلا أستأذنوا ربهم في زيارة قبوركم كل يوم، ومع كل ملك هدية وشراب.

فإذا تم لكم عشرون يوماً بعث الله عزّ وجلّ إليكم سبعين ألف ملك يحفظونكم من كل شيطان رجيم، وكتب الله عزّ وجلّ لكم بكل يوم صمتم صوم مائة سنة، وجعل بينكم وبين النار خندقاً.

وأعطاكم ثواب من قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، وكتب الله عزّ وجلّ لكم بكل ريشة على جبرئيل عليه السلام عبادة سنة.

وأعطاكم ثواب تسبيح العرش والكرسي، وزوجكم بكل آية في القرآن ألف حوراء.

ويوم أحد وعشرين يوسع الله عليكم القبر ألف فرسخ، ويرفع عنكم الظلمة الوحشة، ويجعل قبوركم كقبور الشهداء، ويجعل وجوهكم كوجه يوسف بن يعقوب عليهما السلام. ويوم اثنين وعشرين يبعث الله عزّ وجلّ إليكم ملك الموت، كما يبعث إلى الأنبياء. ويدفع عنكم هول منكر ونكير، ويدفع عنكم هم الدنيا وعذاب الآخرة.

ويوم ثلاثة وعشرين تمرون على الصراط مع النبيين والصديقين والشهداء، وكأنما أشبعتم كل يتيم من أمتي، وكسوتم كل عريان من أمتي. ويوم أربعة وعشرين لا تخرجون من الدنيا حتى يرى كل واحد منكم مكانه من الجنة، ويعطى كل واحد منكم ثواب ألف مريض وألف غريب خرجوا في طاعة الله عزّ وجلّ.

وأعطاكم ثواب عتق ألف رقبة من ولد إسماعيل. ويوم خمسة وعشرين بنى الله عزّ وجلّ لكم تحت العرش ألف قبة خضراء، على رأس كل قبة خيمة من نور، يقول الله تبارك وتعالى: يا أمة محمد! أنا ربكم وأنتم عبيدي وإمائي، استظلوا بظل عرشي في هذه القباب، وكلوا واشربوا هنيئاً، فلا خوف عليكم ولا أنتم تحزنون. يا أمة محمد! وعزتي وجلالي لأبعثنكم إلى الجنة يتعجب منكم الأولون والآخرون، ولأتوجن كل واحد منكم بألف تاج من نور، ولأركبن كل واحد منكم على ناقة خلقت من نور، وزمامها من نور، وفي ذلك الزمام ألف حلقة من ذهب، وفي كل حلقة ملك قائم عليها من الملائكة، بيد كل ملك عمود من نور حتى يدخل الجنة بغير حساب.

وإذا كان يوم ستة وعشرين ينظر الله إليكم بالرحمة، فيغفر الله لكم الذنوب كلها إلا الدماء والأموال، وقدس بيتكم كل يوم سبعين مرة من الغيبة والكذب والبهتان، ويوم سبعة وعشرين فكأنما نصرتم كل مؤمن ومؤمنة وكسوتم سبعين ألف عار، وخدمتم ألف مرابط، وكأنما قرأتم كل كتاب أنزله الله عزّ وجلّ على أنبيائه، ويوم ثمانية وعشرين جعل الله لكم في جنة الخلد مائة ألف مدينة من نور.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ في جنة المأوى مائة ألف قصر من فضة.

وأعطاكم الله عزّ وجلّ في جنة الفردوس مائة ألف مدينة، في كل مدينة ألف حجرة، وأعطاكم الله عزّ وجلّ في جنة الجلال مائة ألف منبر من مسك، في جوف كل منبر ألف بيت من زعفران، في كل بيت ألف سرير من در وياقوت، على كل سرير زوجة من الحور العين.

فإذا كان يوم تسعة وعشرين أعطاكم الله عزّ وجلّ ألف ألف محلة، في جوف كل محلة قبة بيضاء، في كل قبة سرير من كافور أبيض، على ذلك السرير ألف فراش من السندس الأخضر، فوق كل فراش حوراء عليها سبعون ألف حلة، وعلى رأسها ثمانون ألف ذؤابة، كل ذؤابة مكللة بالدر والياقوت، فإذا تم ثلاثون يوماً كتب الله عزّ وجلّ لكم بكل يوم مر عليكم ثواب ألف شهيد وألف صديق، وكتب الله عزّ وجلّ لكم عبادة خمسين سنة، وكتب الله عزّ وجلّ لكم بكل يوم صوم ألفي يوم، ورفع لكم بعدد ما أنبت النيل درجات، وكتب الله عزّ وجلّ لكم براءة من النار، وجوازاً على الصراط، وأماناً من العذاب.

وفي الوسائل[١] أن هذا الحديث طويل وفيه ثواب جزيل قد اختصرته.

في حديث آخر عنه ﷺ: «**شهر رمضان شهر فرض الله عليكم صيامه فمن صامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه**»[٢].

الجواب: من المحتمل أن يكون باختلاف موارد المغفرة كالدنيا أو البرزخ أو بعد مدة فيه أو في القيامة ومواقفها أو بعد مدة في النار.

قال المجلسي[٣] في باب من يدخل النار ومن يخلد فيه: إن أصحاب الكبائر من الشيعة الإمامية ممن مات بلا توبة لا خلاف بين العلماء أنهم ليسوا مخلدين في النار ويلحق شفاعة الرسول والأئمة [عليهم السلام] لأكثرهم.

وهل عذابهم في الدنيا أو في وقت الموت أو في القبر أو في المحشر أو بأن الله يعفو عنهم بفضله أو أنه يمكن دخول بعضهم في النار وعدم لحوق الشفاعة لهم اختلفت الأخبار في ذلك ويكون فيها الإبهام، وسبب /١٩٩/ الإختلاف والإبهام عدم جرأة الشيعة على المعاصي.

أقول: كون الإختلاف منشأه اختلاف صاحب الكبائر من جهة كثرة المعاصي وقلّته، ومن جهة كثرة الطاعة وقلّته، فيختلف زمان المغفرة باختلاف ذلك كما ذكرناه في التوجيه بين أخبار يقول في بعض بالمغفرة بعمل سهل.

وفي خبر يقول: «**بالمغفرة بتلك العمل**» مع قيودات كثيرة كما تقدم. ويشهد عليه الميزان وصيرورة الحسنات أثقل أو السيئات أثقل.

وللجنة باب يقال له: الريان، لا يفتح ذلك إلى يوم القيامة، ثم يفتح للصائمين والصائمات من أمة محمد ﷺ، ثم ينادي رضوان خازن الجنة: يا أمة محمد! هلموا إلى الريان، فتدخل أمتي في ذلك الباب إلى الجنة، فمن لم يغفر له في شهر رمضان، ففي أي شهر يغفر له! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

١) وسائل الشيعة ١٠/٢٤٣ ـ ٢٤٥، باب وجوب صومه (أي شهر رمضان)، ح ٩.

٢) تهذيب الأحكام ٤/١٥٢، باب فرض الصيام، ح ٤.

٣) بحار الأنوار ٨/٣، باب ثواب الموحدين والعارفين، ح ١٧.

وفي حق اليقين: سئل عن الميزان في خبر هشام بن الحكم؟ فقال عليه السلام: «إنه العدل»[١].

وعن المفيد[٢]: إن الميزان التعديل بين الأعمال وجزائها كلٌّ إلى موضعه وردّ كلٌّ حق إلى صاحبه.

---

١) بحار الأنوار ٢٤٨/٧ ـ ٢٤٩، باب الميزان، ح ٣، والرواية هي: «الإحتجاج: روى هشام بن الحكم أنه سأل الزنديق أبا عبدالله عليه السلام فقال: أوليس توزن الاعمال؟ قال: لا أن الاعمال ليست بأجسام، وإنما هي صفة ما عملوا، وإنما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء ولا يعرف ثقلها وخفتها، وإن الله لا يخفى عليه شيء، قال: فما معنى الميزان؟ قال: العدل، قال: فما معناه في كتابه: ﴿فمن ثقلت موازينه﴾؟ قال: فمن رجح عمله، الخبر.

٢) أوائل المقالات: ٧٩، القول في الحساب وولاته والصراط والميزان.

فضيلة الصلاة والوضوء

[أركان الصلاة]

/١٥٢/ **ومن المطلب الأول** نقول: الصلاة كانت مشتملة على قصد وذكر وقرآن وهيئة خاصة من القيام والجلوس وأفعال من الركوع والسجود والشهادتين والصلوات والسلام.

[خصوصيات الصلاة والوضوء]

/١٨٧/قد تقدم أن الفرائض لها خصوصيات ليس شيء منها في المستحب. ثم قد عرفت أن لكل فريضة خصوصيات وإن لبعض منها تقدماً على الآخر.

ومنها: الصلاة وخصوصياتها مع أجزائها ومقدماتها ومؤخراتها غير قابل لأن يحصر إلا أن ما لا يدرك كله لا يترك كله، ففي الوضوء وردت أخبار كثيرة في الثواب والخواص:

[ثواب الوضوء وخواصها]

منها في خبر: «**واعلم أن الوضوء نصف الإيمان**»[1].

وفي خبر: «**أول ما يمس الماء يتباعد عنه الشيطان فاذا تمضمض نوّر الله قلبه ولسانه بالحكمة، وإذا استنشق آمنه الله من النار ورزقه الجنة، وإذا غسل وجهه بيض الله وجهه يوم تبيض وجوه وتسود** /١٨٨/ **وجوه، فإذا غسل ساعديه حرم الله عليه أغلال النار، وإذا**

---

١) وسائل الشيعة ٣٩٧/١، باب كيفية الوضوء وجملة من أحكامه، ح ١٩.

مسح رأسه مسح الله عنه سيئاته، وإذا مسح قدميه أجازه الله على الصراط يوم تزل فيه الأقدام»[١].

عن رسول الله ﷺ: **«أسبغ الوضوء تمر على الصراط مر السحاب»**[٢].

عنه ﷺ: «ألا أدلكم على شيء يكفر الله به الخطايا ويزيد في الحسنات؟

قيل: بلى يا رسول الله!.

قال: إسباغ الوضوء على المكاره وكثرة المخطأ إلى هذه المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة»[٣].

والغسل أفضل منه مع الغمض عن الأجزئية لما عن الصادق [عليه السلام]: **«من ذكر اسم الله على وضوئه فكأنما اغتسل»**[٤] وهما طهور للصلاة لا يصح الصلاة بدون الطهور.

بل وفي خبر: **«ولا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول، وإن أعظم طهور الصلاة الذي لا يقبل الله الصلاة إلا به ولا شيئاً من الطاعات مع فقده موالاة محمد [ﷺ] لأنه سيد المرسلين وموالاة علي [عليه السلام] بأنه سيد الوصيين وموالاة أوليائهما ومعاداة أعدائهما»**[٥] الخبر.

في سائر الشرائط وإن كان بعض الأخبار يشمل الأجزاء:

في حديث، عن أبي جعفر عليه السلام: **«أن ملك الموت قال لرسول الله ﷺ: ما من أهل بيت مدر ولا شعر في بر ولا بحر إلا وأنا أتصفحهم في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلاة»**. /١٨٩/ وفي حديث آخر يزيد على ذلك، فقال رسول الله ﷺ: **«إنما يتصفحهم في مواقيت الصلاة، فإن كان ممن يواظب عليها عند مواقيتها لقنه شهادة أن لا إله**

---

١) الأمالي للشيخ الصدوق: ٢٥٨، المجلس الخامس والثلاثون، ح ١.

٢) الخصال: ١٨١، باب الثلاثه، ح ٢٤٦.

٣) الأمالي للشيخ الصدوق: ٤٠٠، المجلس الثاني والخمسون، ح ١٠.

٤) الإستبصار ٦٧/١، باب التسمية على حال الوضوء، ح ١.

٥) وسائل الشيعة ٣٩٧/١ ـ ٣٩٨، باب كيفية الوضوء وجملة من أحكامه، ح ٢٠.

إلا الله وأن محمداً رسول الله ونحى عنه ملك الموت ابليس»[١].

في حديث: «دخل رسول الله ﷺ المسجد ففيه ناس من أصحابه فقال: تدرون ما قال ربكم؟

قالوا: الله ورسوله أعلم.

قال: إن ربكم يقول: إن هذه الصلوات الخمس المفروضات من صلاهن لوقتهنّ وحافظ عليهنّ لقيني يوم القيامة وله عندي عهد أدخله به الجنة، ومن لم يصلهنّ لوقتهنّ ولم يحافظ عليهنّ فذاك إليّ إن شئت عذّبته وإن شئت غفرت له»[٢].

عنه ﷺ: «لا يزال الشيطان هائباً لابن آدم ذاعراً منه ما صلى الصلوات الخمس لوقتهن، فاذا ضيعهن اجترأ عليه فأدخله في العظائم»[٣].

عنه ﷺ في مرضه الذي توفي فيه وأغمي عليه ثم أفاق فقال: «لا ينال شفاعتي من أخّر الصلاة بعد وقتها»[٤].

«سألت* أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿الذين هم عن صلاتهم..﴾[٥] **قال: هو الترك لها والتواني عليها»**[٦].

في آخر، عن أبي الحسن [عليه السلام]: «هو التضييع لها»[٧].

في آخر: «من صلى الصلوات المفروضات في أول وقتها وأقام حدودها رفعها / ١٩٠ / الملك بيضاء نقية تقول: حفظك الله كما حفظني..» إلى أن يقول في عكس ذلك:

---

١) الكافي ١٣٧/٣، باب إخراج روح المؤمن والكافر، ح ٣.

٢) من لا يحضره الفقيه ٢٠٨/١، باب فضل الصلاة، ح ٦٢٥.

٣) ثواب الأعمال: ٢٣٠، عقاب من صلى الصلاة لغير وقتها.

٤) وسائل الشيعة ١١٣/٤ ـ ١١٤، باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها، ح ٢١.

*) *زيد الشحام. (منه قدس سره).*

٥) الماعون: ٥.

٦) وسائل الشيعة ١١٤/٤، باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها، ح ٢٥.

٧) وسائل الشيعة ١١٤/٤، باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها، ح ٢٦.

«رفعها الملك سوداء مظلمة تقول: ضيّعك الله كما ضيّعني..»[١] اه.

ثم قال الصادق [عليه السلام]: «أول ما يحاسب العبد إذا وقف العبد بين يدي الله عزّ وجلّ الصلوات المفروضات وعن الزكاة المفروضة وعن الصيام المفروض وعن الحج المفروض وعن ولايتنا أهل البيت»[٢].

وكلما ازداد مشقة المقدمات يزيد الفضل[٣] لان أفضل الأعمال أحمزها، بل ما ورد من خفاء رضاء الله بين الطاعات وسخطه بين المعاصي، يجوز أن يكون من وجوه الرضاء مشقة العمل وإن كان يحتمل غيره أيضاً من حسن النية أو شدة اليقين أو غير ذلك.

ولعل من هذا ما ورد أن «نية المؤمن خير من عمله»[٤] لكثرة خلو الخالي عن العمل عن الشوائب أو لانضمامه بالإنفعال من أنه لم يفعل.

وعلى أصل ثواب المنوي أيضاً أخبار كثيرة، وإليه الإشارة في إحدى الزيارات الجامعة: «وشاركنا أولياءكم في إراقة دماء الناكثين والقاسطين والمارقين و[قَتَله أي عبدالله سيد شباب أهل الجنة][٥] يوم كربلاء بالنيات والقلوب والتأسف على فوت /١٩١/ تلك المواقف الشريفة»[٦].

وأما أصل الصلاة فمشتمل على أقوال وأفعال وأمر قلبي.

من الأقوال قراءة الحمد والسورة.

وهنا نقول: مع ما في مراعاتهما عدم الإستخفاف بالصلاة وفي ترك مراعاتهما الإستخفاف بالصلاة فيترتب ما ورد في الإستخفاف بالصلاة من عدم وروده على

---

١) وسائل الشيعة ١٢٣/٤ ـ ١٢٤، باب استحباب الصلاة في أول الوقت، ح ١٧، باختلاف يسير.

٢) الأمالي للشيخ الصدوق: ٣٢٨، المجلس الرابع والأربعون، ح ١١، باختلاف يسير.

٣) تكرّر في الأصل.

٤) الكافي ٨٤/٢، باب النية، ح ٢.

٥) الزيادة من المصدر.

٦) المزار: ٢٩٩، زيارة جامعة لسائر الأئمة عليهم السلام.

الحوض، وكونه ممن ﴿ أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً ﴾[1] بل عنوان ـ في الخبر ـ «من ضيّع صلاته حشر مع قارون وهامان»[2] بل عدم قبول سائر أعماله، بل وعدم وصول شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة [عليهم السلام] إليه، كما عليه أخبار.

وفي خبر عن أبي بصير قال: «دخلت على أم حميدة أعزيها بأبي عبدالله [عليه السلام] فبكت وبكيت لبكائها ثم قالت: يا أبا محمد! لو رأيت أبا عبدالله [عليه السلام] عند الموت لرأيت عجباً فتح عينيه ثم قال: إجمعوا كل من بيني وبينه قرابة.

قالت: فما تركنا أحداً إلا جمعناه، فنظر إليهم ثم قال: إن شفاعتنا لا تنال مستخفاً بالصلاة»[3].

إلى غير ذلك من العناوين التي تقدم أنها للمستخف بالصلاة وغير ذلك مما لم نقدم ذكره أنه لا يخفى في نفس القراءة فضل كثير والفضل كما يكون ثابتاً لها /١٩٢/ في صورة وقعت في خارج الصلاة كذلك لو وقعت في الصلاة بالإطلاق والأولوية.

[من أعظم أجزاء الصلاة الركوع والسجود]

/١٤٦/ **من المطلب الأول**: من أعظم أجزاء الصلاة الركوع والسجود.

وهنا نقول: مع ما في مراعاتها الإتيان بالصلاة، وفي المسامحة بهما يتحقق الإستخفاف بالصلاة فيترتب على الأول ما تقدم من ثمرات الصلاة، وهى كثيرة تقدمت الإشارة إليها.

عن الصادق [عليه السلام]: «يؤتى بشيخ يوم القيمة فيدفع إليه كتابه، ظاهره مما يلي

---

١) مريم: ٥٩.

٢) وسائل الشيعة ٣٠/٤، باب تحريم اضاعة الصلاة ووجوب المحافظة عليها، ح ٧.

٣) الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٧٢، المجلس الثالث والسبعون، ح ١٠.

الناس ولا يرى إلا مساوى، فينظر إليه فيقول: يا رب! أتأمرني[١] إلى النار؟

فيقول: الجبار جل جلاله: يا شيخ! إني أستحيي أن أعذّبك وقد كنت تصلّي لي في دار الدنيا اذهبوا بعبدي إلى الجنة»[٢].

وعلى الثاني يترتب مفاسد ترك الصلاة والاستخفاف بها، وهى كثيرة تقدم شطر منها.

نقول: إن الركوع من الركن الأعظم لها وكذا السجود.

قال الله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين [آمنوا] اركعوا /١٤٧/ واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون** ﴾[٣].

والظاهر أن التعبير عن الصلاة بالركوع والسجود كما عبّر بنفس الركوع أو السجود في غير هذه الآية أيضاً، لكون كل منهما من الركن الأعظم لها بل المقوّم، ولعل منه يبطل الصلاة بتركهما نسياناً أيضاً.

وكذلك ورد التعبير بذلك في الأخبار[٤]، ويبيّن فضل كل منهما.

سعيد بن [جناح] قال: كنت عند أبي جعفر [عليه السلام] في منزله بالمدينة، فقال:

---

١) في المصدر: «أتأمر بي».

٢) الأمالي للشيخ الصدوق: ٩٠ ـ ٩١، المجلس العاشر، ح ٣.

٣) الحج: ٧٧.

٤) انظر الوسائل ٣١٢/٦ ـ ٣١٣، باب بطلان الصلاة بترك الركوع عمداً كان أو سهواً حتى يسجد ووجوب الاعادة وجملة من أخبارها هي: «صفوان، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة. وعنه عن صفوان عن منصور عن أي بصير مثله.

ومحمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي أن يركع قال عليه الإعادة.

وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال لا تعاد الصلاة إلا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود الحديث».

مبتدءاً «من أتم ركوعه وسجوده لم تدخله وحشة القبر»[١].

أبو عبد الله عليه السلام: «ثلث[ة] إن يعلمهن كانت زيادة في عمره وبقاء النعمة عليه: [فقلت: وما هن؟ قال] تطويله في ركوعه وسجوده في صلاته، وتطويله لجلوسه على طعامه إذا أطعم على مائدته، واصطناعه المعروف إلى أهله»[٢].

وبعد ذلك تأتي تتمة لهذا المطلب.

[اهمية السجود]

/ ١٥٠ / **ومن المطلب الأول:** عن الصادق عليه السلام: «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود»[٣].

في خبر ورد في رجل عالج[٤] بعض حجرات رسول الله [صلى الله عليه وآله] فقال: «ما حاجتك؟ قال: الجنة.

فأطرق رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال: نعم، فلما ولى قال: يا عبد الله! أعنا بطول السجود»[٥].

عن أبي عبد الله [عليه السلام] في خبر: «أن العبد إذا سجد فأطال السجود نادى ابليس: يا ويله! أطاعوا وعصيت، وسجدوا وأبيت»[٦].

في دعاء الكميل: «وليت شعري يا إلهي وسيدي ومولاى أتسلّط النار على وجوه خرّت لعظمتك ساجدة»[٧].

---

١) وسائل الشيعة ٣٠٦٧٦، باب استحباب الاكثار من تكرار التسبع في الركوع والسجود، ح ٦.
٢) الكافي ٤٩/٤ ـ ٥٠، باب النوادر من أبواب الصدقة، ح ١٥.
٣) الكافي ٢٧٣/٣، باب فرض الصلاة، ح ٨.
٤) في المصدر: «يعالج».
٥) الكافي ٢٦٦/٣، باب فضل الصلاة، ح ٨.
٦) وسائل الشيعة ٣٩/٤، باب استحباب اختيار الصلاة على غيرها من العبادات المندوبة، ح ٢.
٧) مصباح المتهجد: ٨٤٦.

[التأكيد على الإهتمام بالصلاة وسائر الأعمال]

/١٨٥/ مراتب الأشخاص تختلف بمقدار أعمالهم ﴿ ويؤت كل ذي فضل فضله ﴾[١].

ومن أتى بالفرائض ليس عليه سؤال عن المستحب في الصلاة والزكاة والصوم وغيرها، وعليه الأخبار.

وفي باب دعائم الإسلام من أصول الكافي[٢]، في خبر بعد السؤال عن الدين الذي افترض الله على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره وأجاب بأنه شهادة أن لا إله (اه) ـ شهادتين ـ وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت للمستطيع وصوم شهر رمضان.

ثم قال: الولاية ـ مرتين ـ.

ثم قال: هذا الذي فرض الله على العباد ولا يسأل الرب العباد يوم القيامة ألا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله» إلى آخر الخبر؛ بل الفرائض تأثيرها في حصول القرب أشد من غيرها.

وعليه الأخبار*.

مضافاً إلى اندراجه في أن ﴿ أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾[٣].

وفي خبر: «الزاد التقوى»[٤].

وفي الخبر تكرار قراءة الأخير عن الرسول [صلى الله عليه وآله].

ظاهراً أول صلاة الوسائل في آخر باب وجوب إتمام الصلاة فيمن خفّف

---

١) هود: ٣.

٢) الكافي ٢٢/٢، باب دعائم الإسلام، ح ١١، باختلاف يسير.

*) *أشرنا إليها في الرسالة. (منه قدس سره).*

٣) الحجرات: ١٣.

٤) من لا يحضره الفقيه ٤٠٢/٤، مواعظ النبي صلى الله عليه وآله، ح ٥٨٦٨، وكذا الآية الشريفة في البقرة: ١٩٧ ﴿ وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ﴾.

سجوده قال ﷺ: «نقر كنقر الغراب لو مات على هذا مات على غير دين محمد ﷺ»[١].

مع أن النقص في الفرائض موجب لعدم قبول غيرها لخروجها بذلك عن المتّقين الذين لا يقبل العمل إلا منهم وأنه لا تناله شفاعتنا.

بل في مثل الصلاة وردت أن المستخف بها لا يرد الحوض مؤكداً بالقسم مرتين.

بل مجرد عدم قبول الصلاة موجب لعدم قبول غيرها.

وعليه الأخبار من طريق العامة والخاصة.

[إقامة حدود الفرائض]

وذلك يتوقف بإقامة حدودها ومحافظة أوقاتها في أبواب المواقيت*.

من الوسائل عن الصادق عليه السلام: «**يا أبان! الصلوات الخمس المفروضات من أقام حدودهن ولم يحفظ لقي الله يوم القيامة وله عنده عهد يدخل به الجنة، ولم يقم حدودهن ولم يحفظ /١٨٦/ على مواقيتهن لقي الله ولا عهد له إن شاء عذبه وإن شاء غفر له**»[٢].

ومنه ورد أنها آخر وصايا الأنبياء في باب استحباب اختيار الصلاة من

---

١) وسائل الشيعة ٣١/٤ـ ٣٢، باب وجوب اتمام الصلاة واقامتها، ح ٢، باختلاف يسير.

*) *وعلى مضمونه خبر آخر.*

وفي خبر آخر: «من صلّاها لوقتها عارفاً بحقها لا يؤثر عليها غيرها كتب الله براءة لا يعذبه، ومن صلاها لغير وقتها مؤثر عليها غيرها فإن ذلك إليه إن شاء غفر له وإن شاء عذبه».

وفي خبر آخر: «فإن صحت نظر في عمله وإن لم تصح لم ينظر في بقية عمله»، في أول الخبر: «وهي ـ أي الصلاة ـ أول ما ينظر فيه من عمل ابن آدم». (منه قدس سره).

انظر: وسائل الشيعة ١١٤/٤، باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها، ح ٢٣، و٣٤/٤ـ ٣٥، باب وجوب إتمام الصلاة واقامتها، ح ١٣.

٢) وسائل الشيعة ١٠٧/٤، باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها، ح ١.

الوسائل[١] عن الصادق [عليه السلام]: «أحب الأعمال إلى الله عزّ وجلّ الصلاة، وهي آخر وصايا الأنبياء».

في باب المواقيت:

عن الصادق [عليه السلام]: «قال رسول الله [صلى الله عليه وآله] في مرضه الذي توفي فيه وأغمى عليه ثم أفاق فقال: لا ينال شفاعتي من أخّر الصلاة بعد وقتها»[٢].

فى باب وجوب إتمام الصلاة:

في خبر عن الصادق عليه السلام: «عليك بالصلاة فإنها آخر ما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وآله وحث عليه الصلاة»[٣] الخبر.

---

١) وسائل الشيعة ٣٨/٤، باب استحباب اختيار الصلاة على غيرها من العبادات المندوبة، ح ٢.
٢) وسائل الشيعة ١١٣/٤ ـ ١١٤، باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها، ح ٢١.
٣) وسائل الشيعة ٣٥/٤، باب وجوب اتمام الصلاة واقامتها، ح ١٤.

[بيانات في فضل الأدعية والأذكار]

/٥٦٥/... «ربّ العالمين الذي ذهب بالنهار وجاء بالليل ونحن في عافية منه. أللّهمّ هذا خلق جديد قد غشّانا فما علمتُ لي فيه من خير فسهّله وقيّضه واكتبه أضعافاً مضاعفة، وما علمت فيه من شرّ فتجاوز عنه برحمتك.

أمسيت لا أملك ما أرجو ولا أدفع شرّ ما أخشىٰ أمسى الأمر لغيري.

وأمسيتُ مرتهناً بكسبي.

وأمسيت لا فقير أفقر منّي.

فسع لفقري من سعتك ممّا كتبت على نفسك التقوى ما أبقيتني والكرامة إذا توفيتني والصبر على ما أبليتني والبركة فيما رزقتني والعزم على طاعتك فيما بقي من عمري والشكر لك فيما أنعمت به عليّ»[1].

بيانٌ:

غشانا على بناء التفعيل أي غطّانا، وقيّضه[2] أي سبّبه وقدّره.

مجالس ابن الشيخ عن أحمد بن هارون بن الصلت، عن ابن عقدة[3]، عن القاسم بن جعفر بن أحمد، عن عباد بن أحمد القزويني، عن عمّه، عن أبي المجالد، عن زيد بن وهب، عن أبي المنذر الجهني «قال قلت: يا نبيّ الله! علّمني أفضل الكلام.

---

١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٣٧١، المجلس الثالث عشر، ح ٥٠.

٢) انظر: القاموس المحيط ٣٤٣/٢، مادة «قبض».

٣) في المخطوطة: بن عقدت.

قال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير، مأة مرة في كل يوم.

فأنت يومئذ أفضل الناس عملاً إلا من قال مثل ما قلت.

وأكثِرْ من سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ولا تنسين الإستغفار في صلاتك، فإنها ممحات للخطايا بإذن الله»[١].

الخصال[٢] عن أحمد بن الحسن القطان، عن أحمد بن يحيى بن زكريا، عن بكر بن عبدالله /٥٦٦/ بن حبيب، عن تميم بن بهلول، عن أبيه، عن إسماعيل بن الفضل، قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ فسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ﴾**[٣] **فقال: فريضة على كل مسلم أن يقول قبل طلوع الشمس عشر مرات وقبل غروبها عشر مرات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت، وهو حيّ لا يموت بيده الخير وهو على كلّ شيء قدير.**

قال: فقلت: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت ويميت ويحيي.

فقال: يا هذا! لا شكّ في أن الله يحيي ويميت ويحيي، ولكن قل كما أقول»[٤].

بيانٌ:

حمل الفرض على التقدير والتعيين، أو على تأكّد الإستحباب؛ لعدم القول بالوجوب وضعف السند، والأحوط عدم الترك.

العلل[٥]، عن أبيه[٦]، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر

---

١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٣٤٦، المجلس الثاني عشر، ح ٥٤.

٢) الخصال: ٤٥٢، باب العشرة، ح ٥٨.

٣) طه: ١٣٠.

٤) الخصال: ٤٥٢، باب العشرة، ح ٥٨.

٥) علل الشرائع ٢٩/١، باب العلة التي من أجلها سمي نوح عبداً شكوراً، ح ١.

٦) في المخطوطة: عن أبيه، وما أدرجناه هو الصحيح، والضمير راجع إلى الشيخ الصدوق قدس

البزنطي، عن أبان بن عثمان، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إن نوحاً إنما سمي عبداً شكوراً لأنه كان يقول إذا أصبح وأمسى: اللهمّ إني أشهدك إنه ما أمسى وأصبح بي من نعمة أو عافية في دين أو دنيا فمنك، وحدك لا شريك لك، لك الحمد ولك الشكر بها عليّ حتى ترضىٰ إلهنا**».

بيانٌ:

ما أمسى وأصبح أي دخل في المساء والصباح متلبساً بي أو معي.

وفي بعض الروايات «أصبحت» رعاية لمعنى الموصول؛ فإنه فسّر بالنعمة.

«فمنك» قال الطيبي: الفاء جواب الشرط كما في قوله تعالى: ﴿**وما بكم من نعمة فمن الله**﴾[1]، و«من» شرط الجزاء أن يكون مبنياً على الشرط، ولا يستقيم هذا في الآية إلا بتقدير الإخبار أو لتنبيهه، وهو أنهم كانوا لا يقومون بشكر نعم الله تعالى، بل يكفرونها بالمعاصي،

فقيل لهم: إنما تلبس بكم من نعم الله وأنتم لا تشكرونها؟! سبب لأن أخبرتكم[2] بأنها من الله حتى تقوموا بشكرها.

والحديث بعسكه[3] أي إني أقر وأعترف بأن كل النعم الحاصلة من ابتداء خلق العالم إلى انتهاء دخول الجنة فمنك وحدك فاوزعني[4] أن أقوم بشكر[ها][5] ولا أشكر غيرك[6].

سره.

١) النحل: ٥٣.

٢) كما في المصدر، وفي المخطوطة: لا تأخير بكم!

٣) كما في المصدر، وفي المخطوطة: بعسكر.

٤) في المخطوطة: فأورعني، وما أدرجناه من المصدر.

٥) الزيادة من المصدر.

٦) إلى هنا في بحار الأنوار ٢٥٢/٨٣، الباب الخامس والأربعون: الأدعية والأذكار عند الصباح والمساء...، ذيل ح ١٦.

وقوله: «وحدك».

حال متّصل في قوله: «فمنك» أي فحاصل منك مفرداً.

وقوله: «فلك الحمد» تقرير للمعطوف ولذالك قدم الخبر على المبتداء ليفيد الحصر يعني إذا كانت النّعمه مختصة بك فها أنا اتقدّم إليك وأخصّ الحمد والشكر بك قائلاً لك الحمد لا لغيرك ولك الشّكر لا لأحد سواك[١].

عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الصفّار، عن العباس بن معروف، عن محمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال من كبّر الله تبارك وتعالى عند السماء مائة تكبيرةً كان كمن اعتق مائة نسمة[٢].

عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد الأشعري، عن الحسن بن الحسين اللؤللوي، عن علي بن نعمان، عن يحيى بن زكريا، عن محمد بن زكريا، عن محمد بن عبدالله بن رباط، عن أبي حمزة الثمالي، عن علي بن الحسين عليه السلام مثله[٣].

عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبيه، عن ابن أبي عمر، عن علي بن حمزة البطّائي، عن ابن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله انّ في الجنّة غرفاً ظاهرها من باطنها وباطنها من ظاهرها يسكنها من أمّتي من اطاب الكلام وأطعم الطعام وافشى السلام والصلّي بالليّل والناس ينام ثم قال اتدري ما أطابة الكلام من قال إذا اصبح وامسى سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر عشر مرّات أقول قد سبق تمامه فراراً باسانيد[٤].

---

١) الأمالي للشيخ الصدوق: ١٠٩، المجلس الثالث عشر، ح ٣.

٢) ثواب الأعمال: ١٦٣، ثواب من كبّر عند المساء مائة تكبيرة.

٣) الأمالي للشيخ الصدوق ٤٠٨، المجلس الثالث والخمسون، ح ٥؛ ومعاني الأخبار: ٢٥٠ ـ ٢٥١، باب معنى اطاية الكلام، واطعام الطعام، وافشاء السلام، ح ١.

٤) الأمالي للشيخ الصدوق: ٦٧٤، المجلس السادس والسبعون، ح ١٤.

عن محمد بن الحسين بن إبراهيم بن ثانه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن يوسف بن عميره، عن عبدالرحمن بن سباهة، عن أبي إسحاق السبيعي، عن الحرث الأعور، عن عليّ ٧ قال من قال حين يمسي ثلث مرّات ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ ﴿وله الحمد في السموات والأرض وعشيّاً وحين تظهرون﴾[١] لم يفته خيراً يكون في تلك الليلة وصرف عنه جمع شرّها ومن قال مثل ذالك حين يصبح لم يفته خير يكون في ذالك اليوم وصرف عنه جمع شرّه[٢].

عن أبيه، عن علي بن موسى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن ابن عميره مثله[٣].

عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ ﴿وإبراهيم الذي وفي﴾[٤] قال: إنّه كان يقول إذا أصبح وأمسى: وأصبحت وربّي محمودٌ أصبحت لا أشرك بالله شيئاً ولا ادعوا مع الله إلهاً آخر ولا اتخذ من دونه وليّاً، فسمي بذلك عبداً شكوراً[٥].

عن علي بن محمد، عن بعض أصحابه، عن محمد بن سنان، عن أبي سعيد المكاري، عن أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام مثله إلّا أنّ فيه «ثلثاً».

قال: فأنزل الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿وإبراهيم الذي وفيّ﴾ قلت: فما عني بقوله

---

١) الروم: ١٧ ـ ١٨.

٢) ثواب الأعمال: ١٦٦، ثواب من قال حين يمسي ويصبح ثلاث مرات: فسبحان الله حين تمسون.

٣) علل الشرائع ٣٧/١، باب العلة التي من أجلها قال الله عزّ وجلّ: ﴿وإبراهيم الذي وفي﴾، ح ١.

٤) النجم: ٣٧.

٥) الكافي ٥٣٤/٢ ـ ٥٣٥، باب القول عند الاصباح والامساء، ح ٣٨.

في نوح ﴿إنّه كان عبداً شكوراً﴾[١]؟

قال: كلمات بالغ فيهنّ.

قلت: وما هنّ؟

قال: كان إذا أصبح قال: أصبحت اشهدك ما أصبحت بي من نعمةٍ أو عافية في دين أو دنيا فانتها منك وحدك لا شريك لك، فلك الحمد على ذالك ولك الشكر كثيراً كان يقولها إذا أصبح ثلثا وإذا أمسى ثلثاً.

بيان: في رواية الكليني: ولا ادعو معه الهاً وليس فيه آخر ويظهر منه سقط أو تصحيف في آخر رواية العلل، فتأمّل[٢].

عن أبيه عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن أحمد بن الحسن الميثمي، عن يعقوب بن شعيب قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان في بني آدم ثلاثمائة وستين عرقاً، ثمانين ومائة متحركة وثمانين ومائة ساكنة، فلو سكن المتحرك لم ينم أو تحرك الساكن لم ينم، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أصبح قال: الحمد لله رب العالمين كثيراً على كل حال ثلاثمائة وستين مرة وإذا أمسى قال مثل ذلك[٣].

[سبّح بالعشي والإبكار]

/٥٦٧/ الأدعية والأذكار وعند الصباح والمساء.

آل عمران مخاطباً لزكريا: ﴿وسبّح بالعشيّ والإبكار﴾[٤].

---

١) الأسراء: ٣.

٢) علل الشرائع ٢/٣٥٣ ـ ٣٥٤، باب العلة التي من أجلها كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إذا أصبح وإذا أمسى: الحمد لله ربّ العالمين كثيراً على كل حال ثلاثمأته وستين مرة، ح ١.

٣) علل الشرائع ٢/٣٥٣ ـ ٣٥٤، باب العلة التي من أجلها كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إذا أصبح وإذا أمسى: الحمد لله ربّ العالمين كثيراً على كل حال ثلاثمأته وستين مرة.

٤) آل عمران: ٤١.

الأنعام: ﴿ ولا تطرد الذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ﴾[١].

الأعراف: ﴿ واذكر ربّك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدوّ والآصال ولا تكن من الغافلين ﴾[٢].

الكهف: ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ﴾[٣].

مريم: ﴿ فخرج على قومه من المحراب فأوحىٰ إليهم أن سبّحوا بكرة وعشياً ﴾[٤].

طه: ﴿ وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبّح وأطراف النهار لعلّك ترضى ﴾[٥].

النور: ﴿ يسبح له فيها بالغدوّ والآصال * رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ﴾[٦].

الروم: ﴿ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون * وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تظهرون ﴾[٧].

الأحزاب: ﴿ وسبّحوه بكرة وأصيلاً ﴾[٨].

المؤمن: ﴿ واستغفر لذنبك وسبّح بحمد ربّك بالعشيّ والإبكار ﴾[٩].

الفتح: ﴿ وتعزّروه وتوقّروه وتسبّحوه بكرة وأصيلاً ﴾[١٠].

ق: ﴿ وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب * ومن الليل فسبّحه وأدبار

---

١) الأنعام: ٥٢.
٢) الأعراف: ٢٠٥.
٣) الكهف: ٢٨.
٤) مريم: ١١.
٥) طه: ١٣٠.
٦) النور: ٣٦ ـ ٣٧.
٧) الروم: ١٧ ـ ١٨.
٨) الأحزاب: ٤٢.
٩) المؤمن أو غافر: ٥٥.
١٠) الفتح: ٩.

السجود﴾[١].

الدهر: ﴿واذكر اسم ربّك بكرة وأصيلاً﴾[٢].

و«سبّح بالعشيّ والإبكار» يدلّ على فضل التسبيح في أول النهار وآخره كما هو ظاهر اللفظ، وإن فسرّنا بالصلاة أيضاً كما مرّ.

«بالغداة والعشيّ» يدلّ في الموضعين على فضل الدعاء في الوقتين كما روي، وإن فسّر بصلاة الصبح والعصر أيضاً.

«واذكر ربّك في نفسك» أي في القلب أو بالإخفات، ويشمل التفكّر في صفات الله تعالى وأمثاله مما يذكر الربّ تعالى به.

وروى زرارة عن أحدهما عليه السلام «قال: معناه إذا كنت خلف إمام تأتم فأنصت وسبّح في نفسك»[٣] يعني فيما لا تجهر الإمام /٥٦٨/ فيه بالقراءة.

﴿تضرّعاً وخيفة﴾[٤] يعني بتضرّع وخوفٍ.

و﴿دون الجهر من القول﴾[٥] أو باللسان خيفةً إذا حمل السابق على ذكر القلب أو جهر يبلغ حد الغلوّ والإفراط إذا حمل الأول على الذكر اللساني الخفي أو الأعم منه ومن الذكر القلبي.

قال في مجمع البيان[٦]: معناه ارفعوا أصواتكم قليلاً، فلا تجهروا بها إجهاراً بليغاً ويكون عدلاً بين ذلك.

وقيل: إنه أمر للإمام أن يرفع صوته في الصلاة بالقراءة مقدار ما يسمع من خلفه.

---

١) ق: ٣٩ ـ ٤٠.

٢) الدهر أو الإنسان: ٢٥.

٣) الكافي ٣/٣٧٧، باب الصلاة خلف من يقتدى به والقراءة خلفه وضمانه الصلاة، ح ٣.

٤) الأعراف: ٢٠٥.

٥) الأعراف: ٢٠٥.

٦) تفسير مجمع البيان ٤/٤٢٠، تفسير سورة الأعراف.

بالغدوّ والآصال هو جمع أصيل وهو الوقت بعد العصر إلى المغرب فالآية تدلّ على استحباب الذكر في الوقتين وآدابه، وأن الإسراء في الذكر والدعاء أفضل من الإجهار، وأنه ينبغي أن يكون مع التضرع والخوف وحضور القلب.

وسيأتي تمام القول في ذلك كله، وسيأتي خبر العياشي في تفسيرٍ بالتهليل وكذا قوله تعالى ﴿أن سبحوا بكرةً وعشياً﴾[1]، وقوله سبحانه ﴿وسبح بحمد ربك﴾[2] يدلّان على فضل التسبيح والتحميد في تلك الأوقات. وقد مرّ وسيأتي في الخبر وتفسيره بالتهليل المخصوص، وكذا آية النور تحثّ على التسبيح بالغدوّ والآصال.

[الحثّ على التسبيح والتحميد]

وكذا آية الروم تحثّ على التسبيح والتحميد للحيّ القيوم عند الصباح والمساء والعشي، وكذا آية الأحزاب حيث خصّ سبحانه البكرة والأصيل بعد الأمر بالذكر الكثير مطلقاً. فدلّ على مزيد اختصاص للوقتين بالذكر والتسبيح.

وكذا آية المؤمن تأمر بالتسبيح والتحميد في الوقتين، بل الإستغفار أيضاً على الإحتمالين.

وكذا آية الفتح وآية الأحزاب تدلّان على تأكدّ استحباب التسبيح والتحميد قبل الطلوع وقبل الغروب والتعقيب في أدبار الصلوات.

وروى في مجمع البيان[3]، عن الصادق عليه السلام: «**إنه سئل عن هذه الآية؟ /٥٦٩/ فقال: تقول حين تصبح وحين تمسي عشر مرات: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير**».

ولذا قال بعض المحدثين بوجوب هذا التهليل في هذين الوقتين لكون الأصل

---

١) مريم: ١١.

٢) طه: ١٣، وغافر: ٥٥، وق: ٣٩، والطور: ٤٨.

٣) تفسير مجمع البيان ٢٥٠/٩، تفسير سورة ق.

في أوامر القرآن المجيد الوجوب عندهم كما دلّ عليه بعض الأخبار.

وآية الدهر تدلّ على فضل مطلق الذكر في الوقتين.

وبالجملة، الآيات متظافرة والأخبار متواترة في فضل الدعاء والذكر في هذين الوقتين؛ شكراً لنعمة ما مضىٰ من اليوم وما تيسّر له فيه من نعم الله الكاملة، وتمهيداً لما يستقبله من الليل، واستعاذةً من طوارقه واستجلاباً لبركاته وفوائده والتوفيق فيه لطاعة ربه.

وكذا العكس.

ولأن في الوقتين الفراغ للعبادة والدعاء أكثر، ففي الصباح لم يشتغل بأعمال اليوم بعد وفي المساء قد فرغ منها.

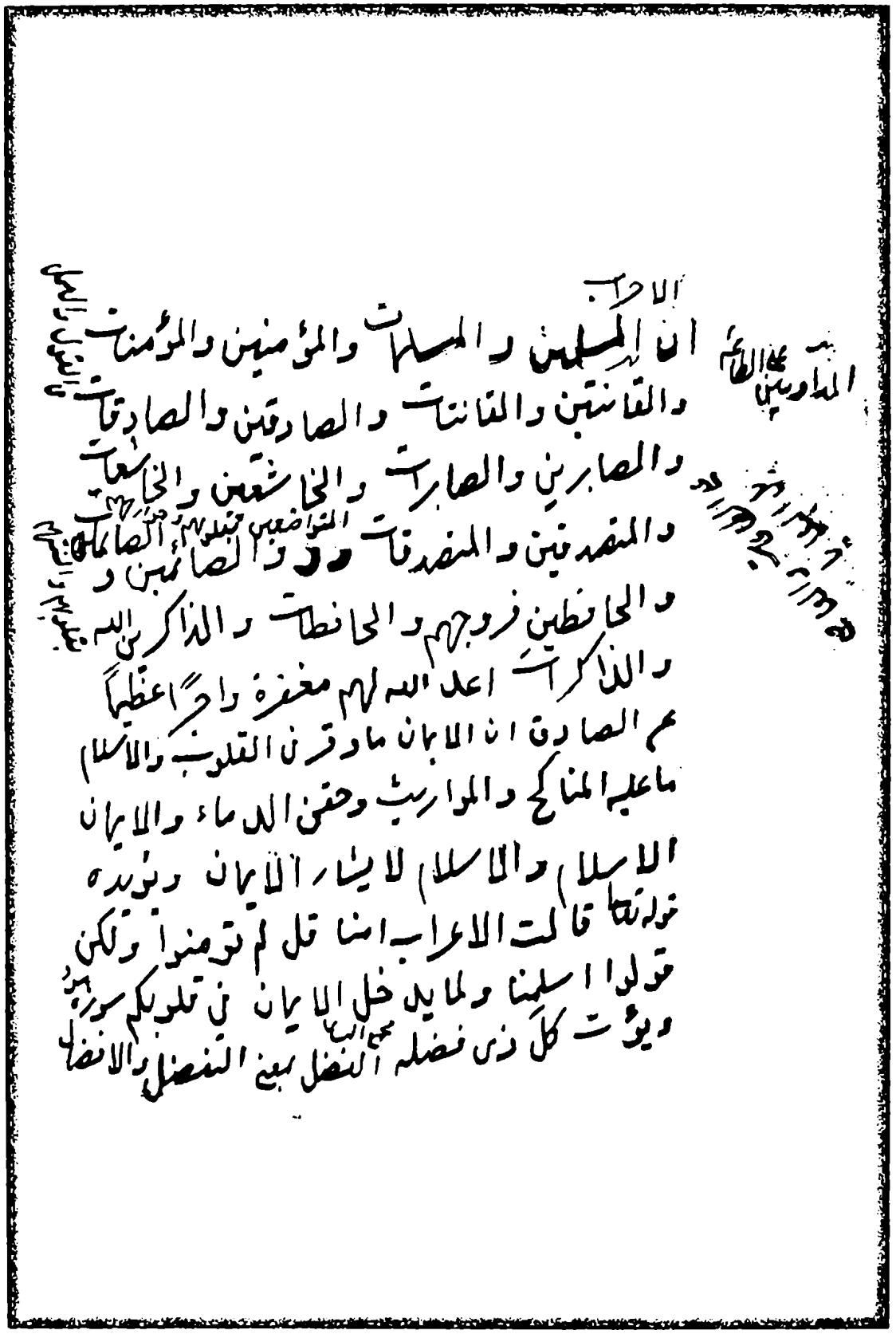
وأيضاً فيهما تظهر قدرة الله الجليلة من إذهاب الليل والإتيان بالنهار وبالعكس، مع ما فيها من المنافع العظيمة الدالّة على كمال لطفه وحكمته سبحانه، فيستحق بذلك ثناء طريفاً شكراً جديداً.

وأيضاً في الوقتين يظهر ظهوراً بيّناً أن جميع الممكنات فيمعرض التبدل والتغير والانقضاء، وهو سبحانه باقٍ على حال لا يعتريه الزوال، ولا تخاف عليه الأهوال ولا تتبدل عليه الأحوال.

فنيّة العارف المتدبر في الأرض وفي السماء أنه سبحانه المستحق للتحميد والتمجيد والثناء العتيد.

وأيضاً ينبغي للإنسان أن يحاسب نفسه كل يوم وليلة كما هو مرّ في الأخبار، فعند المساء ينظر ويتفكر فيما عمل به في اليوم وساعاته وما قصر فيه من طاعاته وما أتى به من سيّآته، فيستغفر الله ويحمده استدراكاً لما فات منه من الحسنات

تفاسير و معاني
بعض الآيات الكريمة



صفحة من المخطوطة بخط المؤلف قدس سره

تفاسير و معاني
بعض الآيات الكريمة

[معنى الإيمان والإسلام]

/١١٦/ الأحزاب: ﴿ إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين* والقانتات والصادقين والصادقات** والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات*** والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله [كثيراً]**** والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيماً ﴾[1].

عن الصادق [عليه السلام]: «إن الايمان ما وقّر في القلوب، والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء، والإيمان الإسلام، والإسلام لا يشار الإيمان»[2].

ويؤيده قوله تعالى: ﴿ قالت: الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾[3].

---

*) *المداومين على الطاعة. (منه قدس سره).*

**) *في القول والعمل. (منه قدس سره).*

***) *المتواضعين بقلوبهم وجوارحهم. (منه قدس سره).*

****) *بقلوبهم وألسنتهم. (منه قدس سره).*

١) الأحزاب: ٣٥.

٢) الكافي ٢٦/٢، باب أن الإيمان يشرك الإسلام ولا عكس، ح ٣ وفيه: «والإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان».

٣) الحجرات: ١٤.

[معنى الفضل]

سورة هود: ﴿ **ويؤت كل ذي [فضل] فضله** ﴾[١].

مجمع البيان[٢]: الفضل بمعنى التفضّل[٣] والإفضال /١١٧/ أي ويعطِ كل ذي إفضال على غيره بمال أو كلام أو عمل بيد أو رِجل جزاءَ إفضاله، فيكون الهاء في «فضله» عائداً إلى ذي الفضل.

وقيل: معناه: يعطي كل ذي عمل صالح فضله أي ثوابه على قدر عمله، فإن من كثرت طاعته في الدنيا زادت درجاته في الجنة.

[معنى إن صلاتي ونسكيّ]

الوافي، عن الكافي، في وصية أخرى لأمير المؤمنين [عليه السلام] بعد الوصية بالشهادة* بالتوحيد والرسالة، ثم** ﴿ **إن صلوتى ونسكي ومحياى ومماتي لله رب**

---

١) هود: ٣.

٢) مجمع البيان ٢٤٢/٥، تفسير سورة هود.

٣) في المصدر: «التفضيل».

*) *في كثير من الأخبار: «الوصية حق على كل مسلم»* [تهذيب الأحكام ١٧٢/٩، باب الوصية ووجوبها، ١ و ٢].

في مرسل عنه صلى الله عليه وآله: «من مات بلا وصية مات ميتة جاهلية» [وسائل الشيعة ٢٥٩/١٩، باب وجوب الوصية على من عليه حق أوله، ح ٨].

ولعلّ الوجوب فيما عليه من دين أو زكاة أو تكليف لازم من حج وغيره.

نعم، في خبر: «من لم يوص عند موته لذوي قرابته ممن لا يرثه فقد ختم عمله بمعصية» [تهذيب الأحكام، باب الوصية ووجوبها، ح ٧].

في آخر: «من لم يحسن وصيته عند [الموت] كان نقصاً في مروته وعقله قيل (اه): كيف يوصي؟ قال: إذا حضرته الوفاة واجتمع الناس اليه قال: أللهم (اه) إنّي أعهد إليك في دار الدنيا أني أشهد (اه)، ثم يوصي بحاجته وتصديق [هذه الوصية في القرآن] في السوره التي (اه) ﴿لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً﴾ فهذا عهد الميت وحق عليه يحفظ هذه الوصية ويعلمها. وقال الأمير: علّمها رسول الله، وقال: هو علّمنيها جبرئيل» [الكافي ٢/٧

العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين﴾[٤].

ثم يوصي بالحسن وجميع أهل بيته وولده ومن بلغه كتابه بتقوى الله ربّهم، ومن ألفاظه: «ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»[٥].

ويبيّن فضل إصلاح ذات البين والرحم والأيتام والقرآن /١١٨/ وأنه لا يسبقنكم إلى العمل به أحد غيركم، ثم الجيران ثم بيت ربكم، وإن أدنى ما يرجع من أمه أن يغفر له ما قد سلف، ثم الصلاة وأنه خير العمل وعمود الدين، ثم الزكاة وأنها تطفي غضب الرب، ثم شهر رمضان وأن صيامه جنة من النار.

في آخر الوصية بعد الأمر بعدم ترك الأمر بالمعروف.. الخ إلى أن يقول: ثم لم يزل يقول: لا إله إلا الله حتى قبض ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ.

في البحار[٦] (نبه)[٧]: «وكان آخر وصيته: يا بنيّ! عاشروا الناس عشرة إن غبتم حنّوا إليكم، وإن فقدتم بكوا عليكم.

يا بنيّ! إن القلوب جندٌ مجندة تتلاحظ بالمودة وتتناجى /١١٩/ بها، وكذلك هي في البغض، فاذا أحسستم من أحد في قلبكم شيئاً فاحذروه».

فيه وقال الواقدي: آخر كلمة قالها أمير المؤمنين [عليه السلام] يا بنيّ! إذا متُّ فألحقوا

ـ ٣، باب الوصية وما أمر بها، ح ١]. (منه قدس سره).

**) في سورة الأنعام ﴿قل إن صلوتي﴾ إلى آخر الآيتين. (منه قدس سره).

٤) الأنعام: ١٦٢ ـ ١٦٣.

٥) الكافي ٥١/٧، باب صدقات النبي صلى الله عليه وآله وفاطمة والأئمة عليهم السلام ووصاياهم، ح ٧.

٦) بحار الأنوار ٢٥٣/٤٢ ـ ٢٥٤، الباب السابع والعشرون والمائة، ح ٥٥، نقل ذلك عن تنبيه الخاطر، والرواية هي: «تنبيه الخاطر: لما احتضر أمير المؤمنين عليه السلام جمع بنيه حسناً وحسيناً ومحمد بن الحنفية والأصاغر من ولده فوصاهم وكان في آخر وصيته: يا بني عاشروا الناس عشرة إن غبتم حنوا إليكم وإن فقدتم بكوا عليكم، يا بني إن القلوب جند مجندة تتلاحظ بالمودة وتتناجى بها، وكذلك هي في البغض، فإذا أحسستم من أحد في قلبكم شيئاً فاحذروه».

٧) هو رمز لكتاب «تنبيه الخاطر».

بي ابن ملجم ـ لعنه الله ـ أخاصمه عند رب العالمين. ثم قرأ: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[1][2].

زخرف ٣٢، سورة ٤٣:

﴿ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من* فضة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم وسريراً عليها يتكئون وزخرفاً** وإن كل ذلك لما متاع الحيوة الدنيا والآخرة خير للمتقين﴾[3].

[معنى قوله ننزل عليهم من السماء آية]

سورة الشعراء ٢٦:

﴿ إن نشا ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين﴾[4].

---

١) الزلزلة: ٧ و٨.

٢) بحار الأنوار ٢٥٤/٤٢، الباب السابع والعشرون والمائة، ح ٥٦ والرواية برمتها هي: «العدد: قال الواقدي: آخر كلمة قالها أمير المؤمنين عليه السلام: يا بني إذا مت فالحقوا بي ابن ملجم لعنه الله أخاصمه عند رب العالمين، ثم قرأ: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ ولما توفي عليه السلام غسله ابناه الحسن والحسين وعبدالله بن جعفر، وقيل: محمد بن الحنفية، وقيل: إنه لم يغسل لأنه سيد الشهداء، قيل: كفن في ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة وكان عنده من بقايا حنوط رسول الله صلى الله عليه وآله، فحنطوه بها، وصلى عليه ولده الحسن عليه السلام، وكبر عليه خمساً، وقيل: ستا، وقيل: سبعاً».

*) *لو فعل الله ذلك بهم لما آمن أحد ولكنه جعل في المؤمنين اغنياء ذي الكافرين فقراء أي وبالعكس (اه) ثم امتحنهم بالأمر والنهي والصبر والرضاء. (منه قدس سره).*

**) *البعث المزخرف بالمذهب. (منه قدس سره).*

٣) الزخرف: ٣٣ ـ ٣٥. أقول: لم تجئ تفسير عن هذه الآيات المباركات في كلام المصنف قدس سره.

٤) الشعراء: ٤.

فُسّر قوله تعالى آية بدلالة ملجاة إلى الإيمان وبيته قاسرة عليه[١]، عن الكافي[٢] عن الصادق [عليه السلام]: «إن القائم لا يقوم حتى ينادي منادي من السماء يسمع /١٢١/ الفتاة في خدرها ويسمع أهل المشرق والمغرب.

وفيه نزلت هذه الآية.

وعن الرضا [عليه السلام] في بيان نداء المنادي: يقول: **ألا إن حجة الله قد ظهرت عند بيت الله فاتبعوه، فإن الحق معه وفيه، وهو قول الله عزّ وجلّ**[٣].. الآية.

وفي خبر آخر في تفسير آية بعد السؤال عنها: «**قال: ركود الشمس ما بين زوال الشمس إلى وقت العصر وخروج صدر ووجه في عين الشمس يعرف بحسبه ونسبه، وذلك في زمان السفياني وعنده يكون بواره وبوار قومه**»[٤] أي بني أمية.

ولعلّ المراد من ﴿**ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها**﴾[٥] (اه): و(**لو شاء الله لهداكم أجمعين**﴾[٦]: هو الهداية بأمثال هذه الآيات.

[لزوم الحجة في قوله تعالى رحمة للعالمين]

بل مستفاد من آيات آخر عدم ثبوت الحكمة في كثير من الآيات المسؤول عنها أو الآيات العجيبة، ولذا لم تنزلا كما أنه يستشمّ من الخبر الذي نقله في الصافي[٧] في تفسير ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾[٨] أن نبينا صلى الله عليه وآله بعث

---

١) تفسير الأصفى ٨٧٨/٢، تفسير سورة الشعراء.

٢) لم نعثر عليه في الكافي ولكن نقله عنه الفيض الكاشاني في تفسير الصافي ٢٩/٤: تفسير سورة الشعراء.

٣) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٧١ ـ ٣٧٢، الباب الخامس والثلاثون، ح ٥.

٤) تفسير الصافي ٣٠/٤، تفسير سورة الشعراء.

٥) السجدة: ١٣.

٦) الأنعام: ١٤٩.

٧) تفسير الصافي ٣٥٨/٣، تفسير سورة الأنبياء.

٨) الأنبياء: ١٠٧.

بالتعريض وأثبت /١٢٢/الحجة بالتعريض لا بالتصريح كما في سائر الأنبياء الذين لم يعلم الله الصبر منهم بمثل نبيّنا [ﷺ].

ولعلّ المراد أنه ﷺ بيّن أحكام الله وبيّن الحجة، وهذا معرض أنه لو خالفوه صاروا معذّبين في الدنيا ببعض العقوبات، ولم يصرّح بأنه لو لم يعمل على هذا الحكم أو أنه لم يؤخذ بالحجة لنزل عليكم العذاب وإلا لو صرّح بذلك لنزل العذاب عند المخالفة.

[معنى قوله تعالى خير البريّة]

/٢٠١/ **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية * جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه﴾**[١].

دل على ثبوت الجنة لكل من آمن وعمل الصالحات لأنه قابل الجمع بالجمع، وذلك يقتضي مقابلة الفرد بالفرد.

أو دل على ثبوت الجنات لكل من آمن.. الخ. كما في قوله تعالى: **﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾**[٢] إلى أن يقول تعالى: **﴿ومن دونهما جنتان﴾**[٣].

وعنه ﷺ: **«إن الخلود في الجنة خير من الجنة، ورضا الله خير من الجنة»**[٤].

وقيل: جنة البدن الجنة الموصوفة، وجنة الروح رضى الرب وعمل العبد بكل من البدن والقلب، فأعطى كلاهما.

---

١) البينة: ٧ـ٨.

٢) الرحمن: ٤٦.

٣) الرحمن: ٦٢.

٤) تفسير الرازي ٣٢/٥٥، تفسير سورة البينة.

[نزول سورة هل أتى في حقّ علي عليه السلام]

/٢٠٢/

ومن المسلَّم عند الجل نزول /٢٠٣/ سورة هل أتى في حقه.

وفيه ﴿ ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ﴾[١]، وأيضاً ﴿ إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريراً* فوقاهم الله ﴾[٢].. الآية إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

وفي خبر أبي الدرداء ينقل مناجاته عليه السلام في ليلة: «إلهي كم من موبقة حملت عن مقابلتها بنقمتك، وكم من جريرة تكرّمت عن كشفها بكرمك. إلهي! إن طال في عصيانك عمري وعظّم في الصحف ذنبي فما أنا مؤمّل غير غفرانك ولا أنا براجٍ غير رضوانك» إلى أن يقول: «وافتقيت الأثر فإذا هو علي بن أبي طالب فاسترت له واحملت الحركة، فركع ركعات من جوف الليل الغابر ثم فرغ إلى الدعاء والبكاء والبث والشكوى. فكان مما به الله ناجى أن قال: إلهي! أفكر في عفوك فتهوّن عليّ خطيئتي، ثم أذكر العظيم من أخذك فتعظم عليّ بليتي.

ثم قال: آه إن أنا قرأت الصحف سيئة أنا ناسيها وأنت محصيها فتقول: خذوه، فيا له من مأخوذ لا تنجيه عشيرته ولا تنفعه قبيلته، يرحمه الملا /٢٠٤/ إذا اذن فيه بالنداء ثم قال: آه من نار تنضج الأكباد والكلي، آه من نار نزاعة للشوى، آه من غمرة من ملهباة لظى»[٣].

[معنى قوله تعالى لمن خشي ربه]

ثم لنعد إلى تتميم الشرح فنقول: إطلاق قوله تعالى: ﴿ وذلك لمن خشي ربه ﴾[٤]

---

١) الإنسان: ٧.

٢) الانسان: ١٠.

٣) بحار الأنوار ٤١/١١ ـ ١٢، الباب الحادي والمائة: عبادته وخوفه عليه السلام، ح ١.

٤) البينة: ٨.

يقتضي أن يكون المراد من يخشى الله مطلقاً فيلزمه ترك المحرمات أيضاً.

ثم الظاهر أن من يخشى ربه يحصل له الإيمان وعمل الصالحات بل الرضاء أيضاً التي ذكرت في ذيل مراتب الجزاء.

ثم حصول ذلك كله لمن يخشى ربه لا يناسب إلا أن تكون الخشية علة لها.

إن قلت: حصول الإيمان وعمل الصالحات فضلاً عن الرضاء غير ممكن بدون العلم. وعليه نقول: إن الخشية يتوقف على العلم للحصر الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ﴾[1] مع أن المستفاد من قوله: ﴿وذلك لمن خشى ربه﴾ أن نفس العلم /٢٠٥/ المحقق للإيمان والموجب لعمل الصالحات بل الرضاء أيضاً يحصل من الخشية، فذلك يوجب الدور.

قلت: يمكن الجواب أولاً: بأن يحمل قوله تعالى: ﴿وذلك لمن خشي ربه﴾ على أنه ليس المراد حصول المراتب السابقة من الإيمان وغيره لمن خشي ربه حتى يقتضي عليّة الخشية لها، فيشكل الأمر.

بل المراد تقييد ما تقدم بأن الجزاء المذكور في الآية لا يحصل إلا لمن يخشى ربّه مضافاً إلى الإيمان وعمل الصالحات والرضاء.

وثانياً: نقول: لا مانع من كون الخوف والخشية سبباً للإيمان وغيره إما بدعوى أن أصل معرفة الله فطري لا يحتاج إلى النظر والإستدلال.

وحصول الشبهة للطبيعيين ممن يكون عينه أحول غير مضر ممن لم يخرج عن فطرة الإنسانية.

وعليه نقول: إن مراتب الإيمان يكون الدليل الموجب /٢٠٦/ للعلم موجوداً لكل منها في حق من يراد إتمام الحجة في حقه. والخوف من المؤاخذة على ترك النظر إلى تلك الأدلة موجب بحكم العقل لوجوب النظر.

وقبح العقاب بلا بيان إنما يجري بعد الفحص والنظر لا في نفس النظر.

---

١) فاطر: ٢٨.

والتمسك بإطلاق الأدلة النقلية للبراءة إنما يكون بعد ثبوت الشرع حتى فروعه مع أن الإتفاق من أهل الشرع على جريانه في غير وجوب النظر في أصول الدين كما أن أدلتها النقلية منصرف عن ذلك.

بل تكون في البين أدلة نقلية على وجوب النظر في الأدلة فيما تجب معرفته عند عدم العلم، مع أن عدم الشمول واقعاً هنا يكون كافياً. وليس له التمسلك بإطلاق الأدلة بعد عدم معرفة مبناها.

ثم إذا صار الخوف والخشية سبباً للإيمان، فصيرورته سبباً للعمل الصالح والرضاء لا يحتاج إلى بيان.

ويجوز دعوى أن الخوف يصير سبباً لمعرفة الله بالنظر في أدلته لو أغمض /٢٠٧/ عن كونه فطرياً، وذلك بأن نقول: إن مجرد احتمال أن يكون لنا صانعاً ويؤاخذ على ترك النظر إلى ما يوجب العلم به يوجب حكم العقل لوجوب النظر، وليس له إجراء البراءة هنا لو شك في التكليف لا بحكم العقل ولا بحكم النقل لما تقدم.

ثم إن المشهور بين المتكلمين التمسك لوجوب النظر في الأدلة في أصول الدين ـ مضافاً إلى ما تقدم وإلى الأدلة النقلية ـ بما دل من العمل على وجوب شكر المنعم المتوقف على معرفة نفس المنعم.

وهو محل الإشكال كما أشرنا إليه في الأدلة العقلية.

ثم هذا كله في تقرير أن الخوف يوجب المعرفة بالله وسائر ما يجب اعتقاده، فلا مانع من الأخذ بظاهر قوله تعالى: ﴿ وذلك لمن خشى ربّه ﴾[1] بناءً على أن الظاهر منه أن الخشية موجب للإيمان وعمل الصالحات، بل الرضاء أيضاً /٢٠٨/ وعلى ذلك تصير الخشية سبباً للعلم بأصول الدين.

---

١) البينة: ٨.

[الكلام في آية خشية العلماء]

بقي الكلام في الجواب من قوله تعالى: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماءُ**﴾[1] حيث إن ظاهره توقف الخشية على العلم.

فنقول: يمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: بأنه ليس في الآية أن الخشية سبب العلم بل إنما تكون من العلماء. ويجوز أن يكون المراد من العلماء أعم ممن يصير عالماً بعد ذلك أيضاً؛ لوجود الخوف فيه. وهو الموجب لتحصيل العلم والمعرفة كما تقدم.

ولزوم استعمال لفظ العلماء في الأعم من المجازي لا مانع فيه، ولا يلزم أن يكون من قبيل الإستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي الذي قلنا ببطلانه.

وثانياً نقول: لو لم ترتكب عموم المجاز في قوله تعالى: ﴿**إنما يخشى**﴾.. الآية

فحينئذ نقول: يدور الأمر بين أن نقول: إن المراد من قوله تعالى: ﴿**وذلك لمن خشى ربّه**﴾ هو حصول الخشية بعد الإيمان إلى آخر ما ذكره، حيث إن الجزاء المرقوم لمّا كان في كمال العلو فلا يحصل إلا أن يضاف الخشية إلى الإيمان والعمل الصالح إلى آخر /٢٠٩/ ما في الآية.

فلم يدل على حصول الخشية من غير العلماء ليناً في قوله تعالى: ﴿**إنما يخشى..**﴾ الآية، وبين تصرف آخر.

والتحقيق أن يقال: إن العلم لمعرفة الله وصفاته وأفعاله في الجملة لابد أن يكون مأخوذاً في «العلماء» الذي يكون في قوله تعالى، سواء اعتبر فيه علم آخر أم لا، لوضوح أن الخشية موقوف على ذلك في الجملة.

وعليه تعيّن أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿**وذلك لمن خشي ربّه**﴾ ما لا ينافي مع ما قلنا: إنه مراد في قوله تعالى: ﴿**إنما يخشى الله**﴾.. الآية.

---

١) فاطر: ٢٨.

[معنى قوله تعالى وذلك لمن خشي ربه]

وذلك بأن نقول: إن المراد من قوله ﴿ وذلك لمن خشي ربّه﴾ اعتبار أمر زائد على الإيمان وعمل الصالحات في حصول الجزاء المذكور في الآية، وهو الخشية.

ولو كان حصول هذه الخشية متوقفاً على علمٍ ومعرفةٍ بالله زائداً على العلم والمعرفة التي يكون تحقق الإيمان موقوفاً عليهما أو أن نقول: إن المراد من الخشية في قوله تعالى: ﴿ لمن خشي ربّه﴾ هو المرتبة النازلة من الخوف.

وهذه المرتبة من الخوف وإن تصر علة الإيمان وعمل الصالحات /٢١٠/ بالتقريب السابق، ليست معلولاً للعلم والمعرفة، وإنما الخشية التي تكون معلولة للعلم ولم تصدر من غير العلماء هي مرتبة أخرى فوق المرتبة التي قلنا إنه سبب للإيمان.

ولكن الأرجح في النظر هو الإحتمال الأول، بأن نقول: إن الخشية في الإثنين بمعنى واحد سواء قلنا إنها مطلق الخوف أو مرتبة شديدة منه. ومفاد الآية أنها معتبرة في الجزاء المذكور فيها مضافاً إلى الإيمان وعمل الصالحات بل الرضاء أيضاً.

فيصير مفاد الآية ثبوت الجزاء الذي عبارة عن الجنة والخلود فيها، مع ما ضم إليهما من رضوان الله عن العبيد يكون لمن آمن وعمل الصالحات ويخشى الله.

ولعل الإجتناب عن المعاصي والرضاء من الله من آثار الخشية بعد أن الخشية قيد زائد.

ويجوز أن يقال: إن مفاد الآية أن الجنة والخلود فيها جزاء من آمن وعمل الصالحات وأنهم ﴿ رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾[1]، لكن هذا الأخير من الرضائين ليس لكل من آمن وعمل الصالحات بل يكون /٢١١/ فيما يتعلق بإجابة الدعاء.

---

١) البينة: ٨.

[ما يتعلق بإجابة الدعاء]

وذلك أمور:

منها: ما يرجع إلى الوقت كيوم الجمعة والساعة السابعة من الليل والثلاث الأخير كله وليلة الجمعة كلها وشهر رمضان ولياليه الثلاث*.

ويتأكد ليلة الجهني وأيامها إلى غير ذلك.

ويعد الكفعمي[1] في هذا الأمر الدعاء عند هبوب الريح ونزول المطر وعند الأذان وقراءة القرآن ونظائر ذلك.

ومنها ما يرجع إلى المكان كالمسجد والحرم والكعبة وعرفة ومزدلفة والحائر.

ومنها ما يرجع إلى الفعل كأعقاب الصلوات وبعد الوتر والفجر وفي سجوده بعد المغرب والمريض لفائدة والسائل لمعطيه ودعوة الحاج لمتلقيه.

ومنها ما يرجع إلى مقدمات الدعاء وكيفيته من اشتماله على الإسم الأعظم والأسماء الحسنى وذكر «يا الله» عشراً أو ذكر «يا رباه» عشراً أو «يا سيداه» عشراً أو «يا أرحم الراحمين» سبعاً.

---

*) [*اعمال الليلة التاسعة عشر من شهر رمضان*]

/ ٢١٢ / قرآن را بدست بگيرد ويگشايد واين دعا بخواند: «أللّهمّ إنّي أسئلك بكتابك المُنزَل وما فيه وفيه اسمُك الأكبر وأسمائك الحسنىٰ وما يُخاف ويُرجى أن تجعلني من عُتقائك من النّار وتقضيَ حوائجي للدنيا والآخرة» قرآن را بگيرد بر سر گذارد ويگو: «أللّهمّ بحقّ هذا القرآن وبحقّ من أرسلتَه به وبحقّ كل مؤمن مدحتَه فيه وبحقّك عليهم فلا أحد أعرَف بحقّك منك» پس ده مرتبه بگويد: ١ يا الله ٢ وبمحمّد ٣ وبعليّ ٤ وبفاطمةَ ٥ وبالحسن ٦ وبالحسين ٧ وبعليّ بن الحسين ٨ وبمحمّد بن عليّ ٩ وبجعفر بن محمّد ١٠ وبموسى بن جعفر ١١ وبعليّ بن موسى ١٢ وبمحمّد بن عليّ ١٣ وبعليّ بن محمّد ١٤ وبالحسن بن عليّ ١٥ وبالحجّة» [إقبال الأعمال ١/٣٦٣ ـ ٣٦٤، الباب الثالث والعشرون].

أعمال شب نوزدهم صد مرتبه «أستغفر الله ربّي وأتوب إليه»، صد مرتبه «أللّهمّ العن قَتَلَةَ أميرِ المؤمنين عليه السلام». (منه قدس سره).

١) المصباح: ٧٦٣ ـ ٧٦٤.

ومنها ما يرجع إلى حالات الداعي كالصوم. فدعاء الصائم لا يرد وكذا المريض والغازي والحاج والمعتمر، ومن تطهر وجلس ينتظر الصلاة، ومن في يده خاتم فيروزج أو عقيق، ومن اقشعر جلده ودمعت عينه.

[معنى قوله تعالى من لم يجعل الله له نوراً..]

/٢٤٦/ **إن قلت:** فما تقول في قوله تعالى في سورة النور ٣٩: ﴿**ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور**﴾[١].

قلت: يأخذ الأشعري بظاهره ويقول: إن المقصود من ذلك أن يعرف الإنسان أن ظهور الدلائل لا يفيد الإيمان، وظلمة الطريق لا تمنع منه؛ فإن الكل بخلق الله وهدايته وتكوينه، ولكن العدلية يقولون: إن خلق الكفر مثلاً من الله في العبد ثم المؤاخذة عليه قبيحة، فيمتنع صدوره من الله مع أنّا نرى أن حصول اليقين عقيب البرهان قهري، والتأمل في صحة الدليل وفساده أمر اختياري.

/٢٤٧/ ومنه تصح المؤاخذة على من لم يتأمل الدليل أو يهجر مقدمات الدليل الموجب للقطع كما أشار إليه في بعض الزيارات الجامعة من المذمّة على من هجر أسباب مودة الأئمة عليهم السلام.

وأما معنى الآية فهو نظير ما يقولون في نظائره ﴿ **يضل من يشاء ويهدي من يشاء**﴾[٢]، فالمراد من الآية يحتمل وجهين:

الأول: إن ﴿ **من لم يجعل الله له نوراً** ﴾ أي مخلصاً في الآخرة وفوزاً بالثواب ﴿ **فما له من نور** ﴾[٣].

الثاني: إن المراد أن ﴿ **من لم يجعل الله له نوراً** ﴾ في الدنيا بالألطاف ﴿ **فما له من**

---

١) النور: ٤٠.

٢) النحل: ٩٣.

٣) النور: ٤٠.

نور﴾ أي لا يهتدي فيتحيّر.

وببيان آخر من لم يولّه نور توفيقه وعصمته ولطفه، فهو في ظلمة الباطل لا نور له. فهو من قبيل الكناية حيث إن اللطف تردف الإيمان والعمل أو كونهما مترقبين.

وقوله تعالى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[١] /٢٤٨/ شاهد على ذلك.

وكذلك ﴿ويضل الله الظالمين﴾[٢] بل اللطف أو الخذلان منشأهما نفس المكلّف حيث استحق لأحدهما بواسطة طاعته السابقة أو معصيته السابقة كما يدل على ذلك آيات كثيرة.

[شيء من تفسير سورة الحمد]

[معنى الحمد]

/٣٢٨/[٣] الثناء على الجميل باللسان هو الحمد، فيكون الحمد من شعب الشكر الذي أعم من أن يكون بالفعل والقلب أيضاً، بل الحمد رأس الشكر حيث إن البيان باللفظ ليس فيه خفاء كالقلب ولا إجمال كالفعل.

في البيضاوي[٤]: قال: الحمد رأس الشكر، ما شكر الله من لم يحمده وإن كان الحمد غير لازم على أن يكون على النعمة.

بل قيل: أعم من أن يكون على الجميل الإختياري كالمدح.

ثم اللام للجنس وإن قيل إنه للإستغراق؛ إذ ما من خير إلا هو مولاه بواسطة أو

---

١) النساء: ٧٩.

٢) إبراهيم: ٢٧.

٣) من هنا إلى قوله: نخصك بالعبارة والاستعانة، جاء متأخراً في صفحة ٣٢٨ من المخطوطة أدرجناها هنا لربطها بالمقام.

٤) تفسير البيضاوي ٤٤/١، تفسير سورة الحمد.

بغير واسطة كماقال: ﴿ وما بكم من نعمة فمن الله ﴾[١]، و﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله ﴾[٢].

ويعضد قراءة مالك قوله تعالى: ﴿ يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله ﴾[٣] ويعضد ملك قوله تعالى ﴿ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ﴾[٤].

بعد ما تعلق العلم بمعلوم معين خوطب بإياك.. إلى آخره، أي: يا من هذا شأنه نخصّك بالعبادة والإستعانة.

[وجوه كونه تعالى حقيقاً بالحمد]

/٢٤٩/ لمّا ذكر أولاً من هو حقيق بالحمد ووصفه بصفات عظام:

منها: كونه مربّياً للعالمين.

والعالم اسم لما يعلم به الإنسان، وهو كل ماسواه من الجواهر والأعراض، فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته يدل على وجوده كما أن الخاتم اسم لما يختم به، والغالب لمن يغلب، ثم جمعه لشموله لما تحته من الأجناس المختلفة، ثم غلب العقلاء منهم، فجمعه بالياء والنون.

وقيل بغير ذلك في وجه الجمع بالواو والنون.

/٢٤٩/[٥] **ومنها:** ﴿ الرحمن الرحيم ﴾. ونشير إلى وجه التكرير.

ومنها: ﴿ مالك يوم الدين ﴾. ويعضد قراءة «مالك» قوله تعالى: ﴿ يوم لا تملك

---

١) النحل: ٥٣.

٢) النساء: ٧٩.

٣) الانفطار: ١٩.

٤) غافر: ١٦.

٥) الأوراق مبعثرة.

نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾[١]. ويعضد قراءة «ملك» قوله تعالى: /٢٥٠/ ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾[٢].

ثم ﴿يوم الدين﴾ يوم الجزاء، ومنه «كما تدين تدان»[٣] و«دناهم كما دانوا»[٤].

ثم إضافة اسم الفاعل إلى الظرف إجراءً له مجرى المفعول به. ومعناه ملك الأمورَ يوم الجزاء، وذلك كقولهم «يا سارق الليلة وأهل الدار».

ثم اعلم أن الدلالة على أنه الحقيق بالحمد ولا يستحقه غيره تارةً لكون اللام للجنس، وثبوت فرد من الجنس لغيره منافٍ لكون الجنس له.

وتارةً من جهة أن ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليّته له، فيوجد فيه إشعار من طريق المفهوم على أن من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لأن يحمد، فضلاً من أن يعيد، فيكون دليلاً على ما بعده من الحصرين.

ثم اعلم أن الوصف /٢٥١/ الأول لبيان ما هو الموجب للحمد، وهو الإيجاد والتربية.

والثاني والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه بنحو الإيجاب بالذات أو وجوبٍ عليه قضيةً لسوابق الأعمال حتى يستحق به الحمد.

والرابع لتحقيق الإختصاص، فإن الجزاء مما لا يقبل الشركة.

ثم يتضمن الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين.

ثم تقدم أنه لما ذكر الحقيق بالحمد خوطب بقول ﴿إياك﴾.. الخ وأنه من قبيل

---

١) الإنفطار: ١٩.

٢) غافر: ١٦.

٣) الكافي ١٣٤/٢، باب ذم الدنيا والزهد فيها، ح ١٨ و١٣٨/٢، باب القناعة، ح ٤.

٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٤/١٧، من كتاب له عليه السلام إلى بعض عماله، فيه: «قال الفند الزماني:

فلما صرح الشر ... فأمسى وهو عريان

ولم يبق سوى العدوان ... دناهم كما دانوا

الترقي من البرهان إلى العيان، ففي قوله: ﴿ اهدنا الصراط ﴾.. الخ كأنه بيان للمعونة المطلوبة.

ثم إن الهداية دلالة بلطف، وقوله تعالى: ﴿ فاهدوهم إلى صراط الجحيم ﴾[١] على سبيل التهكم.

ثم هداية الله يتنوع أنواعاً لا يحصيها عدّ، لكنها تنحصر في أجناس /٢٥٢/ مترتبة.

الأول: إفاضة القوي التي بها يتمكن من الإبتداء إلى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الظاهرة والباطنة والمشاعر الطاهرة.

الثاني: نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد.

وإليه الإشارة ﴿ وهديناه النجدين ﴾[٢] وقال: ﴿ فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى ﴾[٣].

الثالث: هداية بإرسال الرسل وإنزال الكتب ﴿ وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا ﴾[٤] ﴿ إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم ﴾[٥].

الرابع: أن ينكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الأشياء كما هي، بالوحي أو الإلهام والمنامات الصادقة. والجامع لتمام أفراده يعبّر عنه بالتوفيق، وضده الخذلان[٦].

---

١) الصافات: ٢٣.

٢) البلد: ١٠.

٣) فصلت: ١٧.

٤) الأنبياء: ٧٣.

٥) الإسراء: ٩.

٦) انظر: فيض القدير ٦٣٤/٢.

/٣٢٦/[1] قيل: بني أولى الكلام على ما هو مبادي حال العارف من الذكر والفكر والتأمل في أسمائه، والنظر في الآية، والإستدلال بصنائعه على عظيم شأنه وباهر سلطانه.

ثم قفي بما هو منتهى أمره، وهو أن يخوض لجة الوصول ويصير من أهل المشاهدة، فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً.

وهذا من قبيل الترقي من البرهان إلى العيان، والإنتقال من الغيبة إلى الشهود. وكأنّ المعلوم صار عياناً، والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً.

ثم تقديم إياك للدلالة على حصر العبادة والإستعانة، والتنبيه [على] أن العابد ينبغي أن يكون نظره إلى العبادة لا من حيث أنها عبادة صدرت عنه، بل من حيث أنها نسبة شريفة إليه كما يكون نظير [ه] في تقديم ذكر الله في ﴿إن الله معنا﴾[2]، ﴿إن معي ربّي سيهدين﴾[3].

[معنى قوله تعالى إذا مسّ الإنسان ضرّ..]

/٣٠٥/ سورة يونس:

﴿وإذا مسّ الإنسان الضرّ دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضرّ مسّه كذلك زيّن للمسرفين ما كانوا يعملون﴾.

سورة الزمر: ٤٩[4]

﴿فإذا مسّ* الإنسان ضرّ دعانا ثمّ إذا خولناه** نعمة منّا قال [إنما] أوتيته على علم***

---

١) من هنا إلى قوله «سيهدين» جاء متأخراً في الصفحة ٣٢٦ من المخطوطة قدّمناها إلى هنا لارتباطه بالمقام.

٢) التوبة: ٤٠.

٣) الشعراء: ٦٢.

٤) في المخطوطة: «٣٩/٥٥».

*) وفي أوائل الزمر: ﴿وإذا مسّ الإنسان ضرّ دعا ربّه منيباً إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان

بل هي فتنة ولٰكن أكثرهم لا يعلمون * قد قالها الذين من قبلهم فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون * فأصابهم سيئات ما كسبوا والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما كسبوا وما هم بمعجزين * أو لم يعلموا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾[٥].

ثم إنا نتعرض هنا لأبحاث:

الأول: في الآية الأولى: عن بعض[٦]: إن المراد من الإنسان الكافر، ومنهم من بالغ وقال: كلّ /٣٠٦/ موضع في القرآن ورد فيه ذكر الإنسان فالمراد الكافر.

وهذا مردود بآيات كثيرة يكون لفظ الإنسان للأعم، بل إشكال كما أن مقتضى الإطلاق الأعم في غيرها أيضاً إلا ما قام فيه قرينة على معين من الكافر أو غيره.

الثاني: قيل: إن لفظ الإنسان هٰهنا لائق بالكافر لأن العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة.

وفيه: إن الإنسان المذكور في هذه الآية يكون المفروض أنه معترف بالله وإن رفع الضرر منه لا غيره، ومنه يدعوه عند ورود الضرر.

وأما عروض الغفلة وشبهها بعد رفع الضرر عنه فمشترك بين المسلم وغيره ممن يعلم أن رفع الضرر منه تعالى لا غيره. ومنه ما ورد في الآيات من أنهم يدعون الله في البحر عند عروض خوف الغرق، وبعد ما أنجاهم إلى البر...[٧].

يدعو إليه من قبل وجعل لله أنداداً ﴾ [الزمر: ٨]. ***(منه قدس سره)***.

) ***التخويل بمعنى التفضل كما في تفسير الرازي. (منه قدس سره)*.

انظر: تفسير الرازي ٢٨٨/٢٦، تفسير سورة الزمر.

***) يحتمل أن يكون المراد علم الله بأني مستحق لهذه النعمة أو علمي بأني مستحق لها أو لنعلم لأجل ذلك العلم قدرت عليه مثل العلم على اكتساب المال أو العلم بكيفية العلاج لو كان مرضاً. (منه قدس سره).

٥) الزمر: ٤٩ ـ ٥٢.

٦) التبيان ٤٠٥/١٠، تفسير سورة العصر؛ تفسير مجمع البيان ١٩٤/١٠، تفسير سورة القيامة.

٧) لم يكمل كلام المؤلف قدس سره في المخطوطة، والمراد واضح.

الثالث: في قوله تعالى: /٣٠٧/ ﴿لجنبه أو قاعداً..﴾[١] الآية، خلاف في أنه بيان لأحوال الضرّ أو أحوال الدعاء كما أن الذكر يكون في تمام هذه الأحوال في قوله تعالى ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم﴾[٢] مع أنه يرد على الأول أن الضرر كثيراً ما ليس في تمام هذه الأحوال.

ثم إن من العجب ما قيل: إن الدعاء في تمام هذه الأحوال مبالغة في الدعاء كما أن الذكر في تمام هذه الأحوال مبالغة في الذكر لكن المراد أنه إذا ترك الدعاء بالكلية وأعرض عنه كان ذلك أعجب.

وفيه أولاً: إن الآية ليست في مقام الذم على جميع ما يصدر عن هذا الإنسان بل في مقام الذم عليه من جهة الإعراض بعد الدعاء والإجابة. كيف وهذا القائل في تفسير ﴿مرّ كأن لم يدعنا﴾[٣] يقول: مسّ عن موقف /٣٠٨/ الإبتهال والتضرع لا يرجع إليه كأنه لا عهد له به[٤].

وثانياً: إنه يظهر من آيات أخر أن وجه ابتلاء الله الناس بالبلايا[٥] لحصول التضرع لهم، ومع ذلك كيف يذم التضرع عند ورود الضرر.

ففي سورة الأنعام: ٤٢:

﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضرّاء لعلّهم يتضرعون * فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولٰكن قست قلوبهم﴾[٦].

في سورة المؤمنون: ٢٣/٧٨:

﴿ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربّهم وما يتضرعون * حتى إذا فتحنا عليهم

---

١) يونس: ١٢.

٢) آل عمران: ١٩١.

٣) يونس: ١٢.

٤) تفسير النسفي ١٢٠/٢، تفسير سورة يونس؛ تفسير الرازي ٥٢/١٧، تفسير سورة يونس.

٥) في المخطوطة: بالبلاياء.

٦) الأنعام: ٤٢ ـ ٤٣.

باباً ذا عذاب..﴾[١] الآية.

في سورة الأعراف: ﴿وما أرسلنا في قرية من نبيّ إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء لعلّهم يضرّعون﴾[٢].

[هل المعاصي توجب سلب النعم]

إن قلت: إن في آيات كثيرة دلالةً على أن سلب النعم وورود الآلام من جهة المعاصي، ومنه: ﴿فبما كسبت أيديهم ويعفو عن كثير﴾[٣]، ومنه: ﴿ما يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾[٤] إلى غير ذلك.

قلت: هذا غير منافٍ لما تقدم، /٣٠٩/ بل التضرّع أعلى درجاته الرجوع عن المعاصي والإعتراف بالتقصير.

بل لو قلنا: إنه يتحقق بمجرد الدعاء والبكاء من دون حصول التوبة ـ كما أنه من هذا القبيل استغفار المشركين مع أنه صار منشأ لرفع عذاب الإستيصال أو غيره أيضاً عنهم بمقتضى ظاهر قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾[٥] ـ أيضاً غير مضرٍّ بما قلنا؛ إذ لا مانع من أن يكون سبب البلايا هو المعاصي إلا أن وجه إحداث الله البلاء فيهم لأجل المعاصي حصول التضرّع إما بالتوبة أو الإستغفار والبكاء.

وتوضيح المقام أنه يظهر من آياتٍ أن سبب حدوث البلايا من البأساء والضرّاء وكذلك عذاب الإستيصال هو ما يصدر من العباد من المعاصي وترك الأفعال الحسنة من الواجبة بل المستحبة وشبهها أيضاً مثل /٣١٠/ كثير من الأسباب

---

١) المؤمنون: ٧٦ـ ٧٧.
٢) الأعراف: ٩٤.
٣) الشورى: ٣٠.
٤) الرعد: ١١.
٥) الأنفال: ٣٣.

الموجبة للفقر، منها قوله تعالى في سورة الرعد: ١١ ﴿إن الله لا يغير ما بقوم* حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾.

ومنها: قوله تعالى في سورة الأنفال: ٥٣/١٢ ﴿ذلك*** بأن الله لم يك مغيّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

إن قلت: هذه الآية أصل موردها في فرعون وأصحابه، وأيّ صفة جميلة كانت فيهم، ثمّ غيّروها حتى صار منشأ لسلب نعم الله عنهم وهلاكهم.

قلت: تغيير ما بأنفسهم أعم من أن يكون صفة وجودية أو عدمية، بل أعم من أن يكون مراعاة الصفة وجوديةً أو عدميةً، بل أعم من أن يكون مراعاة الصفة الجميلة التى كانت أولاً فيهم مما يجب عليهم إبقاؤها أم كان من قبيل المستحبات والآداب الحسنة.

ثم فرعون وقومه وإن كانوا من بدو الأمر أيضاً من الكفار إلا أن بعض المعاصي الخاصة لم يكن أوّلاً فيهم مثل الإنكار الفعلي لآيات الله بعد نزولها /٣١١/ فضلاً من الإستهزاء بها أو الإعتراف بالإيمان بها، ثم إنكاره فضلاً من أنهم يذبحون أبناء بني إسرائيل ويستحيون نساءهم.

إن قلت: بعض ما ذكرت لا يندرج تحت عنوان تغيير ما بأنفسهم مثل الإنكار الفعلي لآيات الله حيث إن هذه الصفة الخبيثة كانت مكتوبة في ديوانهم وإن كان الإنكار الفعلي عند رؤية نفس الآيات.

قلت: لو كان الغرض أن كل ما يصدر من الإنسان يكون من اقتضاء دأبه فنحن لا ننكر ذلك، والآية أيضاً ليست بصدد بيان تغييرها بالذات واقتضائها، بل الآية أيضاً يكون المراد منها تغيير ما كان في أنفسهم من الأفعال الجميلة أو التروك

---

*) *من النعمة والعافية. (منه قدس سره).*

**) *من الأحوال الجميلة بضدها. (منه قدس سره).*

***) *يعني ما حل بفرعون وأصحابه. (منه قدس سره).*

المستحسنة.

بل يجوز أن يكون المراد نفس الصفات الجميلة أيضاً أو الخسيسة أو مراتبها، /٣١٢/ لكن لا بمعنى ما هو عين الذات التي ليست قابلة للتغيير بل ذلك كما في مزاولة الأعمال القبيحة الموجبة لزيادة النقطة السوداء التي تحدث في القلب بنفس المعصية، وكما في الصفاء التي تحدث في القلب، والنور الذي يحدث فيه بواسطة مزاولة الأفعال الحسنة.

وبالجملة، الصفات الفعلية للنفس والقلب غالباً أو دائماً تكون تابعة لما يصدر من الشخص من الأفعال الحسنة أو القبيحة وشبهها، كما أن حسن التكليف أيضاً بلحاظ هذه الصفات التي تكون تابعة للأفعال الإختيارية الحسنة أو القبيحة.

[رجعٌ إلى معنى قوله تعالى إذا مسّ الإنسان ضرّ]

ثم لنرجع إلى الآيتين[1] فنقول: إن مقتضاهما أن يرفع الضر سواء كان الضرر من قبيل المرض في البدن أو من قبيل فقد المال ونقصه ونقص شيء من النعم من الله تبارك وتعالى عند دعاء العبد /٣١٣/ إياه تعالى.

بل الآيات الأخر تدل على أن كشف الضرّ ليس إلا من الله سواء كان هناك دعاء أم لا، مثل قوله تعالى: ﴿ **وإن يمسسك الله بضرّ فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رادّ لفضله** ﴾[2].

ومثله فيما ذيّله بقوله تعالى ﴿ **وإن يمسسك الله بخير فهو على كل شيء قدير** ﴾[3].

ثم أقول: إن كون كشف الضرّ بالأسباب غير مناف لأن لا يكون كشف الضر إلا من الله، كما أن كون الدعاء سبباً للإجابة غير مناف لأن لا يكون كشف الضر إلا

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) يونس: ١٠٧.

٣) الأنعام: ١٧.

من الله؛ لأن الباسط والقابض هو الله وحده.

وذلك لأن انتهاء الحوادث المتسلسلة يجب أن يكون إلى إرادة الله ومشيته، ولا ينافي هذا توسيط عالم الأسباب كالكواكب كما يقولون أو غيرها أيضاً بإذن مبدعهما وفاطرهما.

وفي مسألة التنجيم وحكمه ذكرنا أنه على القول بتوسط الأسباب ـ وهو المشهور ـ إن من الواضح المسلم أنه ليس في الأسباب من يكون له إرادة مستقلة، وسائر الأسباب لابد أن ينتهي إلى إرادة الله ومشيته المعطىٰ لكل قابلٍ ما يستحقه.

نعم، على قول العدلية في مثل أفعال الإنسان والحيوان يكون للعبد والحيوان مثلاً إرادة مستقلة طولية بالنسبة إلى إرادة الله.

وقلنا: إنه لا مانع من اجتماع قادرين على مقدور واحد إذا كان أحدهما في طول من الآخر مثلاً تعلق إرادة الله على صدور فعل العبد والحيوان عن اختيارهما، فأوجد القدرة في العبد بجميع ما له دخل فيها.

فصح أن كشف الضرّ ليس إلا من الله، بل مقتضى كثير من الدعوات كدعاء علقمة[1] والصحيفة: «**إن من يرجو في رفع الضرّ غير الله يصير مأيوساً**».

ثم أقول: إن الآيتين دلّتا على أن رفع الضرّ بعد الدعاء من الله، ثم الآية الثانية دلّت على ذمّ من ينسب كشف الضر إلى غيره تعالى /٣١٤/ أو ينسب الله تعالى لٰكن يدّعي أنه من جهة استحقاق المدعو وشبه ذلك، بل ظاهر الآية حصر كشف الضرّ في الإمتحان.

وأما الأولى فتدلّ على ذمّ من يمر ولم يتذكر لما كشف الله عنه من الضر بدعائه إما لمجرد ترك الشكر وترك التذكر ـ فضلاً من أن ينسب رفع الضرّ إلى غيره تعالى ـ وإما لأنه بعدُ يزعم أن لله تعالى ضداً ونداً كما أن في آية أخرى إشارةً إليه.

---

١) مصباح المتهجد: ٧٨٥، زيارة أخرى في يوم عاشوراء، وفيه: «اللهم فاكشف غمتهم يأمن لا يملك كشف ضر إلا هو يا أحدا يا حي! يا قيوم!».

جوائز السلطان

[حكم جوائز السلطان و عمّاله]

قوله: الثانية: جوائز السلطان وعماله..[1] **إلى آخره.**

أقول: لا يخفى أن المصنف عمّم العنوان بمطلق المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً. والأولىٰ تعميم مورد /٦٢١/ البحث بالمأخوذ من غيرهم مجاناً أو عوضاً أيضاً، وإن كان عنوان أغلب الأخبار التي يتمسك في المقام في جوائز سلطان الجائر.

وعلى كل من يأخذ المال من الظالم أو غيره فإما أن لا يعلم أن في مال المأخوذ منه مالاً محرّماً يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال، وإما أن يكون عالماً بالمحرّم الكذائي.

أما الثاني فيأتي الكلام في حكم شقوقه.

[حكم المال الحلال في يد الجائر]

وأما الأول فلا تأمل في حلية الأخذ وجواز التصرف؛ للأصل والإجماع، بل الضرورة والأخبار الآتية.

نعم، ربما يتوهم أنه يشترط في حلّ ما يؤخذ من الجائر ثبوت مال حلال له لما في خبر الحميري الذي نقله المصنف[2] أنه «**إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فاقبل برّه، وإلا فلا**»[3].

---

١) كتاب المكاسب ١٦٥/٢، المسألة الثانية: جوائز السلطان وعماله.

٢) كتاب المكاسب ١٦٦/٢ ـ ١٦٧، المسألة الثانية: جوائز السلطان وعماله.

٣) وسائل الشيعة ٢١٧/١٧، باب أن جوائز الظالم وطعامه حلال وإن لم يكن له مكسب إلا من

والمصنف اعترف بأن مقتضى هذا الخبر أنه إذا لم يعلم بمال حلال في ماله لم يثبت الحلّ، ثم قال: لكن هذه الصورة قليل التحقق.

أقول: ظاهر أنه اعترف بالحرمة لو لم يعلم بمال حلال في ماله، إلا أنه قال: إن هذا الذي قلنا فيه بالحرمة لما يكون قليل التحقق فلا مانع أن يلتزم به في صور.

أقول:

أولاً: لا دليل على اعتبار سند هذا الخبر حيث لم يثبت للطبرسي طريق معتبر إلى الحميري إلا بدعوى أن النقل كان من كتاب له متواتر في تلك الزمان.

وهو غير معلوم.

وثانياً: لم يدل الخبر على اعتبار ثبوت مال حلال له في جواز الأخذ /٦٢٢/ منه، بل لمّا فرض العلم بأن ما في يده حرام اعتبر أن يكون له مال آخر أو معاش لم يعلم حرمته.

ولعله لعدم العلم بحرمة المأخوذ منه.

وثالثاً: غالب الناس لم يعلم مال حلال في ماله، ومن الواضح أن الإجتناب عن الأخذ منهم موجب للحرج الشديد، بل لم يبعد دعوى أن الإجتناب عنهم مخالف للضرورة، فكيف يجوز الأخذ بدعوى إطلاق هذا الخبر في مقابل ذلك كله.

[كلام صاحب الجواهر]

ومن هنا قال في الجواهر[1] بعد نقل خبر الحميري: إنه محمول على معلوم الحرمة أو على الكراهة أو غير ذلك؛ لما عرفته من معلومية إباحة ما في أيدي الجائرين وغيرهم مما لم يعلم حرمته، بل لعلّ ذلك ونحوه من الضروريات التي لا تحتاج إلى إثبات.

الولاية، ح ١٥، باختلاف يسير.

١) جواهر الكلام ١٧٢/٢٢، حلية جوائز السلطان الجائر.

ولولاه لم يمكن لمؤمنٍ التعيش في أمثال هذه الأزمنة، والعلم بأن في ماله محرماً غير قادح، فضلاً عما لم يعلم، وإن علمت أنه يأخذ الأموال ظلماً. انتهى ما أردنا نقله منه في هذا المقام الذي يكون المفروض أنه لم يعلم بحرمة بعض ما في يد المأخوذ منه، فضلاً عن كلّه.

كما أنه مما يأتي بالنسبة إلى صورة كان العلم بالحرام في مال المأخوذ منه يوضح حال المقام الأول أيضاً أزيد من ذلك.

[المال الحلال المختلط بالحرام عند الجائر]

وثانيهما: صورة واحدة من الصور التي يكون الأخذ من إعطاء نفس الجائر الظالم الذي يكون ذو اليد من دون اختيار للأخذ في تعيين المأخوذ، وهي صورة كان مال الظالم الجائر عند نفسه أيضاً من الشبهة المحصورة بحيث لا يميّز بين حلاله وحرامه.

وأما لو فرضنا أن الظالم الجائر يميّز بين ما هو حلال في ماله وبين ما هو حرام في ماله إلا أن الآخذ يعلم أنه في مقام الإعطاء إلى الغير لا يفرّق بين الحلال والحرام، وأن تصرفه في المحلّل والمحرّم على نهج واحد، فهنا تصدى للإشكال على جريان أصالة الصحة في فعل الظالم حتى لا يجوز الأخذ، لكنه أخيراً يجيب عن الإشكال ويُبني على جواز الأخذ في هذا الفرض.

[بعض صور الشبهة المحصورة في مال الظالم]

أقول: ولعلّ صورة لا يعلم الآخذ أن الجائر الظالم له تميز بين الحلال والحرام من ماله أم يكون /٥٩١/ أموال الظالم عند نفس الظالم أيضاً من الشبهة المحصورة يلحقه بصورة يميّز الجائر بين الحلال والحرام من ماله، فيجوز الأخذ منه في هذا الفرض أيضاً؛ لوضوح أنه لو لم يقل بجواز الأخذ في هذا الفرض، فينسدّ باب

جواز الأخذ من الجائر الظالم، فينافي مع الأخبار الدالّة على جواز أخذ المال من الجائر الظالم منافاةً واضحة.

فتلخص أن الذي يمنع من جواز أخذه من صور يكون الأخذ من إعطاء نفس الجائر إليه من أطراف الشبهة المحصورة صورةً يعلم تفصيلاً فساد تصرف[1] المعطي من جهة أن المعطي يعطي من أطراف ما كان من الشبهة المحصورة، فلا يبقىٰ وجهٌ لحمل فعله على الصحة بوجه من الوجوه.

بل دعواه أن خروج سائر الأطراف عن محل الإبتلاء للآخذ في هذا الفرض غير مثمر في جواز الأخذ له.

[الكلام في الترخيص في بعض أطراف الشبهة المحصورة]

أقول: لقائل أن يقول: إنه على مسلك من يقول بوجوب الإجتناب عن الشبهة المحصورة أيضاً لا مانع من جواز الأخذ هنا؛ لأن حرمة التصرف للمعطي غير ملازم لحرمة الأخذ لمن يعطىٰ إليه، والترخيص في التصرف في بعض أطراف الشبهة المحصورة لا مانع فيه عند القائل بوجوب الإجتناب عن الشبهة المحصورة مثل المصنف.

وعليه نقول: إن إطلاق ما دل على جواز /٥٩٢/ الأخذ من يد السارق والجائر يشمل هذه الصورة.

وعليه، فبالنسبة إلى الأخذ من الجائر من أطراف الشبهة المحصورة لا مانع فيه على نحو الإطلاق، إما لأن ما كان من أطراف المعلوم بالإجمال لا يُعطىٰ إلى هذا الشخص، يكون خارجاً عن محل ابتلائه، فلا مانع من الترخيص في خصوص الطرف المعلوم بالإجمال الذي يكون محل ابتلائه.

وإما لأن دعوى المصنف في الشبهة المحصورة أن بعض أطراف الشبهة لا مانع

---

١) تكررت هذه الكلمة في الأصل.

من الترخيص فيه بالخصوص، وعمدة إشكاله على أدلة أصالة الحليّة ـ في شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال ـ أنها تدلّ على الترخيص في تمام الأطراف وفيه المانع من وجهين.

وأما خصوص بعض الأطراف يصرّح بأنه لا مانع من الترخيص فيه، لكن أدلة أصالة الحليّة لا تدلّ على حليّة خصوص بعض الأطراف.

وعلى هذا نقول: إن ما دلّ على جواز الأخذ من يد الجائر والسارق لا يقتضي بأزيد من جواز أخذ ما يعطيه الجائر مجاناً أو مع العوض، والمفروض أنه بعض أطراف الشبهة، ولا مانع من الترخيص فيه كما أنه من الترخيص في طرفه الآخر لشخص آخر أيضاً كما أن ارتكاب المعطي للحرام غير مانع من الترخيص لمن يعطىٰ إليه.

[مدى دلالة الأخبار في المقام]

ثم إنك إذا عرفت ما تقدم فنشرع في اقتضاء الأخبار المشار إليها سابقاً.

[التمسك بأخبار أصالة الحلية]

فنقول: أما أخبار أصالة الحليّة فنقول:

نحن وإن ذكرنا في الشبهة المحصورة أنه لا مانع بوجهٍ لشمولها لتمام أطراف المعلوم بالإجمال مالم ينجر إلى العلم التفصيلي، وأيضاً ذكرنا أن هذا الأصل لم ينقلب في الأموال كما ادعاه المصنف إلا أنه [1] /٥٧٣/ مع ذلك لا ينفع التمسك بها لإثبات حلية ما يؤخذ من الأموال من يد الجائر والسارق ونحوهما؛ لوضوح أن محل الكلام في أمثال هذه الموارد إنما هو في صورة كان المال المأخوذ قبل الأخذ

---

١) ظننا أن هنا سقطاً في المخطوطة، إلا أنه أُطبِقَت الأوراق أخيراً. وقد تعبنا في تتبع الأوراق المبعثرة في هذا المجلد، وأصلحنا كثيراً منها بحمد الله ومنّه.

لمحرّم يحرم التصرف فيه من دون رضاه، فمقتضي الإستصحاب هو حرمة التصرف، والإستصحاب من الأصول البرزخية، وهي مقدمة على أصالة الحلية التي هي من الأصول الصرفة.

نعم، نحن ذكرنا في مسألة أصالة الصحة في آخر الإستصحاب، بل كذلك في مسألة البراءة أن في خبر موثقة مسعدة بن صدقة أيضاً تعرُّضاً لأصالة الحلية «وإن كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»[1]، وجعل من أمثلته الثوب المشترى ولعله سرقة، وهذا في مورد استصحاب الحرمة.

ومن هنا قد يدّعىٰ أن الحكم بالحلية هنا لأجل أصالة الصحة التي تكون مقدمة على الإستصحاب.

كما أنه قد يدّعىٰ لقيام الأمارة مثل الأصول الموضوعية التي تكون في موارد تلك الأمثلة.

ونحن قلنا هناك: إن أصالة الحلية التي هي ظاهرة صدر تلك الخبر وذيلها لا مانع من إرادتها وتقدمها على الإستصحاب، من جهة أن أصالة الحلية لو جعلت في مورد الإستصحاب تقدم على الإستصحاب كما أن الأصل الصرف [كذلك] لو جعل في مورد الأصول البرزخية.

وعليه نقول: إن التمثيل لأصالة /٥٧٤/ الحليّة بمثل الثوب المشترى لعلّه بمنزلة جعل أصالة الحليّة في مورد الإستصحاب؛ لوضوح أن التمثيل بمنزلة النص بأنه جارٍ في هذا المورد.

لكن الذي يعلم من التمثيل من جعل أصالة الحليّة في مورد الإستصحاب هو ما اجتمع فيه جميع ما يكون هذا المثال مشتملاً عليه من كونه في مورد اليد والتصرف، وفيما سوى ذلك يعمل على ما تقتضيه القاعدة من تقدم الإستصحاب

---

١) الكافي ٣١٣/٥ ـ ٣١٤، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠، وفيه: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه..».

على أصالة الحلية.

ثم إن قوله: «وذلك مثل الثوب..»[1] إلى آخره.

يدلّ على أن كون المبيع خصوص الثوب لا مدخلية فيه، فأيّ شيء صار مبيعاً وكان في مورد اليد والإستصحاب، يجري فيه أصالة الحلية، ويكون مقدّماً على الإستصحاب.

[تأييد لجريان أصالة الحلية]

ثم إن جريان أصالة الحليّة في مورد العلم الإجمالي بالحرام، فلا مانع فيه أصلاً، أما أولاً فلما ذكرنا في محله من أن قوله: «**كل شيء لك حلال حتى تعرف [أنه حرام][2] بعينه**» وكذلك نظائره شمل كلّاً من أطراف المعلوم بالإجمال، وأنه لا مانع فيه أصلاً.

بل التمثيل بالثوب المشترى ولعلّه سرقة يقتضي شمول الخبر للشراء من يد السارق الذي يكون العلم الإجمالي بالحرام في ماله.

هذا مع أن الخبر لا يقتضي إلا الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال، وعرفت أنه لا مانع فيه بمسلك المصنف أيضاً.

بل عرفت أن سائر أطراف المعلوم بالإجمال /٥٧٥/ الذي لم يشتره يكون خارج الإبتلاء للمشتري، فلا مانع من الترخيص فيه بمذهب المصنف من هذا الوجه أيضاً.

[مدى دلالة الأخبار الواردة في جوائز السلطان وعمّاله]

وأما الأخبار الواردة في جوائز السلطان الجائر وعمّاله فنقول:

---

١) الكافي ٣١٣/٥ـ ٣١٤، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠.

٢) الزيادة من المصدر.

من البيّن شمولها لصورة كان العلم الإجمالي بالحرام في ماله كما هو شأن السلطان وعمّاله، فلا يجوز دعوى الانصراف إلى غير صورة العلم الإجمالي بالحرام، مع أن الغالب أو الدائم أنه كذلك، بل حتى صورة لا يميّز الحلال والحرام من ماله.

ثم إن ما يعطيه الجائر إلى غيره بعض أطراف الشبهة، وترخيص الشارع منه أيضاً، وتقدم أنه لا مانع فيه حتى بمسلك المصنف القائل بأن مقتضى القاعدة في الشبهة المحصورة الإحتياط.

وتقدم أن الوجه في عدم المانع من الترخيص من وجهين.

ومما ذكرنا ظهر أن أخبار الجوائز تدلّ على الجواز بمقدار تقدم أن موثقة مسعدة بن صدقة تدلّ على الجواز.

نعم، هذه الأخبار يمكن دعوى أن الترخيص الثابت غير جارٍ في غير السلطان الجائر وأتباعه.

وهذا بخلاف الموثقة، فإنه يعمّ ما يؤخذ من الجائر وما يؤخذ من غيره أيضاً.

ثم إنا نقلنا في مسألة جوائز الجائر أن بعض أخبار هذا الباب اشتمل على أنه يشترى من أموال الجائر ما لم يعلم أنه ظلم فيه /٥٧٦/ أحداً.

ثم إن مثل هذه الأخبار الواردة في جواز الأخذ من يد الجائر، ما ورد من أنه يؤخذ المال من يد السارق بالبيع والشراء وغيره، ودلّ على أن السرقة لا يشترى من الجائر إلا أن يكون السارق بحيث اختلط بالسرقة غيره.

[بناء العقلاء]

وأما بناء العقلاء وأخبار جلود العراق فنقول:

أما البناء ففي غير موردٍ يكون احتمال الصحة موهونة، وفي غير مورد العلم الإجمالي على الخلاف الذي يعد من الشبهة المحصورة، يكون البناء ثابتاً.

وأما فيهما إشكال، ولعلّ بعض العلم الإجمالي يكون البناء فيه ثابتاً.
وأما ما نقلناه عن الأستاد من التعميمات فممنوعة جداً.

[أخبار جلود العراق]

وأما أخبار جلود العراق **فنقول**: من المحتمل أن الشارع جعل في المردد بين المذكىٰ والميتة أصلاً كأصالة الطهارة، ومن المحتمل أن الأصل فيها كان هو النجاسة والحرمة إلا أن الشارع [جعل] يد المسلم وبلدهم، بل وضعهم أمارة على الطهارة والحليّة.

ومن المحتمل أن الشارع جعل العلم بالميتة مانعاً عن الصلاة، لا الميتة الواقعية كما قيل بأمثال ذلك في المقام.

[جوائز الجائر إذا كان من الشبهة المحصورة]

ثم إنه ينقل في الجواهر[1] كلاماً عن شرح الأستاد يكون مقتضاه عدم جواز أخذ جوائز الجائر إذا كان من قبيل الشبهة المحصورة.

وفي الجوائز ـ مع ما نقلناه عنه سابقاً ـ يؤيده بقوله: إنه موافق للإحتياط.

ولا بأس /٥٧٧/ بنقل كلامه، وهو أن: جوائز الجائر إن علمت علماً يقيناً غصباً أو مأخوذة بغير حق على أي نحو كان متميزة أو ممتزجة أو ضمن محصور حرمت عقلاً وشرعاً كتاباً وسنة وإجماعاً وما ورد مما ظاهره إباحة القسم الثاني معارض بما هو أقوى منه. انتهى.

أقول: محل الكلام ما ذكره بقوله «أو في ضمن محصور»، وهو المراد من القسم الثاني الذي يقول «إنه ورد فيه معارض».

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٧٦، حلية جوائز السلطان الجائر.

[الشبهة المحصورة على نوعين]

ثم إنك عرفت سابقاً أن كون الشبهة محصورة على نوعين:

الأول: أن يكون الحلال والحرام متميزة عند الجائر، وتقدم أن المصنف أيضاً قال بوجوب الإحتياط فيه، لكنه تقدم هنا أن مقتضى إطلاق خبر مسعدة وأخبار الجائر والسارق جواز الأخذ هنا.

وتقدم أنه لا مانع من الترخيص في بعض أطراف الشبهة المحصورة في المقام من وجهين.

الثاني: أن يكون المراد ما كان من أطراف الشبهة المحصورة عند من يريد أخذ هذا المال من الجائر ولو كان الحلال والحرام متميزاً عند نفس الجائر.

وهنا نقول: إن مقتضى تمام الأدلة جواز الأخذ، بل لا مانع من دعوى كونه إجماعياً، بل دعوى ثبوت العلم الإجمالي بوجود الحرام في مال غالب الناس لكل أحد ثابت.

وعليه فالإجتناب مضافاً إلى ما تقدم يوجب الحرج الشديد، ويوجب اختلال النظام.

تنبيه:

[في عدم لزوم الإحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال]

إعلم أن ما قلنا من عدم لزوم الإحتياط /٥٧٨/ في أطراف المعلوم بالإجمال إنما هو في صورة يكون في البين تصرف من الجائر بأن يدفع بعض أطراف المعلوم بالإجمال إلى شخص آخر.

[عنوان التقاصّ]

وأما لو أراد هذا الشخص الآخر أن يأخذ بعض الأطراف الذي يعلم الحرام فيها

من أموال الجائر الظالم بعنوان التقاص أو لمجوّز آخر يقتضي جواز الأخذ من مال هذا الجائر الذي يعلم الأخذ بوجود الحرام في أمواله.

[كلام صاحب الجواهر في المقام]

وفي الجواهر بعد ما يذكر هنا احتمالين يرجّح جواز الأخذ، ويؤيّد ذلك مضافاً إلى إطلاق النص والفتوى ومعقد الإجماع والسيرة بأنه لا مدخلية للدفع ونحوه في الإباحة؛ إذ الجواز في صورة الدفع من الظالم ليس إلا لحمل فعل المسلم على الوجه الصحيح، وهو جارٍ في تمام أمواله مما تحت يده وتصرفه، دَفَعه أم لم يدفعه، بل هذا الدفع ربما يؤثر شيئاً للعلم بحرمته لدوران المدفوع بين كونه من بين الخراج الذي يحل لنا تناوله منه وإن أثم هو بدفعه، وبين كونه من مظالمه التي ظلم بها العباد مع اندارج هذا في النص والفتوى على حليّة جوائز الظالم.

وعليه، فيكون هذا بمثل الشبهة الغير المحصورة التي تكون تحت يد الظالم في جريان حكم الأملاك على جميع ما في يده، وإن علم فيها محرماً حتى يعلم الحرام منه بعينه، فيدعه من غير فرق في ذلك بين المقاصة وغيرها كما أنه لا فرق بين الجائر وغيره من ذي المال المختلط لما عرفت من اتحاد المدرك في الجميع.

[رأيُنا في المقام]

أقول: قد ذكرنا في مسألة أصالة الصحة /٥٧٩/ في آخر الإستصحاب أولاً: أن العلم الإجمالي بالحرام بالنسبة إلى الشبهة الحكمية وإن يمكن منع تنجز الحرام فيه كما أوضحته في دليل الإنسداد ومسألة [العلم] الإجمالي لعدم إحراز خطاب مقتضٍ لفعلية الحكم والتكليف علينا، وأن أدلة الإشتراك في التكليف إنما يقتضي فعليّة الحكم في صورة اتحاد الصنف، ولم يثبت.

وأما في الشبهة الموضوعية التي هو محل الكلام نقتضي القاعدة عدم جواز

الإرتكاب ما لم يثبت المرخِّص؛ لإطلاق النهي عن التصرف في الحرام المعلوم وجود موضوعه في المقام الموجب لتنجز الحكم الواقعي.

ثم المرخِّص غير ثابت في المقام.

[كلام صاحب الوسائل]

وتوضيح المقام أنه في الوسائل[1] بعد أربعة أوراق من أول كتاب التجارة في

---

١) وسائل الشيعة ٨٧/١٧، باب عدم جواز الانفاق من الكسب الحرام، نقل روايات نذكرها لأهميتها في الباب. قال فيه ج ١:

١ ـ محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

٢ ـ وعنهم، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمل بني أمية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته، ويحج ليغفر له ما اكتسب، ويقول: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس.

ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخة للحسن ابن محبوب، وكذا الذي قبله.

٣ ـ وعنهم، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عمن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا اكتسب الرجل مالاً من غير حله ثم حج فلبى نودي لا لبيك ولا سعديك، وإن كان من حله فلبى نودي: لبيك وسعديك.

٤ ـ وعن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة ابن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة.

٥ ـ وعن علي بن إبراهيم، عن صالح بن السندي، عن جعفر ابن بشير، عن عيسى الفراء، عن أبان بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: أربعة لا يجزن في أربعة، الخيانة والغلول

باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام وغيره ينقل من الأخبار ما يكون ظاهراً في جواز التصرف مع العلم الإجمالي بالحرام في صورة الإختلاط لذي اليد.

وعلى هذا يمكن تصحيح جواز التقاص منه وشبهه أيضاً إلا أنها على فرض اعتبار سندها غير معمول بها.

ولها معارض تدلّ على وجوب الخمس مع عدم العلم بالمالك وبمقدار الحرام، على ما فصّل في كتاب الخمس، ويأتي هنا أيضاً.

ولا يمكن إثبات ملكية تمام أطراف المعلوم بالإجمال لذي اليد أيضاً بما يتمسك به لحجية اليد من حديث حفص[1] وحديث المحاجة لعلي[2] والموثقة «من

والسرقة والربا، لا يجزن في حج ولا عمرة ولا جهاد ولا صدقة.

٦ـ وبإسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي بصير قال: سألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانة والسرقة؟ قال: لا إلا أن يكون قد اختلط معه غيره... الحديث.

٧ـ وفي (المجالس والاخبار) عن الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمد بن وهبان، عن محمد بن أحمد بن زكريا، عن الحسن بن علي بن فضال، عن علي بن عقبة، عن الحسين بن موسى الحناط، عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الرجل إذا أصاب مالاً من حرام لم يقبل منه حج ولا عمرة ولا صلة رحم حتى أنه يفسد فيه الفرج.

وقد أتى قدس سره بتوضيحات في ذيل بعض الروايات، فراجع إن شئت.

١) من لا يحضره الفقيه ٥١/٣، باب من يجب رد شهادته ومن يجب قبول شهادته، ح ٣٣٠٧، والرواية هي: «روى سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال له رجل: أرأيت إذا رأيت شيئاً في يدي رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ فقال: نعم، قلت: فلعله لغيره؟ قال: ومن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز لك ان تنسبه إلى من صار ملكه إليك من قبله؟ ثم قال أبو عبدالله عليه السلام: لو لم يجز هذا ما قامت للمسلمين سوق».

٢) علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عثمان بن عيسى، وحماد بن عثمان، جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث فدك ـ أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: أتحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه، ادعيت أنا فيه، من تسأل البينة؟ قال: إياك كنت أسأل البينة على ما تدعيه على المسلمين، قال: فإذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون، تسألني البينة على ما في يدي؟

استولى على شيء منه فهو له»[1] وما ورد في تعارض البينات من أن يد الخارج مقدم، /٥٨٠/ أو الداخل الذي يقال فيه: لا تأمل في دلالتها على حجية اليد.

ونظيره صحيحة معاوية بن وهب[2] التي تدلّ بظاهرها[3] على جواز الشهادة بالإستصحاب.. إلى غير ذلك.

نعم، أمثال هذه الأخبار يجوز التمسك بها لملكية ذي اليد لما تحت يده بالنسبة إلى أمواله التي لا علم إجمالي بالحرام فيها.

وأما الحكم بملكية ما يكون تحت يده مما يكون العلم الإجمالي بالحرام فيه وليس بخارج من طرف العلم الإجمالي بنحوٍ، فيتوقف الحكم بملكية ذي اليد على تطهيره من الحرام بالخمس ونحوه مما هو مذكور في كتاب، ويأتي شطر من الكلام فيه.

وقد ملكته في حياة رسول الله ﷺ وبعده، ولم تسأل المؤمنين البينة على ما ادعوا علي كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم ـ إلى أن قال: ـ وقد قال رسول الله ﷺ: البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر».

١) تهذيب الأحكام ٣٠٢/٩، باب ميراث الأزواج، ح ٣٩.

٢) الكافي ٣٨٧/٧، باب بدون العنوان، بعد باب شهادة الواحد ويمين المدعي، ح ٤، والرواية هي: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يكون في داره ثم يغيب عنها ثلاثين سنة ويدع فيها عالية ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره ولا ندري ما حدث له من الولد إلا أنا لا نعلم نحن أنه أحدث في داره شيئاً ولا حدث له ولد ولا يقسم هذه الدار بين ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان بن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان أفنشهد على هذا؟

قال: نعم.

قلت: الرجل يكون له العبد والأمة فيقول: أبق غلامي وأبقت أمتي فيوجد في البلد فيكلفه القاضي البينة أن هذا غلام فلان لم يبعه ولم يهبه أفنشهد على هذا إذا كلفناه ونحن لم نعلم أحدث شيئاً؟

قال: فكلما غاب من يد المرء المسلم غلامه أو أمته أو غاب عنك لم تشهد عليه».

٣) في المخطوط: + تدل.

ثم إنا بعد ما ذكرناه لم نظفر على نصّ أومعقد إجماع يشمل إطلاقه للتقاص ونحوه مع العلم الإجمالي بالحرام في مال الجائر وغيره.

نعم، تقدم أن الأدلة دلّت على جواز الأخذ منهم بالشراء ونحوه.

[تصرّف ذي اليد]

وما يقال من أن ذا اليد متصرف في جميع أمواله التي تحت يده وتصرفه، ففيه: أن مقتضى ما دلّ على الجواز تصرف خاص، وهو أن يكون بنحو يعطي ذو اليد المال بمن يريد أن يتصرف فيه، كما أن ما يقال من أنّا في بعض الموارد نعلم حرمة تصرف ذي اليد على كل حال أو نعلم أن المعطي لم يلاحظ الصحة في تصرفه، مردودٌ بأن الأدلة ـ كما تقدم ـ تدلّ على كفاية مثل هذا التصرف، وليس فيها دلالة على الجواز في صورة لم يتحقق منه تصرفٌ أصلاً.

تذييل:

[في كراهة الأخذ من الجائر في أطراف المشتبه بالحرام]

في مورد قلنا بجواز الأخذ من الجائر وغيره من أطراف الشبهة المحصورة بالحرام أو غيره، عن جماعة التصريح بكراهة الأخذ.

وفي الجواهر استحباب التنزه.

[استدلال المنتهى للكراهة]

/٥٩٣/[1] وعن المنتهى[2] الإستدلال للكراهة باحتمال الحرمة.

---

١) أوراق المخطوطة هنا مبعثرة أيضاً كما تلاحظ، وقد أصلحناها.

٢) منتهى المطلب ١٠٢٦٧٢، في جوائز السلطان.

وبمثل قوله: «دع ما يريبك»[١].

وقوله: «من ترك الشبهات نجىٰ من المحرمات»[٢].

وهي لا يختص بالجائر، وربما يزاد بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم؛ فإن القلوب مجبولة بحبّ من أحسن إليها، وترتب المفاسد عليه مما لا يخفىٰ.

وفي الصحيح: «إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله»[٣].

وما عن الإمام الكاظم [عليه السلام] من قوله: «لولا أني أرى من أزوّجه من عزّاب آل أبي طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلته..»[٤] إلى غير ذلك من الأخبار العامة والخاصة.

[ما يرتفع به الكراهة]

ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور:

منها: أخبار المجيز بحليّته.

وقيل: إن الوجه في ذلك أنه يصير الإحتمال بذلك موهوناً.

وعلى هذا لم ترفع الكراهة لو لم يوجب إخباره بضعف احتمال الحرمة كما أنه على هذا لابد أن ترفع الكراهة لو حصل ضعف احتمال الحرمة بقول غير المجيز أيضاً أو بسائر الأمارات.

ومنها: اقترانها بمرجّحات يقتضي قبولها.

أقول: هذا من قبيل المتزاحمين، ولا ترفع الكراهة كتزاحم بعض المستحبات مع بعض آخر كقضاء حاجة المؤمن في إفطار الصوم المندوب؛ فإنه لا يرفع الإستحباب عن الصوم، وإلا يصير باطلاً.

---

١) وسائل الشيعة ١٦٧/٢٧، باب وجوب التوقف والإحتياط في القضاء والفتوى، ح ٤٣.

٢) من لا يحضره الفقيه ١٠/٣، باب الإتفاق على العدلين في الحكومة، ح ٣٢٣٣.

٣) الكافي ١٠٦/٥ ـ ١٠٧، باب عمل السلطان وجوائزهم، ح ٥.

٤) وسائل الشيعة ٢١٦/١٧، باب أن جوائز الظالم وطعامه حلال وإن لم يكن له مكسب..، ح ١١.

نعم، لو أخذ المال المحتمل الحرمة لصرفه في الجهة التي لابد من صرفه فيه كما قيل من هذا القبيل أخذ الجائزة لصرفه في تزويج آل أبي طالب فهنا ترفع الكراهة إلا أن يقال: إن من جهات الكراهة أن الأخذ يورث حبّ المعطي، وهذه الجهة لا ترفع بذلك أيضاً.

[ردّ الخمس في الجوائز]

/٥٩٤/ **ومنها:** الخمس كما دلّت عليه الموثقة؛ فإنه بعد الإجماع على عدم وجوب الخمس في الجوائز لابد أن يحمل على الندب، بل يظهر من المصنف أنه يدلّ على إعطاء الخمس في الجوائز أخبار أخر أيضاً.

ثم إن للمصنف[1] إشكالاً على كون الخمس هنا رافعاً للكراهة بناءً على أن الخمس هنا من قبيل الخمس الذي يقولون به في المال المختلط بالحرام، فإن ما يعطى خمساً هناك يكون بدلاً عن الحرام، فالمدفوع إما نفس الحرام أو بدل عنه فترفع الحرمة.

وأما في المقام فما أخذ من الجوائز إما بتمامه حرام أو حلال، ولا يناسب أن يكون المدفوع خمساً بدلاً عن الحرام.

وفيه: أنه لا يجري هذا الإشكال ـ بعد تسليم مقدماته وغمض العين عن كون الخمس تعبداً صرفاً ورافعاً للكراهة تعبداً ـ في صورة كانت كراهة الجائزة من جهة احتمال كون المال المأخوذ جائزة من المال المخلوط بالحرام الذي كان الخمس مطهّراً له.

الصورة الثانية:

أن يعلم الآخذ أن المأخوذ بأجمعه يكون حراماً

ثم إما يعلم مالكه أو يكون له الطريق إلى معرفة المالك أم لا.

---

١) كتاب المكاسب ١٧١/٢، ما يرفع كراهة الأخذ، منها إخراج الخمس.

[مقتضى القاعدة في المقام]

قيل*: في صورة يعلم الآخذ بحرمة المأخوذ قبل الأخذ، ويعلم مالكه معيناً، فإن كان الأخذ بقصد الرد إلى مالكه فحينئذ أصل جواز الأخذ إن كان من باب حصول القطع برضاية المالك من باب إذن الفحوى فخارج عن محل كلامنا.

وأما لو لم يحصل القطع برضاء المالك فحينئذ نقول: مقتضى القاعدة أيضاً جواز الأخذ؛ لأنه محسن، وليس على المحسنين سبيل.

ومقتضى /٥٩٥/ الآية جواز الأخذ.

[التخصيص الكثير بمقتضى آية نفي السبيل]

نعم، عموم الآية من العمومات التي ورد عليها تخصيص كثير، وصار بذلك موهوناً، فلا يجوز التمسك بعمومه في موردٍ تمسَّكَ المشهور به، ولكن في مسألتنا لمّا يكون عمل المشهور به فلا مانع من التمسك به.

وأما لو لم يكن صاحبه معيّناً وأخذ رجاءَ أن يوصله إلى [صاحبه]، فالمشهور عدم التمسك بالآية هنا لجواز الأخذ، فيبقى تحت قاعدة عدم جواز الأخذ حيث إنه تصرف في مال الغير من دون تحصيل رضاء المالك فيه، كما أن مقتضى القاعدة ثبوت الضمان على فرض التلف في المسألتين لقاعدة «على اليد»[1].

والآية لا تدلّ على نفي الضمان كما أن مثل قوله «**ليس على الأمين إلا اليمين**»[2] أيضاً لا يقتضي رفع الضمان؛ لأنه إنما ينفي الضمان عن الأمانة المالكية دون المقام.

---

*) *حاجي ميرزا حسين. (منه قدس سره).*

١) عوالي اللئالي ٢٢٤/١، الفصل التاسع، ح ١٠٦، الرواية هي: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي».

٢) لم نقف على مأخذه.

أقول: قوله تعالى: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾[1] يدلّ على نفي مطلق السبيل عن المحسن، والضمان سبيل.

نعم، إطلاق الآية يدلّ على نفي السبيل في كل من الدنيا والآخرة، فإذا لم يكن سبيل من عقاب وغيره أيضاً على المحسن بذلك، يقتضي جواز أصل فعل الإحسان أيضاً.

ولعلّ القائل الذي ادّعىٰ دلالة الآية على مجرّد جواز فعل الإحسان دون رفع الضمان /٥٩٦/ يكون معنى الآية نفي السبيل على نفس الإحسان، فلا تدلّ الآية على جواز[2] نفس الإحسان وعدم حرمته، دون نفي الضمان.

وعرفت ما فيه.

بقي الكلام في وجه نظر هذا القائل في دعواه أن الآية صارت عمومها موهونة لورود كثرة التخصيص عليه.

فنقول: لو قلنا: إن الإحسان صادق في صورة تصرف الإنسان في مال غيره بحيث يوجب إيصال نفع إلى المالك أو دفع ضرر عنه ولو لم يكن المالك راضياً بذلك التصرف، فلم يقل أحد بجواز هذا التصرف.

كيف وهذا يوجب سلب اختيار المال عن مالكه، وعلى هذا ردّ التخصيص الأكثر على عموم الآية.

وأما لو قلنا: إنه لا يصدق الإحسان إلى المالك إذا لم يكن راضياً بالتصرف في ماله أو أنه لم يعلم صدق الإحسان إلا في صورة يكون المالك راضياً بالتصرف في ماله، فحينئذ لم يعلم تخصيص على عموم الآية فضلاً عن التخصيص الكثير.

وإذا عرفت ذلك فنقول ـ كما تعرضنا لذلك في مسألة ولاية الفقيه على مال الغائب في باب الولايات ـ: إن صدق الإحسان بالتصرف مع عدم رضاء المالك لا

---

١) التوبة: ٩١.

٢) في المخطوطة: «احوار»!

أقل من أنه غير معلوم.

فتلخص مما ذكرنا أن الأخذ بقصد الرد إلى المالك مع العلم برضاء المالك به مطلقاً جائز، ويرفع الضمان بمقتضى الآية من غير تفصيل بين أن يكون المالك متعيناً /٥٩٧/ عنده أوّلاً أم لا.

نعم، لا يعتبر رضاء المالك في صدق الإحسان الموجب لجواز الأخذ ورفع الضمان إذا كان المالك من الضعفاء كالصغير والمجنون اللذين لا مدخلية لرضاهم في جواز التصرف في أموالهم، فهنا يجوز الأخذ بنيّة الرد إلى المالك؛ لصدق البر والعون والإحسان.

[ما يدلّ على جواز الإحسان]

ثم إنه يدل على جواز الإحسان ـ مضافاً إلى ما تقدم تقريبه من قوله تعالى ﴿ **ما على المحسنين من سبيل** ﴾[١] ـ قوله تعالى في أوائل سورة البقرة ﴿ **واحسنوا إن الله يحب المحسنين** ﴾[٢] كما شرحنا ذلك كله في باب ولاية عدول المؤمنين.

وأما غير الضعفاء فقد عرفت اعتبار رضاهم في صدق الإحسان وسائر العناوين مضافاً إلى قوله عليه السلام: «**لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه**»[٣].

تنبيه:

[فيما لو أخذ بقصد الردّ]

لو أخذ بقصد الرد وكان عالماً بأن المالك كان راضياً ثم كشف أن المالك لم يكن راضياً فمن جهة جواز التصرف كان الآخذ معذوراً، ومن جهة الضمان فعدم

---

١) التوبة: ٩١.

٢) البقرة: ١٩٥.

٣) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨، وفيه: «بطيب من نفسه».

رضاء المالك واقعاً بنفسه غير موجب للضمان، بل السبب للضمان قوله «على اليد ما أخذت حتى تؤدى».

وأما الرافع للضمان فليس على الأمين لرفع الضمان؛ لأن الظاهر أن المراد هو الأمانة المالكية، وأما رفع الضمان عنه من جهة كونه محسناً فمبني على دعوى أنه يصدق الإحسان عرفاً في صورة اعتقد المتصرف أن المالك كان راضياً حيث إنه بهذا التصرف يرفع الضرر عن المالك وإن لم يكن المالك راضياً بهذا التصرف واقعاً.

/٥٩٨/ بل لعلّ قوله تعالى: ﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون [في الأرض] بغير حق»[1] أيضاً ينفي الضمان في هذا الفرض؛ لأن ظاهره حصر السبيل الذي منه الضمان بما يكون للطغيان مدخلية فيه. وفي المقام لمّا اعتقد الآخذ أن المالك راضٍ بالأخذ فلا طغيان في الأخذ، فتأمل.

ويأتي كلامٌ في الشق الثاني لأصل المسألة وهو أنه إذا كان القابض لمال الحرام عن الجائر وشبهه حين القبض جاهلاً بأنه حرام، ثم بعد الأخذ علم أنه كان حراماً، وبعد هذا العلم عزم على إرجاعها إلى مالكها.

ثم اعلم أن في نظير ذلك ـ وهو الأيادي المتعاقبة على المال المغصوب مع فرض جهل ذي الأيادي المتأخرة ـ يقولون: إن للمالك الرجوع إلى كل واحد من الأيادي إلا أنه لو رجع إلى غير الغاصب الأول فيرجع ذلك إلى من غيره، لكن في خصوص مسألتنا نقل عن المسالك[2] ومصابيح[3] الطباطبائي: أن الآخذ الجاهل ليس ضامناً رأساً؛ لأن يده يد أمانة لأن الفرض عدم علمه بالغصب حتى قبضها، فيستصحب، والمراد استصحاب عدم الضمان الذي كان قبل القبض.

وهذا مبني على عدم كون اليد هنا موجبةً للضمان.

---

١) الشورى: ٤٢.

٢) مسالك الأفهام ١٤٢/٣.

٣) حكاه جواهر الكلام ١٧٩/٢٢، وجوب ردّ ما قبضها من الجائر على المالك.

إن قلت: العزم على إرجاع العين إلى مالكها مثل الأخذ بقصد الرد الذي تقدم أنه لا يوجب الضمان.

قلت: هذا العزم لا ينفع في رفع الضمان الذي حدث من اليد أوّلاً.

إن قلت: إن اليد أولاً لما كانت مع الجهل بالغصبية فلا يوجب الضمان.

قلت: قال في الجواهر[١]: إن الجهل إنما ينفع في رفع الإثم وفي جواز أن يرجع إلى الغاصب الأول بعد أخذ /٥٩٩/ المالك العوض منه باعتبار غروره.

نعم، لو وصلت العين إليه من غير يد الغاصب وفروعها كما لو أطارته الريح منه إليه إتجه عدم ضمانه؛ لأنه حينئذ بمنزلة الأمانة في يده لا يضمنه إلا بالتعدّي والتفريط.

أقول: الأمانة التي يوجب رفع الضمان الثابت من قوله: «**على اليد ما أخذت حتى تؤدى**»[٢] هو الأمانة المالكية التي تكون من قبل المالك، وليس ذلك في إطارة الريح.

[التمسك بآية نفي السبيل لرفع الضمان]

ثم إنه يتمسك لرفع الضمان بقوله تعالى ﴿**ما على المحسنين من سبيل**﴾[٣] والأخذ الحاصل إبتداءً بقصد التمسك ليس من الإحسان بمعنى الإنعام إلى الغير كما هو ظاهر لفظ «المحسن».

نعم، نقلنا في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد أن المحسن بمعنى «من فعل الفعل الجائز» عن الأستاد تبعاً لما ينقله عن الشهيد الثاني.

والإحسان بهذا المعنى أيضاً ليس موجوداً في مقامنا؛ لأنه في الأخذ بقصد

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٧٨، وجوب ردّ ما قبضها من الجائر على المالك.

٢) عوالي اللئالي ١/٢٢٤، الفصل التاسع، ح ١٠٦.

٣) التوبة: ٩١.

التملّك. غاية الأمر أنه معذور في حال الجهل.

نعم، نحن ذكرنا هناك دليلاً آخر لرفع الضمان، وهو قوله تعالى: ﴿ **إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون [في الأرض] بغير حق** ﴾[1] حيث إنه بمقتضى الحصر نفي السبيل عن غير الظالم والباغي بغير حق، ومن يكون جاهلاً غافلاً ليس من الباغي؛ لاعتبار الطغيان في الباغي.

ومن يكون غافلاً ليس له طغيان، لكن مقتضى ذلك عدم الضمان بالنسبة إلى الأيادي المتعاقبة على مال المغصوب في حق من كان جاهلاً أيضاً.

/٦٠٠/ مع أن مِن المسلَّم عندهم ثبوت الضمان هناك.

ولا فرق بينه وبين المقام، بل ما نحن فيه من مصاديقه.

[الكلام في الأيادي المتعاقبة]

نعم، الظاهر من كلام المصنف أنه حمل قولهم «**في الأيادي المتعاقبة**» على صورة استمرار الجهل بالغصبية للقبض، بخلاف مسألتنا؛ فإن فيها فرض الكلام في صورة يلتفت بعد الأخذ على أنه غصب، فيعزم عودها إلى المالك كما أنه يظهر من الجواهر أيضاً أن محل الكلام في مسألتنا في صورة يعزم القابض بعد الأخذ والإلتفات إلى إرجاع المغصوب إلى مالكه.

فلابد من أن يكون مدعاه أن صاحب المسالك يحمل مسألة تعاقب الأيادي التي من المسلّم عند الكل أن للمالك أن يرجع إلى كل واحد منهم على غير هذا الفرض كصورة استمرار جهل القابض.

وعلى كل حال، يدّعي المصنف كصاحب الجواهر أن الأخذ في حال الجهل بقصد التملك مثلاً يوجب الضمان، ولو التفت إلى الغصبية بعد ذلك وعزم على إرجاع العين إلى المالك.

---

١) الشورى: ٤٢.

[الإيراد على صاحب المسالك]

ومن هنا يورد المصنف على المسالك تارةً بأنه لو استمر جهل القابض المتَّهب إلى أن تلف في يده كان للمالك الرجوع إليه، يعني باعتراف صاحب المسالك، فكانت هذه اليد موجبةً للضمان.

فيورد عليه: بأنه لا رافع لهذا المعنى من حصول العلم بكونه مال الغير، فيستصحب الضمان الثابت باليد قبل العلم بغصبيته، لا عدم الضمان الثابت قبل اليد كما قاله في المسالك.

وتارة يورد عليه: بأن صاحب المسالك[1] معترف بأن مقتضى القاعدة كون هذه اليد موجبةً للضمان حيث إنه قال فيمن استودعه الغاصب مالاً: إنه لا يردّه إليه مع الإمكان، ولو أخذه منه قهراً ففي الضمان نظر. والذي يقتضيه قواعد الغصب أن للمالك الرجوع على أيهما شاء، وإن كان قرار الضمان /٦٠١/ على الغاصب. انتهى.

إذ الظاهر أن مورد كلامه ما إذا أخذ الوَدَعي المال من الغاصب جهلاً بغصبه، ثم تبين له، وهو الذي حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المودع أو تلف بغير تفريط.

أقول: لو كان إجماع على ثبوت الضمان ولو لم يكن طغيان من ذي اليد في شيء من نظائر المقام، وإلا فيشكل الضمان مما تقدم.

---

١) مسالك الأفهام ٥/٩٩ ـ ١٠٠، إذا كان المودع غاصباً.

[تنبيهات]

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[وجوب ردّ الجائزة المحرَّمة إلى مالكها أو وليّه]

الأول: أنه يجب ردّ الجائزة المحرّمة إلى مالكها أو وليّه على المجاز بعد علمه بغصبيتها، كما أن الظاهر عدم الخلاف في كونه ضامناً كما تقدم الكلام فيه.

ثم بالرد إلى المالك يرتفع كل من وجوب الرد والضمان، وإنما الكلام في أنه هل يكفي في تحقّق الرد مجرد الإخبار بالمالك مع تخلية اليد عن المغصوب أم لابد من حمله إليه.

[الكلام في وجوب الحمل على الغاصب]

وهنا نقول: أما في حق نفس الغاصب فينقل: دعوى الإجماع على وجوب الحمل عن جماعة كما عن النهاية (؟) والروضة والرياض.

أقول: في صورة طلب المالك عن الغاصب ردّ العين المغصوبة إلى البلد التي غصبها منه فهنا في الجملة مقتضى الأدلة الأربعة وجوب الحمل إليه على الغاصب.

وأما في غير هذا الفرض وجوب الحمل يحتاج إلى النظر.

[وجوب الحمل لذي اليد غير الغاصب]

وأما في المقام يعني غير الغاصب الذي رفع العين في يده فاستدلّ لوجوب

الحمل بوجوه:

الأول: «أدُّوا الأمانات إلى أهلها»[١].

ويرد عليه: أولاً: إن لفظ الأمانة يحمل على الأمانة العرفية كالوديعة وشبهها، لا على الأمانة الشرعية التي إطلاق لفظ الأمانة عليها ليس إلا مجرد الإصطلاح.

وثانياً: /٦٠٢/ ما قيل: إن إطلاق الآية في مقام حرمة الحبس والإمتناع من إعطائها إلى مالكها، وهو يتحقق امتثاله بمجرد الحليّة ورفع اليد عنها وإعلام المالك بذلك.

الثاني: قوله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»[٢] فتارة يتمسك بقوله «على اليد» بناءً على أن المراد أنه على ذي اليد ردّ ما أخذت، لا أن المراد أن عليه حفظه أو أن المراد أن ما أخذت على عهدة ذي اليد حتى تؤدي.

لكنّا رجّحنا في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد، وفي مسألة توارد الأيادي على مال المغصوب الإحتمال الأخير.

وعليه يسقط عن الإستدلال به على وجوب الرد.

وتارةً يتمسك بقوله «حتى تؤدي» لدعوى أنه يقتضي كون الأداء ثابتاً وواجباً على ذي اليد.

ورُدّ بأن القضية مسوقة لبيان حكم المُغيّىٰ من جهة هذه الغاية، وليس بصدد بيان حكم الغاية ليتمسك بإطلاقها.

وعليه فيدلّ الخبر على ثبوت المأخوذ في العهدة مثلاً ما لم يؤدِّ.

وأما الأداء فليس الكلام مسوقاً لبيانها.

ونحن نقول: لو قلنا: إن الغاية يجوز التمسك بإطلاقها أيضاً لا يقتضي وجوب الأداء؛ لأن مقتضى إطلاقه أن أي فرد من أفراد الأداء غاية لثبوت المال المأخوذ

---

١) الكافي ١٣٢/٥ ـ ١٣٣، باب أداء الأمانة، ح ٢.

٢) عوالي اللئالي ٢٢٤/١، الفصل التاسع، ح ١٠٦.

على العهدة، وأنه بحصول فرد من أفراد الأداء يخرج المأخوذ عن عهدة ذي اليد.

وأما أن الأداء واجب أم لا فيكون الكلام ساكتاً عنه على كل حال.

إن قلت: وجوب الأداء يفهم بضمّ حكم العقل بلزوم أن يخرج الإنسان عما في عهدته.

قلت: على تسليم ذلك لا مدخلية لثبوت الإطلاق للغاية في ذلك.

هذا كله أولاً.

وثانياً: سلّمنا أن الخبر يدلّ على وجوب /٦٠٣/ الحمل، وأنه فرق بين أن يقوم الدليل على وجوب الردّ، فإن هنا لو توقّف الردّ إلى المالك إلى الحمل فيقتضي ذلك وجوبه، فإنّ الرد إليه في هذا الفرض لا يحصل إلا بذلك.

وأما أداء المأخوذ من المالك، فيجوز دعوى أنه يحصل بمجرد التخلية. وإعلام المالك بذلك وإن قلنا: إن وجوب أداء الأمانة إلى أهلها في الآية السابقة ظاهر في الحمل إلى الأهل.

هذا، مع أنك عرفت أن عنوان وجوب الأداء لم يستفد من الرواية ليدّعى ظهوره أيضاً في الحمل.

نعم، دلّت الرواية على ثبوت المأخوذ في عهدة الآخذ ما لم يؤدِّ، وحينئذ نقول: إن إخراج النفس عن عهدة العين لازم عقلاً، بل عند مطالبة المالك يجب الأداء حيث إن عهدة الآخذ بمنزلة صندوق وضع فيه مال المالك، والناس مسلَّطون على أموالهم، ومنه يقولون بوجوب بدل الحيلولة وبدل العين عند المطالبة.

نعم، ذلك لا يقتضي وجوب الحمل، بل تكفي التخلية وتمكين المالك بإعلامه بذلك.

إن قلت: نحتمل توقف خروج النفس عن عهدة العين على الحمل.

قلت: الإستصحاب لترتّب الأثر الشرعي، ولم يعلم ثبوت أثر شرعي للعهدة بأزيد من التخلية وإعلام المالك بذلك.

إن قلت: استصحاب العهدة بعد تلف العين يترتّب عليه تعلّق المال على الذمة، ووجوب ردّ البدل.

قلت: تعلّق المال بالذمة بعد التلف لو قلنا: إنه أثر شرعي لبقاء العهدة وإنه يترتّب عليه الحكم التكليفي من وجوب ردّ العوض، فنقول: إن هذا تعليقي، وهو ليس بحجة عندنا.

نظير أنه علمنا أن ماء العنب لو غلىٰ يحرم فصار زبيباً، ثم غلىٰ فتستصحب الحرمة التعليقية.

وفي المقام أيضاً قبل التخلية والإعلام لو تلف العين لعلم أنه لو تلف يتعلق بالذمة، ثم بعد التخلية والإعلام شككنا في أنه لو تلفت أيضاً يتعلق بالذمة أم لا.

[التمسك بأدلة طيب النفس]

الثالث: أنه ربما يتمسك لوجوب الحمل بمثل «**لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب [من نفسه]**»[1] أو «**لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال..**» إلى آخره، مما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بعد دعوى أن عدم الأداء تصرف في مال الغير.

وفيه: منع /٦٠٤/ كون عدم الأداء تصرفاً، مع أنه لا يثبت وجوب الحمل.

ثم اعلم أن المصنف[2] تفرّع على عدم وجوب الحمل أنه لو حمل يصير ضامناً إذا لم يكن الحمل أحرز من تركه.

ولابد أن يكون فرض كلامه في صورة لم يكن ضامناً قبل الحمل، كما في صورة كان عالماً بالغصبية قبل الأخذ، وكان الأخذ بقصد الردّ إلى مالكه كما أن أصل كلامه مبنيّ على أن التصرف إذا كان بإذن الشرع يرفع الضمان، وأنه إذا لم يكن بإذن الشرع يكون موجباً للضمان، ولو لم يكن من التصرف طغيان بوجه.

---

١) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨.

٢) كتاب المكاسب ١٨٥/٢، وجوب رد الجائزة بعد العلم بالغصبية.

وتقدمت الإشارة إلى مدركهما.

ثم إنه قد يناقش على المصنف بأن الرافع للضمان عن الحمل هو جوازه لا وجوبه، وجواز الحمل مما لا إشكال فيه، وإنما الكلام في وجوبه؛ لوضوح أن حمل المال إلى المالك هو الفرض الواضح من الأداء.

ونحن نقول: لعلّ فرض كلام المصنف في صورة يحتاج الحمل إلى السفر، وهنا نقول: لو كان في السفر أمارة الخوف للتلف، فلا يجوز حمله في السفر مع الإمكان، وإن لم تكن فيه أمارة الخوف.

فنقول: إن السفر بنفسه فيه خوف التلف كما عليه الخبر أيضاً، ومنه نفس حمله في السفر إن لم يكن ذلك واجباً يوجب الضمان، بل عن التذكرة[1] في الوديعة أنه: لو سافر بها مع القدرة على صاحبها أو وكيله أو الحاكم أو الأمين ضمن عند علمائنا أجمع.

تنبيهان:

[تلف العين بعد التخلية]

الأول: في صورة كان العين مضموناً على الآخذ لو قلنا بكفاية التخلية والإعلام في حصول الأداء، فلا ضمان لو تلفت العين بعد التخلية /٦٠٥/ وإعلام المالك.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: إن الأداء لا يحصل إلا بحمل العين إلى مالكها الثاني.

[أجرة الحمل على الغاصب]

الثاني: أنه على القول بوجوب الحمل إلى المالك بالنسبة إلى نفس الغاصب يُدّعى الإجماع على أن أجرة الحمل على الغاصب، كما أنه في صورة قلنا سابقاً ـ من أن الحمل إلى المالك واجب على الغاصب بالأدلة الأربعة ـ لا تأمل أن أجرة

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٠٠/٢، في الايداع وبيان أحكامه.

الحمل على الغاصب من حيث القاعدة أيضاً.

وأما في حق غير الغاصب كمن يأخذ العين من الغاصب لو قلنا بوجوب الحمل عليه أيضاً، نقول: إن أجرة الحمل على الحامل؛ لأن الأجرة من مقدمات الواجب المطلق.

نعم، تقدم أنه هنا أنكرنا أصل وجوب الحمل.

الثاني:
في بيان حكم مما لو كان المأخوذ من الغاصب مما لا يعلم مالكه

والبحث هنا في مقامات:

(١) في وجوب الفحص عن المالك.

(٢) وفي أجرة الفحص لو احتاج إليها لدلّال صائح عليه لو قلنا بوجوب الفحص.

(٣) وفي مقدار زمان يجب الفحص فيه لو قلنا بوجوب الفحص.

(٤) وفي أنه لو ادعى شخص أنه مالك له يعطىٰ إليه من دون مطالبة البينة عنه.

(٥) وفي أنه بعد الفراغ عن الفحص الواجب لو لم تطلع على مالكه هل حكمه الصدقة أو غير ذلك.

(٦) وفي أنه بعد الفحص الواجب لو تصدّق به لوجوبه أو جوازه ثم وجد المالك ولم يرض بالصدقة هل يثبت الضمان على من تصدق به أم لا[1].

---

١) فاللازم أن تأتي بالمطالب في مقامات ستة، ولم يلتزم المؤلف قدس سره بهذه العناوين مترتباً، وإن ذكر كلّها بحثاً.

[المقام الأول:]

[في وجوب الفحص عن المالك]

أما وجوب الفحص عن المالك على الآخذ /٦٠٦/ للمغصوب فاستدلّ له بأن الأداء واجب مطلق على الآخذ، وهو يتوقف على الفحص. مضافاً إلى الأمر بالفحص في الدين المجهول المالك.

أقول: لو كان المدرك لوجوب الأداء قوله تعالى: ﴿**إن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها**﴾[1] فتقدمت المناقشة عليه من أن الأمانة هي الأمانة العرفية مثل الوديعة، وإطلاق الأمانة على الأمانة الشرعية مجرد اصطلاح لا يحمل اللفظ عليه.

ولو كان المدرك لوجوب الأداء ما تقدم من قوله عليه السلام: «**على اليد ما أخذت حتى تؤدي**» فتقدم أن مفاده ثبوت المأخوذ في العهدة قبل الأداء، وأما أن الأداء واجب فيكون اللفظ ساكتاً عنه.

نعم، تقدم أن إخراج النفس عن هذه العهدة لازم عند مطالبة المالك، لكنه على تقدير معلومية المالك، وهو خلاف الفرض، وكذلك إخراج النفس عن هذه العهدة لازم في الجملة عقلاً، لكنه لا يثبت الفورية. بل لعلّه يكفيه الإيصاء بالإيصال، فيثبت وجوب الفحص في الجملة.

وأما ما ورد من وجوب الفحص عن المالك في الدين المجهول المالك فإجراؤه في مقامنا بعد اعتبار السند مبني على القطع بعدم الفرق بين الدين والعين.

وهذا القطع غير حاصل لنا.

وأما الدليل على عدم الفحص عن المالك ما قاله المصنف[2] من إطلاق غير واحد من الأخبار.

---

١) النساء: ٥٨.

٢) كتاب المكاسب ١٨٥/٢، هل يجب الفحص عن المغصوب منه؟

ولعلّ المراد إطلاق[١] ما دلّ على أن حكم المال المجهول هو وجوب التصدق به عن المالك أو جواز تملكه لمن في يده أو تسليمه.

ومن الواضح أن هذا الإطلاق لو ثبت في دليل معتبر يكون مقدَّماً على ما ذكرناه من الدليل على وجوب الفحص.

وسيوضح /٦٠٧/ حال هذا الإطلاق عند التعرض لبيان أن حكم مجهولٍ بعد عدم الوصول إلى مالكه هو وجوب التصدّق أو غيره في المقام الرابع.

المقام الثاني:

[في أجرة الفحص]

في أنه لو قلنا بوجوب الفحص على من كان بيده المغصوب فمقتضى القاعدة أجرة الفحص عليه؛ لأنها مقدمة للواجب المطلق، وكذلك اللقطة.

وأما لو قلنا بعدم وجوب الفحص عليه ففي الجواهر[٢] في كتاب اللقطة عن التذكرة[٣] أنه قال في اللقطة في صورة عدم وجوب الفحص على الملتقط: إن الملتقط يرفع الأمر إلى الحاكم ليبذل الأجرة من بيت المال أو يستقرض عليه أو يأمر الملتقط أو غير ذلك مما يراه.

ثم إن المصنف[٤] هنا مع أن فرض كلامه على تقدير وجوب الفحص على من يكون المغصوب في يده قال **أولاً**: ولو احتاج الفحص لما بذل مال فالظاهر عدم وجوبه على الواجد، بل يتولاه الحاكم ولايةً عن صاحبه ويخرج عن العين أجرة الدلّال، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه.

---

١) تكررت هذه الكلمة في الأصل.

٢) جواهر الكلام ٣٨/٣٦٥ ـ ٣٦٦، مؤنة التعريف على الملتقط.

٣) تذكرة الفقهاء ٢/٢٥٨، ما يجب على الملتقط.

٤) كتاب المكاسب ٢/١٨٦، هل يجب بذل المال لو احتاج الفحص إليه.

أقول: كون الفحص واجباً مطلقاً على الواجد مع عدم وجوب بذل الأجرة عليه لو احتاج الفحص إلى بذل الأجرة مما لا يجتمعان؛ إذ المريد للشيء مريد لما يتوقف عليه.

نعم، لقائل أن يقول على فرض كون الفحص واجباً مطلقاً: على الواجد أن له أخذ الأجرة من العين لقاعدة الضرر كما في بذل الطعام لمن يشرف على الموت من جهة الجوع، فإن البذل هنا أيضاً واجب، ولا ينافي مع أخذ عوض المبذول.

/٦٠٨/ لكن ما قلناه من أخذة الأجرة من العين في غير نفس الغاصب في أمثال المقام.

ثم هذا كله لو قلنا بوجوب الفحص، وأما لو قلنا بعدم وجوب الفحص فنقول: أصل رفع الأمر إلى الحاكم مبني على ثبوت الولاية للحاكم على مال الغائب حتى من غير جهة أداء التكاليف اللازمة على الغاصب كما فصّلناه فيه في باب الولايات في فرض المقام.

وأما بذل الأجرة من بيت المال فمبني على أن ما نحن فيه من جملة مصارف بيت المال.

وأما بذل الأجرة من الحاكم ثم الأخذ من العين أو أمر الملتقط أو غيره بذلك، فمن شؤونات ولاية الحاكم على مال الغائب في مثل فرض المقام.

[المقام] الثالث:

في حد الفحص على فرض وجوبه، وكذلك في كيفيته

والمصنف نسب إلى الأكثر أن حد الفحص السنة كاللقطة، لكن المصنف تبعاً لجماعة [على] أن حده اليأس.

ونحن نقول: لو كان الإجمال في كل من دليل وجوب الفحص وما يفعل بعده من التصدق أو غيره فحينئذ نقول:

مقتضى الأصل أن يكون حد الفحص اليأس؛ لأن مقتضى الأصل عدم جواز التصرف بالتصدق أو غيره بل لا مانع من استصحاب وجوب الفحص الذي فرض ثبوته أوّلاً على الحق من حجية الإستصحاب مع الشك في المقتضي.

ثم الرافع لهذا الأصل أمران وإن اختلف اقتضاؤهما:

الأول: أن يستفاد من دليل وجوب التصدق مثلاً[1] /٣٣١/ الذي يكون بعد هذا الفحص أنه يكتفي من الفحص بأقل ذلك.

وذلك لوضوح أن ما دلّ على وجوب التصدّق لو كان مطلقاً فلا يحتاج إلى الفحص رأساً كما تقدم، ولو لم يكن له إطلاق رافع لوجوب الفحص رأساً.

لكن يدل على أنه على فرض الوجوب أيضاً لا يزيد على السنة أو الأقل منه، فيؤخذ بذلك.

وشرح ذلك في المقام الآتي.

الثاني: أن يقوم دليل على أن حكم مجهول المالك[2] في المقام بمثل اللقطة من جهة أن حد الفحص فيه السنة، ثم إثبات حكم اللقطة لو كان بحديث الحفص الذي نقله المصنف فيمن أودعه اللص من المال الذي سرقه.

[التعدي إلى مطلق الغاصب وما يؤخذ عنه]

ثم التمسك بهذا الخبر في المقام مبني على التعدي عن مورد الرواية من جهتين:

الأولى: من اللص إلى مطلق الغاصب.

الثانية: من الوديعة إلى مطلق مايؤخذ عن الغاصب.

---

١) تتمة الكلام مبتورة في نسخة الأصل وقد وجدناها بعد الفحص الكثير، والحمد لله.

٢) أتى المصنف قدس سره في هذا المجلد تارة بـ «مجهول المالك» وتارة بـ «المجهول المالك»، وكلاهما صحيح بتقدير موصوفه: «مال» أو «المال» تنكيراً وتعريفاً.

ثم المصنف[١] ينسب التعدي من الجهة الأولى إلى الأصحاب، لكنهم لم يتعدوا من الجهة الثانية يعني من الوديعة إلى مطلق مايؤخذ عن الغاصب، ولو بعنوان غير الوديعة كما في المقام.

لكن عن السرائر[٢] أنه قال في مسألتنا: إنه روي أنه بمنزلة اللقطة، فيفهم منه التعدي من الجهة الثانية أيضاً.

كما عن التحرير[٣] أن إجراء حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد.

وعن النهاية[٤] والسرائر[٥] أنهما عكسا، فألحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك يعني في وجوب الفحص إلى حد اليأس.

ولعله لعدم العمل بهذه الرواية أو من جهة اختصاصها بخصوص اللص.

ثم إن المصنف[٦] يقول: إن الرواية يعمل /٣٣٢/ بها في الوديعة أو مطلق ما يؤخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك لا لمصلحة الأخذ. وأما إذا كان لمصلحة الأخذ فيعمل فيه بالأصل المقتضي لوجوب الفحص إلى حد اليأس.

أقول: ذيّل المصنف كلامه هذا بما أرى له مناسبة.

[تحديد حدّ اليأس في الوديعة واللقطة]

ثم لتوضيح حال المسألة نقول:

أولاً: إن الفحص إلى حد اليأس يمكن أن يكون في سنة أو أقل أو أكثر، بل

---

١) كتاب المكاسب ١٨٧/٢، الصورة الثالثة: أن يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه.

٢) السرائر ٢٠٤/٢، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

٣) تحرير الأحكام ٢٧١/٢، الفصل الثاني: فيما يكره التكسب به.

٤) النهاية: ٤٣٦.

٥) السرائر ٢٠٤/٢ ـ ٢٠٥.

٦) كتاب المكاسب ١٨٧/٢، الصورة الثالثة: أن يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه.

صاحب الجواهر[١] في كتاب الوديعة تتصدى لحمل الخبر المشار إليه على أن المراد منه وجوب الفحص إلى حد اليأس حتى لا يخالف حكمه مع حكم مجهول المالك في سائر المقامات.

وذلك لإمكان أن يكون التحديد إلى سنة في هذا الخبر من جهة أن اليأس عن المالك يحصل بالفحص في سنة غالباً.

وثانياً نقول: إنه في اللقطة أيضاً لو حصل الفحص بأقل من سنة يكتفى به للغوية الفحص بعده، بل صاحب الجواهر[٢] في كتاب اللقطة يقول: إن الظاهر المستفاد من النص والفتوى كون التعريف لرجاء حصول المالك. أما مع اليأس منه ولو للتأخير أحوالاً عصياناً، فالظاهر سقوطه. ولكن هل يجوز التملك حينئذ؟ وجهان، أقواهما ذلك أيضاً لإطلاق الصحيح المزبور. إنتهى.

وثالثاً نقول: صاحب الجواهر[٣] في كتاب الوديعة يحتمل أن يكون الفحص في المقام لا على وجه الوجوب، بل على سبيل التخيير بينه وبين إبقائه أمانة على حسب الأمر به في اللقطة؛ لأن الأمر بالفحص في مقام توهم الحظر، ولأن الأمر به على حسب الأمر به في اللقطة، ولأن في الوجوب ضرراً /٣٣٣/ عليه باحتمال الغرم كما هو خيرة الفاضل وثاني الشهيدين، على ما نقله عنهما.

أقول: الوجهان الأولان ليسا بشيء.

وأما الضرر فتقدم أنه يجوز أن يكون له أخذ أجرة الفحص عن العين؛ لأن عدم جواز الأخذ بعد فرض وجوب الفحص ضرر عليه كما في الإنفاق على من يشرف على الموت من جهة الجوع.

---

١) جواهر الكلام ١٢٥/٢٧ ـ ١٢٦، إعادة الوديعة على المودع ولو كان كافراً وسائر أحكامها.

٢) جواهر الكلام ٣٧٢/٣٨، عدم جواز تملك اللقطة إلا بعد التعريف.

٣) جواهر الكلام ١٢٦/٢٧، إعادة الوديعة على المودع ولو كان كافراً وسائر أحكامها.

[رفع وجوب الفحص في أزيد من السنة]

وإذا عرفت ما تقدم فنقول: بعد فرض عدم قيام دليل على عدم وجوب الفحص رأساً، وعدم قيام دليل على رفع وجوب الفحص رأساً ولا على تقليله عن حد اليأس كما يأتي حالهما في المقام الرابع، فنقول: تقدم أنه بعد قيام الدليل على أصل وجوب الفحص لكون مقتضى الأصل وجوبه إلى حد اليأس، وأما تقليل الفحص فرفع وجوبه في أزيد من السنة من جهة الخبر الوارد في الوديعة من اللص.

فتمكن المناقشة على هذا الخبر تارةً من جهة السند لمنع كون عمل الأكثر جابراً لضعفه.

وهذه المناقشة يمكن القول بتماميتها على فرض أن يكون دعوى سائر العلماء جميعاً أنه ضعيف مطروح بخلاف ما لو كان ثبوت المعارض له أو لغير ذلك.

وتارةً لما تقدم عن الجواهر من أن المراد من هذا الخبر هو الفحص إلى حد اليأس، وإن التحديد بالسنة من جهة أن اليأس غالباً يحصل بالفحص عن سنة.

وهذه المناقشة ليس بشيء.

وتارةً بما تقدم من أن صيرورة هذا الخبر دليلاً على أن /٣٣٤/ حد الفحص إلى سنة في مسئلتنا مبني على دعوى أنه كما يقولون: بأنه لا فرق بين اللص ومطلق الغاصب، كذلك لا فرق بين الوديعة والأخذ بسائر العناوين لكنا نقول: دعوى عدم الفرق لو كان على سبيل القطع فهو غير حاصل لنا، ولو كان عن ظن فلا دليل على حجيته.

وعلى ذلك يتعين العمل بالأصل، وعرفت أنه يقبح الفحص إلى حد اليأس.

ثم إن المصنف[1] يقرر لكون المرجع هو العمل بالأصل المقتضي للفحص إلى حد اليأس بوجه آخر فيقول:

إن الأخذ من الغاصب بعنوان الوديعة يقتضي كون الفحص إلى سنة، وكذلك لو

---

١) كتاب المكاسب ١٨٨/٢، الصورة الثالثة: أن يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه.

كان الأخذ من الغاصب حسبة للمالك بأن يكون الأخذ بقصد رده إلى المالك. وأما مطلق ما أخذ من الغاصب حتى لمصلحة الأخذ فإن الأقوى تحديد التعريف فيه باليأس للأصل. انتهى.

أقول: لا نرى لهذا التفصيل وجهاً.

المقام الرابع:

[حكم مجهول المالك هل هو التصدّق أو جعله أمانةً]

في بيان أن حكم مجهول المالك بعد الفحص إلى حد اليأس أو أقل من ذلك أو ابتداء، هل هو التصدّق أو جعله أمانةً في يده أو غير ذلك مما سيتلو عليك، وإن كانت الشهرة على الأول.

ويقال بذلك تارة: من باب القاعدة من جهة أن التصدّق به عن المالك إحسان إليه، وتارة: بشهادة حال المالك على الرضاء بالتصدّق عنه في هذا الحال، وتارة: بالأخبار.

وسيوضح أن طريق التمسك بالأخبار أيضاً من وجهين.

ثم إن المصنف[1] يناقش على أن القاعدة يقتضي وجوب التصدّق أو جوازه على المالك، ويقول: إن مقتضى القاعدة تسليمه إلى الحاكم الذي هو ولي عن الغائب، ثم الحاكم يتبع شهادة /٣٣٥/ حال المالك، فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساك عمل عليها، وإلا تخير بينهما؛ لأنه لابد من أحدهما.

وليس رضاء المالك في شيء منهما.

ثم يرجح الإمساك لأن الشك في جواز التصدّق يكفي في بطلانه.

وأما بملاحظة الأخبار يرجّح وجوب الدفع إلى الحاكم، ثم الحاكم يعيّن عليه التصدّق؛ لأن الإمساك تصرف ليس فيه إذن من المالك ولا من الشارع.

---

١) كتاب المكاسب ١٨٧/٢، الصورة الثالثة: أن يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه.

ثم يتصدى لدفع بعض الإشكالات عما ذكره، وفي ضمنه يتعرض لشواهد أخر على ما رجّحه أخيراً ثم يتصدى لفروع المسألة.

ونحن نقول: بالنسبة إلى الإيراد الأول الذي ذكره المصنف على الوجه الأول الذي ذكر لإثبات جواز التصدّق بحسب القاعدة.

[التصرف في مال الغائب]

وحاصل إيراده الأول منع جواز كل إحسان في مال الغائب، ومنع كون التصدّق أقرب طرق إيصال المال إلى المالك، بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذي هو ولي الغائب.

نقول: أولاً: منع جواز كل إحسان في مال الغائب لا وجه له، بعد وجود الأمر المطلق بالإحسان، وهو قوله تعالى: ﴿ وأحسنوا..﴾[1] الآية.

ومثله الصحيح الوارد في أن «**كل معروف صدقة**»[2] إلى غير ذلك من العناوين المجوِّزة الشاملة للمقام مما يتمسك بها لجواز التصرف في أموال الضعفاء من الصغار وغيرهم كما تعرَّض المصنف لذلك في باب ولاية عدول المؤمنين /٣٣٦/ التي تعرض لها في كتاب البيع في شرائط المتعاقدين.

نعم، تقدم أن التصرف في مال الغائب بدون رضاه نمنع صدق الإحسان والمعروف وغير ذلك من العناوين المجوزة له، أو لا أقل من الشك في صدق العناوين المجوزة له بحيث يشمله إطلاق الأمر بالإحسان.

هذا مضافاً إلى قوله عليه السلام: «**لا تحل مال امرء إلا بطيب نفسه**»[3] ونحو ذلك له.

نعم، هذه الموانع ليست في التصرف في أموال مثل الصغار ممن لم يكن أهلاً

---

١) البقرة: ١٩٥ والمائدة: ٩٣.

٢) الكافي ٢٦/٤ و٢٧، باب فضل المعروف، ح ١ و٢ و٤.

٣) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨، وفيه: «بطيب من نفسه».

للرضاء وليس جواز التصرف موقوفاً بإذنه.

إن قلت: منع صدق الإحسان في التصرف في مال الغائب إذا لم يكن الغائب راضياً بالتصرف في ماله صحيح لو كان ذلك التصرف نافعاً للمالك في الدنيا كما تقدم، وأما إذا كان نافعاً له في الآخرة فلا يجوز منع صدق الإحسان فيه.

قلت: من جهة صدق الإحسان أو انصرافه لا فرق بين المقامين.

[ولاية الفقيه على مال الغائب]

وأما ما ذكره المصنف من أن أقرب طرق إيصال مال مجهول المالك إلى مالكه، دفعه إلى حاكم الشرع الذي هو وليّ الغاصب، فهذا مبني **أوّلاً** على ثبوت جواز التصرف في مال الغائب للإمام عليه السلام من حيث إنه وليّ على مال الغائب، وأن حكم الشرع ذلك.

وثانياً: مبنيّ على ثبوت عموم نيابة الفقيه عن الإمام فيما كان ثابتاً للإمام.

ونحن ذكرنا في باب الولايات عدم تمامية دليل على الأول كما أنه لا يتم دليل على ثبوت عموم النيابة للفقيه.

نعم، أثبتنا في باب الولايات ثبوت الولاية للفقيه على مال الغائب فيما يكون على الغائب، كأن يبيع ماله لنفقة زوجته وأولاده، ودينه الثابت عند الحاكم مع المطالب. ولا دخل لذلك /٣٣٧/ بالمقام.

هذا، مع أن ولاية الفقيه فيما لم يكن له وليّ خاص لأنه وليّ من لا وليّ له، وفي المقام احتمال أن تكون ولاية مجهول المالك لمن كان عنده أولاً لأمره بالتصدق عن المالك، على ما سيأتي في الأخبار.

[الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر؟]

وثانياً نقول: قد أثبتنا في محله أن الأصل في الأشياء هو الإباحة لا الحظر كما

أنه أثبتنا في محله أن الأصل في مشكوك الحلية والحرمة هو البراءة من الحرمة لا الإحتياط.

ودعوى أن الأصل في الأموال حرمة التصرف حتى يثبت الجواز نظير اللحوم التي يصير حلالاً بالتذكية، فإن الأصل فيها عدم التذكية؛ مردودة بما ذكرناه في الشبهة التحريمية في مسألة البراءة في رد المصنف أن الأصل في الأموال لم ينقلب بنحو الكلية.

نعم، قلنا: إن الأصل في مال الغير ـ إذا كان ذلك الغير محترماً ـ حرمة التصرف إذا كان موجباً لإضرار المالك قطعاً أو احتمالاً أو إذا كان في البين منع اقتراحي قطعاً أو احتمالاً.

بل يكفي احتمال أن لا يرضى بالتصرف إذا التفت إليه.

إلا أن هذين المانعين ليسا في كل مال محترم، بل شيء منهما ليس بموجود في مفروض المقام، وهو المال المجهول المالك الذي حصل اليأس عن مالكه.

أما المانع الأول: فلأنه لما كان المفروض عدم إمكان إيصال المال إلى مالكه فليس في التصرف إضرار على المالك لا قطعاً ولا احتمالاً.

وأما الثاني: فلأن ما دل من العقل والنقل على عدم جواز التصرف مع المنع الإقتراحي من المالك أو بدون رضاه.

وأما مع امتناعه فلا حكم للعقل بالمنع من التصرف كما أن الأدلة النقلية تنصرف إلى صورة يمكن /٣٣٨/ إحراز رضاه وإذنه. ومفروض كلامنا في مجهول المالك في صورة لا يمكن إيصال المال إلى المالك بوجه.

إن قلت: سيأتي أنه مع القطع برضاه لا مانع من التصدّق عنه.

ومحل الكلام مع قطع النظر عن ذلك، ومع قطع النظر عن قيام إجماع على وجوب التصدّق عنه، ومع قطع النظر عن اقتضاء الأخبار لوجوب التصدّق عنه.

وعليه نقول: لا دليل على أنه لابد أن يفعل شيئاً يصل نفعه إلى المالك من

التصدّق أو غيره.

[التصدق عن المالك]

وإذا عرفت ما تقدم فنقول: في صورة كان أصل التصرف جائزاً من حيث القاعدة فنقول: إن التصدّق عن المالك إحسان إليه، ولا مانع من شمول ما دل على الأمر بالإحسان ونحوه له مثل قوله تعالى ﴿ أحسنوا ﴾ ، و«**كل معروف صدقة**» وشبه ذلك.

وبتقرير آخر لشمول أمثال هذه المطلقات للتصدق عن المالك:

إنك عرفت قبل ذلك أنه لا مانع من شمول الأمر بالإحسان ونحوه للتصرفات النافعة للصغير في مال الصغير، وأما عدم شموله للتصرفات النافعة للغائب في مال الغائب فهو من جهة أنه لما كان الغائب لرضاه مدخلية، فمع الشك في رضاه لم يعلم كون التصرف النافع له احسان إليه.

وهذا المانع مرتفع فيمجهول المالك مع عدم التمكن من إيصال المال إلى مالكه؛ لما عرفت /٣٣٩/ من عدم اقتضاء العقل والنقل لاعتبار رضاه في هذا الفرض.

وإذا سقط اعتبار رضاه فيصدق الإحسان وغيره من العناوين التي ثبت الترخيص منها في الشرع.

[ما هي فائدة شمول العناوين المرخِّصة كالإحسان للتصدق عن المالك؟]

إن قلت: بعد ما أثبت أولاً أصل جواز التصرف في المال المجهول المالك فأي فائدة للإصرار على شمول العناوين المرخِّصة من الشرع من الإحسان والمعروف وغيرهما لخصوص التصدّق عن المالك؟ مع أن التصدق أيضاً من التصرفات التي ثبت جوازها.

قلت: لإثبات شمول هذه العناوين المرخِّصة من الشرع بنحو الإطلاق بعض الفوائد التي لا تحصل تلك الفوائد بمجرد إثبات أن التصرف غير محرم من حيث القاعدة:

منها: أن مجرد إثبات الإباحة العقلية للتصدق وعدم حرمتها لا يقتضي صحة التصدّق التي من العقود، مع أن مقتضى الأصل فسادها.

وهذا بخلاف ما لو ثبتت رخصة الشارع في التصدّق، فإنه كما يقتضي إذن المالك ورخصته لصحة التصدّق كذلك ثبوت هذه الرخصة من الشرع أيضاً في الصحة.

ومنها: أنه قبل حصول اليأس من المالك كان تصدق هذا المال محرماً على هذا الشخص الذي كان بالغاً عاقلاً، فبعد ثبوت اليأس تستصحب الحرمة.

نعم، جريان هذا الإستصحاب في حق من لم يكن بالغاً في تلك الزمان يكون تعليقياً. وهو ليس بحجة عندنا.

وعلى هذا لو كان مدرك جواز التصرف أصالة البراءة مثلاً فيكون الإستصحاب مقدماً عليه.

وهذا بخلاف ما لو ثبت جواز التصدّق من جهة شمول الأمر /٣٤٠/ بالإحسان وغير ذلك[1] من العناوين المرخِّصة في الشرع، فإنه دليل اجتهادي مقدم على الإستصحاب.

إن قلت: في صورة جرى الإستصحاب لا تجري قاعدة الإحسان وشبهه.

وذلك لما تقدم من أن صدق الإحسان على التصدّق من قبل المالك إنما هو في صورة جرى البراءة عن احتمال الحرمة بحيث كان أصل التصرف جائزاً.

وعليه نقول: لو جرى استصحاب الحرمة فذلك يمنع من ثبوت جواز التصرف والبراءة من الحرمة التي كان صدق الإحسان متوقفاً عليه.

---

١) تكرّرت في الأصل.

قلت: هذا الإشكال وارد على التقرير الأول الذي ذكرناه لإثبات صدق الإحسان على التصدّق من قبل المالك، من جهة أن مطلق التصرف مع اليأس عن المالك كان جائزاً أو غير محرم، ولكن التصدّق ـ وهو أن عدم صدق الإحسان كان من جهة احتمال اعتبار رضاه عقلاً وشرعاً ـ من جهة حصول اليأس من المالك إذا كان ذلك التصرف نافعاً له إنما هو من جهة سقوط رضاه عن الإعتبار.

وأما إيراد المصنف على الوجه الثاني ـ الذي ذكر لإثبات /٣٤١/ أن من بيده المجهول المالك، له أن يتصدق به عن مالكه ـ بمقتضى القاعدة من جهة اقتضاء شاهد حال المالك على أنه راضٍ بأن يتصدق عنه في فرضٍ ليس الإيصال إلى المالك ممكناً لحصول اليأس عنه باعتقاد هذا الشخص، فهو أن بعض الناس لا يرضى بالتصدّق سيما لو كان المالك من أهل الذمة أو المخالفين لعدم رضائهما بالتصدّق على الشيعة.

[المناقشة على صحة التصدّق]

أقول: في صورة كان المالك راضياً بالتصدّق أيضاً تمكن المناقشة على صحة التصدّق أيضاً من وجهين:

الأول: ما نقله عن بعض الأساتيد من أن الرضاء الذي يثبت بشاهد الحال ليس رضاءً حقيقةً؛ لوضوح أن الرضاء الفعلي يتوقف على أن يكون المالك ملتفتاً إلى التصرف. وفي إذن شاهد الحال يكون المالك غافلاً عن التصرف.

وأما جواز الإستناد إلى حائط الغير أو الوضوء من نهره أو أشباه ذلك فهو من جهة السيرة لا لحصول طيب نفس المالك.

هذا كله في إذن شاهد الحال، وأما إذن الفحوى فهو مندرج في الدلالات[1] اللفظية، فلا مانع فيه.

---

١) في الأصل «الدلالالة».

الثاني: أن التصدّق من العقود، ومجرد رضاء المالك لا يخرجه عن الفضولية، بل الصحة تتوقف على إذن المالك، وهو يتحقق بأن يكون لرضائه كاشف لفظي أو غير لفظي أيضاً.

أقول: أوّلاً: لا يخفى أنا ذكرنا في مسألة البيع الفضولي عند تعرض المصنف لأن رضاء المالك يخرج العقد عن الفضولية /٣٤٢/ أنه لا مانع من التمسك بقوله عليه السلام: «**لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه**»[1] لاشتراط طيب النفس في صحة المعاملات؛ لأن ما يفرض كونه مال الغير أوّلاً لابد أن لا يحل بعد ذلك لغيره إلا بطيب نفس مالكه.

فلو فرض أنه صار ملكاً لغيره فيتسلط عليه بدون رضاه، فيلزم أن يصير مال الغير حلالاً من دون رضاء مالكه.

وهو خلف.

وأما قوله عليه السلام: «**لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه**»[2] فلا يدلّ على اشتراط الإذن في باب المعاملات؛ لأن حرمة التصرف إنما هو في مال الغير، وبعد إجراء العقد لا يعلم كون المال مال الغير ليجوز التمسك بهذه الرواية هناك.

[طيب النفس]

ثم إنه بالنسبة إلى طيب النفس التي دل الدليل على اشتراطها في باب المعاملات ونحوها نقول: إن طيب النفس يكون عند العرف صادقاً على من يطيب نفسه لو التفت، وإن لم يكن له طيب النفس فعلاً لأجل الغفلة عن التصرف.

ومن هنا يكتفي الفقهاء بإذن شاهد الحال والفحوى.

---

١) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨، وفيه: «بطيب من نفسه».

٢) وسائل الشيعة ٢٣٤/٢٤، باب تحريم الأكل والإطعام من طعام الغير بغير إذنه، ح ٣، باختلاف يسير.

وإدخال الفحوى في الدلالات اللفظية غير مثمر بعد أنه من الدلالات التي يكون المتكلم غافلاً عنها.

وطيب النفس الفعلي لا يحصل إلا بعد الإلتفات.

وأيضاً نحن نرى أن أهل العرف إذا أحرزوا أن المالك يرضى لو التفت، فيقولون: نعلم أنه راض، /٣٤٣/ فيطلقون الرضاء عليه حقيقةً. ولا يصح في نظر العرف مسألة الرضاء عن مثل هذا الفرض.

[احتياج الصحة إلى الإذن والرضاء]

ثم المعروف عند الفقهاء ـ كما سيأتي ـ أنه في باب المعاملات تحتاج الصحة إلى الإذن بمعنى أن يكون للرضاء كاشف لفظي أو ولو كان الكاشف غير لفظي وأن مجرد الرضاء غير كافٍ.

وأما في التكليفيات ـ يعنى التصرف في مال الغير ـ فيكتفون بمجرد الرضاء، بل يكتفون بالرضاء الثاني أيضاً.

ولذا يقولون بجواز التصرف بإذن شاهد الحال والفحوى، مع أن مقتضى قوله عليه السلام: «**لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه**» عدم جواز التصرف بدون الإذن وأن مجرد الرضاء غير كاف.

ونحن نقول: إن الظاهر من قوله: «**لايحل مال امرئ إلا بطيب نفسه**» أنه من جهة المالك لايعتبر في جواز التصرف في ماله بأزيد من طيب نفسه.

ومقتضى قوله «**لا يجوز لأحد..**» إلى آخره، أنه يعتبر في جواز التصرف الإذن من المالك أيضاً.

ثم الجمع العرفي القريب بينهما أن اعتبار الإذن لكونه كاشفاً عن الرضاء غالباً، فعليه يصير المدار في التكليفيات أيضاً على مجرد الرضاء فعلياً كان أو شأنياً، كما أنه في صحة المعاملات ونحوها لم تقتض الأخبار بأزيد من ذلك كما تقدم.

تنبيه:

[في الرضاء الشأني والفعلي]

اعلم أنه لو وقعت المعارضة بين الرضاء الشأني والفعلي كما لو ظن صديقه أنه عدوّ له فنهاه أو بالعكس /٣٤٤/ فالمدار على الفعلي منهما لأن الرضاء الشأني إنما يطلق عليه الرضاء عند العرف في صورة لم يكن متّصفاً فعلاً بعدم الرضاء، وكذلك العكس.

نعم، في صورة رضى المالك على التصرف في ماله أو نقل ماله غفلة من أن ذلك المال ماله، فهنا لا يقولون بأنه رضي بالتصرف في ماله أو نقل ماله كما لو باع ماله بعد ذلك بان له أنه ماله.

ومثل ذلك لو أذن في التصرف في مالٍ بزعم أنه مال مورثه، ثم بان له أنه في تلك الزمان كان مورثه ميتاً، وكان ذاك المال ماله.

ثم إذا عرفت ما تقدم **فنقول**: مما تقدم اندفع الإشكالان إلا أنه يبقى سؤال، وهو أنه بالنسبة إلى العقود الواقعة على مال الغير لم يكن مورد توهم اعتبار إذن المالك في صحتها، وأن مجرد رضاه غير كاف. فما وجه توهم أن مجرد الرضاء غير كافٍ في الصحة؟

قلت: مقتضى كلام المصنف[1] في أول مسألة البيع الفضولي أن مقتضى القاعدة كفاية مجرد رضاء المالك في الصحة الفعلية، وأن ذلك خارج عن البيع الفضولي.

ولذلك يقوى أن الرضاء كاف في الصحة من دون توقف على الإجازة لولا خروج ذلك عن ظاهر الأصحاب.

نعم، نقلنا هناك عن الإستاد أن مقتضى القاعدة أيضاً عدم كفاية مجرد رضاء المالك في الصحة الفعلية، حيث إن من ايراداته على كفاية مجرد الرضاء من المالك في الصحة الفعلية أن العمومات المقتضية لصحة العقود من قبيل «إذ التقى الختانان

---

١) كتاب المكاسب ٣٤٧/٣ ـ ٣٤٨، هل العقد المقرون برضا المالك من دون إذن منه فضولي.

وجب الغسل»[١] يعني ليس المراد أن التقاء الختانين من رجل وامرءة يوجب /٣٤٥/ الغسل على جميع الناس، بل المراد وجوب الغسل على خصوص ذلك الرجل والمرءة.

وعليه فالمراد من قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾[٢] حليّة البيوع الصادرة منكم المتعلقة بأموالكم، وكذلك سائر العمومات.

فالعقد الصادر من شخصين لا يصير منشأ لأن يصير الوفاء واجباً على جميع الناس.

[بيع الوكيل]

ثم لا يرد على ذلك أنه من المسلَّم صحة بيع الوكيل مع أنه لم يصدر عن المالك لأنه بواسطة الإذن عن المالك يصير بيع الوكيل بيع المالك.

ثم اعلم أن مراده من الإذن الذي يوجب الصحة الفعلية هو الرضاء الذي يكون له كاشف سواء كان كاشفه اللفظ مثل «أذنت لك» أو غيره.

كما أن مدعاه أن مثل ذلك يكفي في الصحة بالنسبة إلى الإجازة أيضاً؛ لأن الرضاء المتأخر عن العقد إذا كان له كاشف فيوجب ذلك لاستناد العقد إلى المالك، فيوجب ذلك صحةَ استنادها إلى المالك.

وعليه، فقوله بأن الرضاء السابق يُخرج العقد عن الفضولية، فيكون صحيحاً فعلياً، لابد أن يكون لدعوى أن الرضاء المجرد أيضاً يوجب استناد العقد إلى المالك، بل لابد أن يكون مدّعاه أن الرضاء المتأخر أيضاً يوجب استناد /٣٤٦/ العقد إلى المالك، حيث يكتفي بمجرد الرضاء أيضاً في الإجازة المصحِّحة للعقد في باب الفضولي أيضاً.

---

١) الكافي ٤٦/٣، باب ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة، ح ٢.

٢) البقرة: ٢٧٥.

فقال في مسألة «إن من شرط الإجازة أن لا يسبقها الرد» بأن الإجازة إنما يجعل المجيز أحد طرفي العقد وإلا لم يكن مكلَّفاً بالوفاء بالعقد[1]. انتهى.

أقول: وعليه فدعواه ـ بكفاية مجرد الرضاء السابق في الصحة الفعلية كدعواه بأن مجرد الرضاء كاف في صحة الفضولي ـ يتم لو قال بأن كلّاً من الرضاء السابق والرضاء اللاحق محقِّق لاستناد العقد إلى المالك كالإذن الصريح الذي يوجب الإستناد بلا تأمل.

ثم أقول: نحن لو اعتبرنا في صحة العقود أن يستند العقد إلى المالك عرفاً بأن نقول: إن العمومات لا تقتضي صحةً أزيد من ذلك، فحينئذ نقول في غير صورةٍ صدر العقد من المالك: لا يتحقق استناد العقد إلى المالك إلا بإذن المالك وتوكيله، يعني الرضاء السابق على العقد الذي يكون له كاشف، سواء كان كاشفه اللفظ أو غيره.

ولا يتحقق الإستناد في غير هذا الفرض.

فلا يثمر في تحقق الإستناد مجرد رضاء المالك، سواء كان سابقاً على العقد أو لاحقاً، كما أن الرضاء اللاحق على العقد لا يوجب استناد العقد إلى المالك سواء كان له كاشف أم لا.

[لا تقتضي العمومات إلا صحة العقد المستند إلى المالك]

ومما ذكرنا ظهر أنه لو قلنا إن العمومات لا تقتضي إلا صحة /٣٤٧/ العقد المستند إلى المالك فحينئذ نسلّم أن العمومات لا تقتضي صحة العقد فعلاً بمجرد الرضاء السابق من المالك، كما هو محل الكلام.

إلا أنه على هذا لا يصح التمسك لصحة الفضولي بالعمومات رأساً، مع أن الخصم لا ينكر اقتضاء العمومات لصحة الفضولي.

---

١) كتاب المكاسب ٤٢٦/٣، الثالث في اعتبار عدم سبق الرد في الإجازة.

هذا أولاً.

وثانياً نقول: لا وجه لدعوى أن العمومات لا تقتضي إلا صحة العقود الصادرة عن المالكين أو كالمستندة إليهم بحيث لابد أن يصدق هذا العنوان عرفاً كما أوضحه في باب الفضولي عند التعرض لأن الإجازة يحصل بمجرد رضاء المالك.

[محاولة لرفع الإشكال عن العمومات]

وحاصله أن الإشكال على العمومات من وجهين:

الأول: ما هو مختص بقوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[١]، وهو أن الوفاء لا يصدق في حق غير المتعاقدين، فالعقد الصادر من الفضوليين لا يتوجه فيه الأمر بالوفاء إلى المالكين، مع أن الصحة إنما تستفاد من وجوب الوفاء بالعقد عليهما.

ثم من الأجوبة عن هذا الإشكال أنّا نفرض كون الفضولي من جانب واحد، فحينئذ يتعلق الأمر بوجوب الوفاء على الأصيل، فيثبت وجوب الوفاء على غير الأصيل أيضاً بعدم القول بالفصل، من غير فرق بين أن يكون في العقد أصيل أيضاً أم لا؛ للقطع بأن الصحة في حق الأصيل في الفرض السابق يستلزم صحة الفضولي بنحو الإطلاق.

وإذا ثبت أحد المتلازمين بالدليل الإجتهادي ثبت ما هو لازمه.

الثاني: الإشكال الذي يورده /٣٤٨/ الأستاد على جميع العمومات من أنها مقيدة بما صدر من البيع أو غيره من المالكين مما يكون متعلقاً بأموالهم، نظير التقييد الذي تقدم أنه موجود في قوله: «**إذا التقى الختانان وجب الغسل**»[٢].

وفيه: أولاً: أنه تقدم أن المعنى لو كان كذلك مشتملاً على هذا التقييد، فذلك ينتج على التحقيق عدم اقتضاء العمومات لصحة الفضولي مع أن الخصم لا يقول

---

١) المائدة: ١.

٢) الكافي ٣/٤٦، باب ما يوجب الغسل على الرجل والمرأة، ح ٢.

بذلك.

وثانياً: هذا التقييد لا وجه له كما أن المقايسة بقوله: «**إذا التقى الختانان وجب الغسل**» [كذلك]؛ لوضوح أن هذا الخبر في مقام بيان زمان يجب الغسل وحدّ الجماع الذي يوجب الغسل بعد وضوح الحكم من غير هذه الجهة من أن الغسل على أيّ شخص يجب، وهذا بخلاف العمومات التي في مقام البيان ـ كما هو الأصل ـ من غير أن تكون مسبوقة لبيان جهة خاصة، وغير تلك الجهة لم يكن الكلام مسوقاً لبيانه إما لوضوحه أو لإيكاله إلى محل آخر.

فتلخص أن مقتضى العمومات صحة العقد إذا كان المالك راضياً بمضمون العقد على فرض الإلتفات إليه، كما يفهم من المصنف هنا في تصدّق مجهول المالك من قبل المالك في فرض علم رضاء المالك.

ومن هنا يرجّح في أول بحث الفضولي أن هذا الرضاء من المالك حال العقد يُخرج العقد عن كونه فضولياً.

وسائر إشكالات المسألة قد رفعناها في أول بحث البيع الفضولي.

[وجوب التصدق بمقتضى الأخبار]

وأما الحكم بوجوب تصدق المجهول المالك بمقتضى الأخبار فتقدم أن طريق التمسك بالأخبار لذلك من وجهين:

[مسلك المصنف وصاحب الجواهر]

الأول: ما سلكه المصنف[1] من أن الحكم بالصدقة نسبه في السرائر[2] إلى رواية أصحابنا، فهي مرسلة مجبورة /٣٤٩/ بالشهرة المحققة.

---

١) كتاب المكاسب ١٨٧/٢، الصورة الثالثة، أن يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه.

٢) السرائر ٢٠٤/٢، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

ويرد عليه **أولاً**: إن الشهرة ليست استنادية، والشهرة التطابقية نمنع كونها جابرة لضعف الخبر؛ لعدم الدليل عليه.

ودعوى أنه لو لم يتمسك بمثله يلزم أن يصير كثير من مسائل الفقه بلا دليل؛ ليس شيء.

وثانياً: انجبار الخبر الضعيف بالشهرة إنما نسلّمه في صورة كان أصل الخبر معلوماً لا محتملاً.

وعليه نقول: لعّل ما ذكره في السرائر من الخبر نظره إلى الخبر السابق فيمن أودعه لُصّ حسب تقدم من إجراء حكمه في مجهول المالك مطلقاً.

كما أن المصنف حمل كلام السرائر في مقدار الفحص من أنه روي أنه بمنزلة اللقطة.

على أن نظره إلى هذا الخبر الثاني ما يظهر من الجواهر[1] ويصرح به بعضٌ مِن دعوى حصول العلم من مجموع الأخبار الواردة في كل واحد من مصاديق المجهول المالك بالصدقة ان حكم المجهول المالك ذلك، كما أن الظاهر من الأمر بالصدقة أنه من قبيل بيان الحكم الشرعي كأوامرهم في غير هذا المقام لا من قبيل الإذن بالصدقة.

ونحن نقول: **أوّلاً**: لو اعترفنا بحجية مجموع تلك الأخبار في إثبات أن حكم المجهول المالك هو الصدقة فظاهرها ـ كما في الجواهر[2] ـ أن المتصدق من بيده المال أو وكيله.

وأما ما يظهر من الجواهر من التخيير بينه وبين دفعه إلى الحاكم لما دلّ على أن الحاكم وليّ الغائب /٣٥٠/ ففيه: بعد تسليم دليل يدل على ولاية الحاكم على الغائب بحيث يشمل المقام، أنا أوضحنا في مسألة الولايات أن الحاكم وليّ لمن لا

---

١) جواهر الكلام ١٢٦/٢٧، إعادة الوديعة على المودع ولو كان كافراً وسائر أحكامها.

٢) جواهر الكلام ١٧٨/٢٢، وجوب ردّ ما قبضها من الجائر على المالك.

وليّ له، فما دلّ على أن الولاية لمن بيده المال يكون رافعاً لموضوع ولاية الحاكم.

نعم، في بعض أخبار المجهول المالك أن الإمام يقول: «**ما له مالك غيري**»[1]، فعلى فرض اعتبار هذا الخبر بنفسه لو قلنا إن ذلك يصير منشأ لصرف أخبار التصدّق عن ظاهره، وإنه ليس الغرض بيان الحكم الشرعي، بل الأمر بالتصدّق من قبيل الإذن في صرف ماله في الصدقة، فذلك يوجب سقوط الأخبار عن إثبات أن حكم المجهول المالك الصدقة كما أن الأمر بصرف هذا المال في الإخوان إذا كان من باب الإذن في التصرف في ماله لا يصير دليلاً على أن هذا الإذن ثابت لغيره أيضاً.

كما أن ولاية الحاكم على ما يكون مال الإمام أيضاً غير معلوم.

وعليه فالتصرف في مجهول المالك لابد من أن يكون بمثل التصرف في سهم الإمام عليه السلام من الخمس.

[المناقشة في أن مجهول المالك مال الإمام عليه السلام]

نعم، تمكن المناقشة على هذا الخبر الذي يدل على أن مجهول المالك مال الإمام من وجوه:

الأول: ما قيل: إن هذا الخبر لا يبقى على ظاهره؛ لأن العلماء يذكرون أن ما يختص بالإمام الأنفعال مع أنهم لا يذكرون مجهول المالك في الأنفال.

وأيضاً هذا الخبر مخالف لظاهر الأخبار التي تدلّ /٣٥١/ على أن الحكم في المجهول المالك التصدّق.

وعلى هذا، فلابد أن يحمل هذا الخبر على أنه ليس صاحب اختيار على مجهول المالك غيري. فيكون هذا الخبر منطبقاً على القواعد من ولاية الإمام على مال الغائب.

---

١) الكافي ١٣٨/٥ ـ ١٣٩، باب اللقطة والضالة، ح ٧، وفيه: «ما له صاحب غيري».

أقول: لا دليل على انحصار مال الإمام بالأنفال، وعليه فخروج مجهول المالك عن الأنفال لا ينافي مع كونه مال الإمام، كما أن ما* يكون خارجاً عن الأنفال ويكون مال الإمام إما يقيناً كسهم الإمام من الخمس وارث من لا وارث له أو يكون دعوى بعض أنه مختص بالإمام كخمس أرباح المكاسب كثيرٌ**.

[وجوه حمل أخبار التصدق]

نعم، لو تمّت الأخبار على أن الحكم الشرعي لمجهول المالك التصدّق، فيمنع حمل أخبار التصدّق على أنه من باب إذن الإمام بتصدق ماله، ويكون أولى من حمل هذا الخبر على أن ولاية مجهول المالك للإمام.

كما أن صاحب الجواهر[1] في كتاب اللقطة يحمل هذا الخبر على أن المراد ثبوت ولاية مجهول المالك يعني أن حكمه التصدّق إلا أن الولاية في التصدّق للإمام حتى لا ينافي حكم التصدّق.

كيف، وما ورد في رواية عمال بني أمية من قوله «**ومن لم تعرف تصدقت فيه**»[2] قوة الظهور في أن الحكم الشرعي هو التصدّق.

نعم، ما فيه من الأخبار مجرد الأمر بالتصدّق، وإن كان لبيان الحكم كالأوامر الصادرة منهم عند السؤال عن حكم الأشياء، لكنه لا يأبى من حمل الأمر على أنه من باب الإذن.

الثاني من الإشكالات دعوى ضعف سند الخبر المشتمل على أن مجهول المالك ليس له صاحب غيري.

---

*) *مبتدأ. (منه قدس سره).*

أقول: أي اسم «أن».

**) *خبر. (منه قدس سره).*

١) جواهر الكلام ٣٨/٣٣٦، عدم الفرق في اللص بين كونه مسلماً أو كافراً.

٢) الكافي ٥/١٠٦، باب عمل السلطان وجوائزهم، ح ٤.

والثالث: منع دلالة هذا الخبر على أن الإمام عليه السلام /٣٥٢/ قال بالنسبة إلى مجهول المالك: إنه ليس له صاحب غيري.

[حكم اللقطة هو التصدق كما في خبر الوسائل]

أقول: هذا الخبر نقله في الوسائل[١] في كتاب اللقطة في باب أن حكم اللقطة هو التصدّق، عن الصدوق[٢] بإسناده عن الحجال، عن داود بن أبي يزيد.

وعن الكليني[٣] بواسطة ثلاثة، عن الحجال.

ثم الحجال وداود بن أبي يزيد ـ بل كذلك داود بن أبي زبد الذي في عبارة المصنف[٤] ـ لا مانع في أحد منهم، بل ظنّي أن سند الكليني إلى الحجال أيضاً لا مانع فيه لو لم نقل إن سند الصدوق أيضاً كذلك إلا أنا نتعرض لتوضيح حال السند لظنّي أن هذا الخبر لا دخل له مما هو محل الكلام، وهو المجهول المالك الذي خارج عن عنوان اللقطة أو الكنز مما ثبت له حكم خاص.

ولا بأس من نقل متن الخبر حتى يوضح حال ما ادعيناه.

ففي الوسائل[٥]: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن عمر، عن الحجال، عن داود بن أبي يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام: **«قال: قال رجل: إني قد أصبت مالاً وإني قد خفت فيه على نفسي ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلصت منه.**

قال: فقال له أبو عبدالله عليه السلام: والله! إن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟

قال: إي والله.

---

١) وسائل الشيعة ٤٥٠/٢٥، باب جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف، ح ١.

٢) من لا يحضره الفقيه ٢٩٦/٣ ـ ٢٩٧، باب اللقطة والضالة، ح ٤٠٦٣.

٣) الكافي ١٣٨/٥ ـ ١٣٩، باب اللقطة والضالة، ح ٧.

٤) كتاب المكاسب ١٩٠/٢، الصورة الثالثة: أن يعلم تفصيلاً بحرمة ما يأخذه.

٥) وسائل الشيعة ٤٥٠/٢٥، باب جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف، ح ١.

قال: فلا والله ما له صاحب غيري.

قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره.

قال: فحلف، فقال: فاذهب فاقسمه في إخوانك ولك الأمن مما خفت منه.

قال: فقسمته بين إخواني».

[الإحتمالات الواردة في خبر الوسائل]

أقول: ظاهر صاحب الوسائل أنه حمل قوله «إني قد أصبت مالاً» على اللقطة حيث ذكر هذا الخبر في باب جواز الصدقة باللقطة.

/٣٥٣/ ثم إنه في الوسائل[١] ينقل عن الصدوق[٢]: إنه قال: كان ذلك بعد تعريف سنة يعني الأمر بالتقسيم بين الإخوان الذي حملوه على الصدقة.

ونحن نقول: إن قوله «إني قد أصبت مالاً» أيضاً ظاهر في اللقطة؛ لوضوح أن ما يصاب إليه من المال الغير المكنوز في الأرض يسمى لقطة، والظاهر من إصابة المال أنه من غير المكنوز في الأرض.

مضافاً إلى أن الكنز أيضاً له حكم خاص.

والمراد من مجهول المالك في المقام ما لا يندرج تحت عنوان خاص كان له حكم خاص.

إن قلت: عموم ترك الإستفصال يشمل ما لو كان إصابة المال من جهة أنه أودعه عنده شخص ونساه، أو أن ذلك المال كان في محل معين إلا أنه كان عالماً بأنه وضعه هناك اللصوص أو من يكون بمثل اللصوص من سلاطين الجور وأمثال ذلك مما يكون من مجهول المالك، ولم يندرج تحت عنوان خاص، ثبت له حكم خاص.

---

١) وسائل الشيعة ٤٥٠/٢٥، باب جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف، ذيل ح ١.

٢) من لا يحضره الفقيه ٢٩٧/٣، باب اللقطة والضالة، ذيل ح ٤٠٦٣.

بل ما في كلام السائل من خوفه على نفسه بقتل أو شبهه من قبل ذلك المال، يشعر أنه كان في يد أهل الظلمة أو اللصوص كما أنه يحتمل أن يكون ذلك الخوف من جهة أنه كان مالاً كثيراً صرفاً أو مورد توهم أنه كان من المال الكثير.

قلت:

أولاً: دعوى عموم ترك الإستفصال إنما يناسبه لو لم يكن لكلام السائل جهة انصراف، والمنصرف إليه من إصابة /٣٥٤/ أنه وجده في محل ومكان.

ثم لو لم يكن مدفوناً فهو اللقطة كما فهمه صاحب الوسائل والصدوق وإن كان فيه احتمال كونه مدفوناً في الأرض، فغاية الأمر أنه يشمل الكنز. وكلاهما خارجان عن مجهول المالك الذي نتكلم فيه.

وثانياً: أفرض أن لا يكون في البين انصراف، وكان في البين احتمال أن يكون الإصابة بنحو آخر أيضاً إلا أن فيه إشكالين:

الأول: أن شمول العموم لغير اللقطة والكنز في كمال الضعف، مع أن مقتضى الأدلة الكثيرة أنهما ليسا من مال الإمام.

إن قلت: يحمل هذا الخبر لأجل الجمع بين الأدلة على أن المراد أن ولاية هذا المال للإمام.

قلت: ما هو من الأفراد الواضحة لهذا العام ـ وهو اللقطة أو مع الكنز ـ لا يقولون بأن ولايتهما للإمام، كما أن مقتضى الأخبار الكثيرة أيضاً أنه ليست ولايتهما للإمام.

هذا كله لو سُلّم أن مقتضى الجمع حمل هذا الخبر على الولاية.

هذا، مع أن الإمام يأمر بتقسيم هذا المال بين الإخوان، ولا دخل لذلك بالتصدّق الذي يفرض أن الأخبار تقتضي أنه حكم مجهول المالك فضلاً عن اجراء هذا الحكم ـ أعني التقسيم بين الأخوان ـ فيما هو من الأفراد الواضحة لهذا العام.

وثالثاً: من المحتمل القريب أن هذا المال كان مال الإمام حقيقةً لكونه من ثمن

الأنفال أو منافعها وشبه ذلك مما أخذه سلطان الجور الذي تكون أنحاء هذه التصرفات منه صحيحاً كما أن خوف من أصاب /٣٥٥/ بهذا المال على نفسه كان من جهة احتمال اطلاع سلطان الجور على ذلك.

ومن أصاب هذا المال تَخَيَّل أن هذا المال مال صاحبه الأول، ولم يلتفت إلى صحة عمل سلطان الجور من هذه الجهة، وأنه يصير مال الإمام.

وعدم أخذ الإمام هذا المال لنفسه لعله من جهة أن هذا المال كان كثيراً، وأن الإمام لو أخذه بنفسه يصير ذلك منشأ لتخيل سلطان الجور أن الإمام في صدد أخذ السلطنة منه، فيوجب ذلك لقتل الإمام أو فساد آخر.

وهذا بخلاف ما لو قسّمه بين أشخاص كثيرة، فلا يتصدى لشيء بعد العلم به أيضاً لجهات كثيرة.

ثم هذا كله مبني على أن الإمام كان مطّلعاً على حال هذا المال، فليس هنا مورد التمسك بالعموم من جهة ترك الإستفصال.

وحمل هذا الخبر ـ على أن الإمام كان مطّلعاً على حال هذا المال المعين في الجملة بعد ما أشرنا إليه من الشواهد، وما لم نذكره، وبعد ما تقدم من الإشكال على العموم، وبعد أن من الواضح أنه ليس في خصوص مجهول المالك، مع الغمض عن الإشكالات الأخر عليه ـ يكون أحسن من حمله على العموم، فضلاً عن حمله على خصوص مجهول المالك، فيسقط عن درجة الإستدلال به رأساً.

ثم اعلم أنه مما ذكرنا ظهر أن خبر داود المتقدم ليس دليلاً على أن مجهول المالك مال الإمام كما أنه ليس دليلاً على أن حكمه الصدقة.

[تعدد المطلوبي]

وأما ما ورد /٣٥٦/ من الأمر بالتصدّق بعلة الوقف المجهول أربابه أيضاً قيل: ليس شاهداً على أن مجهول المالك حكمه الصدقة؛ لدعوى أن الوقف من قبيل

«تعدّد المطلوبي» بمعنى أن المطلوب أولاً في الوقف تحبيس العين وتسبيل المنفعة في سبيل الله والمطلوب ثانياً: تسبيل المنفعة في سبيل معين، وهو ما كان الوقف عليه.

فإذا تعذر المطلوب الثاني يبقى المطلوب الأول على حاله، فصرف علة الوقف في الصدقة على طبق القاعدة، فلا يصير على أن حكم مجهول المالك في غير هذا الفرض الصدقة.

أقول: لو سلّم أن الوقف من قبيل تعدد المطلوبى فبعد تعذر المطلوب[1] الثاني لابدّ أن يصرف في مطلق وجوه البر، لا خصوص الصدقة، فتعيين الصدقة في هذا الخبر لا يخلو عن تأييد لأن حكم مجهول المالك الصدقة.

[الكلام في مصحّحة يونس]

وأما مصحّحة يونس: «**كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف أوطانهم، وقد بقي المتاع عندنا فما يصنع به؟**

قال: يحملونه حتى يلحقوهم بالكوفة.

قال يونس: قلت له: لست أعرفهم ولا ندري كيف يسئل عنهم؟

قال: بعه وأعط ثمنه أصحابك.

قلت: جعلت فداك أهل الولاية؟

قال: نعم، نعم»[2].

فأولاً: مشتمل على بيع المتاع لكنه لا يضر بالمقصود.

وثانياً: إعطاء المال بالأصحاب غير عنوان الصدقة، ولا يؤخذ في المعطى إليه

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) الكافي ٣٠٩/٥، باب النوادر، كتاب المعيشة، ح ٢٢.

الفقر.

نعم، ما ذكره /٣٥٧/ شبيه بالتصدّق أو نفس التصدّق، فلا يخلو عن التأييد.

وأما ما ورد من الأخبار في اللقطة وما في حكمها فهو في قسم خاص من مجهول المالك، وله أحكام خاصة لا تجر في مطلق مجهول المالك وإن كان ذلك غير خال عن التأييد.

وأما ما ورد من الأمر بالتصدّق بما يبقى في ذمة الشخص لأجير استأجره فهو في الدين المجهول المالك، وإن كان هذا أيضاً غير خال عن التأييد.

[الأمر بالتصدق من أجزاء النقدين]

بقي من الشواهد على أن حكم مجهول المالك الصدقة ما ورد من الأمر بالتصدّق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين.

وما ورد في بعض عمال بني أمية حيث قال: «**اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت إليه ومن لم تعرف تصدقت**»[١].

[رواية صاحب الخان شاهد لحكم الصدقة]

ثم إن المصنف[٢] في رسالته في الخمس ذكر شاهداً آخر، وهو رواية فيض بن حبيب صاحب الخان قال: «**كتبت إلى العبد الصالح قد وقعت عندي مأتا درهم وأربعون درهماً وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولا أعرف له ورثة فرأيك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً، فكتب: اعمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج**»[٣].

---

١) الكافي ١٠٦٧٥، باب عمل السلطان وجوائزهم، ح ٤.

٢) كتاب الخمس: ٢٤٨، القسم الثالث: كون القدر معلوماً دون الصاحب.

٣) كتاب الخمس: ٢٤٨، القسم الثالث: كون القدر معلوماً دون الصاحب.

ثم قال: لعل أمره بالعمل بها وإخراجها قليلاً قليلاً لعلمه بحاجته، فأمره بالعمل لينتفع به.

[رواية حفص بن غياث]

وزاد أيضاً رواية حفص بن غياث /٣٥٨/ المتقدم شرحه سابقاً الوارد فيمن أودعه بعض اللصوص، وهذا من الأخبار التي تدل على أنه بعد الصدقة لو جاء صاحبه يكون له أن يغرم المتصدق.

ثم اعلم أنه يكون بعض شواهد أخر على الصدقة توضح حالها في ضمن شرح كلام المصنف[١] في رسالته في الخمس حيث إنه قال هناك: إن هنا أخباراً مخالفة لما تقدم من أن حكم مجهول المالك الصدقة:

منها: ما دل بظاهره على وجوب إبقاء مجهول المالك على حاله.

ثم أجاب بأنه يمكن حمله على قبل اليأس أو على الجواز.

أقول: لو حمل ذلك على قبل اليأس فحينئذ يرتفع من البين ما تقدم من دعوى عدم وجوب الفحص عن المالك في مجهول المالك لإطلاق الأمر بالتصدّق.

[خبران نقلهما صاحب الجواهر لوجوب إبقاء مجهول المالك]

ثم إني لم أظفر على ما يكون ظاهراً في وجوب إبقاء مجهول المالك إلا خبرين ينقلهما في الجواهر في كتاب القرض[٢] وفي كتاب اللقطة[٣] بعد الفراغ من مسألة «من أودعه لصّ..» إلى آخره.

الأول: ما نقله في كتاب القرض، من صحيحة معاوية، عن أبي عبدالله [عليه السلام]:

---

١) كتاب الخمس: ٢٥٠، توجيه الروايات المخالفة.

٢) جواهر الكلام ٤٥/٢٥، إذا لم يقدر على صاحب المال يجب عليه أن يوصي به ويعزله من ماله.

٣) جواهر الكلام ٢٥٩/٣٨، هل يجوز للعبد الالتقاط بدون إذن مولاه؟.

«في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلب ولا يدري أحيّ هو أم ميت؟ ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً، قال: اطلب. قال: إن ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: اطلب»[١].

أقول: لو كان نظر المصنف إلى هذا فلا مانع من حمله على ما قبل اليأس لو لم يكن بنفسه ظاهراً فيه، بل عن الصدوق أنه بعد نقل هذا الخبر في الفقيه[٢] قال: وقد روي في هذا خبر آخر: «إن لم تجد له وارثاً وعلم الله منك الجهد فتصدق به».

نعم، هذا الخبر خاص بالدين لكنه /٣٥٩/ غير خال عن التأييد لحكم مجهول المالك مطلقاً.

الثاني: الموثقة المنقولة بطريقين يكون اختلاف قليل في متن الحديث:

أحدهما: عن هشام بن سالم: «سأل حفص الأعور أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده جالس فقال له: كان لأبي أجير[٣] كان يقوم في رحاه وله عنده دراهم وليس له وارث، فقال أبو عبدالله عليه السلام: تدفع إلى المساكين، ثم قال رأيك فيها، ثم أعاد المسألة، فقال له مثل ذلك، فأعاد* عليه المسألة فقال أبو عبدالله عليه السلام: تطلب له وارثاً، فإن وجدت له وارثاً وإلا فهو كسبيل مالك. ثم قال: ما عسى أن تصنع بها؟ ثم قال: توصي بها فإن جاء طالبها وإلا فهو كسبيل مالك»[٤].

أقول: قوله: «فهو كسبيل مالك» هنا وفي أخبار اللقطة، يجوز أن يكون المراد أنه مالك، ويجوز أن يكون المراد التشبيه بمالك في حفظه، فيدل على وجوب حفظه.

ثم إن قول الإمام هنا أولاً أنه «كسبيل» من البيّن أن المراد وجوب الحفظ،

---

١) الكافي ١٥٣/٧، باب ميراث المفقود، ح ٢.

٢) من لا يحضره الفقيه ٣٣١/٤، باب ميراث المفقود، ح ٥٧١١.

٣) في المخطوطة «أجيراً».

*) *فأعاد نفس السؤال الأول في المرتبة الثالثة. (منه قدس سره).*

٤) تهذيب الأحكام ١٧٧/٧، باب الرهون، ح ٣٨.

فيصير ذلك قرينة على أن المراد من قوله ثانياً «فهو كسبيل مالك» أيضاً وجوب الحفظ، بل صاحب الجواهر يتصدى لحمل قولهم عليهم السلام «كسبيل مالك» في أخبار اللقطة على وجوب الحفظ بقرينة أنه في هذا الخبر من مجهول المالك يكون هذا المعنى.

فتلخص أن هذا الخبر يدل على وجوب الإبقاء إلا أنه لا يقبل ذلك أن يحمل على أنه قبل اليأس وأن التصدّق بعد الفحص. كيف، وهذا الخبر دل على التصدّق والدفع إلى المساكين قبل الأمر بالإبقاء والحفظ.

نعم، من الجمع بين الأخبار أن كلاً من التصدّق والإبقاء كان جائزاً وأنه يكون مخيراً بينهما، ويدل هذا الخبر على أن /٣٦٠/ التصدّق غير متوقف على اليأس.

وثانيهما: عن هشام أيضاً، واشتمل على قوله: «وكان له عنده شيء فهلك الأجير»[1] وليس فيه تكرر السؤال والجواب ولم يذكر قوله «كسبيل مالك» في آخر الحديث إلا مرّة واحدة، لكن قال بعده: «وإن جاء طالب أعطيته» فيكون منه أيضاً وجوب الحفظ.

[ما دل على اختصاص مجهول المالك بالامام عليه السلام]

ومنها: ما دلّ على اختصاصه بالإمام عليه السلام مثل رواية محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار، عن أبي الحسن عليه السلام: «**عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثاً كيف يصنع بالمال؟ قال: ما أعرفك لمن هو؟ يعني نفسه [عليه السلام]**»[2].

فأجاب بأنا نلتزم أنه بالخصوص مال الإمام، وحكمه بالصدقة في مثل هذا المال في رواية فيض بن حبيب المتقدمة آنفاً غير منافٍ لذلك؛ لأنه لإذنه في

---

١) في المخطوطة «الأجر».

من لا يحضره الفقيه ٣٣٠ـ ٣٣١، باب ميراث المفقود، ح ٥٧٠٨.

٢) الإستبصار ١٩٨/٤، باب ميراث المفقود الذي لا يعرف له وارث، ح ٥.

صرف حقه في الفقراء.

أقول: من البيّن أن مال من لا وارث له مال الإمام إلا أن هذا الموضوع ـ يعني من لا وارث له ـ لا يحرز بالأصل بناءً على أن العلم هنا جزء الموضوع كما يظهر من الجواهر وغيره.

ويظهر من المصنف أيضاً التكلّم على هذا المبنى.

وعليه مال من لا يعرف له وارث لا يندرج بالأصل تحت عنوان مال من ليس له وارث، فيكون مال الإمام، إلا أن مال من لا يعرف له وارث شبيه مال من ليس له وارث بالإلتزام بأنه أيضاً مال الإمام غير ملازم للقول بأن مجهول المالك مطلقاً مال الإمام.

ومنها: ما في صحيحة علي بن مهزيار، من عدّه من الفوائد والغنائم: مال لا يوجد ولا يعرف له صاحب[1].

وقال[2]: فيمكن حمله على مال الملتقط لأن الإلتقاط /٣٦١/ نوع اكتساب[3].

---

١) ما في الرواية هكذا: مثل المال يؤخذ ولا يعرف له صاحب.

٢) كتاب الخمس: ٢٥١، توجيد الروايات المخالفة.

٣) الإستبصار ٦٠/٢ ـ ٦٢، باب ما اباحوه لشيعتهم عليهم السلام من الخمس في حال الغيبة، ح ١٢، والرواية برمّتها هي: «ما رواه محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد وعبدالله بن محمد، عن علي بن مهزيار قال:

كتب إليه أبوجعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة قال: إن الذي أوجبت في ستي هذه وهذه سنة عشرين ومائتين فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار، وسأفسر لك بقيته إن شاء الله إن موالي أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك وأحببت أن أطهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من الخمس قال الله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم أن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم * ألم تعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم﴾.

﴿وقل اعلموا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون﴾.

[مدى دلالة صحيحة ابن مهزيار في باب الخمس]

ثم يقول: إن هذه الصحيحة من جهة دلالته على وجوب ايصال الخمس ينافي مع ما دل على أن حكمه التصدّق، لكونه من مجهول المالك.

ثم يقول: إن العمل بالمكاتبة مشكل.

نعم، ينبغي الإحتياط بناءً على عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم.

أقول:

أولاً: إنّا ذكرنا في بعض ما كتبناه في بعض مسائل الخمس أنه ليس مقتضى صحيحة علي بن مهزيار أن مالاً لا يعرف له صاحب من الغنائم والفوائد حتى يجب فيه الخمس لنحتاج إلى التمحّل بحمل ما لا يعرف له صاحبٌ على مال الملتقط.

ولم أوجب ذلك عليهم في كل عام ولا أوجب إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجب عليهم الخمس في ستي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول، ولم أوجب عليهم ذلك في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفسر لك أمرها تخفيفاً مني عن موالي ومنّاً مني عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم.

فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام. قال الله تعالى: ﴿ واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير﴾.

والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الانسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل المال يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى موالي من أموال الخرمية الفسقة، فقد علمت أن أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل إلى وكيلي ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمد لإيصاله ولو بعد حين، فإن نية المؤمن خير من عمله.

فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك».

وثانياً: ظاهر الصحيحة أن نفس المال الذي لا يعرف صاحبه كان البناء على إيصاله إلى الإمام، مع أنه بناء على توجيه المصنف ـ لو تم ـ لابد أن يوصل خمسه إلى الإمام.

وهذا قرينة أخرى ـ سوى ما ذكرنا في محله ـ على أنه ليس المراد جعل ما لا يعرف صاحبه من الغنائم والفوائد التي فيها الخمس.

نعم، لو قلنا: إن هذا الخبر يدل على وجوب الخمس فيما لا يعرف صاحبه، وما تقدم من أخبار مجهول المالك يدل على وجوب التصدّق، فمن جهة الإحتياط بإعطائه إلى بني هاشم لا مناقشة فيه على مسلكنا، حيث بيّنّا في بعض مكتوباتنا في الزكاة أن الصدقة المحرّمة على بني هاشم خصوص الزكاة لا مطلق الصدقات الواجبة سواء كان وجوبها بالأصالة أو لطروّ عنوان واجب على الصدقات المستحبة.

ثم اعلم أنه بناءً على ما استظهرناه من صحيحة علي بن مهزيار من أنه يستفاد منه أن بناء الشيعة ـ من جهة من الجهات وجوباً أو ندباً /٣٦٢/ ـ على جمع أصناف من الأموال عند شخص ليوصلها إلى الإمام، وأن الإمام أمضى ذلك وأنه من تلك الأصناف مال لا يعرف صاحبه، فلا يستفاد من هذه الصحيحة أنه لا يجوز التصدّق بمال لا يعرف صاحبه.

نعم، يستفاد منه أنه يجوز ترك التصدّق وإيصاله إلى الإمام.

[الوجوب التخييري]

ثم لو كان مفاد الأخبار التي تدل على وجوب التصدّق في مجهول هو الوجوب التعييني فيتحقق المنافاة إلا أن من الواضح أن أخبار التصدّق بمجهول المالك لا يأبى أن يكون المراد منها أن التصدّق من باب الوجوب التخييري، وأنه أحد الأمور التي يجوز كل واحد منها في مجهول المالك.

كما أن موثقة حفص الأعور السابق ذكره كالصريح في الجملة على أنه في مورد يجوز التصدّق يجوز إبقاؤه وحفظه أيضاً.

وعليه نقول: في صورةٍ حصل اليأس من المالك ما دل من الأخبار على جواز التصدّق لو لم يكن بنفسها موجبة للقطع بهذا المفاد ـ من جواز التصدّق أو كانت حجة في ذلك مقرونة بقرينة عقلية لو لم توجب القطع بذلك ـ يكون كافياً في إثبات المدّعى بضميمة تلك الأخبار لبناء العقلاء على الإتكال بأمثال ذلك.

[القرينة العقلية]

وأما القرينة العقلية أنّ إبقاء المال بعد اليأس عن المالك لغوٌ، وعدم التصرف فيه رأساً خلاف الحكمة، وإعطاؤه إلى المحتاجين من أوضح ما تقتضيه الحكمة.

كما أنه نظير ذلك نقول بالقطع برضاء الإمام في صرف سهم الإمام من الخمس في المستحقين، والله تعالى أولى من تحصيل هذا القطع في حقه.

هذا كله مضافاً إلى ما تقدم من أن التصدّق /٣٦٣/ بمجهول المالك على طبق القاعدة من وجه واحد، بل في بعض الصور من وجهين.

وأما في صورةٍ لم يحصل اليأس من المالك فالقرينة العقلية منتفية، لكن لو دلّ خبر معتبر من دون معارض مساوٍ أو أقوى، فلا مانع من الأخذ به كما أن موثقة حفص الأعور كان كالصريح في جواز التصدّق مع عدم اليأس.

نعم، لو كانت دلالته في صنف خاص من مجهول المالك فلا يتعدى كما أن لصاحب الجواهر[1] إشارة إلى ما ذكرناه في كتاب القرض حيث يقول: إن المال في مورد الخبر كان لمالك معروف.

نعم، لو قطع أن هذه الخصوصية لا مدخلية فيه فيثبت جواز التصدّق لمجهول المال قبل اليأس عن المالك مطلقاً.

---

١) جواهر الكلام ٤٦/٢٥، إذا لم يقدر على صاحب المال يجب عليه أن يوصي به ويعزله من ماله.

[تنبيهات]

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

[خلاصة المطاف في مجهول المالك]

الأول: إنك عرفت أن مجهول المالك ولو بعد اليأس حكمه التصدّق، ثم عرفت أنه لم يتم دليل على أنه مال الإمام، وعرفت أن الحكم الشرعي لا يناسب أن يكون مختصاً بشخص بخلاف ما لو كان مال الإمام، فإن له أن يأذن بأن يتصدّق إلى شخص دون غيره.

ثم عرفت مما تقدم في حديث ابن مهزيار أن وجوب التصدّق ليس يقينياً بل تخييرياً بينه وبين غيره.

وعليه لو دل خبر معتبر على ثبوت حكم آخر فيه أو خصوصية أخرى فنقول: إن ذلك الحكم الآخر أو الخصوصية الأخرى أيضاً لا مانع منهما، ولا يعارضه ما دل على وجوب التصدّق مطلقاً؛ لأن التصدّق لم يكن فيه معيناً، فلا ينافي مع ثبوت حكم آخر أو خصوصية أخرى فيه.

نعم، لو كان الدليل المعتبر الذي قام على حكم خاص أو الخصوصية في الموارد الشخصية فبعد ما عرفت من أن الحكم الشرعي لا يناسب اختصاصه بمورد شخصي فلا يتعدى [من] ذلك /٣٦٤/ الحكم أو الخصوصية إلا إلى ما كان نظير تلك الموارد بَيْدَ أن يحصل القطع بأن خصوصيات المورد لا مدخلية لها في الحكم، فيتعدى إلى مجهول المالك مطلقاً، نظير ما تقدم من دلالة الخبر السابق

على أن اليأس عن المالك ليس شرطاً في جواز التصدّق به.

وعليه نقول: إن ما تقدم من خبر صاحب الخان[١] دلّ على الكسب بالمجهول المالك والتصدّق به قليلاً قليلاً، لكنه كما ذكره المصنف[٢] محتمل أن يكون ذلك لحاجة من بيده المال وفقره أو خصوصية أخرى أيضاً.

ولمّا لم يكن ذلك معيّناً لنا فيشكل التعدي به على فرض اعتبار الخبر إلا في موردٍ نقطع بأن كل خصوصية كان له المدخلية في الحكم موجودة فيه.

نعم، مصححة يونس على فرض اعتبارها دلّت على بيع مجهول المالك وتقسيم الثمن بين أصحابه، فيقتضي جواز البيع، ثم تقسيم الثمن.

فلا يعتبر عنوان التصدّق بل ولا الفقر في المعطى إليه.

وهنا لو قلنا: إنه ليس هنا عنوان خاص قابل لأن يكون جواز البيع وغيره مستنداً إليه حتى يقال بجريان هذه الأحكام في مصاديقه، فحينئذ لابد أن نقول: إن جواز البيع وتقسيم الثمن جائز في مطلق مجهول المالك كما أن التصدّق أيضاً كان جائزاً فيه، فتدبر جيداً، فإن فيما أشرنا إليه فوائد.

[الرجوع إلى الحاكم]

الثاني: أنه قال المصنف[٣]: إن الأحوط في مجهول المالك مراجعة الحاكم بملاحظة ما دل على أنه مال الإمام سيما في الدين المجهول المالك؛ إذ الكلي لا

---

١) الكافي ١٥٣/٧ ـ ١٥٤، باب ميراث المفقود، ح ٣، والرواية هي: «يونس، عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت إلى عبد صالح عليه السلام قد وقعت عندي مائتا درهم وأربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فرأيك في إعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً؟

فكتب: اعمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج.

٢) كتاب الخمس: ٢٤٩، الروايات الدالة على التصدق.

٣) كتاب المكاسب ١٩٣/٢، توجيه أخبار التصدق.

يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذي هو وليّه.

أقول: تقدم أنه لم يتم دليل على أن مجهول المالك مال الإمام /٣٦٥/ كما أنه بيّنّا سابقاً: إنه على فرض كونه مال الإمام أيضاً أي شيء يفعل به كما أنه على القول بأن الحاكم وليّ الغائب نقول: لا يتمّ دليل على أنه وليّ في المجهول المالك أيضاً.

هذا مضافاً إلى أنك عرفت أن الحاكم وليّ من لا وليّ له، ويتوقف ولايته على عدم ثبوت الولاية لشخص آخر، مع أن ظاهر الأخبار باعتراف المصنف ثبوت الولاية لمن بيده المال في التصدّق، كما أن ظاهر الأخبار في ما لو كان مجهول المالك ديناً أن للمديون الولايةَ في تعيين الدين من ماله ثم التصدّق به.

[حكم تعذّر الإيصال إلى المالك]

الثالث: أنه قال المصنف: إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهالة المالك.

أقول: تقدم أن الحكم بالتصدّق تارةً يقال به من باب القاعدة، وهذا لا فرق فيه بين المقامين.

وتارةً يقال به من باب التعبد بالأخبار والتعميم من هذه الجهة مبني على القطع باتخاذ المناط. ومطلق الظن غير كاف.

[مستحق الصدقة هو الفقير]

الرابع: أن المصنف[1] قال: إن المستحق لهذه الصدقة هو الفقير لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدّق.

أقول: وما كان في الأخبار من لفظ التقسيم أو الإعطاء بالأصحاب ظاهر في

---

١) كتاب المكاسب ١٩٣/٢، توجيه أخبار التصدق.

الأعم.

ثم العبرة بأعم العناوين بعد أنه لم يكن مفهوم مخالف للأخص.

سيما أنا منعنا سابقاً الوجوب التعييني للصدقة.

هذا، إلا أن ما اشتمل من الأخبار على لفظ التقسيم أو الإعطاء يكون الإشكال فيه من جهة أخرى، وذلك لأن ما اشتمل على لفظ /٣٦٦/التقسيم هو خبر داود بن أبي بريد، وتقدم أنّا استظهرنا منه أنه في مال شخص الإمام أو أنه لا يستظهر منه غير ذلك، وما اشتمل على لفظ الإعطاء هو مصححة يونس حيث قال فيه: «اعط ثمنه أصحابك».

ومن المحتمل أن الإمام يعلم أن أصحاب المخاطب كلّهم فقراء، ولا قرينة على أن المراد من الأصحاب هو مطلق الشيعة.

[إعطاء الصدقة إلى الهاشمي]

الخامس: إنه بناء على حرمة إعطاء الصدقة الواجبة للهاشمي فقد يدعى أن هذه الصدقة ولو كانت واجبة لا مانع من إعطائه إلى الهاشمي؛ لأن المستحب إذا صار واجباً يكون الأحكام الثابتة لذلك المستحب باقية فيه كما كان قبل تعلّق الوجوب به.

وفيما نحن فيه كانت الصدقة على المالك مستحبة، ثم صارت هذه الصدقة واجبة بواسطة اليأس عن المالك، فيكون حكم المستحب باقياً فيه.

ورُدّ أولاً: بأن هذه الصدقة لم يعلم كونها عن المالك.

وثانياً: ثبوت أحكام الندب إنما هو في صورة صار واجباً من قبل المالك بوكالة أو وصاية ونحوهما، دون ما إذا صار واجباً من قبل الشارع. فلا يجري في المقام بناءً على أن الصدقة من باب التعبد بالأخبار.

نعم، لو كان من جهة القطع بالرضاء فلا يجري فيه هذا الإشكال.

[ظهور المالك بعد وقوع التصدق]

المقام الخامس: في أنه لو وقع التصدّق ثم ظهر المالك فإن رضي بالتصدّق، وإلا فالإشكال في أن المتصدّق هل يكون ضامناً أم لا؟

ثم الكلام تارةً في ضمان من بيده المال لو تصدّق من دون إذن الحاكم بذلك، وتارة في ضمانه لو كان تصدّقه بإذن حاكم الشرع، وتارةً في أن حاكم الشرع /٣٦٧/ ضامن في صورة أعطى من بيده المال المجهول المالك إلى الحاكم والحاكم تصدّق به.

أما الأول فله صورتان:

الأولى: أن لا تكون يده أولاً يد الضمان حتى يستصحب الضمان، كما لو كان أخذه من الغاصب أوّلاً للايصال إلى المالك حسبة.

والثاني: أن يكون يده أوّلاً يد الضمان كما لو اشتراه من الغاصب أوّلاً، ثم اطلع على أنه غصب، فتصدى للايصال إلى المالك، ثم بعد اليأس منه تصدّق.

[شقوق المسألة]

أما الأولى فقيل ـ بناءً على أن مدرك وجوب التصدّق الأخبار وبناءً على أن الأخبار تدل على إذن الشارع لمن بيده مجهول المالك أن يتصدق عن المالك ـ:

إن مقتضى القاعدة أن لا يكون المتصدّق ضامناً؛ لوضوح أن إذن المالك بتصدّق ماله عنه موجب لحصول الأداء بالتصدّق، وكذلك إذن الشارع بتصدّق مال المالك عنه أيضاً أداء. وعلى هذا حكم الشارع بالضمان في اللقطة والوديعة على خلاف القاعدة.

أقول:

فيه أولاً: إنه لو فرضنا أن الأداء يحصل بالتصدّق، فحينئذ لا يبقى مورد للضمان، بل يرجع التعبد إلى حكم الشارع إلى إعطاء ما يساوي مال المالك إليه.

وهو خلاف الظاهر من لفظ الضمان، فحكم الشارع بالضمان في الوديعة واللقطة يوجب ظهور الكلام في أن الأداء لم يحصل مع أن الحكم بالصدقة في اللقطة والوديعة بمثل الحكم بالتصدّق في مجهول المالك.

وثانياً: لا شاهد على أن الصدقة المأمور بها يكون المراد هو التصدّق عن المالك.

وثالثاً: أمر الشارع بالتصدّق عن المالك إنما يوجب تحقق الأداء منه في /٣٦٨/ صورة كان أمر الشارع بمثل أمر المالك به، فإن أمر المالك: «تصدّق بمالي» ومثله لو قال الشارع: «تصدّق بمال فلان» لا أن يقول: تصدّق بهذا المال.

بقي الكلام في دعوى أن يكون إذن الشارع بالصدقة يحتاج إلى إذن المالك نظير البيع الفضولي.

وهي مردودة بأن مقتضاه أن يرجع المالك في صورة عدم إجازته إلى الفقير المعطى إليه، ولم يقل به أحد.

وثانياً: مقتضى ذلك عدم جواز التصرف لو لم يعلم رضاء المالك، ولم يقل به أحد.

ثم أقول: مفروض الكلام في صورة لم يوجد سبب الضمان بنفس اليد أوّلاً بأن كان أخذ مجهول المالك من الغاصب أوّلاً بقصد أن يوصله إلى مالكه حسبة، ونفس الصدقة يكون المفروض أنه بإذن الشارع، وهو أيضاً لا يوجب الضمان لقوله تعالى: ﴿**إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون [في الأرض] بغير الحق**﴾[1].

هذا مضافاً إلى ما قيل: من أن الظاهر من الأخبار التي دلّت على وجوب التصدّق بهذا المال أيضاً عدم الضمان؛ لأن الظاهر من الأخبار أن السائل إنما يسأل عن الإمام عن شيء يوجب عدم كون شيء عليه بعده لا في الدنيا ولا في الآخرة،

---

١) الشورى: ٤٢.

ويأمره بالتصدّق.

هذا مضافاً إلى أنه في مورد يكون أصل الضمان مسلّماً كما في الوديعة واللقطة بعضهم ينكرون ضمانه بالصدقة، فضلاً عما قبلها، وأنه يضمن بالرد يعني مطالبة العوض.

وهو المطابق للقاعدة؛ لوضوح أن المالك لو لم يظهر ولم يطالب لم يكن ضمان.

وعليه فنفس رد المالك للصدقة /٣٦٩/ سبب للضمان واستفيد سببيته من هذه الأخبار.

والثانية: أن يكون يده أولاً يد الضمان كما لو اشتراه من الغاصب ثم علم أنه غصب، بناء على أن نقول هنا بثبوت الضمان.

وهنا نقول: لا مانع من استصحاب الضمان؛ لما تقدم آنفاً أن التصدّق ليس أداء ليرفع الضمان، ولم يوجد رضى المالك بعد ذلك بالصدقة لرفع الضمان، فتلخص أن مقتضى القاعدة عدم الضمان إذا لم تكن اليد يد الضمان أوّلاً، وثبوت الضمان إذا كانت اليد يد الضمان أوّلاً.

إن قلت: على تسليم أن اليد توجب الضمان ثم يستصحب الضمان إنما ينتفع ذلك في إثبات الضمان إذا لم يقم دليل على عدم الضمان.

وعليه نقول: اعترفت سابقاً أن الأخبار الواردة في المتصدّق ظاهرة في عدم الضمان.

قلت: هذا يتم في مورد ورد الأمر بالصدقة في خبر معتبر، وإلا إثبات التصدّق مطلقاً كان عمدة الدليل على القرينة العقلية.

[ثبوت الضمان في نظر المصنّف]

هذا، إلا أن المصنف[1] يقول: الأَوْجَه ثبوت الضمان مطلقاً لوجوه:

---

١) كتاب المكاسب ١٩٥/٢، الاوجه الضمان مطلقاً.

الأول: حكومة الإستصحاب الجاري في صورة عدم سبق الضمان بعد عدم القول بالفصل بين الصورتين.

وفيه أولاً: لم يثبت عدم التفصيل.

وثانياً: لو سُلّم فإنما هو مجرد اتفاق أنه لم يفصل أحد بين الصورتين، وهو غير مثمر. بل المثمر الإجماع على عدم التفصيل.

وثالثاً نقول: إلحاق أحد المتلازمين بالآخر الذي ثبت حكمه إنما يتم في صورة ثبت ذلك الحكم بالأمارة التي تُثبت له اللوازم، وهذا بخلاف ما لو ثبت ذلك الحكم بالأصل.

فهنا لا تثبت اللوازم، ومن هنا لا مانع من التفكيك بين اللوازم بالأصول، وإن يستفد من المصنف خلافه هنا، وفي مسألة استصحاب الشرائع السابقة.

الثاني: المرسلة المتقدمة عن الحدائق.

وفيه: إنه تقدم أنه ليست بحجة على فرض دلالته على دليله.

الثالث: استفادته من خبر الوديعة.

وفيه: إن مرجعه إلى القياس، أو لا نرى له وجهاً.

تذييل

[ثبوت الضمان بمجرد التصدق]

قال المصنف[1]: ثم الضمان يثبت بمجرد التصدّق، وإجازته رافعة أو يثبت بالرد من حينه أو من حين التصدّق.. إلى آخره.

أقول: لا مجال لنقل مدرك الوجوه وشرحها، لكنا نقول في صورة اعترفنا بثبوت أصل الضمان من جهة الإستصحاب فسببه اليد، وهو من حين الأخذ.

وعليه لو لم يطالب المالك العوض إلى آخر الأمر فهو رافع للضمان.

وفي غير هذه الصورة تقدم أن الأخذ واليد لم يكن سبباً للضمان، وكذلك الإتلاف الحاصل بالتصدّق.

وعليه ففي صورة قام النص على الضمان لابد أن يقال: إن الضمان من حين المطالبة إما للإجماع، بل المستفاد من الأخبار من أنه لو لم يطالب لا يكون ضامناً.

وأما دعوى أنه بالمطالبة يكشف من أن الضمان من حين التصدّق فمبنيّ على قيام دليل على أن التصدّق يوجب الضمان.

وقد تقدم أن هذا التصدّق المأمور به لا يوجب الضمان.

---

١) كتاب المكاسب ١٩٦٧٢، الاوجه الضمان مطلقاً.

تذييل آخر
[في قيام الوارث مقام المالك لإجازة التصدق]

قال المصنف[1]: لو مات المالك ففي قيام وارثه مقامه في إجازة التصدّق وردّه وجه قوي؛ لأن ذلك من قبيل الحقوق المالية المتعلقة بذلك الأموال، فيورث كغيره من الحقوق.

ويحتمل العدم لفرض لزوم التصدق بالنسبة إلى العين، فلا حق لأحد فيه، والمتيقن من الرجوع إلى القيامة هو المالك.

أقول: الحقوق الغير المالية أيضاً تورث، فتخصيص الحقوق في الوجه الأول بالمالية لا وجه له إلا أن يقال: بعض الحقوق من قبيل الحكم الشرعي، فلا تورث كما أن الوجه في عدم الإرث في الوجه[2] مع أنه ثبت ذلك للمورث لابد أن يكون /٣٧١/ ما ثبت للمورث من قبيل الحكم الشرعي.

وعليه فتخصيص الحقوق المتعلقة بالأموال في الوجه الأول مرجعه إلى دعوى صغروي بالنسبة إلى ما يتعلق بالأموال من أنها من قبيل الحق لا الحكم.

[نظرنا عدم الضمان مطلقاً]

ثم إنا نقلنا في المقام عن بعض الأساتيد أنه قال: إن مقتضى الأخبار الدالّة على الصدقة عدم الضمان مطلقاً.

---

١) كتاب المكاسب ١٩٦/٢، الاوجه الضمان مطلقاً.

٢) كذا.

نعم، **قلنا**: إنه يفهم من خبر الوديعة وأخبار اللقطة أن له الخيار بين الإجـازة والضمان من حين الظهور.

وعليه، قبل الظهور لم يكن حق لينتقل إلى الورثة، وبعد الظهور يوجد حق له فينتقل إلى الورثة.

أقول: المفروض عدم تعلق حق للمالك بنفس العين بعد التصدّق، وأما بالنسبة إلى رجوع المالك إلى القيمة على المتصدّق، وعليه فكون اليد يد الضمان غير نافع في إثبات أن هذا الحق من أول زمان الأخذ.

كيف، ومع بقاء العين ليس للمالك الرجوع إليه، ولا يجب على المـتصدّق ردّ نفس العين، إلا أن يقال: إن هذا غير مناف لكون جواز الرجوع إلى المتصدّق من جهة الضمان الثابت عليه أوّلاً، حيث إن التصدّق إتلاف حكمٍ ثبت ذلك من حكم الشرع بلزوم هذا التصدق.

وعلى هذا، فنحن نتكلم تارةً على فرض عدم كون اليد يد ضـمان كـما هـو الغالب فيما تقدم، وتارةً في صورة كان اليد يد الضمان أوّلاً.

أما الأول فنقول: إنه /٣٧٢/ قبل زمان التصدّق لم يكن للمالك حق الرجوع إلى القيمة إلى المتصدّق حتى يورث الحق، إلا أن المالك لو مات قبل زمان التصدّق ينتقل نفس المال إلى وارثه، فيقوم الوارث مقام المورث في أنه لو تصدّق ذو اليد ماله فله الرجوع إليه بعد ظهوره.

وأما لو مات المالك بعد زمان التصدّق فهنا لو فرض أن الموت حدث بعد فعلية ضمان القيمة ـ كما لو ظهر المالك واختار العوض وقلنا: إنه باختياره يتعلق العوض بذمة المتصدّق، ثم بعد ذلك مات المالك ـ فلا تأمل في الإرث؛ لأنه عين المال، فيورث. ولا دخل لذلك بالحق حتى ينازع في أنه يورث أم لا.

فيبقى الكلام فيما لو مات المالك بعد التصدّق وقبل اختيار العوض مـثلاً فـي زمان حدث له الحق في أن يختار العوض أو رضي بالتصدّق، سواء قلنا إن حدوث

هذا الحق يكون بمجرد التصدّق أو بعد ظهور المالك كما يدّعى ذلك.

وبالجملة، محلّ الكلام أن هذا الخيار الذي ثبت للمالك في حال حياته من أن له أن يختار أخذ العوض، فهل تثبت لوارثه بعد موته أم لا؟

ومقتضى ما أوضحته في مسألة الخيارات في البيع من أنها تورث أن الخيار في المقام أيضاً يورث من وجهين كما لا يخفى على المراجع فيما ذكرته هناك، مع التأمل في المقام؛ فإن الإرث عُلّق على عنوان الحق في النبوي المنجبر بالعمل، ولابد من الرجوع إلى العرف في تعيين معنى الحق، وهو صادق في المقام [...][1].

وعدم أحكام الحق لبعض نظائره غير مضر بعد أن المطلق والعام قابل للتخصيص، سواء كان المخصص هو الإجماع أو غيره.

/٣٧٣/ ولأن ما كان من قبيل الحكم الوضعي من قبيل إعطاء شيء إلى شخص، وإن كانت ثمرته الجواز التكليفي إلا أن حاله نظير الأموال التي هي أيضاً من هذا القبيل، ويصدق فيهما أن الشيء الفلاني لفلان، مثل أن له أخذ العوض أو أن له اختيار الفسخ أو أن له المال الفلاني.

فتشمله العمومات وأدلة الإرث.

وهذا بخلاف الجواز التكليفي، فإن هنا لا يقال: إن ما تعلق به الجواز له فلا يعد عهده فيه عهداً. ولا تشمله أدلة الإرث.

وعليك بالمراجعة إلى ماذكرناه في باب الخيارات، وأوضحته بأكثر من ذلك في خيار المجلس.

وأما الثاني: وهو أن تكون العين مضمونة من أول زمان أخذه، فما ذكرناه لإرث الحق في الصورة السابقة يجري هنا كما في سائر الموارد التي كانت العين المضمونة في يد شخص، فإنه ثبت للمالك حق الرجوع لأخذ القيمة أو المثل من ذي اليد في صورة تلف العين. وهذا الحق يورث بالتقريب السابق إلى ربّ الحق.

---

١) كلمة مطموسة في المخطوطة.

تذييل آخر
[في موت المتصدّق وردّ المالك]

ولو مات المتصدّق فردّ المالك، فالظاهر خروج الغرامة من تركته؛ لأنه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله.

وذلك لأن كل شيء صار الشخص لأن يضمنه فيؤخذ من ماله بعد موته كما لو حفر شبراً فوقع فيه شخص بعد موته.

ثم قد يقال: إن مقتضى القاعدة عدم تضمين الورثة لأنه إنما ثبت للمالك حق على المتصدّق، ولم يكن في ذمة المتصدّق شيء إلا حين ردّ المالك الصدقة وعليه نقول: لو ظهر المالك وردّ الصدقة وضمن المتصدّق فصار ذلك ديناً على المتصدّق، /٣٧٤/ فلو مات يؤخذ من تركته.

وأما لو مات المتصدّق قبل ردّ المالك الصدقة فلم يكن في ذمة المتصدّق، فلا وجه لأن يكون للمالك الرجوع إلى ورثة المتصدّق أو يؤخذ من تركته؛ لعدم إطلاق فيما نحن فيه على أن كل حق كان على الشخص يؤخذ من وارثه أو تركته.

وما تقدم من مسألة التسبيب عما نحن فيه لأن في التسبيب يعدّ الفعل الموجب للضمان فعلَه من جهة ضعف المباشر، فالفعل فعله، فيتعلق به الضمان.

وفيما نحن فيه الضمان من حين ردّ المالك للصدقة، وليس فعل من المتصدّق حين الرد.

وغاية ما ثبت[1] للمالك حين التصدّق أن له حقّاً يكسب على خصوص

---

١) تكرّرت في الأصل.

المتصدّق.

ولا دليل على تعلق هذا الحق على الورثة أو أنه يؤخذ من مال المتصدّق بعد موته.

أقول: العمدة أن التصدّق لم يكن دليل بحسب القاعدة أنه يوجب الضمان، وأما حكم الشرع بأن للمالك أن يأخذ العوض من المتصدّق بعد ظهوره فليس له إطلاق يشمل للأخذ من ورثته بعد موته أو من تركته. وجواز الرجوع إليهما خلاف الأصل.

نعم، هذا الوجه غير جار في صورة فرض أن المتصدّق كانت يده يد ضمان من أول الأمر، فتدبر.

[التصدق بإذن الحاكم]

وأما الثاني: وهو أن يتصدّق بإذن الحاكم فقيل: لا يكون ضامناً لأنه تصرف فيه بإذن، فيكون بمنزلة الأداء كما لو كان مأذوناً من المالك.

وفيه: إنه قد تقدم /٣٧٥/ أن الولاية للتصدّق ثابت لنفس المتصدّق، ومع ذلك كان ضامناً بمقتضى الأخبار كما يشهد على ذلك نفوذ تصرف من بيده المال في التصدّق، فلذا لا تستردّ العين من الفقير المعطى إليه، فالغرامة حكم شرعي متعلق بالمتصدّق كائناً من كان.

ثم هذا مع فرض تسليم أن الحاكم وليّ الغائب ومع الغمض من أن الحاكم وليّ من لا وليّ [له] فلا يجري في المقام الذي يكون مقتضى الأخبار كون المتصدّق وليّاً في التصدّق.

وعلى كل حال، لو كان المتصدّق يده أولاً يد الضمان فلم يثبت في المقام ما يرفع الضمان الثابت باليد أوّلاً بعد ما تقدم، وليس لنا رافع غيره أيضاً.

وكون التصدق بإذن الحاكم غير مؤثر في رفع الضمان من وجوه أشير[1] إليها.

وأما لو لم تكن يد المتصدّق يد ضمان فأنكرنا سابقاً ثبوت الضمان للمتصدّق ولو لم يكن تصدقه بإذن الحاكم، وأما على مختار المصنف من ثبوت الضمان هنا أيضاً للوجوه السابقة التي نقلنا. فنقول: الغرض من إذن الحاكم في التصدّق رفع الضمان عن المتصدّق من جهة أن الحاكم وليّ الغائب، فالتصرف كان بإذن الولي.

وتقدم فساد مباني هذا الكلام.

مع أن الضمان في أصل المسألة حكم تعبدي خارج عن قواعد ضمان مال الغير، حيث عرفت ثبوت الولاية لنفس المتصدّق مع أنك عرفت أنه ضامن.

[تصدّق الحاكم بنفسه]

وأما الثالث: وهو أن يدفع المجهول إلى الحاكم فتصدّق الحاكم به فهنا /٣٧٦/ على القول بأن الحاكم وليّ على الغائب مطلقاً وأن له أن يتصدّق كما هو مفروض كلامهم، وإن كان مباني هذا الكلام عندنا محل المناقشة حيث عرفت ثبوت الولاية على التصدّق لنفس من بيده المال، فثبوت الولاية للحاكم محل المناقشة من وجهين.

مع أنه لا مدرك لكون الحاكم مأموراً بأن يتصدّق به إلا أن نقول بالتصدّق من حيث القاعدة التي أثبتناها.

وعلى كل حال في مفروض كلامهم لا ضمان على من بيده مجهول المالك ولا الحاكم.

أما الأول: فلأنه دفع المال إلى وليّ المالك، والضمان كان حكماً تعبدياً، إنما ثبت في مورد تصدّق به بنفسه.

وأما الثاني: فلأن المفروض أن الحاكم وليّ للغائب، وتصرف في ماله بتصرف

---

١) في الأصل «أشر».

كان مجوَّزاً له، ومثل ذلك لا يوجب الضمان.

ثم الدليل اقتضى ثبوت الضمان تعبداً في غير مفروض الكلام، والقياس عندنا باطل، فلا منافاة بين الإعتراف بثبوت الولاية لكل من الحاكم ومن بيده المال.

ومع ذلك نقول: إن التصدّق ممن بيده المال ثبت بالتعبد أنه يوجب لأن يكون للمالك أن يرجع إليه بالعوض.

وأما لو دفعه إلى الحاكم الذي فرض أنه أيضاً وليّ، فلا ضمان على واحد منهما؛ لأن القاعدة لا تقتضي الضمان على واحد منهما، والتعبد الخاص أيضاً لم يثبت. ثم أقول: نحن لم نتعرض لحكم ما لو وجد من يدّعي أن مجهول المالك ماله، ولا بأس من أن نتعرض له هنا وإن كان محل التعرض قبل المقام الرابع.

[رأي المصنف والمناقشة فيه]

فنقول: المصنف[1] اكتفى سابقاً بنقل وجوه المسألة مع إشارة إلى المدرك لها فقال: لو ادعاه مدّع ففي سماع قول من يدعيه مطلقاً /٣٧٧/ لأنه معارض له أو مع الوصف تنزيلاً منزلة اللقطة أو يعتبر الثبوت شرعاً للأصل وجوه.

وأورد على الأول بأن أصل سماع قول المدعي بلا معارض مبني على رواية وردت في خصوص ليس بين جماعة يدعيه أحدهم ولا يدعيه آخرون فقال الإمام عليه السلام: «**هو له**» يعني للمدّعي.

وردّ عليه بعد الغمض عن بعض المناقشات بأنه فرق بين المقام ومورد الرواية؛ لأنه في مورد الرواية لم يكن للمدّعي مقابل بخلاف مقامنا، فإن من يكون مجهول المالك بيده يجب عليه إيصال ذلك المجهول المالك إلى مالكه الواقعي، وإلا يكون ضامناً، فهو مقابل للمدّعي للملكية، ومورد الرواية لم يكن كذلك.

وأورد على الثاني بأن الإكتفاء بالأوصاف لا وجه له إلا أن يحصل منه الظن،

---

١) كتاب المكاسب ١٨٥/٢، هل يجب الفحص عن المغصوب منه؟

ولكن لا دليل على حجية هذا الظن فتعين الثالث.

[رأي صاحب الجواهر]

أقول: يظهر من الجواهر[١] في كتاب القضاء في مسألة الكيس موافقة هذا المورد في عدم حجية قول المدعي للملكية في مسألتنا كما أنه يظهر منه في أواخر كتاب اللقطة أنه لا مانع من دفع اللقطة إلى المدّعي للملكية بعد ذكره الوصف. أما ما ذكره في كتاب القضاء فهو أنه لو كان مال في يد غير مالكه كما في المقام فادعاه أحد فيقول: إنه يلزم ذو اليد بدفعه إليه ضرورة تحقق الخطاء بإيصاله إلى مالكه الواقعي، ومجرد الدعوى ليس طريقاً للفراغ من الشغل.

[قول المدّعي بلا معارض حجة]

أقول: جواز الدفع أو وجوبه ليس بلازم لفراغ الذمة وعدم الضمان، كما هو واضح.

/٣٧٨/ وفي أواخر كتاب اللقطة يظهر من الشرايع[٢] والجواهر[٣] وغيرهما تسلّم ذلك حيث يقولون في اللقطة: لو دفع إلى مدعي المالكية من جهة ذكره لوصف ذلك المال، ثم أقام آخر بينة أنه له، فينتزع من المدعي الأول الذي ذكر الوصف على فرض بقائه، وأما على فرض التلف فلمن أقام البينة أن يرجع إلى كل من الملتقط والآخذ، وإن قرار الضمان على الآخذ.

إن قلت: سلّمنا أن جواز الدفع إلى المدعي غير مناف لكون الدفع موجباً للضمان.

---

١) جواهر الكلام ٣٩٨/٤٠، الحكم بملكية من يدعى ما لا يد الأحد عليه.

٢) شرائع الإسلام ٨١٠/٤، في أحكام اللقطة.

٣) جواهر الكلام ٣٨٥/٣٨، حكم ما لو ردّ اللقطة بالوصف ثم أقام آخر البينة بها.

قلت: أصل دليل صاحب الجواهر في كتاب القضاء أن قول المدّعي بلا معارض حجة لأصالة الصحة في الأقوال.

ونحن ذكرنا حال هذا الأصل في مسألة أصالة الصحة في آخر الإستصحاب، وتمسكنا لإثبات هذه القاعدة بخبر إسماعيل بن أبي عبدالله الذي سنده معتبر، ومشتمل على قوله عليه السلام: «**وإذا شهد عندك المسلمون**[1] **فصدقهم**»[2].

ودفعنا تمام الإشكالات عن هذا الخبر في دلالته على حجية قول المسلم.

ولهذا قلنا: إن الأصل في قول المسلم أن يكون حجة.

[جواز دفع اللقطة بالوصف]

وأما ما ذكره في الجواهر[3] في اللقطة لجواز دفع اللقطة بالوصف وذكر الوصف ممن يدعيها فمضافاً إلى أن المتعارف في تعرف المالك ذكر الوصف، ومضافاً إلى صعوبة إقامة البينة على أنه مالك اللقطة، يتمسك لجواز الدفع بالوصف بما في صحيح البزنطي في الطير: «**وإن جاءك طالب لا تتهمه رده عليه**»[4]، ويقول: إن الأمر محمول على الإباحة.

وبما في خبر سعيد[5] من تقرير الصادق [عليه السلام] للدفع بالوصف، بل النبوي[6]

---

١) في المصدر: «المؤمنون».

٢) الكافي ٢٩٩/٥ ـ ٣٠٠، باب آخر منه في حفظ المال وكراهة الإضاعة، ح ١.

٣) جواهر الكلام ٣٨٤/٣٨، عدم جواز دفعه اللقطة بالوصف.

٤) تهذيب الأحكام ٣٩٤/٦، باب اللقطة والضالة، ح ٢٦.

٥) الكافي ١٣٨/٥، باب اللقطة والضالة، ح ٦ والرواية هي: «روى زيد بن خالد الجهني قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فسأله عن اللقطة؟ فقال: أعرف عقاصها ووكائها، ثم عرفها سنة، فان جاء صاحبها، وإلا فاستمتع بها فسأله عن ضالة الغنم؟ فقال: خذها، إنما هي لك أو لأخيك أو للذئب فسأله عن ضالة البعير؟ فقال: مالك ولها، وغضب حتى احمرت وجنتاه، أو وجهه، وقال: مالك ولها، ومعها حذائها وسقائها، ترد المياه وتأكل الشجر».

٦) عوالي اللئالي ٤٨٣/٣، باب اللقطة، ح ١، والرواية هي: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن

الذي أمر فيه بحفظ عقاصها ووكائها ظاهر في ذلك.

[تصرف المالك بالوصف]

/٤٥١/[1] **أقول**: كون المتعارف في تصرف المالك بالوصف لا ينافي مع ما تقدم من كون قول المدعي حجةً كما أن رفع الحرج يحصل بكون قوله حجة كما ذكرنا.

ثم الصحيح الذي نقله ظاهر أيضاً فيما قلناه من كون قول المدعي حجة.

ثم إن الخبرين الآخرين لا ينافي جواز الدفع بدون ذكر الوصف، بل لا يستفاد منهما جواز الدفع بمجرد ذكر الوصف؛ لوضوح أن الدفع في صورة حصل العلم لا إشكال في جوازه بما وقع التقرير عليه.

[و]لعله كان من جهة احتمال حصول العلم للواقع كما أن الأمر بحفظ الصفة ليس بلازم أن يكون من جهة اعتبار ذكر الوصف، بل له فوائد كثيرة مثل حصول العلم لنفس المالك إلى غير ذلك.

إن قلت: إن ما ذكرته من أن مقتضى الحسنة الواردة في حكاية إسماعيل إعتبار

محمد، عن عبدالله بن محمد الحجال، عن ثعلبه ابن ميمون، عن سعيد بن عمرو الجعفي قال: خرجت إلى مكة وأنا من أشد الناس حالاً فشكوت إلى أبي عبدالله عليه السلام فلما خرجت من عنده وجدت على بابه كيسا فيه سبعمائة دينار فرجعت إليه من فوري ذلك فأخبرته، فقال: يا سعيد اتق الله عزّ وجلّ وعرفه في المشاهد وكنت رجوت أن يرخص لي فيه فخرجت وأنا مغتم فأتيت منى وتنحيت عن الناس وتقصيت حتى أتيت الموقوفة فنزلت في بيت متنحيا عن الناس ثم قلت: من يعرف الكيس قال: فأول صوت صوته فإذا رجل على رأسي يقول: أنا صاحب الكيس قال: فقلت في نفسي: أنت فلا كنت قلت: ما علامة الكيس فأخبرني بعلامته فدفعته إليه قال: فتنحى ناحية فعدها فإذا الدنانير على حالها ثم عد منها سبعين ديناراً، فقال: خذها حلالاً خير من سبعمائة حراماً فأخذتها ثم دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فأخبرته كيف تنحيت وكيف صنعت؟ فقال: أما أنك حين شكوت إلي أمرنا لك بثلاثين ديناراً يا جارية! هاتيها. فأخذتها وأنا من أحسن قومي حالاً».

١) صفحات المخطوطة مبعثرة جدّاً أصلحناها بقدر الإمكان.

قول المدعي من دون إقامة البينة، وذكر الوصف لعله خلاف الإجماع في باب اللقطة حيث إنه في الجواهر[١] عقيب قول المصنف[٢] «لا يجب أن يدفع اللقطة إلا بالبينة» قال: أو الشاهد واليمين، فلا يكفي شهادة العدل لعدم كونه بينة بلا خلاف أجده فيه.

[جواز الدفع إلى المدّعي إذا حصل الظنّ]

نعم، عن التذكرة جواز الدفع إذا حصل الظن من قوله، بل اختاره الشهيدان والكركي لفحوى الإكتفاء بالوصف الذي ستعرف الكلام فيه. انتهى.

[الفرق بين مجهول المالك واللقطة]

قلت: أولاً: مجهول المالك غير اللقطة، بل ما يحتاج من أقسام مجهول المالك إلى الفحص ما يكون قول المدعى فيه معتبراً بلا إشكال.

وثانياً: مما نقلنا من الجواهر يظهر إنه ليس إجماع على شيء في باب اللقطة فضلاً عن المجهول المالك، /٤٥٢/ وإن عدم قولهم بكفاية قول المدعي في اللقطة لزعمهم عدم الدليل عليه.

وثالثاً: ما ذكرناه من حجية قول المسلم نقيّده بالتعليل الوارد في آية النبأ ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة**﴾[٣] لأنه يدل على عدم حجية ما يكون ظنه مساوياً مع الظن الحاصل من خبر الفاسق قبل التبيّن.

إن قلت: إن التعليل في صورة يوجب العمل بهذا الظن لإصابة قوم بجهالة، والعمل بقول مدعي الملكية ليس فيه إصابة قوم بجهالة.

---

١) جواهر الكلام ٣٨/٣٨٣، عدم وجوب دفع اللقطة إلا بالبينة.

٢) المختصر النافع: ٢٥٤، كتاب اللقطة.

٣) الحجرات: ٦.

قلت: نفرض الكلام في صورة كان المال المجهول المالك مال جماعة وادعاه رجل فقير، وكان الملتقط أيضاً فقيراً، فإعطاء المال إلى مدعي الملكية يوجب إصابة قوم بجهالة، فيلحق بهذه الصورة غيرها لعدم القول بالفصل.

ثم اعلم أن مقتضى ما تمسكنا للدفع عند دعوى الملكية من مدّعٍ ولو بعد حصول الظن أو الوثوق بصدقه من أي سبب كان، هو وجوب الدفع؛ لأنه بمقتضي الخبر الذي تمسكنا به لإثبات أصالة الصحة في الأقوال لابد أن يصدَّق المدعي في دعواه الملكية وينتج ذلك إنه لو طالبه يجب دفعه إليه كما في كل مالك يطالب ماله الذي عند شخص آخر منه.

[عدم التمييز بين الحلال والحرام في المأخوذ من الظالم]

وأما الصورة الثالثة: وهو أن يعلم الآخذ أن المأخوذ من الظالم مشتمل على الحرام، ولا يميّز بين الحلال والحرام.

[شقوق المسألة]

ويلوح من عبارة المصنف[1] في المقام أن عدم التميز والإشتباه تارةً يوجب الإشاعة والإشتراك، وتارةً لا يوجبه، ويذكر لكل من القسمين حكماً حيث يقول: فإما أن يكون الإشتباه موجباً لحصول الإشاعة والإشتراك وإما أن يكون...

/٤٥٣/ وعلى الأول: فالقدر والمالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان، وعلى الأول فلا إشكال.

وعلى الثاني فالمعروف إخراج الخمس على تفصيل مذكور في باب الخمس.

ولو علم القدر فقد تقدم في القسم الثالث.

ولو علم المالك وجب التخلص معه بالمصالحة.

---

١) كتاب المكاسب ١٩٧/٢ ـ ١٩٨، الصورة الرابعة: العلم الإجمالي باشتمال الجائزة على الحرام.

وعلى الثاني فيتعين القرعة أو البيع والإشتراك في الثمن. إنتهى.

أقول: ظاهر الأخبار وظاهر كلمات الفقهاء أن المال المشتبه بالحرام لو لم يعلم القدر والصاحب مطلقاً يكون حكمه إخراج الخمس.

وظاهر عبارة المصنف هنا أنه لو لم يوجب الإشتباه للإشتراك والإشاعة فليس حكمه إخراج الخمس مطلقاً، ولكن ليس في كلامه هنا ما يدل على أنه في أيّ مورد يوجب الإشتباه للإشاعة والإشتراك وأيّ مورد لا يوجبه، إلا أنه يظهر منه أن بعض موارد الإشتباه لا يوجب الإشاعة والإشتراك.

[التعجب من قول صاحب الحدائق]

ثم أعجب من ذلك أن لصاحب الحدائق[1] في المقام كلام يظهر منه دعوى أن تمام موارد اشتباه الحلال بالحرام يوجب الإشاعة والإشتراك حيث إن مدعاه أن ما دلّ على[2] أن الحلال المختلط بالحرام يجب إخراج خمسه يشمل مطلق المختلط حتى لو علم أن مقدار الحرام أقل من الخمس أو أزيد.

ويقول: إن حكم الأصحاب بوجوب تصدق مقدار الحرام فيهما إنما هو لجعل ما دلّ على تصدق الحرام المجهول المالك مخصِّصاً لما دلّ على إخراج الخمس من المختلط بالحرام.

فيورد عليهم تارةً بأن مادل من الأخبار على تصدق الحرام المجهول مالكه إنما هو في الحرام /٤٥٤/ المميز لا المختلط بالحرام.

وثانياً: بأن القياس مع الفارق؛ لأن المال المختلط بالحرام يوجب الإشاعة والإشتراك، فكل جزء منه مشترك. فما يعين للتصدق ليس هو خصوص مال الغير

---

١) الحدائق الناضرة ٣٦٤/١٢، هل يجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

٢) تكرّرت «إن ما دلّ على» في الأصل.

حتى[١] يتصدق.

ودعوى أنه بالتقسيم يرفع اشتراك مال المشترك مردود بأن ذلك مبنيّ على التراضي، ومرجعه إلى التصالح. والمفروض أن مالكه ليس بموجود حتى يقع التراضي والتصالح.

[نقل كلمات صاحب الحدائق]

ثم إنه لا بأس من أن ننقل أصل كلامه[٢] فقال: وأما إذا علم القدر دون المالك فقيل هنا بوجوب التصدق مع اليأس من المالك، سواء كان بقدر الخمس أو أزيد أو أنقص. واختاره في المدارك.

ثم يقول: والظاهر أن مستنده هو الأخبار الدالة على الأمر بالتصدق بالمال المجهول المالك، ومن أحل ذلك أخرجوا هذه الصورة من عموم النصوص المتقدمة، يعني ما دلّ على إخراج الخمس عن المال المختلط بالحرام.

ثم يقول: ولقائل أن يقول: إن مورد تلك الأخبار الدالّة على التصدق بالمال المجهول المالك إنما هو المال المتميز في حد دابّة لمالكٍ مفقود الخبر.

وإلحاق المال المشترك به مع كونه مما لا دليل /٤٥٥/ عليه قياس مع الفارق؛ لأنه لا يخفى أن الإشتراك في هذا المال سار في كل درهم درهم وجزء جزء منه، فعزل هذا القد[ر] المعلوم للمالك المجهول مع كون الشركة شايعة في أجزائه ـ كما أنها شايعة في أجزاء الباقي ـ لا يوجب استحقاق المالك المجهول له حتى أنه يتصدق به عنه، فهذا العزل لا ثمرة له، بل الإشتراك باقٍ مثله قبل العزل.

فإن قيل: إنه متى كان المال مشتركاً بين شريكين فإن لهما قسمته، ويزول الإشتراك بالقسمة، وتميز حصة كل منهما عن الآخر.

---

١) تكرّرت هذه اللفظة في الأصل.

٢) الحدائق الناضرة ٣٦٤/١٢، هل يجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

قلنا: إنما صحت القسمة في الصورة المذكورة وزال الإشتراك من حيث حصول التراضي من الطرفين على ما يستحقه أحدهما في مال شريكه بما يستحقه الآخر في حصته، كما صرح به الأصحاب.

فهو في قوة الصلح، بل هو صلح موجب لنقل حصة كل مبهماً للآخر. وهذا غير ممكن فيما نحن فيه، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق كما لا يخفى إنتهى.

[مناقشة في كلمات صاحب الحدائق]

أقول: مورد الكلام في المال الحلال المختلط بالحرام بحيث ليس الحرام متميزاً سواء كان ممتزجاً أو مشتبهاً، وكان مالك الحرام مجهولاً. فهنا لو لم يعلم قدر الحرام فلا إشكال في أنه يصير حلالاً بإخراج خمسه.

وإنما الكلام /٤٥٦/ فيما لو علم مقدار الحرام، سواء كان بمقدار الخمس أو أنقص أو أزيد، فهنا أيضاً يقول في الحدائق[1] بإخراج خمسه، وإنه محلل لغيره، والمشهور أن مقدار الحرام يتصدق به هنا.

وإذا عرفت هذا فنقول:

أولاً: نحن أنكرنا حصول الإشاعة والإشتراك في صورة الإمتزاج فضلاً عن صورة الإشتباه إلا أنه لا حاجة لنا هنا إلى تعيين أن الإشتباه في الجملة كما في كلام المصنف هنا أو مطلقاً يوجب الإشاعة والإشتراك أم لا؛ لأنّا لا نرى لذلك ثمرة في المسألة التي نريد أن نتعرض لها كما سيوضح.

وثانياً: إن كلام المصنف[2] في رسالته في الخمس يقرب من كلام صاحب الحدائق حيث يقول في المال المختلط بالحرام إذا لم يتميزا: إنه إذا كان قدر الحرام

---

١) الحدائق الناضرة ٣٦٤/١٢، هل يجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

٢) كتاب الخمس ٢٥٣، اطلاق الوجوب في كلمات الأصحاب.

معلوماً إن خصوص ذلك القدر يعطى إلى أهل الخمس من بني هـاشم. ومـدعىٰ صاحب الحدائق أن خمس ذلك المال يعطى إليهم كما في صورة كان قدر الحرام مجهولاً. ولا بأس من أن ينقل أصل كلام المصنف[١] إجمالاً حتى يعلم وجه نظره.

فنقول: أولاً: ينقل أنه صرّح باختصاص الخمس بصورة كان قدر الحرام مـن المال المختلط بالحرام وكذلك المالك مجهولين، في محكي السرائر[٢] والنزهة[٣]، وكثير من كتب العلامة[٤] والدروس[٥] والبيان[٦] والتـنقيح[٧] وحـاشية الشـرايـع[٨] والمسالك[٩] ومجمع الفائدة[١٠] والمدارك[١١] والذخيرة[١٢] بل عن بعض[١٣] أنه المشهور.

---

١) كتاب الخمس: ٢٥٣، اطلاق الوجوب في كلمات الأصحاب، وكلامه هو: «وظاهر إطلاقات الغنية والنهاية والوسيلة والنافع والشرائع والتبصرة واللمعة والمحكي في المختلف عن الحلبي: إطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام. والظاهر أن مرادهم: صورة عدم تميز قدر الحرام تفصيلاً، ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسألة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق، مضافاً إلى أن ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الآتية، وستعرف أنها ظاهرة ـ سيما بمعونة تعليلها ـ في صورة جهل المقدار تفصيلاً. نعم، يمكن أن يقال: بأن التعليل وإن اختص بصورة جهل المقدار إلا أن فيه ـ بناء على اختصاص الخمس في المسألة الآتية ببني هاشم ـ إشعاراً بأن مطلق الحرام المخلوط بالحلال الموكول أمره إلى الشارع مصروف فيهم، إلا أن الله سبحانه رضي ـ مع الجهل بمقداره ـ بالخمس».

٢) السرائر ٤٨٧/١.

٣) نزهة الناظر: ٤٩.

٤) إرشاد الأذهان ٢٩٢/١؛ التذكرة ٢٥٣/١؛ والمنتهى ٥٤٨/١.

٥) الدروس ٢٥٩/١.

٦) البيان: ٣٤٦.

٧) التنقيح الرائع ٣٣٧/١.

٨) حاشية الشرائع (مخطوط): ٥٢.

٩) مسالك الأفهام ٤٦٧/١.

١٠) مجمع الفائدة ٣٢١/٤.

١١) مدارك الاحكام ٣٨٧/٥.

١٢) ذخيرة المعاد ج ١ ق ٣: ٤٨٤، في حكم الأموال المختلط بالحرام.

١٣) هو المحدث الكاشاني في المفاتيح ٢٢٦/١.

ثم يقول: وأقول: ولا يبعد دعوىٰ عدم الخلاف فيه.. إلى آخره.

ثم يقول: ظاهرهم حصر مستند الحكم بالروايات الآتية /٤٥٧/ يعني ما دلّ على وجوب الخمس في المال الحلال المختلط بالمال الحرام. وستعرف أنها ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار.

ثم يقول: نعم، يمكن أن يقال: بأن التعليل وإن اختص بصورة الجهل بمقدار الحرام إلا أن فيه بناء على اختصاص [بعض] منها ببني هاشم إشعار بأن مطلق الحرام المختلط بالحلال مصروف فيهم، وأن الله تعالى في صورة الجهل بالمقدار رضي بالخمس، فالجهالة يعني الجهالة بالمقدار سبب لرضى الله بالخمس لا سبب كون أمره إليه يعني إلى أهل الخمس.

ثم يقول: ويؤيده اختصاص أخبار التصدق بمجهول المالك في المال المتميز دون المختلط، ولم يعلم إجماع على عدم الفرق.

ثم يقول: مع أنه إذا وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصروف الخمس فأيّ فرق بين أن يكون مقدار المخلوط معلوماً أو مجهولاً.

ثم يقول: مع أن العلم بالمقدار لو أوجب التصدق به لزم في صورة الجهل بالمقدار التصدق أوّلاً بالقدر المتيقن، فلا يبقى مورد للخمس.

ودعوى أنه لعله لانضمام الشك إلى القدر المتيقن مدخلاً فيجب التصدق بالقدر المتيقن إذا علم عدم الزائد عليه أولى بأن يدفع بتنقيح المناط.

ثم يقول: مضافاً إلى معارضة الروايات الآمرة بالتصدق برواية ابن فضيل الدالّة على اختصاص هذا المال بالإمام.. إلى آخره.

[حدّ وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام]

أقول أولاً: /٤٥٨/ نتكلم في حد اقتضاء الأخبار التي يتمسك بها لوجوب الخمس في المال المختلط بالحرام الذي لا يعرف مالكه.

فنقول: قال المصنف[١] في الرسالة المشار إليها: إن الروايات ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار تفصيلاً.

[الأخبار الدالّة على وجوب الخمس في المختلط بالحرام]

أقول: ما يذكر من الأخبار في غالب الكتب، ما رواه الشيخ كما في الذخيرة[٢] عن الحسن بن زياد، عن أبي عبدالله [عليه السلام] «**قال: إن أمير المؤمنين [عليه السلام] أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين! إني أصبت مالاً لا أعرف حلاله عن حرامه.**

فقال: أخرج الخمس من ذلك فإن الله عزّ وجلّ رضي من المال بالخمس، واجتنب مما كان صاحبه يعمل»[٣].

وما عن الكليني[٤]، عن السكوني في الضعيف، عن أبي عبدالله عليه السلام «**قال: إن رجلاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إني اكتسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً وحراماً، وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال من الحرام وقد اختلط عليّ.**

فقال أمير المؤمنين [عليه السلام]: تصدّق بخمس مالك، فإن الله رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك».

وبالنسبة إلى هذين الخبرين لا مانع من الإستظهار من سؤالهما ومن التعليل فيهما أنهما لا يشملان غير صورة الجهل بمقدار الحرام، بل لا مانع[٥] من أن يستظهر منهما اختصاص لزوم إخراج الخمس بصورة لم يعلم كون مقدار الحرام أقل من الخمس أو أزيد من الخمس كما قال المصنف بهما في الرسالة أيضاً.

أما الأول: فلأن الظاهر من التعليل أن الأمر بإخراج الخمس /٤٥٩/ في مقام

---

١) كتاب الخمس: ٢٥٣، اطلاق الوجوب في كلمات الأصحاب.

٢) ذخيرة المعاد ج ١ ق ٣: ٤٨٤، في حكم الأموال المختلط بالحرام.

٣) تهذيب الأحكام ١٢٤/٤، باب الخمس والغنائم، ح ١٥.

٤) الكافي ١٢٥/٥، باب المكاسب الحرام، ح ٥، باختلاف يسير.

٥) تكرّرت «لا مانع» في الأصل.

التخفيف، فلا يناسب شموله لصورة يعلم المالك أن المقدار من الحرام في ماله أقل من الخمس وإن كان القدر مجهولاً.

ومنه يورد المصنف على ما ينقله عن المتأمل من القول بوجوب الخمس هنا لإطلاق الأخبار والفتاوىٰ.

[لو كان الحرام أزيد من الخمس]

وأما الثاني: يعني صورة يعلم أن مقدار الحرام في ماله أزيد من الخمس فعن المناهل الإكتفاء بإخراج الخمس هنا لإطلاق الأخبار.

ورُدّ بأنه لابد من دفع الزائد عن الخمس لعدم دليل على سقوط الزيادة، وظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لا المعلوم، فإطلاق الأخبار كإطلاق الفتوىٰ بالنسبة إلى صورة تعلم الزيادة عن الخمس.

ثم أقول: اقتضاء التعليل لمنع الإطلاق لا مانع فيه، ولا أقل من أنه يمنع من ثبوت الإطلاق في الخبرين إلا أنه لو تمّت دلالة خبر معتبر على أنه لابد من الخمس في مطلق المال الحلال المختلط بالحرام الذي لا يعرف فيه المالك، فتكون العبرة به.

فحينئذ لابد من القول بوجوب الخمس وكفايته في صورة علم قدر الحرام أيضاً، سواء كان بقدر الخمس أو أقل أو أزيد، كما قاله في الحدائق.

وكذلك صورة الجهل بمقدار الحرام.

ولو علم أن الحرام أزيد من الخمس أو أقل من الخمس، وذلك لعدم المفهوم للخبرين اللذين منعنا دلالتهما على إخراج الخمس في هاتين[1] الصورتين.

وعليه، فتكون العبرة بما يدل على الأعم لأنه دليل /٤٦٠/ بلا معارض.

---

١) في الأصل «هٰتين».

[رأي صاحبي الحدائق والمكاسب والجواهر]

وإذا عرفت ذلك فنقول: من الأخبار التي تدل على الأعم بحيث يثبت مذهب صاحب الحدائق[١] ما نقله المصنف[٢] في رسالته من الخبر المروي عن الخصال[٣] بسنده الصحيح إلى ابن محبوب، عن عمار بن مروان قال: «**سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس**».

لكن في الحدائق والجواهر[٤] أن السند إلى عمار بن مروان قوي.

ولعلّ الإختلاف من جهة أن السند هكذا كما في الوسائل[٥]: محمد بن علي بن الحسين، في الخصال، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن عمار بن مروان، ومحمد بن يحيى الخثعمي.

قال بعض: إنه عامي ونحن نقول: لو كان عامياً أيضاً غير مضر على مسلكنا من الإكتفاء في اعتبار الخبر بمجرد الوثاقة، والمفروض أنهم يوثّقونه كما أن سائر رجال السند لا مانع فيهم سيما على مسلكنا.

نعم، في محمد بن يحيى ومحمد بن عيسى بعض الإشتراكات إلا أنه كالمسلَّم عندهم أنه لا ترديد فيهما فيما ينقله إبن بابويه وغيره كما في الكافي والتهذيب في أمثال المقام.

ووجه ذلك يحتاج إلى شرحٍ ليس هنا مجال ذكره.

وبالجملة انصرافهما في أمثال المقام إلى معين هو ثقة ليس محل الترديد عندهم

---

١) الحدائق الناضرة ٣٦٤/١٢، هل يجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

٢) كتاب الخمس: ١٠٦، وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

٣) الخصال: ٢٩٠، باب الخمسة، ح ٥١.

٤) جواهر الكلام ٧١/١٦، وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام.

٥) وسائل الشيعة ٢٩٤/٩، باب وجوب الخمس في المعادن كلها من الذهب والفضة والصفر، ح ٦.

في أمثال المقام، فافهم.

ثم إنه لا بأس من التعرض لبعض الأخبار المعتبرة المتعلقة بالمقام حتى يتأمل في مقتضى المجموع.

[مسألة ولاية الجائر]

فنقول: منها الموثق الذي نقله المصنف[1] في مسألة الولاية /٤٦١/ عن قبل الجائر، عن الصادق [عليه السلام]: «**إنه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟**

قال: لا، إلا أن لا يقدر يأكل ويشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت»[2].

[الأمر ببعث الخمس إلى أهل البيت عليهم السلام]

أقول: الأمر ببعث الخمس إلى أهل البيت ليس قرينة على أن المراد من الخمس ما يكون سهم الذرية كما أنه لا قرينة على أن ما يؤخذ من السلطان كان حراماً، فحينئذ بناءً على أن ما يؤخذ منهم حلال للآخذ، يكون الأمر ببعض الخمس مستحباً.

وبالجملة، لا دليل على أن المأخوذ منهم كان حراماً، فضلاً من أن يكون ما هو محل الكلام ـ يعني الحلال المخلوط بالحرام ـ كما أنه لا شاهد على أنه الخمس[3] المصطلح.

ومجرد أن يحمل على المخلوط بالحرام لا يصير دليلاً عليه بعد أنه ليس ظاهراً فيه.

---

١) كتاب المكاسب ١٧٢/٢، المسألة الثانية: جوائز السلطان وعماله.

٢) تهذيب الاحكام ٣٣٠/٦، باب المكاسب، ح ٣٦.

٣) تكرّرت هذه الكلمة في الأصل.

[خبر السكوني في المال المختلط بالحرام]

ومنها: خبر السكوني الذي عن المشايخ الثلاثة[١] روايته، وعن المفيد[٢] روايته مرسلاً، وكذا عن البرقي[٣]، عن النوفلي، عن السكوني، عن الصادق [عليه السلام] عن آبائه [عليهم السلام]، عن علي عليه السلام **«إنه أتاه رجل فقال: إني كسبت مالاً أغمضت في طلبه حلالاً وحراماً، وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام، وقد اختلط عليّ.**

فقال: تصدق بخمس مالك، فإن الله رضي من الأشياء بالخمس، وسائر المال لك حلال».

أقول: أولاً: ليس في سند الرواية من يناقش عليه إلا النوفلي والسكوني، ومنه عبر عنه في /٤٦٢/ الرياض[٤] بالقويّ.

وعلى من مسلكنا من حجية خبر من يوثّق به ولو لم يكن إمامياً يكون هذا الخبر حجة عندنا.

وفي مسألة **«ان كفن المرأة على زوجها»**[٥] تعرضنا لخبر ينقله النوفلي عن السكوني، وأثبتنا حجيته على مسلكنا، ورفعنا تمام الإشكالات عنه.

ثم اعلم **أولاً:** إن السؤال في هذا الخبر وإن كان عن موضوع خاص من مال الحرام المختلط بالحلال إلا أن تعليله للأمر بالتصدق بخمس مالك **«بأن الله رضى من الأشياء بالخمس»** يعم جميع أقسام الحلال المختلط بالحرام، بل الظاهر شموله للحرام الصرف بمقتضى ظاهر اللفظ.

نعم، بالنسبة إلى صورة الإختلاط لو علم أن مقدار الحرام أقل من الخمس

---

١) الكافي ١٢٥/٥، باب المكاسب الحرام، ح ٥؛ م لا يحضره الفقيه ١٨٩/٣، باب الدين والقرض، ح ٣٧١٣؛ تهذيب الأحكام ٣٦٧/٦ ـ ٣٦٩، باب المكاسب، ح ١٨٦.

٢) لم نعثر عليه.

٣) المحاسن ٣٢٠/٢ ـ ٣٢١، باب فضل السفر، ح ٥٩.

٤) رياض المسائل ٢٤٧/٥، وجوبه في الحلال المختلط بالحرام.

٥) من لا يحضره الفقيه ١٩٣/٤، باب أول ما يبدأ به من تركة الميت، ح ٥٤٤٠.

سواء كان أصل المقدار معلوماً أم لا، يدلّ هذا الخبر على الإلزام فيه بأداء الخمس؛ لأن ظاهر التعليل يقتضي التخفيف. وهذا منافٍ للتخفيف وإن كان يمكن أن يكون التخفيف من جهة أخرىٰ.

نعم، تستفاد منه كفاية أداء الخمس في المطهرية لغيرها في صورة كون الحرام أقل من الخمس بالفحوى.

ثم هذا الخبر فيه ظهور كمال الظهور في أن الخمس فيه ليس الخمس المصطلح الذي يكون لبني هاشم.

[صحيحة الحلبي فيمن يعمل لسلاطين الجور]

ومنها: صحيحة الحلبي الذي نقله في الجواهر[1]، عن الصادق [عليه السلام] فيمن يكون مع قيود سلاطين الجور، فيصيب /٤٦٣/ غنيمة فقال: «**يؤدي خمساً ويطيب له**»[2].

ثم إن هذا الخبر كالموثق السابق الوارد فيمن يعمل لسلاطين الجور لا شاهد على أنه في المال الحلال المختلط بالحرام، فيكونان خارجين عن محل الكلام إلا أنهما مؤيدان للتعليل الذي يستفاد من خبر السكوني.

ويجوز أن يكون إخراج الخمس صدقة أو خمساً موجباً لرفع الحرمة أو الكراهة عن المال فيما يكون التصرف فيه قبل ذلك الإخراج حراماً أو مكروهاً، فتأمل، فلأن لذلك مؤيدات أخرىٰ.

[مدى دلالة خبري عمار والسكوني]

ثم اعلم أنه بالنسبة إلى خبر عمار بن مروان وخبر السكوني اللذين قلنا

---

١) جواهر الكلام ١٢٧/١٦، من الأنفال ما يغنمه المقاتلون بغير إذن الإمام عليه السلام.

٢) تهذيب الأحكام ١٢٤/٤، باب الخمس والغنائم، ح ١٤، وفيه: «يؤدي خمسها».

بورودهما فيما هو محل الكلام ـ أعني الحلال المختلط بالحرام الذي لا يعرف صاحبه ـ نقول: إنهما مشتركان في الدلالة على أن إخراج الخمس كافٍ ومطهر لما بقي من المال من أربعة الأخماس.

نعم، خبر عمار يعم أقسام المخلوط الذي لا يعرف صاحب الحرام فيه.

وأما خبر السكوني يعمّ أيضاً جميع الأقسام، بل الأزيد منه بمقتضى التعليل غير صورةٍ علم أن مقدار الحرام أقل من الخمس سواء كان أصل المقدار معلوماً تفصيلاً أم لا.

نعم، يدلّ بالفحوى على كفاية الخمس في صورة علم أن مقداره أقل من الخمس أيضاً، وإن لم يدل على الإلزام بوجوب تمام الخمس في هذا الفرض.

وأما من جهة دلالتهما على أن المراد من الخمس هو الخمس المصطلح الذي لابد أن يعطى إلى بني هاشم أو أن المراد إخراج خمس المال /٤٦٤/ صدقة، فهما مختلفان.

فخبر العمار ظاهر في الأول، وخبر السكوني ظاهر في الثاني.

ويمكن حمل خبر عمار على أن المراد تعداد ما يكون فيه الخمس بمعنىٰ أنه يجب أداء خمسه، ولو كان في بعض ما ذكره خمسه مختصاً [لـ]بني هاشم كالمعادن، وفي بعضها لم يكن كذلك مثل المال الحلال المخلوط بالحرام الذي لا يعرف، فلا ينافي مع ما في خبر السكوني «تصدق بخمس مالك فيه».

وأما حمل قوله «تصدّق بخمس مالك» على الخمس الذي حقّ لبني هاشم فأبعد.

نعم، لا مانع من الجمع بين الخبرين بالحمل على التخيير، فإعطاؤه إلى غير بني هاشم لا مانع منه، وإن كان الإحتياط إعطاءه إلى أهل الخمس المصطلح على التحقيق من أن الصدقة المحرَّمة على بني هاشم منحصر بالزكاة، ومن جهة النية لا مانع من قصد الخمس الواجب في المال الحلال المختلط بالحرام.

ثم إن ما ذكرناه من تعيين أداء الخمس حتى لو كان قدر الحرام معلوماً لو فرض أنه خلاف المشهور غير مضر بعد أنا لا نظن من القوم مدركاً لحكم المسألة غير ما تلوناه عليك من أول المسألة إلى هنا. والمسألة قابلة لوقوع أمثال هذه الإختلافات فيها.

خاتمة

[في أن أخذ ما في يد الظالم]

[ينقسم إلى الأحكام الخمسة]

قال المصنف[1]: اعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، وباعتبار نفس المال إلى المحرم والمكروه والواجب.

فالمحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ.

والمكروه المال المشتبه.

وتقدم الكلام في القسم الأول، وأن إعطاء /٤٦٥/ الخمس رافع لكراهته.

والواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتى أنه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمته من حقوق السادة والفقراء، ولو بعنوان المقاصة، بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصاً نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم.

أقول: ما يكون على ذمته سواء كان من قبيل متلفاته به أو ما دخل تحت يده المضمونة أو ديونه من القرض وثمن المبيع والصداق أو حقوق الفقراء والسادة يقول: إنه في زمان حياته يستنقذ من ماله ولو بعنوان المقاصة، وبعد موته يقدّم على الوصايا والمواريث.

ومنه يشكل، بل يمنع من توريث الظلمة لوارثهم ونفوذ وصاياهم لتقدم الدين عليهما.

---

١) في كتاب المكاسب ١٩٨/٢، الصورة الرابعة: العلم الإجمالي باشتمال الجائزة على الحرام.

ويُنقل عن بعضٍ انصراف الديون التي تمنع عن الإرث ونفوذ الوصايا إلى غير ذلك، ثم يناقش عليه.

[أنواع الأخذ و تعيين محل الكلام]

ونحن نقول:

أولاً: الفرق بين الأخذ الذي يجب لنفس الأخذ الذي سكت عنه، وبين الأخذ الذي يجب لنفس المال الذي بسط الكلام فيه أن المراد من الأول ما يصير الأخذ واجباً لاضطرار الأخذ من جهة حفظ حياته أو عِرضه أو ماله.

وتقدم الكلام فيه في القسم الأول أو الثاني من أقسام أخذ /٤٦٦/ المال من الظالم.

وأما الثاني الذي محل الكلام فيه هنا، فنقول:

أولاً: إن امتناع الظالم من أداء ديونه أو الزكاة والخمس اللذين صارا من ديونه يوجب لأن يجب على كل أحد بالوجوب الكفائي إلزام المديون على الأداء من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث إن ترك الأداء معصية.

[التقاصّ]

وأما التقاص من ماله فمن بدو الأمر بمجرد الإمتناع عليه إشكالات حيث إن تعيين الدين من ماله كان بيده، بل في مثل الزكاة والخمس استحقاق الفقير المعين للمال كان موقوفاً على تعيينه، كما أن صيرورة المال المعين خمساً أو زكاة كان موقوفاً على أن يعطيه المالك إلى المستحق بقصد القربة.

وكل ذلك يسقط من البين في التقاص من ماله، ففي مورد يجوز التقاص لابد من إقامة دليل على سقوط هذه الشروط.

[منع نفوذ وصايا الظلمة و ميراثهم]

ثم إن منع نفوذ وصايا الظلمة وميراثهم موقوف على حصول القطع بثبوت ديون لازم الأداء على كل واحد منهم أكثر من تمام تركتهم أو مساوٍ لها.

وتوضيح المقام يحتاج إلى بسط في الجملة.

ثم إنه لا بأس من إشارة إجمالية إلى حال رؤساء الظلمة الذين يظن أن ديونهم أكثر من تمام أموالهم، فيدّعىٰ عدم نفوذ وصاياهم وعدم انتقال أموالهم إلى ورثتهم، /٤٦٧/ بل بعض تخيّل أن كل ما وجد لهم مال في حال حياتهم يجوز لحاكم الشرع مقاصته عن ديونهم.

فنقول: أولاً: يجوز أن يكون لكل واحد من رؤساء الظلمة أموال كثيرة في زمان حياتهم، وذلك بأن يشتري أملاكاً وقرىٰ كثيرة بمال على الذمة كما هو المتعارف في شراء الأملاك والقرىٰ، فيكون جميع منافع تلك القرىٰ والأملاك لهم، ويمكن أداء ديونهم بشيء قليل مما يحصل لهم من تلك القرىٰ والأملاك.

ثم إنهم إذا أعطوا البذر لزرع أملاك مغصوبة أو مجهولة المالك أو الأراضي المفتوحة عنوة فنفس الزرع تابع للبذر، فيملكون تمام حاصل تلك الأراضي أيضاً.

نعم، بالنسبة إلى الأملاك المغصوبة تتعلق أجرة مثل تلك الأملاك على ذمتهم.

ثم إن من المحتمل أداء ما يتعلق بذمتهم أو إبراء المالك ذمتهم، ويمكن عدم تعلّق شيء بذمتهم بالنسبة إلى الأخير لشمول أخبار التحليل لهم.

ثم الأرض المفتوحة عنوة وإن كانت معدّة لمصالح المسلمين إلا أن وجود تلك الظلمة لدفع السارقين والناهبين من أعظم مصالح المسلمين والشيعة.

وثانياً: الضمان الذي يدّعىٰ عليهم من جهة إتلاف أموال الناس وشبهه.

ففيه: أن الضمان على المباشر إذا لم يكن مكرهاً، ومن البيّن أن الرؤساء ليسوا مباشرين للإتلاف كما أن المباشرين ليسوا مُكْرَهين، بل كمال الميل لهم خدمة الرؤساء.

/٤٦٨/ وأما الضمان باليد بناء على أن اليد هو الإستيلاء فإن الأموال وإن كانت في يد الأتباع لكنها في استيلاء الرؤساء.

فهنا نقول: كثيراً ما بذهاب أموال كثيرة يأتي شيء قليل في استيلاء الرؤساء، والضمان بالنسبة إليه، مع أن احتمال الأداء والإبراء فيه موجود.

وثالثاً: تقاصّ حاكم الشرع لا وجه له في مورد ثبت الدين، بل التقاص من الدائن، ولو قلنا باعتبار إذن حاكم الشرع أيضاً.

إن قلت: الديون التي تكون على الظالم من قبيل مجهول المالك، وهو حق الفقراء، فيتقاص الحاكم لإعطائه إلى الفقراء صدقة.

قلت: على تسليم المباني مجرد أن الحاكم لا يعلم مُلّاك الديون لا تصير تلك الديون من مصاديق مجهول المالك كما هو واضح، وإلا فالحاكم جاهل بمالك معظم الأموال، ومالك جميع الديون إلا نادراً.

ورابعاً: مجرد احتمال أداء الديون أو عدم شيء على ذمته كاف في عدم جواز التعرض لأمواله، فضلاً من أن يكون مدّعياً للأداء أو الإبراء مع فرض عدم معارض له كما أنه بالنسبة إلى الزكاة والخمس مجرد احتمال الأداء كاف في عدم جواز التعرض له، فضلاً من أن يُدّعى الأداء أو عدم شيء عليه.

[حكم المسألة لو مات الظالم]

ثم هذا كله بالنسبة إلى زمان حياة الظالم، وأما بعد موته فبعد ملاحظة ما تقدم لو حصل القطع بتعلق شيء على ذمته، فيؤخذ من ماله.

بل لو ادعىٰ شخص عليه دَيناً وأقام البينة عليه لا يؤخذ من ماله إلا بعد اليمين لإحتمال حصول الإبراء من الدائن.

ثم هذا كله كلام صغروي /٤٦٩/ فيما يقال أو قيل في حق رؤساء الظلمة.

[الكلام في كبرى مسألة أخذ الديون من الظالم]

وأما الكبرىٰ: يعني أخذ الديون وما علم تعلقه على ذمة شخص من أموال الناس ومما أتلف من مال الزكاة والخمس من ماله في حال حياته أو بعد موته حتى يصير ذلك مانعاً من الأرث ونفوذ الوصايا له، ونحن نعني الإشكال في أخذ الحاكم الزكاة من ماله حال حياته.

[مدى تسلط الحاكم على أموال الظالم]

فنقول: إن تعيين هذا الدين من مالٍ تَعلَّق به الزكاة كانت متوقفاً على أن يعيّنه المديون من ماله كما أن صيرورة فقير خاص مالكاً كان متوقفاً على أن يعطيه من كانت الزكاة متعلقةً بماله كما أن صحة ذلك كله كان متوقفاً على قصده القربة بإعطائه بالمستحق.

وعلى هذا فيرجع الإشكال بإثبات أن كل ما كان للمالك من الجهات الثلاثة يكون ثابتاً لحاكم الشرع إو لغيره أيضاً عند امتناع المالك من أداء هذا الدين من ماله.

وذلك بطرق: **الأول**: أن يدعىٰ أن حال الفقيه عند امتناع المالك عن أداء الزكاة كحال عامل الزكاة عند امتناع المالك عن أداء الزكاة، فإن العامل يأخذ الزكاة من ماله قهراً، ولا دخل لذلك بإعطاء الزكاة، وإنما ذلك من جهة التسليط على إعطاء الزكاة، والمعطي للزكاة هو العامل أو الإمام، ويتكفل لنية الزكاة أيضاً.

ثم وجه ثبوت ذلك كله للفقيه من جهة أنه وليّ الممتنع، فيتصدي لكل ما كان للمالك عند امتناعه من أداء الزكاة.

ثم إنه يلوح المشي على هذا المسلك من صاحب الجواهر[1] عند تعرضه لنية الزكاة.

---

١) جواهر الكلام ٤٧١/١٥، اعتبار النية في الزكاة.

[هل السلطان وليّ الممتنع]

ويرد على ذلك أن إثبات الولاية للحاكم عند امتناع الزكـاة /٤٧٠/ عـن أداء الزكاة لو كان من جهة ما اشتهر من أن السلطان وليّ الممتنع بعد إثبات عموم النيابة للحاكم، فيرد عليه:

أولاً: إنّا ذكرنا في باب الولايات أنه لم يعلم كون قولهم «السلطان وليّ الممتنع» خبراً كما أنه بعد فرض خبريته لم يعلم انجباره.

وثانياً: هذا منافٍ لما ذكره في الجواهر[1] من المناقشة في الصحة مع عدم نية المالك حين الدفع إلى الإمام، بل يقول: ربما احتمل عدم الإجراء للمالك باطناً لأنه لم ينوِ ـ وهو متعبد ـ بأن يتقرب، وإنما أخذت منه مع عدم الإجزاء حراسة للظاهر كما يجبر المكلّف على الصلاة ليأتي بصورتها، وإن كان لم تجزه عند الله لعدم النية. انتهى.

[إجبار المكلف على الصلاة]

أقول: نحن نتكلم أوّلاً في إجبار المكلّف على الصلاة، ثم نتكلم في إجـباره على الزكاة.

أما الأول فنقول: أما الصلاة فلا إشكال فيها فـي وجـوب الأمـر بـالمعروف؛ لوضوح أنه لا يجوز القول بأن أدلة الأمر بالمعروف لا يشمل ما تعتبر فيه النية لعدم إمكان الإجبار بها؛ لوضوح أن الركن الأعظم من المعروف هو العبادات، ولا يجوز دعوىٰ عدم شمول أدلة الأمر بالمعروف لها.

وعلى هذا لابد أن يقال في العبادات بأحد الأمرين:

الأول أن نقول: إن الصلاة مع النـية كـانت مـطلوبة للشـارع، ولا اشكـال أن المكلّف قادر عليه، فيجبر المكلّف على فعله من باب الأمر بالمعروف حتى نحتمل

---

١) جواهر الكلام ٤٧٥/١٥، المعتبر نية الدافع إن كان الدافع مالكاً.

أنه صلّىٰ مع النية.

ثم كفاية هذه الصلاة عمّا كان واجباً عليه دائر مدار تحقق النية وقصد القربة واقعاً.

الثاني أن نقول ـ كما قيل ـ : إن العمل التي يؤتى بداعي رفع الضرر عن نفسه لمّا يكون هذا الضرب من الأسباب التي هيّأها الشارع لإيجاد هذا العمل، فلا يمكن أن لا يكون هذا العمل مطلوباً، وإلا يوجب نقض الغرض في إيجاد هذه الأسباب لهذا العمل، بل تصحيح إتيان العبادة بداعي خوف النار وطمع الجنة وغير ذلك أيضاً يكون /٤٧١/ بهذا الملاك.

[انقلاب الداعي]

إن قلت: من المحتمل أن يكون إيجاب الأمر بالمعروف من جهة احتمال أن يأتي بداعي القربة، لا لمجرد أن نفس الضرب يصير داعياً على نفس العمل.

قلت: أولاً: صيرورة الأمر بالمعروف منشأ لانقلاب الداعي لمن لم يكن له داعٍ إلى امتثال أمر الصلاة مما يتفق نادراً؛ ضرورة احتياج انقلاب الداعي إلى الرياضات المحتاجة إلى زمان، فما يوجد في الغالب من العبادة من الضرب لأجل الأمر بالمعروف ليس داعياً إلى حفظ النفس من هذا الضرب، فإيجاب الأمر بالمعروف فيه نقض الغرض لو لم يكن نفس العمل بداعي رفع هذا الضرر متعلقاً للغرض.

إن قلت: نسلّم أنه لا يمكن القول بأن أمر الشارع بضرب المكلف على فعل الصلاة مع أن هذا الضرب من الواضح أنه يصير داعياً على الصلاة لا يمكن إلا بأن يكون نفس العمل بداعي رفع هذا الضرب مطلوباً، إلا أن المقصود أن هذا لا يمنع من أن يكون الغرض الأصلي أن يوجب هذا الضرب لأن يؤتى العمل بداعي القربة.

قلت: بعد فرض مطلوبية نفس ما يؤتى لرفع هذا الضرب للشارع نقول:

وجوب الصلاة ومطلوبيتها للشارع مرتين إما معلوم العدم أو لاأقل من أنه غير معلوم. وبعد ذلك لا تجب إعادة هذه الصلاة أو قضاؤها لأنه لم يعلم كونها مأمورةً بغير ما فعله وأتى به.

إن قلت: إن الإشتغال اليقيني يقتضي تحصيل القطع بالبراءة.

قلت: قبل إتيان هذا العمل لم يكن في مقام الإمتثال، فيكون حاله في إتيان هذا العمل بمنزلة من يأتي /٤٧٢/ نسياناً لشيء يكون محتملاً لأن يكون مأموراً به، فبعد ذلك لو حصل له الترديد فيكون هذا العلم الإجمالي بعد ذهاب أحد طرق المعلوم بالإجمال من البين.

ومثل هذا العلم الإجمالي لا يوجب تنجُّز الواقع، ولا يقتضي شيء من الأصول للإعادة في هذا الفرض كما أوضحته في مسألة الإجزاء.

وأما عدم وجوب القضاء فأمره أوضح كما تعرضنا له في مسألة أصالة الركنية.

ثم اعلم أن الغرض من إثبات صحة هذا العمل مجرد إسقاط القضاء والإعادة، ولا ننكر عدم ترتّب ثواب عليها في الآخرة حيث لم يرد بها إلا الأمر الدنيوي.

نعم، هذه الصلاة لو أتاها لا بالأسباب التي هيّأها الشارع لإيجادها كأن يفعلها للتعليم أو لرؤية شخص آخر لغرض غير الخوف من الأمر بالمعروف، فلا دليل على مطلوبيته، ولا يسقط الإعادة والقضاء.

[إجبار المكلف على إعطاء الزكاة]

وأما الثاني: أي الزكاة فمن جهة أمر الآمر بالمعروف للمالك بإعطاء الزكاة وضربه عليه، فيكون حاله كحال الصلاة بعينه؛ لأنه يجري ما تقدم في تمام العبادات.

وأما من جهة أخذ الحاكم للزكاة من ماله وإعطائه إلى المستحقين، فنقول: إن هذا بنفسه خلاف القاعدة إلا أن جواز ذلك في الزكاة مسلّم في الجملة.

والوجه في ذلك أن نصب العامل من الإمام لأخذ الزكاة مما لا ريب فيه.

ثم إن العامل لو علم أن المالك يريد أن لا يعطي، فيأخذ منه قهراً إما بإجباره عليه أو الأخذ من ماله.

ثم إن من الواضح أنه لا يجب على المالك زكاة أخرى غير ما يؤخذ منه، ولو /٤٧٣/ بالأخذ من ماله سواء قلنا: إنه يجب على الإمام أو الساعي والعامل أن ينوي حين إعطائه إلى المستحق أم لا.

نعم، في المقام إشكال في ثبوت مثل ذلك للحاكم سيما على طريقتنا من عدم ثبوت عموم النيابة للحاكم، وإن قلنا بثبوت القضاء وما يتعلق به له، بل لعل السيرة على خلافه.

بل يظهر من الجواهر[1] وضوح عدم ثبوت ذلك للحاكم حيث إنه في آخر ما ذكره في مسألة العاملين في كتاب الزكاة يدّعي أن عدم وجوب نصب العامل على الإمام ولا الحكّام من قبله في زمان عدم بسط يد الإمام كزماننا هذا واضح.

إن قلت: منع الوجوب لا ينافي الجواز.

قلت: لو منعنا الوجوب فلا دليل على الجواز أيضاً.

الطريق الثاني: أن نقول: مما قاله في الجواهر[2] في بحث النية من الزكاة حيث يقول: إن الزكاة مال متعين للفقراء في يد المالك، وللإمام الإختيار على قسمة المشترك وعلى تسليمها، فجاز له إفرازها عند إمتناع المالك.

أقول: المدرك لجواز التقسيم والتسليم قاعدة الضرر على ما يظهر من كلماتهم في نظائر المسألة، وهو الطريق الثالث لإثبات ولاية الحاكم على أخذ الزكاة من مال الممتنع عنها، ثم إعطائها إلى أهلها.

---

١) جواهر الكلام ٣٣٨/١٥، كيفية صرف الزكاة على العاملين.

٢) جواهر الكلام ٤٧٥/١٥، المعتبر نية الدافع إن كان الدافع مالكاً.

[مدى ولاية الحاكم]

فتلخص أن ما يتمسك به لإثبات ولاية الحاكم في المقام إما ما نقل من الخبر من أن السلطان ولي الممتنع، وإما دعوى أن حال الحاكم بمثل ما تقدم ثبوته لعامل الزكاة ـ وتقدمت المناقشة عليهما ـ وإما قاعدة الضرر.

وهنا نتكلم تارةً في اقتضاء قاعدة الضرر لإثبات ولاية الحاكم في أخذ الزكاة من مال الممتنع عنها، وتارةً في /٤٧٤/ أنه لو أثبتنا الولاية على ذلك للحاكم وأن له أخذ الزكاة من ماله، فهل يسقط إجبار المالك على أداء الزكاة الذي تقدم ثبوته بأدلة الأمر بالمعروف من البين أم أنه يجب الإجبار أولاً؟ وأنه لو لم يثمر الإجبار أو تعذر يكون للحاكم الولاية على الأخذ من ماله وقبل الإجبار ـ مع إمكانه ـ ليس ولاية على أخذ الزكاة من ماله.

كما أن هذا النزاع الثاني لا فرق فيه بين أن نثبت أصل ولاية الحاكم على أخذ الزكاة من مال الممتنع بحديث «**السلطان وليّ الممتنع**»[1] أو بإثبات ما تقدم ثبوته لعامل الزكاة للحاكم أو بقاعدة الضرر كما سيوضح وإن قلنا بعدم تمامية الأوّلين.

[التمسك بقاعدة الضرر]

أما المقام الأول: فنقول:

أولاً: ليس الغرض في المقام دفع الإشكالات التي تورد على قاعدة الضرر وحدّ اقتضائها، بل بعد ما رفعنا الإشكالات عنها وبيّنّا المراد منها يكون الغرض اقتضاءَها على المختار لإثبات الولاية في المقام للحاكم على أخذ مال الزكاة من مال الممتنع وإعطائها إلى أهلها.

---

١) لم نعثر عليه، ولكن في مستدرك الوسائل ١٣٩/١٤، باب حكم من مات ولم يوص من يتولى بيع جواريه وقسمة ماليه، ح ١ نقل رواية بهذا النصّ: «عن أمير المؤمنين عليه السلام قال في حديث: والسلطان وصي من لا وصى له».

فنقول: إن من تعلق به الزكاة ولم يؤده سواء أتلف النصاب أم لا، لا تأمل في ثبوت مال الزكاة في ماله أو على ذمته، سواء كان ثبوته في ماله على نحو الملكية أو الحقية كما رجّحه المصنف في رسالته في الزكاة؛ لوضوح إطلاق الأدلة في ثبوت أصل الزكاة، بل ثبوته من ضروريات الدين.

ثم إنه ثبت أن للمالك تعيين الزكاة من ماله، ثم أداءه بمستحق يريده، فتعيين المستحق أيضاً بيده كما أنه ثبت أن عليه النية عند أدائه أو عند عزله من ماله إلى غير ذلك.

ثم مع عدم تعذر شيء من ذلك ليس في البين حكم يوجب الضرر ليرفع /٤٧٥/ بقاعدة الضرر أو ليس في البين حكم يناسب عدم تحقق الضرر في الخارج أن يكون منشأ لرفعه.

وأما بعد فرض تعذر ما تقدم من تعيين المالك الزكاة من ماله وغير ذلك ـ كما هو المفروض ـ لابد أن يرفع بمقتضىٰ قاعدة الضرر كل ما ثبت من الحكم للمالك أو عليه مما يمنع بقاؤه لوصول الزكاة إلى مستحقه.

إن قلت: مجرد رفع حكم اشتراط أن يكون تعيين الزكاة أو تعيين المستحق للمالك، وكذلك النية، لا يثبت أن ذلك كلّه للحاكم حتى تثبت ولاية الحاكم كما هو المقصود.

قلت: ثبوت الولاية للحاكم ليس من اقتضاء قاعدة الضرر ابتداءً، بل من باب أنه المتيقن؛ لوضوح أن رفع الضرر عن المستحق يتوقف على تكفّل شخص للأداء، وهذا الشخص لو لم يكن معيّناً بحيث يوجب اعتباره لعدم وصول الزكاة إلى المستحق فيرفعه أيضاً قاعدة الضرر، كما يرفع اعتبار كون ذلك للمالك عند تعذر صدوره منه.

وعلى هذا، لو كان التعيين والأداء لكل أحد فيكون للحاكم أيضاً، مع أن في الحاكم احتمالَ التعيين لكونه وليّاً للممتنع أو له ولاية المسلمين فيما يحتاجون إليه

أو وليّاً لمن لا وليّ له، ولو كان إثبات الولاية له من كل واحد من هذه العناوين محل المناقشة.

فتلخص أن كلّ ما يتوقف رفع الضرر على رفعه من الأحكام ترفعه قاعدة الضرر، بل كل عدم حكم يصير منشأ لعدم رفع /٤٧٦/ الضرر يرفعه قاعدة الضرر، فيثبت الحكم أيضاً كما أوضحناه في قاعدة الضرر.

وعليه نقول: تكفّل المالك لتعيين الزكاة والأداء والنية لما فرض امتناعه، فيرفع اعتباره.

وكذلك إجمال من يتكفّل للتعيين والأداء بحيث لم يكن طريق إلى إحرازه ولو بالإحتياط الميسور لنا.

وبعد ذلك لو صار الحاكم متعيّناً نأخذ به.

وأما لو احتملنا أن يكون للمستحق الذي يعطىٰ إليه الزكاة أيضاً ولاية على ذلك لدعوىٰ مناسبة إعتباره، ولا يوجب بقاء الضرر، فنحتاط من هذه.

بل كذلك من جهة النية التي يقصدها المعطي.

وبالجملة لو بقي في البين احتمال إعتبار شيء يكون ملتفتاً إليه، وليس في إعتباره حرج ولا بقاء الضرر فنقول: لابد من مراعاة الإحتياط فيه.

[هل يجوز إجبار المالك على أداء الزكاة؟]

وأما المقام الثاني: وهو أنه بعد ما ثبت ولاية الحاكم لأخذ الزكاة من مال المالك وأدائه إلى مستحقه بشيء من الوجوه السابقة فهل يكون ذلك بعد إجبار المالك أولاً على الأداء أو يجوز له قبل الإجبار أيضاً بل لا يجوز الإجبار أيضاً؟

ثم إني لم أر [من] تعرض لهذه المسألة في باب الزكاة إلا أنهم يتعرضون له فيما هو نظائر المسألة مثل مسألة امتناع الدائن عن قبول الدين التي تصدى المصنف[1]

---

١) تكرّرت هذه الكلمة في الأصل.

لبيانها في آخر الكتاب في بحث النقد والنسية.

ثم إن المصنف كأنه اعتمد على خبر «السلطان وليّ الممتنع»، ولذا ابتنى المسألة على ما هو المراد /٤٧٧/ من الممتنع في هذا الخبر من أنه لو كان المراد مَنْ يمتنع بالإختيار فحينئذ نقول: لا يجوز الإجبار والإكراه؛ لأنه بمجرد الإمتناع أوّلاً يثبت ولاية الحاكم، فلا داعي إلى الإجبار.

وإن كان المراد مَنْ يمتنع ولو مع الإجبار فحينئذ نقول بوجوب الإجبار؛ لأنه يتوقف تحقق الولاية للحاكم على الإجبار، فيتوقف رفع الضرر عن المديون على الإجبار، بل يجب الإجبار من جهة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويرد على الشيخ:

أولاً: ما تقدم من أن «السلطان وليّ الممتنع» لم يعلم كونه رواية حتى تبتني المسألة على احتمالات لفظ الممتنع فيه.

وثانياً: من الواضح أن الممتنع يصدق بمجرد أن يمتنع ولو لم يجبر، ومنه ينقل عن المحقق الثاني: إنه رجّح ثبوت الولاية بمجرد الإمتناع ولو لم يجبر.

وثالثاً: من الواضح أن القبض كان واجباً على الدائن في مسألة امتناع الدائن عن قبول الدين كما أن أداء الزكاة كان واجباً على المالك في مسألتنا، وترك الواجب معصية، فلابد أن يجب إجباره من باب النهي عن المنكر.

وأجيب عن ذلك بأن هذا الواجب لمّا يكون له بدل ـ وهو قبض الحاكم ـ فليس النهي عن المنكر واجباً.

وفيه: إن هذا الجواب حسن في صورة كان البدل أيضاً فعل /٤٧٨/ من يترك الواجب وتصدّى لارتكاب البدل، وفي المقام يكون البدل فعل الحاكم بعد امتناع هذا الشخص عن العمل بتكليف نفسه.

وعليه فبمجرد الإمتناع لما يكون الإمتناع معصية يجب على الحاكم وغيره إجباره وإكراهه؛ لأدلة الأمر بالمعروف.

ومجرد أن تكون الولاية ثابتة للحاكم من ابتداء الأمر لا يرفع عصيان هذا الشخص المقتضي لوجوب الأمر بالمعروف، بل سقوط الإجبار بعد أن يقبض الحاكم أو يأخذ الزكاة من ماله في مسألتنا إنما هو لفوات موضوع الإجبار، وإلا بعد فرض أن تركه للواجب معصية ليس في البين ما يخصِّص أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

[أدلة من أنكر وجوب الإجبار]

ثم إنه استدل من أنكر وجوب الإجبار بل جوازه تارةً بأنه لا مقتضى لجواز الإجبار، فيكون الإجبار حراماً.

أما أنه لا مقتضى للإجبار فلأنه بمجرد الإمتناع يقوم الحاكم مقامه لقاعدة الضرر كما تقدم.

وأدلة الأمر بالمعروف لا تجري هنا؛ لأن الواجب له بدل حيث عرفت أنه بمجرد الإمتناع يقوم الحاكم مقامه في تكفّل ما امتنع المالك منه من الواجب.

وأما أن الإجبار حرام فلأنك بعد ما عرفت أنه لا مقتضى له فنقول: إنه إيذاء بلا وجه، فيكون محرّماً.

أقول: طرق المناقشة على هذا الوجه قد تقدمت في ضمن ما نقلناه عن المصنف، فلا نكرّره.

[الأمر بالمعروف طريق شرعي لرفع الضرر]

نعم، بقي هناكلام لابد /٤٧٩/ من التعرض له، وهو أنه لا وجه لدعوىٰ أن قاعدة الضرر تقتضي ثبوت الولاية للحاكم من بدو الأمر قبل الإجبار أو امتناعه، وذلك لأن الأمر بالمعروف ووجوبه شرعاً طريق شرعي لرفع الضرر، وفي مثل هذا الفرض لا تقتضي قاعدة الضرر طريقاً آخر لرفع الضرر.

ومما ذكرنا ظهر أنه مادام يمكن رفع الضرر بموازين وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تقتضي قاعدة الضرر لإثبات الولاية للحاكم.

إن قلت: إن وجوب الأمر بالمعروف لم يشرّع لرفع الضرر.

قلت: بعد أنه يكون في البين من الشرع حكم يرفع الضرر به سواء كان تشريعه لرفع الضرر أم لأمر آخر لكن يرفع الضررية، فليس لقاعدة الضرر هنا اقتضاء لرفع الضرر بنحو آخر.

وتارةً بوجود المانع عن الإجبار فيما يكون أمراً قلبياً أو أخذ فيه أمر قلبي كما في إعطاء الزكاة، حيث إن قصد القربة شرط له، وهو من الأمور القلبية. وذلك لأن الأمر القلبي لا يمكن الإجبار عليه.

إن قلت: إن قصد القربة من الأمور القلبيّة، وهو مأخوذ في إعطاء الزكاة وشبهها مع أن للحاكم أن يأخذ الزكاة من صاحب النصاب قهراً ثم يعطيها إلى أهلها.

قلت: إعطاء الزكاة هنا يكون من الحاكم وهو يقصد القربة. وأما أخذه من المالك فلا دخل له /٤٨٠/ بإعطاء الزكاة، وإنما المقصود منه مجرد أن تسلط الحاكم على إعطاء الزكاة بعد ذلك.

أقول: عدم جواز الإكراه والإجبار على الأمور القلبية نقلناه عن الأستاد ﷺ في بحث النقد والنسية في مسألة امتناع الدائن عن قبول الدين.

[تفصيلات خارجة عن المقام]

ثم إنه يذكر هناك تفصيلات، ونحن بسطنا الكلام فيه. وهذا كله خارج عن المقصود في المقام إلا أنه نشير بما يرتبط بمقامنا.

[العبادات من معظم مصاديق المعروف]

فنقول: قد تقدم أن العبادات من معظم المعروف، ولا يجوز عدم شمول أدلة

وجوب الأمر بالمعروف لها سواء قلنا: إن الإلزام على إتيان العبادات لاحتمال تحقق قصد القربة من المأمور وتمكّنه منه، فيضرب على العمل إلى أن نحتمل صدور قصد القربة في حقه.

وأما صحة العمل منه واقعاً فمبني على تحقق قصد القربة واقعاً أو قلنا: بصحة نفس العمل الذي يؤتى لرفع ضرب الأمر بالمعروف كما فصّلنا الكلام فيه، فلا يحتاج إلى إيضاح هنا.

ثم إن ما سوى ما تعرضنا لحكمه من الإكراه على فعل مركب من أمر قلبي خارج عن محل كلامنا هنا، وموكول إلى ما ذكرناه في مسألة امتناع الدائن من الدين.

تنبيهان

نعم، يناسب في المقام التنبيه على أمرين:

[تقاصّ الدائن وولاية الحاكم]

الأول: إن ما تقدم من تقريب دلالة قاعدة الضرر على ولاية الحاكم أو غيره على أخذ الزكاة من مال المالك وصرفها في محلها في صورة امتنع المالك عن أداء /٤٨١/ الزكاة، ولا يمكن إجبارها عليه يأتي تلك التقريب بعينه في تقاص الدائن دينه عن مال المديون إذا تعذر إجباره على الأداء.

وهذا لما نقلناه عن الأستاد في مسألة امتناع الدائن عن قبول الدين حيث قال: إن التقاص عند الأصحاب خلاف الأصل وإنما قالوا به للأخبار.

أقول: أولاً: لو كان الغرض أن قاعدة الضرر من جهة ورود كثرة التخصيص عليها صارت موهونة فيحتاج العمل بها إلى الجابر ـ وهو عمل الأصحاب بها في

خصوص المورد ـ فنحن رفعنا الإشكالات عن قاعدة الضرر في محله.

[الفرق بين مسألتي التقاصّ والزكاة]

وثانياً: لو كان المراد أن قاعدة الضرر لا يثبت ولاية نفس الدائن على التقاص كما هو محل كلامهم في مسألة التقاص مع أنهم تمسكوا بقاعدة الضرر في مسألة الزكاة وشبهها على ولاية الحاكم على ذلك، ففيه: أنه فرق بين مسألة التقاص والزكاة، فإنه في التقاص لا مانع من ولاية ذي الحق الذي تدلّ عليه العمومات أيضاً.

وهذا بخلاف مثل الزكاة؛ لأن ذا الحق ليس فيه واحد، فثبوت الولاية له يوجب التشاجر والنزاع.

وثانياً: الغرض الأصلي أن قاعدة الضرر يقتضي جواز التقاص ولو أن يكون بإذن الحاكم؛ إذ قد عرفت أن قاعدة الضرر يرفع الإجمال الموجب لبقاء الضرر، وفي المقام لا يناسب ثبوت الولاية لغير ذي‌الحق والحاكم الذي يكون من المحتمل أن يكون وليّ الممتنع على نحو الإطلاق.

/٤٨٢/ ولعلّ من هنا في الجواهر[1] في مسألة التقاص في كتاب القضاء تمسك في بعض الفروع بما دلّ على التقاص المتعاضد بقاعدة الضرر.

[لو أحاط الديون التركة]

الثاني: إن المصنف في مسألتنا في صورة كان على الشخص ديون من جهة إتلاف أموال الناس ظلماً واشتباه المظلومين بين أشخاص محصورين يمنع من نفوذ وصايا الظالم ومن إرث وارثه لتَرَكَته إذا كان الديون محيطاً بتركته.

ولعلّه يجوّز تقاصّ الحاكم من ماله في هذا الفرض كما قال بذلك في الخمس

---

١) جواهر الكلام ٣٩٣/٤٠، كراهة التقاص لو كان المال وديعة عند الدائن.

والزكاة.

ونحن نقول: في صورة علم أن تمام أموال الظالم حرام أو أنها من المخلوط بالحرام فتقدم حكمهما، وهما خارجان عن فرض المقام.

وأما في صورة كان تمام ما في يده محكوماً بأنه ماله، ولو من جهة اليد والتصرف وعدم العلم بالخلاف، لكن نعلم أن عليه ديون تحيط تمام ماله فنقول ـ بعد فرض عدم العلم بالدائن مفصلاً ـ : ليس التقاص من نفس الدائن، فمن يقول بالتقاص هنا فلابد أن يقول: إنه من الحاكم، وإثبات ذلك بأدلة التقاص أو بقاعدة الضرر مشكل.

نعم، لا مانع من كون الدين مطلقاً مانعاً من تنفيذ الوصية والميراث.

نعم، لا بأس من نقل كلام من أنكر ذلك، وهو الشيخ الكبير أستاد صاحب الجواهر، حيث ينقل عن شرح الأستاد أن ما في يده أي الظالم من المظالم تالفاً لا يلحقه /٤٨٣/ حكم الديون في التقديم على الوصايا والمواريث؛ لعدم انصراف الدين إليه وإن كان منه، وبقاء عموم الوصية والمواريث على حاله، والسيرة المأخوذة يداً بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا هذا.

فعلى ذلك لو أوصىٰ بها بعد التلف خرجت من الثلث، وما كان منها باقياً يجب ردّه، ولو امتنعوا منه حلّ الحلال وحرم الحرام.

ثم يناقش عليه في الجواهر[1] بأنه لم نجد له موافقاً مع معلومية أن المغصوب من الدين. ودعوى عدم الإنصراف كدعوى السيرة المجدية ممنوعتان.

وما في التحرير من أن الأفضل للمظلوم عدم أخذه ما ظلم به وإن تمكن منه؛ أجنبي عن ذلك.

ويمكن أن يكون وجهه مراعاة التقية.

---

١) جواهر الكلام ١٨٠/٢٢، وجوب ردّ ما قبضها من الجائر على المالك.

[دعوى أن الظَلَمَة ديونهم محيطة بتمام تَرَكَتهم]

أقول: نحن تكلمنا في أول المسألة كلاماً صغروياً فيما يدعى من أن الظلمة لهم ديون محيطة بتمام تركتهم.

وبالجملة، بالتأمل فيما ذكرناه في منع العلم بثبوت ديون لهم كذلك، بل وأقل من ذلك، وبالتأمل في أن المتدين العالم بثبوت الديون على شخص من الظلمة في الغالب غير قادر على المنع من تنفيذ الوصايا أو الأرث تعرف وضوح المناقشة على السيرة المثمرة في إثبات شيء.

كما أن دعوى انصراف الدين أيضاً لا وجه له.

ثم أعجب ما في كلام الأستاد في الشرح دعوى أنه لو أوصىٰ /٤٨٤/ بأداء هذه الديون يخرج من الثلث.

وما نقل عن التحرير يجوز حمله على التقية المستحبة عن خصوص المخالفين، نظير الحضور في جماعاتهم، لكنه أيضاً لا يناسب بالنسبة إلى الظلم الذي يكون بمذهبهم ظلماً أيضاً.

ما يأخذه السلطان

باسم الخراج والمقاسمة والزكاة

[حكم ما يأخذه السلطان]

قوله: الثالثة[1]: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج والمقاسمة من الأراضي باسمهما، ومن الأنعام باسم الزكاة يجوز أن يقبض منه مجاناً أو بالمعاوضة.. إلى آخره.

[الفرق بين هذه المسألة والتي سلفت]

أقول: أولاً: الفرق بين هذه المسألة الثالثة التي ذكرها في الخاتمة مع المسألة الثانية السابقة ـ مع أن بعض الأخبار يتمسك بها في المسألتين ـ أن المسألة السابقة كما تقدم وإن يتمسك فيها ببعض الأخبار الدالّة على حكم ما يؤخذ من السلطان الجائر وعمّاله، لكن الكلام فيها لا يختص بالسلطان الجائر، بل الكلام فيها من جهة احتمال كون المأخوذ حراماً أو العلم به إجمالاً أو تفصيلاً، من غير فرق بين السلطان الجائر وغيره، وإن يتوهم اختصاص بعض الأحكام المذكورة هناك بما يؤخذ من السلطان.

وأما هذه المسألة الثالثة فأصل الكلام فيها لا مدخلية له بالشبهة الموضوعية، بل الكلام فيه في الشبهة الحكمية من أن ما يأخذه السلطان المخالف باسم الخراج والمقاسمة يجوز أخذه منه أم لا؟

نعم، يتكلّم فيها من حيث الشبهة الموضوعية أيضاً لكن /٤٨٥/ الكلام في الشبهة الموضوعية هنا يكون بالتبع.

---

١) كتاب المكاسب ٢٠١/٢، المسألة الثالثة: ما يأخذه السلطان باسم الخراج والمقاسمة والزكاة.

ونحن نتعرض أولاً هنا فيما هو المتيقن من الشبهة الحكمية التي تكون محل الكلام في هذه المسألة الثالثة.

[مقدمة البحث في تعيين الأراضي ومالكها]

فنقول مقدمةً:

إعلم أن الأراضي بعضها خاص للإمام مثل رؤ[و]س الجبال وبطون الأودية وما تركها أهلها، إلى غير ذلك مما هو مقرّر.

وبعضها خاص لمالكه الأول كما لو أسلموا قبل ظهور الظفر للمسلمين عليهم.. إلى غير ذلك.

وبعضها يكون مال المسلمين بأجمعهم مثل ما فتح عنوة وفي غلبة المسلمين بإذن الإمام بخيل وركاب.

[ولاية الأراضي ومعنى المقاسمة والخراج]

ثم ولاية هذا القسم الثالث للإمام عليه السلام بأن يعطيها إلى الرعايا مثلاً إما بأن يزرعوا على أن يكون لهم النصف أو الثلث مثلاً، فما يأخذه منهم في هذا الفرض يسمى بالمقاسمة؛ وإما بأن يزرعوا على أن يعطوا مثلاً مبلغاً معيّناً، ويكون الزرع لهم، فما يأخذه منهم في هذا الفرض يسمىٰ خراجاً.

ثم إن للإمام أن يصرف ما يأخذه في مصالح المسلمين بنحو يرىٰ.

[بيان القاعدة في الخراج والمقاسمة]

وعلى هذا لو ضرب الخراج والمقاسمة غير الإمام الذي كانت ولاية ذلك له كالسلطان الجائر، فمقتضى القاعدة أن لا يكون تعيينه لمقدار الخراج والمقاسمة معيناً، ولا إعطاؤهما إلى السلطان الجائر مبرئاً لذمّة الزارع عن أجرة /٤٨٦/ المثل

للأرض التي زرعها، ولا إعطاء السلطان ما أخذه إلى شخص موجباً لأن يملك المأخوذ.

هذا ما تقتضيه القاعدة في تصرف غير المتولي لتلك الأراضي إلا أنه سيوضح أنه من الأخبار الكثيرة والشهرة المحققة والإجماعات المنقولة يثبت أن تعيين السلطان الجائر للخراج والمقاسمة يكون معيناً لهما، ورفعهما إليه مبرئ لذمّة الزارع، وأنه يملكهما من يعطي الجائر إليه شيئاً منهما مجاناً أو مع العوض.

نعم، يبقى الكلام في أنه حكم تعبدي صرف أو يمكن تطبيقه على القواعد.

وقد يقال لتطبيق ذلك على القاعدة بأن التولية للإمام وقد أذن للجائر.

وردّ بأنه بناء على ذلك فلابد أن [لا][1] يكون ذلك حراماً على الجائر، مع أنه حرام عليه قطعاً.

وقد يقال بأن الإذن من الإمام لم يكن للجائر، بل الإذن مثلاً للزارع بأن يعين ويعطي لو أجبره الجائر أو أراده منه مثلاً إلى حدّ يستفاد من الأدلة.

ونوقش على ذلك بأنه نقل الإجماع على أن الإذن التعليقي غير مثمر.

وفيه: أن الإذن ليس من العقود حتى يضربه التعليق، بل التوكيل في شيء من الموارد لو بطل من جهة التعليق أو غيره يحكمون بصحة العمل الموكَّل فيه؛ للإذن الذي يستفاد من التوكيل، ولا يبطله شيء مما يبطل العقود.

ثم على كل حال، المقصود في المقام إثبات أن المأخوذ من الجائر من هذه الأموال التي أخذها الجائر بهذا العنوان من مال الخراج والمقاسمة، فيكون تعيين الجائر للخراج والمقاسمة معيّناً، وأخذه لهما مبرئاً لذمة الزارع، كما أنه /٤٨٧/ بالنسبة إلى الأخذ لا إشكال في جوازه للمستحقين من القضاة والجند ممن كان من مصالح المسلمين.

بل مقتضى الأخبار جواز أخذه بطريق البيع والهبة لغير المستحقين.

---

١) زيادة منّا ليستقيم المعنى.

ولا فرق في ذلك بين أن نقول يمكن تطبيق كل ذلك على القاعدة، أو أن كله أو بعضه حكم تعبدي.

نظير ما قيل من أن الجارية التي تؤتى[١] من دار الحرب في صورة لم يكن الحرب بإذن الإمام تكون مال الإمام، ومجرد إذن الإمام لا يوجب جواز الوطي؛ لكونه مشروطاً بكونه ملك يمين. فتأمل.

ثم إن بعض الفروع التي تكون محل الخلاف عند القائلين بجواز أخذ الخراج والمقاسمة يأتي الكلام فيها.

[الإستدلال على جواز أخذ الخراج والمقاسمة]

وعلى كل استدل للجواز في الجملة بوجوه:

الأول: الإجماعات المنقولة عن كثير من الكتب.

أقول: الإجماع المنقول لو فرض كونه محققاً لوكان بحيث يكشف عن رأي الإمام أو مثله مما يكون حجة، فيجوز التمسك بالإجماع المنقول هناك كما حقّقناه في محله.

وفي المقام ليس الإجماع كاشفاً عن غير ما بأيدينا من الأخبار وغيرها مما نتعرض.

نعم، الإجماعات المنقولة نافعة بضميمة سائر الوجوه في مقام الاستظهار من الأخبار الخاصة وغيرها كما سيوضح، حيث إنه لو لم تكن الإجماعات وسائر الوجوه فربما يؤوّل الأخبار الخاصة لما يبدو من كون الحكم بجواز أخذ الخراج /٤٨٨/ والمقاسمة والزكاة من الجائر وتملكها خلاف العقل والنقل، كما أن الظاهر أن تصرف الأردبيلي[٢] في الأخبار الخاصة وغيرها من هذه الجهة، وهو المنشأ

---

١) في الأصل «يؤتى».

٢) مجمع الفائدة ٩٧/٨، جواز الأخذ من السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكاة وإن علم

لمتابعته للقطيفي[١] في الحكم بعدم جواز الأخذ وعدم التملك.

الثاني: السيرة المستمرة على الجواز.

الثالث: لزوم اختلال النظام في عدم الجواز.

أقول: لقائل أن يقول:

أولاً: بعد أن بنينا على[٢] جواز الحرام بمجرد احتمال أن لم يكن حراماً فلا يتم شيء من السيرة واختلال النظام إلا أن تثبت السيرة في خصوص ما علم كونه من الخراج والمقاسمة.

وإثبات ذلك مشكل.

وثانياً: إن السيرة واختلال النظام بهذا النحو موجودان في موارد أخر لم يقولوا فيها بالحلية الواقعية، مثل ما يؤخذ من يد السارقين وشبههم.

تنبيهان

نعم، ينبغي التنبيه على أمرين:

[الحرج في الإجتناب عن الخراج والمقاسمة]

الأول: إنه لو قلنا: إن كثرة وجود الخراج والمقاسمة في أيادي الناس وصل إلى حدّ يعلم غالباً أن ما يحتاج إليه الناس في أمورهم يكون منها، ويكون في الإجتناب عنها حرجاً على النوع.

ففي مثل هذا الفرض ذكرنا في الشبهة المحصورة وغيرها أن مقتضىٰ صحيحة

المالك.

١) السراج الوهاج: ١٠٤ ـ ١٠٥، الإستدلال على حل الخراج بالأخبار.

٢) تكرّرت هذه الكلمة في الأصل.

البزنطي ـ من أن الخوارج ضيّقوا على أنفسهم لجهالتهم، وأن الدين أوسع من ذلك ـ هو جواز الأخذ، ولو مع العلم بالحرمة. وليس هنا مجال التفصيل.

[حلّية ما يأخذه الجائر بعنوان الخراج والمقاسمة]

الثاني: أنه سيأتي أن مقتضى الأخبار الخاصة حلية ما في يد الجائر مما يأخذونها بعنوان الخراج /٤٨٩/ والمقاسمة وشبه ذلك للشيعة، مع أن الأخذ للجائر حرام، وكذلك نفس المال حرام عليهم.

ومن هنا يتوهم أن هذا بمثل ما يؤخذ من يد السارق ونحوه، فكيف يصير حلالاً لخصوص الشيعة؟ فيدعىٰ أن الحلية خلاف النقل[1]. ومن هنا يتصرف في ظاهر الأخبار الخاصة.

فهنا يقال ـ لرفع الإستبعاد عن ظواهر الأخبار حتى لم يكن مانع من الأخذ بظاهرها، ولم يضر الإستبعاد منشأ لصرف الظاهر ـ **أولاً**: بأنه لا مانع بوجه أن يكون مالٌ حراماً على السلطان الجائر ومن تبعه، وحلالاً علينا لصرف انتقال تلك المال منهم إلينا، سواء قلنا: إن ذلك يمكن تطبيقه على القواعد أم كان حكماً تعبدياً كما قلنا نظير ذلك في الخمس المتعلق بمن لا يخمّس من الكفار والمخالفين من أنه مادام عندهم يكون حراماً عليهم، وإذا وصل منهم إلينا يصير حلالاً علينا، بل يظهر ذلك من الجواهر[2] في مقامنا.

وثانياً: بعد أن نوع الأموال من قبيل الخراج والمقاسمة، ومما يكون للسلطان العادل عيناً أو ولاية، مع أن ذلك في المخالفين واجتناب الناس عنها موجب للحرج، فالحكمة تقتضي تحليل ذلك للناس.

---

١) في الأصل «والنقل».

٢) جواهر الكلام ١٨٠/٢٢، في أن ما يأخذه السلطان الجائر من الغلات باسم المقاسمة يكون خراجاً مبرأ للذمة.

وثالثاً: إذا انضم إلى ما تقدم من أن سيرة المسلمين معاملة المالكية على الجائر ومن تبعه، أي بالإنتقال عنهم إليهم يعاملون /٤٩٠/ معاملة المالكية لأنفسهم، وأيضاً إذا إنضم إلى ما تقدم اختلال النظام في الإجتناب عن تلك الأموال، وأيضاً انضم إلى ما تقدم من الإجماعات المنقولة على الملكية، وأنه لم يخالف في ذلك الأستاد، فكل ذلك إما يوجب القطع بما هو المشهور من جواز أخذ الخراج والمقاسمة ونحوهما من الجائر واقعاً، أو لاأقل من أن تقدم برفع الإستبعاد عما هو المشهور، فحينئذ لا صارف لرفع اليد عن الأخبار التي تدل على الجواز كما سيتلىٰ عليك.

[نقل الأخبار الواردة في المقام]

الرابع: الأخبار، وهي على طوائف:

الأولى: الأخبار الخاصة بالمقام.

منها: صحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام «قال: سألت عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقة وغنمها، وهو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم؟ قال: فقال: ما الإبل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك، لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه.

قيل له: فما ترىٰ في مصدق يجيئنا فيأخذ صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها فيبيعناها، فما ترى في شرائها منه؟

قال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس.

قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟

فقال: إن كان ما قبضه /٤٩١/ بكيل وأنتم حضور ذلك، فلا بأس بشرائه منه بغير

كيل»[١].

أقول: في شرح الإرشاد[٢]: ويمكن عدم صحة السند لاحتمال أن يكون أبو عبيدة غير الحذاء المشهور، والظاهر أن مراده مجرد إبداء الإحتمال، ولم ينكر ظهوره في الحذاء من جهة انصراف هذه الكنية بنحو الإطلاق إلى ما هو المشهور عندهم بهذه الكنية كما هو المتعارف في الخطابات.

ومن هنا يعبّرون هذا الخبر في كثير من كلماتهم بصحيحة الحذاء ابتداءً من دون تعرض للإنصراف المشار إليه أيضاً.

ثم إنه في شرح الإرشاد يعترف أخيراً بظهوره في شراء مال الزكاة التي يأخذها الجائر من الجائر، لكن يقول: لا ينبغي الحمل عليه؛ لمخالفته للعقل والنقل، مع أن عدم البأس مطلقاً غير مراد للإتفاق على أنه ليس بحلال ما أخذه الجائر. ولعل المراد الإتفاق على حرمته على نفس الجائر.

إن قلت: الخبر صريح في جواز شراء الزكاة من الجائر.

قلت: غاية ما دل على جوازه في الفقرة الأولى جواز شراء ما كان معلوم الحلية أو شبها، ولم يصرح بشراء الزكاة. ولعلّ سبب الإجمال التقية.

هذا، مع أنه لم يعلم كون المصدق من قبل السلطان الجائر ولعلّه كان من قبل العادل، مع أنه بعد الغمض عن ذلك كلّه لا وجه للتعدي عن الزكاة.

/٤٩٢/ **أقول:** تقدم أن الوجه في كثير من المناقشات ما زعمه من أن جواز شراء الخراج والمقاسمة والزكاة من الجائر خلاف العقل والنقل كما صرح به.

ولكن مما ذكرنا قبل التعرض للأخبار ظهر أن الشواهد الخارجية مما أشرنا إليها لو لم يوجب القطع بجواز ذلك فلا أقل من أنه يوجب رفع تمام الإستبعادات

---

١) تهذيب الأحكام ١٣٢/٧، باب الغرر والمجازفة وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز.

٢) مجمع الفائدة ١٠٢/٨، جواز الأخذ من السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكاة وإن علم المالك.

بحيث يرفع المانع من حمل الألفاظ على ما هو الظاهر منها بحسب ما هو المتداول الشايع، ويأخذ منها بمجرد ظهورٍ في ما يقوله الأصحاب.

وعليه نقول: إن في هذه الصحيحة فقرات:

منها: ما قال: في الجواب عن السؤال الأول من قوله «**ما الإبل والغنم إلا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك..**» إلى آخره.

فإنه ظاهر فيما هو شغل الجائر من أخذ الحنطة والشعير وغير ذلك من مال المقاسمة والخراج التي معظم شغل الجائر أو الزكاة كما أنه قوله «القاسم» أو «المقسم» كالصريح في المقاسمة؛ لأن المتصدق يعبر عنه بالعامل لا القاسم.

والظاهر من القاسم من يأخذ مال المقاسمة، فيظهر منه أن ما يأخذه زكاةً أو مقاسمةً أو خراجاً يصير كذلك يأخذه، وأن تعيينه للمقاسمة والخراج معين لهما، وأن إعطاء أشباه ذلك إلى الجائر مبرئ للذمة، وأن الجائر لو أعطىٰ شيئاً من ذلك إلى شخص ببيع أو غيره يتملكه، وأن ذلك كلّه كان مسلّماً /٤٩٣/ عند السائل والإمام، وأن السؤال والجواب كان في بعض المسائل المشكلة لهذه المسألة، وهو صورة علم تعدي الجائر عما كان يأخذه كما هو شغل الجائر غالباً من التعدي عن الميزان المجعول المقرر فيما يأخذونه.

ومنها ما قاله: في الجواب عن السؤال الثاني من أنه يكون للمالك شراء الصدقات التي يأخذها الظالم منه من أنه لو أخذها الظالم وعزلها فلا بأس.

وهنا نقول: إن شراء الشخص لصدقة نفسه يقولون بأنه مكروه؛ لأنه بمثل قيئه إليه، ولم يبعد أن يكون السؤال عن هذه الكراهة في المقام، فيظهر من الجواب نفيالكراهة في المقام بعد الأخذ والعزل. وهذه الفقرة أظهر في دلالته على نفسه.

ويدلّ هذه الفقرة على كثير مما يدل عليه الفقرة الأولى.

ومنها: ما قاله في الجواب عن السؤال الثالث من أن القاسم يأخذ منهم بكيل فيشترون منه من دون أن يوزن ثانياً. فأجاب بأنه إن كان حاضراً ورأى أنه أخذه

بكيل فلا يحتاج إلى أن يكتال ثانياً.

وهذه مسألة معروفة من أنه هل يكتفي أن يشتري الطعام بدون الوزن إذا كان الوزن معلوماً؟ فيقولون: إن المشتري لو كان /٤٩٤/ حاضراً عند الكيل أوّلاً فلا يحتاج إلى الكيل ثانياً.

وهذه الفقرة تختص بالقاسم، ويستفاد منها ما يستفاد من سابقها.

واحتمال أن يكون المراد من القاسم زارع الأرض أو وكيله ضعيف جداً وإن يظهر الأردبيلي حيث منع ظهور هذه الصحيحة في غير الزكاة كما أن احتمال أن المراد من القاسم عامل الزكاة أيضاً بعيد.

ومنها: يعني من الأخبار الخاصة: الموثق كما في الرياض[١] وغيره[٢] عن إسحاق بن عمار: « **سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً** »[٣].

ثم إنه في شرح فيه الإرشاد[٤] تارةً يناقش على السند إما بوجود بعض الفطحيين في السند، وهو لا ينافي مع كونه موثقاً، وهو حجة عندنا، وإما بالإضمار.

والجواب أن الظاهر أن المسؤول عنه للفتوى ليس إلا الإمام في أمثال المقام، وتارة بأنه لا دلالة لها أصلاً إلا على شراء شيء لا يكون ظلم فيه أحداً، فالإستدلال بها على المطلوب بعيد.

أقول: بعد فرض أن السؤال من الشراء من العامل الذي يعلم أنه يظلم لايناسب أن يكون المراد من ظلم العامل هو مجرد أخذه الزكاة من جهة أنه عامل سلطان

---

١) رياض المسائل ٩٨/٨، حكم شراء ما يؤخذ باسم المقاسمة والخراج.

٢) كفاية الأحكام ٣٨٨/١، القول في أحكام الأرضين.

٣) الكافي ٢٢٨/٥، باب شراء السرقة والخيانة، ح ٣.

٤) مجمع الفائدة ١٠٦/٨، جواز الأخذ من السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكاة وإن علم المالك.

الجور؛ لأنه من قبيل توضيح الواضحات، بل من الواضح أن المراد من الظلم هو التعدي عن مقدار /٤٩٥/ كان على المالك من الزكاة، فتدلّ الرواية على أن كل ما لم يعلم فيه هذا التعدي مما يؤخذ زكاة يجوز شراؤه، فيدل على المطلوب مع زيادة.

ومنها: رواية أبي بكر الحضرمي «**قال: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام وعنده إسماعيل إبنه فقال: ما يمنع ابن أبي سمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس؟**

قال: ثم قال لي: لِمَ تركت عطاءك؟

قال قلت: مخافة على ديني.

قال: ما منع ابن أبي سمال أن يبعث إليك بعطائك؟ أما علم أن لك في بيت المال نصيباً؟!»[1].

أقول: أما السند ففي شرح الإرشاد[2]: إن عدم وصف هذا الخبر بالصحة كأنه لعدم ظهور توثيق أبي بكر الحضرمي وإن نقل في الإرشاد عن (كش) [أي الكشي] توثيقه في باب الكنىٰ، لكن الظاهر أنه غير ثابت لعدم عادة كش [أي الكشي] ذلك، ولهذا ما نقله غيره ولا هو عند ذكر اسمه، وهو عبدالله بن محمد.

على أنا نرى في كتابه خلطاً كثيراً لعلّه من غلط الكتّاب.

ثم أقول: في الرياض[3] وغيره يقولون: إن هذا الخبر حسن أو صحيح، والحسن أيضاً عندنا حجة، مع أن في خصوص هذا المقام يجوز دعوىٰ عدم موهونية كلام الإرشاد بوجه لا مجال لشرحه.

---

١) تهذيب الأحكام ٦/٣٣٦ ـ ٣٣٧، باب المكاسب، ح ٥٤.

٢) مجمع الفائدة ٨/١٠٣، جواز الأخذ من السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكاة وإن علم المالك.

٣) رياض المسائل ٨/٩٧، حكم شراء ما يؤخذ باسم المقاسمة والخراج.

ثم إن عمدة الإستشهاد بهذا الخبر هو قوله «أما علم أن لك في بيت المال نصيباً» ونقل /٤٩٦/ في شرح الإرشاد[1] عن الرسالة المنفردة: إن هذا نصّ في الباب لأنه عليه السلام بيّن أن لا خوف للسائل على دينه إن لم يأخذ من بيت المال إلا حقه، وقد ثبت في الأصول تعدي الحكم بتعدي العلة المنصوصة.

ثم يناقش عليه باحتمال أن يكون ذلك من بيت مال يجوز أخذه وإعطاؤه للمستحقين مثل أن يكون منذوراً أو وصية لهم بأن يعطيه ابن أبي سمال أو غير ذلك، ولا يقاس عليه الخراج الذي أخذه الظالم باسم الخراج ظلماً؛ لأنه ما علم صيرورته خراجاً بحيث يجوز لكلٍ الأخذ منه بإذنه، لا بدونه كما هو المدعىٰ.

نعم، لو صار المأخوذ خراجاً يجوز للمتولي إعطاء المستحق نصيبه الذي فيه.

أقول: من الواضح أن بيت المال معدّ للخراج والمقاسمة أو مع الزكاة أيضاً، وأما بيت مال للمال المنذور للشيعة والموصى به لهم فمجرد فرضٍ لعله لم يوجد له مصداق، ولا سيما عند حاكم [أو] سلطان جائر.

وارتكاب أشباه ذلك منشأه ما تقدم من استبعاد ضرورة ما يأخذه الجائر خراجاً ومقاسمةً، فيترتب عليه أحكامهما.

وتقدم رفع هذا الاستبعاد وأنه لا مانع من الأخذ بظواهر الألفاظ في هذا المقام كسائر الموارد.

ثم إن من العجب أنه في الفقرة الأولى من هذا الخبر ادعى بعض أنها تدل على جواز إعانة الظالم مع أنها /٤٩٧/ حرام، وهذا يوجب سقوط هذا الخبر عن الإعتبار، فلا يجوز التمسك بالفقرة الأخيرة منه أيضاً على المقصود.

وفيه: أولاً: إن مجرد اشتمال الخبر على ما لا نقول به لا يسقط سائر فقراته عن الإعتبار كما حُقّق في محله.

---

١) مجمع الفائدة ١٠٤/٨، جواز الأخذ من السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكاة وإن علم المالك.

وثانياً: إن تصدى عمل الحاكم الجائر في صورة لم يتعد[١] بارتكاب ظلم خارج مثل أن يكتفي بأخذ ما يأخذه السلطان العادل تقدم أن حرمته ليس مسلماً، بل منعناه ظاهراً في السابق، بل بعض أقسامه مستحب.

بل لا مانع من أن نجعل نفس هذا الخبر دليلاً على أن هذا القسم منه جائز مستحسن، وهو صورة يكون الحاكم من الشيعة ويتصدى الشيعة لأعماله فيعطيهم مثل ما يعطي غيرهم.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا مانع من التمسك بالفقرة الأولى من هذا الخبر على أصل المطلوب كما صنعه في الرياض[٢]، وذلك لوضوح أن من كان منصوباً من قبل السلطان الجائر بالحكومة المحتاجة إلى جماعة يكفونه لا يمكنه أن يتكفل مؤنة الجماعة من مال خارج.

ومن الواضح أن ذلك الحاكم في صورة عدم التعدي ليس عنده إلا ما يأخذون من الناس من الخراج والمقاسمة أو مع الزكاة أيضاً.

وفي مثل هذا الفرض إطلاق كلام الإمام بتكفّل /٤٩٨/ شباب الشيعة لأمور هذا الحاكم وإعطائهم ما يعطي غيرهم كيف لا يشمل صورة يعلمون أن ما يعطى إليهم من الخراج والمقاسمة أو مع الزكاة أيضاً.

[الأخبار الدالّة على جواز الشراء من الظَلَمة]

الطائفة الثانية من الأخبار: إطلاق النصوص المعتبرة بجواز الشراء من الظلمة من دون استفصال وتقييد بما يخرج شراء الخراج والمقاسمة ونحوهما كما في الرياض والجواهر[٣].

---

١) في الأصل «لم يتعدي».

٢) رياض المسائل ٩٧/٨، حكم شراء ما يؤخذ باسم المقاسمة والخراج.

٣) جواهر الكلام ١٨٥/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

منها: الصحيح: «اشترى من العامل الشيء وأنا أعلم أنه يظلم؟ فقال: اشتر منه»[١].

والمرسل كالصحيح: «اشترى الطعام فيجيئني من يتظلم يقول: ظلموني؟ فقال: اشتره»[٢].

وذلك بالتقريب المتقدم من أنه يشمل الإطلاق صورة يعلمون أن ما تشتريه من الخراج والمقاسمة بعد أن المال الذي يكون خلاف المتعارف عندهم ليس إلا هذا.

نعم، ينبغي تقييد الظلم فيهما بعدم العلم بوقوعه على المبيع أو بعدم زيادته عن متعارفه ولو وقع عليه، وتكون نسبته إلى الحاكم من حيث عدم استحقاقه لمثله.

وعلى هذا فهما ظاهران فيما نقل عن الأصحاب من جواز الأخذ من المالك ولو تظلم أو أظهر عدم الرضاء.

[الأخبار الدالّة على إباحة جوائز الظَلَمة]

الثالثة: ما أشار إليه في الرياض[٣] وغيره أيضاً من الصحاح المستفيضة المبيحة ـ على الإطلاق أو العموم ـ جوائز الظَلَمة مما تقدم في بحث جوائز الظلمة.

وتقريب الدلالة كما تقدم من أنه بعد /٤٩٩/ أن المال الحلال المتعارف للسلطان الجائر ومن تبعه ليس إلا ما يأخذون بعنوان الخراج والمقاسمة أو مع الزكاة من دون تعدٍّ فما دلّ على نحو الإطلاق أو العموم لقبول جوائزهم يشمل صورة يعلم المتقبل لكون المأخوذ من الخراج والمقاسمة.

[الأخبار الدالّة على جواز تقبّل الأرض والجزية من السلطان الجائر]

الرابعة: الأخبار الكثيرة الدالّة على جواز تقبّل الأرض والجزية من السلطان

---

١) وسائل الشيعة ٢١٩/١٧، باب جواز شراء ما يأخذه الظالم من الغلات، ح ٤.

٢) وسائل الشيعة ٢١٩/١٧، باب جواز شراء ما يأخذه الظالم من الغلات، ح ٣.

٣) رياض المسائل ٩٩/٨ ـ ١٠٠، حكم شراء ما يؤخذ باسم المقاسمة والخراج.

الجائر وأتباعه، بل وإجارتها بعد ذلك بأزيد منه. ويستفاد من بعضها أن أصل التقبّل كان مسلّم الجواز وأن السؤال عن بعض فروعه.

وذلك كصحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام على ما نقله المصنف[١] في جملة حديث: «**قال: لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان وعن مزارعة أهل الخراج بالنصف والربع والثلث؟ قال: نعم لا بأس به، وقد قبل رسول الله [صلى الله عليه وآله] خيبر أعطاه اليهود حيث فتحت عليه**»[٢].

وكصحيحة إسماعيل بن فضل، عن أبي عبدالله عليه السلام «**قال: سألته عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً، أيشتريه وفي أي زمان يشتريه ويتقبّل؟ قال: إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره وتقبّل به**»[٣].

ونحوها الموثق المروي في الكافي[٤] والتهذيب[٥] عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي بأدنىٰ تفاوت.

وكرواية الفيض بن المختار قال: «**قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك! ما تقول في الأرض أتقبّلها من السلطان ثم أؤاجرها من أكرتي على أن ما أخرج الله تعالى منها**

---

١) كتاب المكاسب ٢٠٨/٢، الاستدلال بالأخبار الواردة في تقبل الخراج.

٢) تهذيب الأحكام ٢٠١/٧ ـ ٢٠٢، باب المزارعة، ح ٣٤.

٣) من لا يحضره الفقيه ٢٢٤/٣ ـ ٢٢٥، بيع العدد والمجازفة والشيء المبهم، ح ٣٨٣٢.

٤) الكافي ١٩٥/٥، باب بيع العدد والمجازفة والشيء المبهم، ح ١٢، والرواية هي: «محمد بن يحيى عن عبدالله بن محمد، عن علي بن الحكم، وحميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن غير واحد جميعاً، عن أبان بن عثمان، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتقبل بجزية رؤوس الرجال وبخراج النخل والآجام والطير وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء أبداً أو يكون، قال: إذا علم من ذلك شيئاً واحداً إنه قد أدرك فاشتره وتقبل به».

٥) تهذيب الأحكام ١٢٤/٧ ـ ١٢٥، باب الغرر والمجازفة وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز، ح ١٥، والرواية كما في الكافي بعينه.

/ ٥٠٠/ من شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان؟ قال: لا بأس كذلك أعامل أكرتي»[١].

أقول: في الجواهر[٢] ينقل صحيحاً آخر عن إسماعيل المتقدم ذكره، وكأنه أصرح في أن جواز تقبّل الأرض كان مسلّماً من السلطان، وكان السؤال عن بعض فروعه المبنيّة على أن السلطان بمثل المالك للأرض، وكذلك زاد خبر ضريس، ثم قال بعد ذلك: إلى غير ذلك من النصوص التي لا يمكن استقصاؤها.

[النصوص المتواترة في تحليل حقّهم عليهم السلام من الخمس]

الطائفة الخامسة: من الأخبار ما تمسك بها في الجواهر[٣] في هذا المقام، وهي النصوص المتواترة في تحليل حقهم عليهم السلام من الخمس الذي في أيدي المخالفين وإن فيها ما يقتضي تحليل مالهم عليهم السلام من غير فرق عيَّنه لهم، وبين ماكان لهم ولاية التصرف فيه من الخراج وغيره.

ومنها: في صحيحة الفضلاء[٤]، قال أمير المؤمنين [عليه السلام]: «**هلك الناس في**

---

١) الكافي ٢٦٩/٥، باب قبالة أرض أهل الذمة وجزية رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان فيقبلها من غيره، ح ٢.

٢) جواهر الكلام ١٨٧/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة، والرواية هي: «صحيح إسماعيل بن الفضل: سألته عن رجل استأجر من السلطان أرض الخراج بدراهم مسماة أو بطعام مسمس ثم أجرها وشرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر فله ذلك؟

قال: نعم إذا حفر لهم نهراً أو عمل لهم شيئاً يعينهم بذلك فله ذلك.

قال: وسألته عن رجل استأجر أرضاً من أرض الخراج بدراهم مسماه أو بطعام معلوم فيؤجرها قطعة قطعة أو جريباً جريباً بشيء معلوم فيكون له فيما استأجره من السلطان ولا ينقص شيئاً أو يؤاجر تلك الأرض قطعاً قطعاً على أن يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على إجارته وله تربية الأرض أو ليست له؟

فقال: إذا استأجرت أرضاً فأنفقت شيئاً أو زرعت فلا بأس بما ذكرت».

٣) جواهر الكلام ١٨٩/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

٤) والمراد من الفضلاء: «أي بصير وزرارة ومحمد بن مسلم».

بطونهم وفروجهم؛ لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا ألا وإن شيعتنا من ذلك وآبائهم في حلّ»[١].

وينقل هنا خبر الثمالي المروي عن المقنعة[٢] وخبر داود الرقي وخبر المعلى بن خنيس[٣] وخبر ابن خديجة[٤].

ثم يقول: إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على المطلوب من الوجوه المذكورة في باب الخمس وغيره من أبواب الفقه المشتمل بعضها على إباحة الفيء والخمس الذي يكون في أيدي المخالفين.

أقول: ولعله نتعرض في الفروع بعض ما نحتاج إليه من النصوص.

---

١) تهذيب الأحكام ١٣٧/٤ ـ ١٣٨، باب الزيادات من الأنفال، ح ٨.

٢) المقنعة: ٢٨٢، باب الزيادات من الأنفال، والرواية هي: «روى أبوحمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: من أحللنا له شيئاً أصابه من أعماله الظالمين فهو له حلال وما حرمناه من ذلك فهو حرام».

٣) جواهر الكلام ١٨٨/٢٢ ـ ١٨٩، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة، والرواية هي: «عن الصادق عليه السلام في خبر داود الرقي وخبر المعلى ابن خنيس قلت: لأبي عليه السلام ما لكم من هذه الأرض فتبسم، ثم قال: إن الله بعث جبرئيل وأمره أن يخرق بابهامه ثمانية أنهار في الأرض منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ والخشوع وهو نهر الشاش ومهران وهو نهر الهند ونيل مصر ودجلة والفرات فما سقت أو استقت فهو لنا، وما كان لنا فهو لشيعتنا، وليس لعدونا منه شيء، إلا ما غصب عليه وإن ولينا لفي أوسع فيما بين ذه إلى ذه، يعني ما بين السماء والأرض، ثم تلا هذه الآية قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا، المغصوبين عليها خالصة لهم يوم القيامة بلا غصب».

٤) جواهر الكلام ١٨٩/٢٢ ـ ١٨٩، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة، والرواية هي: «خبر أبي خديجة قال رجل وأنا حاضر حلل لي الفروج ففزع أبو عبدالله عليه السلام، فقال له رجل ليس يسألك أن يتعرض الطريق إنما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحي، وما توالد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال. أما والله! لا يحل إلا لمن أحللنا له ولا والله ما أعطينا أحداً ذمة، وما لأحد عندا عهد، ولا لأحد عندنا ميثاق».

فـــروع

الأول: [في سائر التصرفات كالحوالة والمصالحة]

إن عنوان كثير في ثبوت الحلية والملك للآخذ فيما يأخذه الجائر بعنوان الخراج والمقاسمة، بل المصنف[1] ينقل هذا عن الكل.

بل عن السيد عميد الدين في شرح النافع[2] أنه قال: إنما يحلّ ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه، ولذا قال المصنف[3]: يأخذه. انتهى.

/٥٠١/ لكن عن جماعة أنه يجوز شراء ما في ذمة مستعمل الأرض والحوالة إليه ونحو ذلك.

ومنه في الجواهر[4] في ذيل قول المصنف: يأخذه، زاد: أو يحول عليه أو يصالح.

بل في موضع آخر بعد تعميم جواز الأخذ بما في الذمة أيضاً قال: إنه يعامل في ذلك معاملة سلطان العدل.

بل ربما كان الظاهر معاملة المُلّاك في أملاكهم بكلّ تصرف منه فيه على حسب [تصرفه][5] في أملاكه قد أذن لنا أئمتنا في إجراء الحكم عليه كما عرفت تعرف إن شاء الله.

---

١) كتاب المكاسب ٢١١/٢، هل يشمل جواز شراء الخراج لما لم يأخذه الجائر بعد؟.

٢) المختصر النافع: ١١٨، الفصل الأول: فيما يكتسب به.

٣) انظر: سراج الوهاج: ١١٥، الكلام في جوائز الظالم.

٤) جواهر الكلام ١٩٠/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

٥) الزيادة من المصدر.

بل المصنف[١] قال: إن الظاهر من الأصحاب في باب المساقاة حيث يذكرون أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه إجراءُ ما يأخذه الجائر منزلة ما يأخذه العادل في براء ذمة مستعمل الأرض الذي استقرّ عليه أجرتها بأداء غيره.

بل ذكروا في المزارعة أيضاً أن خراج الأرض كما في كلام الأكثر أو الأراضي الخراجية كما في الغنية[٢] والسرائر[٣] على مالكها.

نعم، يناقش على ذلك بأنه لا مالك للأراضي الخراجية.

وعلى كل حال، فالمصنف بعد الإستظهار المشار إليه يستدلّ لتعميم الحلّيّة بما في الذمة بأنه الظاهر من الأخبار المتقدمة وجزية الرؤ[و]س، حيث دلت على أنه يحلّ ما في ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبّل من السلطان.

أقول: وعليه ليس نقل ما في الذمة من قبل الجائر، بل الأخبار تدلّ على أنه بالتقبّل عن السلطان يملك المتقبّل منفعة الأرض.

فحينئذ /٥٠٢/ لو تصرّف أحد في الأرض بدون إذن متقبّل الأرض فيكون لمتقبّل الأرض أجرة المثل على القاعدة.

كما أن لمتقبّل الأرض تمليكَ منفعة الأرض بغيره بمقتضى القاعدة.

وصرّح به في خبر فيض المختار[٤].

وعليه فيكون للسلطان الجائر نقل ما في ذمة متقبل الأرض على طبق القاعدة.

فتلخص أنه ليس في الأخبار تصريح بأن للسلطان نقل ما في ذمة المتقبّل، بل يدلّ على شيء يكون مقتضى القاعدة صحة ذلك.

---

١) كتاب المكاسب ٢١٢/٢، هل يشتمل جواز شراء الخراج لما لم يأخذه الجائر بعد؟.

٢) غنية النزوع: ٢٩٢، في المزارعة والمساقاة.

٣) السرائر ٤٤٣/٢، شروط المزارعة.

٤) الكافي ٢٦٩/٥، باب قبالة أرض أهل الذمة وجزية رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان فيقبلها من غيره، ح ٢.

وعليه نقول: يجوز تقريب الدلالة بوجه أخصر، وهو أن تصرف الجائر قبل أخذ الخراج بجعل الخراج في ذمة المتقبّل.

وعليه يدلّ تمام الأخبار التي تدلّ على صحة تقبّل الأرض من الجائر.

ثم هذا يرفع احتمال أنه قبل أخذ الجائر للخراج لم يكن في ذمة المتقبّل، وإلا فنفس أخذ الجائر للخراج المجعول يتوقف على تعلقه بالذمة أوّلاً.

وعليه يجوز أن يقال: يثبت بذلك جواز نقل ما في الذمة للجائر؛ لأن وجه عدم الجواز من جهة احتمال أنه قبل الأخذ لم يكن شيء في ذمة المتقبّل.

وبعد ثبوت ذلك بأخبار التقبّل نقول: جواز نقل ما في الذمة على طبق القاعدة بعد أنه /٥٠٣/ يكون له نقل نفس المأخوذ كما أن استفادة انتقال ما في الذمة يجوز أن يكون بمن كان خارجاً عن المصالح العامة للمسلمين [و]يكون تابعاً لثبوت أن له نقل المأخوذ كذلك.

فتلخص أنه ليس في الأخبار ما تدلّ على أن للجائر نقل ما في الذمة بالحوالة ونحوها إلا أنها تدلّ على شيء يكون مقتضى القاعدة جواز ذلك أيضاً حيث دلت أخبار التقبّل على تعلق مالٍ على ذمة المتقبّل للسلطان الجائر الذي تقبّل منه، فتكون التصرفات فيه بمقتضى العمومات والقواعد.

نعم، بعض التصرفات منه يعلم مما ورد في المأخوذ مثل صرفه في غير مصالح المسلمين.

تنبيه

[توجيه تخصيص الحلّ بما يأخذه الجائر من الخراج والمقاسمة]

إعلم أن المصنف[1] ـ بعد ما يستظهر من القوم ويتمسك بأخبار تقبّل الأراضي من الجائر أن حلّ الخراج والمقاسمة لا يختص مما يأخذه الجائر منها ويعطيه إلى غيره ـ يتصدى لتوجيه ما نقل عنهم من تخصيص الحلّ بما يأخذه الجائر من الخراج والمقاسمة إما بحمل [ما] يأخذه في كلام القوم على الأعم مما يبنى على أخذه أيضاً وإن لم يأخذه فعلاً، ثم يؤيد هذا التوجيه بالمحكي عن الشهيد في حواشيه على القواعد أنه علّق على قول العلامة: إن الذي يأخذ الجائر.. إلى آخره، قوله: وإن لم يقبضها الجائر. انتهى.

وإما أن نقول: إن العنوان مختص بالمأخوذ، لكنه من جهة بيان حليّته وإن علم مالكه، كما عن القواعد أنه صرح بهذا التعميم بقوله: وإن عرف أربابه، وهذا في مقابل جوائز السلطان التي حكموا بوجوب /٥٠٤/ ردّها على مالكها إذا علمت حراماً بعينها.

أقول: أولاً: لا مانع من أن يكون غرض بعضهم تخصيص الحليّة بالمأخوذ كما أن العميدي حمل عبارة النافع عليه، بل ظاهره أنه مختاره أيضاً.

وثانياً: نقول: إن من يكون مذهبه التعميم ومع ذلك يعنون الحل في المأخوذ، فالظاهر أنه لمتابعة النصوص حيث عرفت أن ما كان التصريح فيه بالحليّة والجواز إنما هو في المأخوذ.

---

١) كتاب المكاسب ٢١٣/٢، المراد من الأخذ.

وأما التعميم بحليّة نقل ما في الذمة بالحوالة وغيرها لم يكن تصريحٌ بها في الأخبار وإن استفيد من الأخبار بضميمة القواعد.

[منع الخراج عن السلطان أو الجحود والسرقة منه]

الثاني: في أنه هل يجوز لمن عليه الخراج والمقاسمة منعه عن السلطان الجائر أو جحوده أو سرقته ونحو ذلك أم لا يجوز؟

ثم عدم الجواز إما لدعوى أن الترخيص من الشارع عن قاعدة كون ذلك مالاً مغصوباً لا يختص بمن ينتقل إليه الخراج والمقاسمة من الشيعة أو الأعم منهم، بل الشارع أمضىٰ سلطنة الجائر كما قاله المصنف.

وإما أن الخراج ونحوه من قبيل الجعل للسلطان الجائر على حماية بعض بيضة الإسلام كما نقله في الجواهر.

ثم اعلم أنه نقل أصل عدم جواز منع الخراج ونحوه عن السلطان وكذلك عدم جواز جحوده عنه أو سرقته عن الشهيدين[١] وجماعة.

وعن المحقق الثاني[٢] في رسالته أنه قال: ما زلنا نسمع عن كثير ممن عاصرناهم سيما شيخنا الأعظم علي بن هلال أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته ولا جحوده ولا منعه ولا شيء منه؛ لأن ذلك حق واجب عليه.

وعن المسالك[٣] في باب الأرضين: وذكر الأصحاب أنه لا يجوز لأحد جحدها ولا منعها ولا التصرف فيها بغير إذنه، بل ادعى بعضهم الإتفاق عليه.

وعن آخر كلامه أيضاً: إن ظاهر الأصحاب أن الخراج والمقاسمة لازم /٥٠٥/ للجائر حيث يطلب أو يتوقف على إذنه.

---

١) انظر: الدروس ١٧٠/٣؛ والمسالك ٥٥/٣ و١٤٣.

٢) رسائل الكركي ٢٨٥/١، مسألة الدخول في عمل السلطان الجائر.

٣) مسالك الأفهام ٥٥/٣، في أحكام الأرضين.

ثم عن بعض الأساطين أنه عوّل على ذلك في شرحه على القواعد[1] حيث قال: ويقوى حرمة سرقة الحصة وخيانتها والإمتناع من تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر، وإن حرمت عليه، ودخل تسليمها في الإعانة على الإثم في البداية أو الغاية؛ لنصّ الأصحاب على ذلك ودعوى الإجماع عليه. انتهى.

[شقوق المسألة]

أقول: بعض الفروع له كلام خاص نتعرض لها بعد الفراغ عن حكم ما هو المتيقن من محل البحث كالزكاة والخراج عن بلدٍ لا استيلاءَ للجائر عليه. وكذلك من يسلّط على أخذ الخراج من المخالفين إلا أنه لا يعدّ سلطاناً عرفاً.

ثم في المتيقن من محل البحث أيضاً نتكلم أولاً فيما يقتضيه القواعد مع قطع النظر عن قيام دليل خاص مخرج عن القاعدة.

فنقول: إن من يريد منع الخراج عن السلطان الجائر أو جحوده أو سرقته لو أراد عدم الإعطاء رأساً فمقتضى القاعدة حرمة ذلك المال عليه إذا لم يكن هو بنفسه من مصالح المسلمين أو مطلقاً؛ بناءً على أنه لا يجوز التصرف في مال الخراج إلا بإذن المتولي من الجائر أو نائب الإمام.

وأما لو أراد المنع عن خصوص الجائر في صورة لم يترتّب على المنع مفسدة من منافاته للتقية أو غيرها فمقتضي الأصل جواز المنع، بل وجوبه إذا لم يقم دليل على جواز /٥٠٦/ إعطائه إلى الجائر أو وجوبه.

[الدليل على المنع والسرقة من السلطان الجائر]

ثم الدليل الخاص المثبت للجواز أو الوجوب إما الأخبار أو الإجماع.

أما الأخبار: فقد يُدّعى أن ظهورها في كفاية إذن السلطان الجائر منصرف إلى

---

١) في هامش المكاسب ٢١٥/٢، نقله عن شرح القواعد «المخطوطة»: الورقة ٣٨.

الغالب من عدم تيسير استيذان الإمام أو نائبه. ومقتضىٰ ذلك عدم جواز الإكتفاء بإذن الجائر في صورة تيسّر إذن الإمام أو نائبه.

ثم من يقول بذلك فبطريق أولى يقول بعدم جواز دفعه إلى الجائر في صورة تيسّر من دفعه إلى الإمام أو نائبه.

[ردّ المصنف على الدليل المذكور]

ثم إن المصنف يقول في ردّ هذا المدعىٰ: إن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة بحيث لا يحتاج إلى إذن خاص من الأئمة أو من نوّابهم.

أقول: الظاهر من الأخبار الواردة في تقبّل أرض الخراج من السلطان الجائر وعمّاله جواز الإكتفاء بإعطاء مال يتقبّل به بنفس الجائر أو عماله ولو أمكن المنع والجحود والسرقة كما لا يخفىٰ على المتأمل فيما أشرنا إليه من الأخبار الواردة في تقبّل أرض الخراج من السلطان وعماله.

ففي صحيح إسماعيل بن فضل: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يتقبّل بخراج الرجال**» إلى أن يقول: «**وهو لا يدري لعلّ هذا لا يكون أبداً**» إلى أن يقول: «**فقال عليه السلام: إذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك، فاشتره وتقبّل به**»[1].

ويقرب عنه الموثق[2] عنه أيضاً.

وظاهرهما أن غرض السائل يتعلق بالسؤال من حيث إنه لا يدري يكون من

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣/٢٢٤ ـ ٢٢٥، بيع العدد والمجازفة والشيء المبهم، ح ٣٨٣٢.

٢) الكافي ٥/١٩٥، باب بيع العدد والمجازفة والشيء المبهم، ح ١٢، والرواية هي: «محمد بن يحيى عن عبدالله بن محمد، عن علي بن الحكم، وحميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن غير واحد جميعاً، عن أبان بن عثمان، عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتقبل بجزية رؤوس الرجال وبخراج النخل والآجام والطير، وهو لا يدري لعله لا يكون من هذا شيء أبداً أو يكون؟

قال: إذا علم من ذلك شيئاً واحداً إنه قد أدرك فاشتره وتقبل به».

ذلك شيء أم لا؟ ولهذا لم يذكر خراج الأرض، فكان أصل الجواز من حيث كونه خراجاً أمراً مسلّماً.

والصحيح عنه أيضاً أنه قال في حديث: «**لا بأس بأن يتقبل /٥٠٧/ الرجل الأرض وأهلها من السلطان**».

أقول: هذا مطلق في جواز التقبّل ابتداءاً كما أن مقتضاها جواز العمل بمقتضى هذا التقبّل.

ثم في هذا الخبر: «**وعن مزارعة أهل الخراج بالربع والنصف والثلث؟ قال: لا بأس به، وقد قبل رسول الله ﷺ خيبراً أعطاها اليهود حيث فتحت عليه بالخبْر، والخبْر هو النصف**»[١].

[قول صاحب الجواهر]

قال في الجواهر[٢]: وهو كالصريح في أن حكم تصرف الجائر في هذه الأراضي حكم تصرف الإمام العادل.

وفي صحيح إسماعيل بن فضل: «**سألته عن رجل استأجر من السلطان أرض الخراج بدراهم مسماة أو بطعام مسمى، ثم آجرها وشرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقل من ذلك أو أكثر فله ذلك؟ قال: نعم إذا حفر لهم نهراً أو عمل ولهم شيئاً يعينهم بذلك فله ذلك**»[٣].. الخبر.

أقول: يستفاد من هذا الخبر وذيله أيضاً أن أصل تقبّل أرض الخراج من السلطان الجائر كان جوازه وكفايته مسلّماً عند السائل والإمام، وكان السؤال والجواب في فروع ذلك، نظير السؤال والجواب عن فروع مسألة تقبّل الأراضي

---

١) تهذيب الأحكام ٢٠١/٧ ـ ٢٠٢، باب المزارعة، ح ٣٤.

٢) جواهر الكلام ١٨٧/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

٣) الكافي ٢٧٢/٥، باب الرجل يستأجر الأرض أو الدار فيؤاجرها بأكثر مما استأجرها، ح ٢.

عن مُلّاكها.

وبالجملة، المستفاد من هذه الأخبار ونظائرها أن بناء الشيعة في الأراضي الخراجية ونظائرها على أن يعاملوا مع السلطان معاملة المتولي الحق على هذه الأراضي جهاراً وخفيةً، والأئمة يقرّرونهم على ذلك.

مضافاً إلى بعض الإطلاقات الصادرة على هذا التعميم /٥٠٨/ أو ما يقربه بحيث يستفاد منها كفاية ذلك في حصول البراءة عن الحق الثابت في هذه الأراضي بأن يعاملوا مع السلطان معاملة المتولي من جميع الجهات، ولسنا في مقام إثبات تعيّن ذلك وأنه لا يكفي غيره.

[الأخبار الدالّة على جواز الإمتناع عن الجائر]

وعليه: فما يذكره المصنف[1] في المقام من أن في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الإمتناع عن الجائر، لو تمّ غير مضر بما ادّعيناه من جواز الإكتفاء بالجائر إلا أنه مع ذلك نتعرض في المقام لما يقال: إنها يقتضي جواز الإمتناع عن الجائر حتى ترى أنه يتمّ الدليل على جواز الإمتناع عن الجائر.

منها: ما نقله المصنف من صحيح زرارة: «اشترى ضريس بن عبد الملك وأخوه من هبيرة أرزاً بثلثمأة [قال][2] فقلت له: ويلك ويلك! ـ أو ويحك! ـ انظر إلى خُمس هذا المال، فابعث به إليه واحتبس الباقي.

فأبى عليّ.

قال: فأدّى المال وقدم هؤلاء* فذهب أمر بني أمية.

قال: فقلت ذلك لأبي عبدالله عليه السلام فقال: مبادرة للجواب هو له، هو له.

---

١) كتاب المكاسب ٢١٥/٢، الثاني: هل للجائر سلطنة على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه.

٢) الزيادة من المصدر.

*) *لعل المراد بني العباس. (منه قدس سره).*

فقلت له: إنه قد أدّاها. فعضّ على إصبعه».

قال المصنف[١]: أوضح المحامل لهذا الخبر أن الأرز من المقاسمة وأن الخمس لاختلاطه بالحرام، فيجب خمسه أو لاحتمال اختلاطه بحرام فيستحب خمسه.

وعن الحدائق[٢]: إنه مال أعني هبيرة أو بعض بني أمية، فيدلّ على حلّ مال الناصب بعد إخراج خمسه.

وردّه المصنف[٣]: بأن حل مال الناصب بعد إخراج خمسه مخالف لاتفاق أصحابنا، وإن ورد به غير واحد من الأخبار كما ذكرناه في كتاب الخمس.

/٥٠٩/ **أقول**: بعد عدم ظهور الخبر في شيء خاص لا يناسب جعله دليلاً عليه بمجرد قابلية حمله عليه.

وثانياً نقول: بناءً على حمله على مال المقاسمة لا وجه لكون المال له بعد إخراج خمسه.

وهذا بخلاف ما لو حمل على أنه مال الناصب.

ومجرد أنه خلاف الإجماع غير مضرّ بهذا الحمل، بعد أنه ورد بمضمونه أخبار أخر، فإنه يصير حاله بمثل تلك الأخبار.

ومنها: خبر علي بن يقطين «**قلت لأبي الحسن عليه السلام: ما تقول في أعمال هؤلاء؟**

قال: إن كنت لابد فاعلاً فاتَّقِ أموال الشيعة، ولذا كان عليّ يجبيها منهم علانية ويردها عليهم في السرّ»[٤].

وعن الكركي[٥] أنه قال: في رسالته يمكن أن يكون المراد به ما يحصل عليهم من فجوة الظلم المحرمة، ويمكن أن يكون المراد وجوه الخراج والزكوات

---

١) كتاب المكاسب ٢١٦/٢، الثاني: هل للجائر سلطنة على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه.

٢) الحدائق الناضرة ٢٧٠/١٨، في حل جوائز السلطان وجميع الظلمة.

٣) كتاب المكاسب ٢١٦/٢، الثاني: هل للجائر سلطنة على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه.

٤) الكافي ١١٠/٥، باب شرط من أذن في أعمالهم، ح ٣ وفيه: «قال: فأخبرني» بدل «ولذا كان».

٥) رسائل الكركي ٢٨٥/١، مسألة الدخول في عمل السلطان الجائر.

والمقاسمات؛ لأنها وإن كانت حقاً عليهم فليست حقاً للجائر، فلا يكون جمعها لأجله إلا عند الضرورة.

ثم قال: وما زلنا نسمع من كثير ممّن عاصرناهم لاسيما شيخنا[1] الأعظم علي بن هلال وقال: ظني أنه بغير واسطة بل بالمشافهة أنه لا يجوز لمن عليه الخراج.. إلى آخر ما نقلناه عنه سابقاً.

[اتَّقِ أموال الشيعة]

وقال المصنف[2]: إن الحمل على وجوه الظلم المحرمة مخالف لقوله: «**فاتَّقِ أموال الشيعة**» فالإحتمال الآخر أولى لكن بالنسبة إلى غير الزكوات؛ لأنها كسائر وجوه الظلم المحرمة خصوصاً بناءً على عدم الإجزاء بها عن الزكاة الواجبة؛ لاقتضاء بعض الأخبار كما سيأتي الكلام فيه.

أقول: أولاً: لم نر في عموم قوله عليه السلام «**فاتَّقِ أموال الشيعة**» منافاةً لأن يكون المراد من أموال يردها علي بن يقطين /٥١٠/ إلى الشيعة في السرّ بعد أخذه أولاً علانية خصوص وجوه الظلم المحرمة التي كان علي بن يقطين مكرهاً على أخذها أولاً.

وثانياً: ما قاله في الجواهر[3] من أن عليّاً كان من عمالهم فإعطاؤه في الجواز أيضاً محتمل.

وثالثاً: من المحتمل أن الإمام الذي كان له الولاية حقيقة لعلّه أذن لعلي بن يقطين في إعطاء الخراج وشبهه إلى الشيعة سرّاً. وهذا لا يقتضي جواز الإمتناع عن الجائر بدون إذن الإمام كما هو المدعىٰ.

---

١) تكرّرت هذه الكلمة في الأصل.

٢) كتاب المكاسب ٢١٧/٢، مناقشة كلام المحقق الكركي.

٣) جواهر الكلام ١٩٤/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

ومنها: ما نقله في الجواهر[١] عن أبي بصير: «**سألت أحدهما عن شراء السرقة والخيانة؟ فقال: لا إلا أن يكون من متاع السلطان**»[٢].

ومنها: ما نقله أيضاً من خبر سماعة «**سألته عن شراء الخيانة والسرقة؟ فقال: إذا عرفت أنه كذلك فلا إلا أن يكون شيئاً اشتريته من العامل**»[٣].

أقول: من المحتمل في هذين الخبرين أن يكون المراد أن السلطان وعامله وإن كانا في أخذهم للخراج والمقاسمة مثلاً من السارقين والخائنين لعدم ثبوت الولاية على هذه الأموال لهم إلا أنه مع ذلك يجوز شراء هذه الأموال عنهم.

وعلى هذا، هذا الخبر خارج عن محل كلامنا من جواز منع الخراج عن الجائر وجحده عنه وسرقته عنه، بل هذا الخبر تؤكد صحة تصرفات الجائر.

وأما لو كان المراد ما يسرق ويخون من مال السلطان الذي من الخراج والمقاسمة كما عن الكاشاني أنه فهم /٥١١/ كذلك معلِّلاً بأنه ليس للسلطان وإنما هو فيْء للمسلمين لأن السلطان ناصب، وقد ورد «**خذ مال الناصب وأدِّ إلينا خمسه**»[٤] فيكون له دلالة على المدعىٰ من جواز سرقة مال السلطان أعني الخراج والمقاسمة وجواز الخيانة عليه.

إن قلت: إذا كان الخبران كذلك من احتمال دلالتهما على المقصود فلِم لم يتمسك بهما كما تمسك بالخبرين السابقين؟

قلت: لعلّ عدم تمسكه بهما في المقام إما لعدم ظهوره في الإحتمال الثاني أو لأنه بعد الأخذ بالإحتمال الثاني أيضاً خارج عن محل الكلام؛ لأن مرادنا من

---

١) جواهر الكلام ١٩٣/٢٢، في حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

٢) الكافي ٢٢٨/٥، باب شراء السرقة والخيانة، ح ١، باختلاف.

٣) من لا يحضره الفقيه ٢٢٧/٣، باب بيع العدد والمجازفة والشيء المبهم، ح ٣٨٤١، باختلاف يسير.

٤) تهذيب الأحكام ١٢٣/٤، باب الخمس والغنائم، ح ٨، وفيه: «خذ مال الناصب حيث ما وجدته وابعث إلينا بالخمس».

السرقة والخيانة في عدم أدائه من مستعمل الأرض لا أنه بعد الدفع إلى السلطان يسرق من السلطان كما هو مفاد الخبرين على الإحتمال الثاني.

[تلخيص ما استفيد من الأخبار]

فتلخص أن الأخبار الواردة في مسألتنا لم يستفد من شيء منها جواز امتناع الخراج والمقاسمة عن السلطان الجائر، ولا جحده وسرقته.

وكذلك استفيد من الأخبار كفاية تتميم أمر الأراضي الخراجية مع السلطان من جهة تعيين الخراج والمقاسمة وأدائهما إليه، بل في صورة كان التخلّف عن ذلك موجباً لترتّب مفسدة مثل كونه منافياً للتقيّة اللازمة كان تتميم الأمر مع السلطان متعيناً واجباً بمقتضى أدلة التقية وغيرها.

وأما في صورة لم يكن مانع من دفع الخراج إلى الفقيه ليصرفه في محله، وكذلك سائر الأمور المتعلقة بالأراضي الخراجية، فهنا أيضاً وإن قلنا بكفاية تتميم أمرها مع السلطان إلا أنه لم نر في الأخبار /٥١٢/ ما يدلّ على عدم جواز غير ذلك أو عدم كفايته.

وعليه نقول: مجرد اقتضاء الأخبار لكفاية تتميم أمر تلك الأراضي مع السلطان لا ينفي غيرها؛ لوضوح أن مجرد إثبات الشيء لا ينفي غيرها.

وعليه، فبعد تمامية أن للإمام الولاية الفعلية في زمان استيلاء السلطان الجائر، وبعد ثبوت عموم نيابة الفقيه عن الإمام يثبت أنه يجوز تتميم ما يتعلق بالأراضي الخراجية مع الفقيه الجامع للشرائط إذا لم يكن ذلك منافياً للتقية، ولم يترتّب عليه مفسدة أيضاً.

[ردّ الإجماع المدّعى]

وأما الإجماع المدعىٰ على حرمة منع الخراج والمقاسمة وجحدهما وسرقتهما

عن السلطان، فلا يتمّ بحيث يصير دليلاً على عدم جواز الأداء إلى الفقيه، وتتميم الأمر معه مع فرض تمامية الدليل على ولاية الفقيه بعموم أدلة النيابة، وعدم كون الأداء إلى الفقيه منافياً للتقية.

أما أولاً: فلأن ما تقدم من كلام الكركي[١] والمسالك[٢] وغيرهما من عدم جواز منع الخراج مثلاً وجحده وسرقته عن السلطان ليس صريحاً في دعوى الإجماع؛ لأن الكركي إنما ادعى سماع ذلك عن كثير من معاصريه، وتارةً قال: إن ظاهر الأصحاب أن الخراج والمقاسمة لازم للجائر.

وثانياً: الإجماع إنما يكون حجة في صورة كشف عن قول المعصوم أو دليل معتبر عن جميع الجهات، والإجماع المنقول لابد أن يكون على فرض تحققه كذلك ليكون /٥١٣/ حجة.

وعليه نقول في المقام: من المحتمل بل الظاهر لو لم يكن معلوماً أن المدارك للإجماع هي الأخبار وغير ذلك من السيرة واختلال النظام مما تقدم، فليس في الإجماع كشف عن غيرها [فيما] بأيدينا من الأدلة.

وثالثاً: في كلام من ينقل عنهم الإجماع على عدم جواز منع الخراج عن السلطان والجحد عنه، وكذلك السرقة ما يكون شاهداً على أن هذا العنوان بإطلاقه ليس مرادهم، بل إما مرادهم منع الخراج والمقاسمة عن السلطان من دون إعطائه إلى الفقيه أيضاً.

وتقدم أن المنع المطلق ليس بجائز، ومحل الكلام المنع عن السلطان وإعطائه إلى نائب الإمام.

وإما مرادهم غير ذلك مما هو خارج عن محل الكلام.

---

١) رسائل الكركي ٢٨٥/١، مسألة الدخول في عمل السلطان الجائر.

٢) مسالك الأفهام ٥٦٣، في أحكام الأرضين.

[شواهد عن كلام المدّعين للإجماع]

ثم إن المصنف[١] تصدى لذكر تلك الشواهد عن كلام المدّعين للإجماع كالكركي وصاحب المسالك وعن غيرهم، ونحن نشير إليها.

[ردّ كلام المحقق الكركي]

أما الكركي[٢] الذي تقدم أنه قال: ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ علي بن هلال أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته ولا جحوده ولا منعه ولا شيء منه لأن ذلك حق واجب عليه. انتهى.

فأوّلاً نفس التعليل الذي ينقله عن معاصريه لعدم الجواز مقتضاه المنع المطلق من دون أن يعطيه إلى الفقيه أيضاً؛ لأن كونه حقاً واجباً لا يقتضي أزيد من إعطائه إلى من يكون /٥١٤/ متولّياً لذلك من السلطان أو من يكون نائبه.

نعم، لا ننكر أن معاصريه يزعمون أن المتولي لذلك منحصر بالسلطان.

وثانياً: يظهر من نفس الكلام المنقول عن الكركي[٣] بعد ذلك أنه يجوز كون الفقيه متولياً لذلك، وأن عليه لا مانع من دفعه إلى الفقيه أيضاً حيث قال: فإن قلت: فهل يجوز أن يتولىٰ من له النيابة حال الغيبة ذلك ـ أعني الفقيه الجامع للشرائط؟

قلنا: لا نعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً، لكن من جوّز للفقهاء حال الغيبة تولّي استيفاء الحدود وغير ذلك من توابع منصب الإمامة ينبغي له تجويز ذلك بطريق.. إلى آخر كلامه.

إن قلت: يحمل كلامه في تولّي الفقيه على صورة عدم تسلط الجائر.

قلت: مع أنه خلاف الظاهر ـ بل مع تسلط الجائر لابد من أن يتصدى أحد

---

١) كتاب المكاسب ٢١٤/٢، هل للجائر سلطنة على أخذ الخراج، فلا يجوز منعه منه.

٢) رسائل الكركي ٢٨٥/١، مسألة الدخول في عمل السلطان الجائر.

٣) رسائل الكركي ٢٧٠/١، ذكر كلام بعض الأعلام حول الخراج.

لذلك والمتيقن الفقيه ـ فإنّ احتمال ذلك في كلامه مضرّ باستفادة دعوى الإجماع منه على عدم جواز المنع عن خصوص الجائر كما هو المدعىٰ.

وثالثاً: تقدم أن الكركي[1] في رسالته قال في خبر علي بن يقطين السابق ذكره باحتمالين، ثانيهما أنه يمكن أن يراد به وجوه الخراج والمقاسمات والزكوات؛ لأنها وإن كانت حقاً عليهم لكنها ليست حقاً للجائر، فلا يجوز جمعها له إلا عند الضرورة، وما زلنا نسمع.. إلى آخر كلامه.

وذكر هذا الإحتمال ينافي دعواه الإجماع على عدم جواز المنع عن خصوص الجائر.

[ردّ كلام صاحب المسالك]

وأما صاحب المسالك[2] فالظاهر منه أيضاً أن مراده من عدم جواز جحود الخراج /٥١٥/ ومنعه هو الجحود والمنع رأساً لا عن خصوص الجائر، مع تسليمه إلى الفقيه الذي فرض أنه نائب عن السلطان العادل، فإنه نُقل عنه أنه بعد نقل الإتفاق المتقدم قال: وهل يتوقف التصرف في هذا القسم على إذن الحاكم الشرعي إذا كان متمكناً من صرفها على وجهها ـ بناءً على كونه نائباً عن المستحق ومفوضاً إليه ما هو أعظم من ذلك ـ؟ الظاهر ذلك، وحينئذ يجب صرف حاصلها في مصالح المسلمين. ومع عدم التمكن أمرها إلى الجائر.

وأما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جداً، بل لم [ن]قف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولوية الجائر وتوقف التصرف على إذنه، وبين مفوّض الأمر إلى الإمام. فمع عينيته يرجع الأمر إلى نائبه، فالتصرف بدونهما لا دليل عليه. انتهى.

---

١) رسائل الكركي ٢٨٥/١، مسألة الدخول في عمل السلطان الجائر.

٢) مسالك الأفهام ٥٥/٣، في أحكام الأرضين.

أقول: ليس المراد من التوقف على إذن الحاكم فيما تمّ العمل بأمر الجائر كما يظهر من قوله: لأن المسلمين بين قائل بأولوية الجائر.. إلى آخر كلامه، كما أن من الواضح أن ظاهر كلامه دعوى التوقف فيما يكون للجائر استيلاء عليه.

[مناقشة في عبارة الدروس]

ثم اعلم أن المصنف[1] نقل عبارة الدروس[2] وتصدى لبيان أن ما فيها من قوله: ويحرم على المالك المنع، وقوله: ولا يحل تناولها بغير ذلك. انتهى؛ ليس في مقام بيان حرمة المنع عن خصوص الجائر أو أنه يحرم التناول بدون إذنه، ولو تمكّن من إذن الفقيه /٥١٦/ من دون مانع فيه.

ونحن نقول: ليس علينا أن نتصدى لإثبات ذلك حيث إن مجرد فتوىٰ بالمنع عن خصوص الجائر غير مضرّ بالمقصود، بل لا ننكر أن يكون مراد معاصري الكركي أيضاً حرمة المنع عن خصوص الجائر بأن يكون التعليل المتقدم عنهم مبنياً على اعتقادهم انحصار الولاية للجائر.

---

١) كتاب المكاسب ٢/٢٢٠، ما قاله الشهيد في حرمة منع الخراج.

٢) الدروس ٣/١٧٠، حكم جوائز السلطان الجائر.

[تنبيهات]

ثم ناسب المقام التنبيه على أمور متعلّق بالمقام حتى يعلم في ضمنها حال ما وعدنا بيانه من حكم الزكاة وكذلك الخراج فيما لم يكن للجائر من البلاد استيلاء معتنى به عليها، وغير ذلك أيضاً.

الأول:

[في كفاية إذن الفقيه في الأراضي الخراجية]

إن مقتضى القاعدة في صورة قلنا بعدم دلالة الأخبار على كفاية إذن الجائر فيها من الأراضي الخراجية إما لعدم استيلائه عليها أو لغير ذلك أن نقول: إن إذن الفقيه وتسليم الخراج إليه يكون كافياً.

أما لو قلنا باقتضاء عموم النيابة لذلك من أن يكون الفقيه متولّياً فواضح.

وإلا نقول بذلك من باب أنه المتيقن نظ[ير] ما تقدم في أخذ الخمس والزكاة وغيرهما حيث إن قاعدة الضرر رفع احتمال عدم لزوم دفع شيء على من يزرع الأراضي الخراجية.

نعم، لو زرع الأرض من دون تعيين مقدار الخراج تتعلق أجرة المثل على ذمته.

ثم اعلم أنه يأتي نزاع في إجراء أحكام الأراضي الخراجية على ما يعامل الجائر معها كذلك ولو لم يكن منها.

ونحن لو ترجحنا ذلك هناك لا يأتي في مورد نقول /٥١٧/ بأن أمر الجائر هناك لا يكفي، كما في المقام.

الثاني:

[عدم كفاية دفع الخراج في البلد الذي سلطنة الجائر ضعيفة فيها]

إن كل بلد كانت سلطنة الجائر هناك ضعيفةً فليس في الأخبار إطلاق يقتضي كفاية أمر الجائر هناك من تعيين الخراج أو دفعه إليه، فضلاً عن بلد لم يكـن له سلطان عليه بوجه.

فهنا لابد من تتميم الأمر مع الفقيه كما تقدم في الأمر السابق.

الثالث:

[تسلط العامة على أخذ الخراج]

في صورة تسلّط بعض من العامة على أخذ الخراج عن محل، ولكنه لا يـعد سلطاناً عرفاً، بل يعد من السارقين، فلا تشمله الأخبار السابقة الدالّة على كفاية إعطاء الخراج إلى السلطان، فتكون مسألتنا مثل أن يغلب أحد على أحد في أخذ أجرة المثل من أملاكه من مستعمل الأرض.

وهنا ذكرنا نظيره في آخر مسألة النقد والنسية [من] أن مقتضى القاعدة لزوم دفع أجرة المثل إلى مالك الأرض أيضاً، ولكن الإلتزام بذلك في الأراضي الخراجية مشكل.

ولعله يمكن هنا منع لزوم الخراج ثانياً بما دلّ من الأخبار على أن الأراضـي كلّها للإمام وأنهم حلّلوها للشيعة.

مضافاً إلى أن ملاك الأخبار الدالّة على أن أخذ السلطان الجائر كافٍ.

مضافاً إلى أدلة الخراج.

ولعله [يأتي] توضيح المطلب عند التعرض لأخذ السلطان من الشيعة للخراج عن مستعمل الأرض.

الرابع:

[في سقوط الزكاة بأخذ الجائر لها]

في الرياض[١] أن في سقوط الزكاة /٥١٨/ بأخذ الجائر لها قولين، وأنه تدلّ على السقوط ظواهر الصحاح المستفيضة: منها: «**ما أخذه**[٢] **منكم بنو أمية فاحتسبوا به، ولا تعطوهم شيئاً؛ فإن المال لا يبقى على هذا إن يزكيه مرتين**»[٣].

ومنها: في صدقة المال يأخذه السلطان نقل: «**لا أمرك أن تعيد**»[٤]، بل وردت الأخبار من الصحيح وغيره من جواز احتساب ما يأخذه باسم الخراج مكان الزكاة.

لكن إطلاق الأصحاب على خلافه، بل عن المنتهى[٥] الإجماع على جواز الإحتساب هنا.

بل الأخبار محتملة للتقية؛ لفتوى أبي حنيفة بذلك.

واستدلّ لعدم سقوط الزكاة بأخذ الجائر إياها مضافاً إلى الأصل والعمومات بالصحيح: «**إن المصدقين يأتون فيأخذون هنا الصدقة فنعطيهم إياها أتجزي عنا؟ فقال: لا إنما هؤلاء قوم غصبوكم، وإنما الصدقة لأهلها**»[٦].

ثم قال: أجيب عن الصحيح بالحمل على الإستحباب أو على صورة الإعطاء اختياراً، وقال فيهما بعد: فالعمل بالصحيح أحوط.

أقول: أولاً: لا مانع من الحمل على الإستحباب بميزان الجمع بين الأخبار

---

١) رياض المسائل ١٠٠/٨، حكم شراء ما يأخذ باسم المقاسمة والخراج.

٢) في المصدر «أخذ».

٣) الكافي ٥٤٣/٣، باب فيما يأخذ السلطان من الخراج، ح ٤.

٤) تهذيب الأحكام ٤٠/٤، باب وقت الزكاة، ح ١٢، والرواية برقتها هي: «عن عبيدالله بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صدقة المال يأخذها السلطان فقال: «آمرك أن تعيد».

٥) منتهى المطلب ٥١٤/١، في المتولي للإخراج.

٦) تهذيب الأحكام ٤٠/٤، باب وقت الزكاة، ح ١٣.

حيث إن دليل الترخيص في الترك لا يقبل التصرف. وهذا بخلاف ما دلّ على وجوب الزكاة ثانياً، فإنه قابل للحمل على الإستحباب.

وثانياً نقول: استحباب إعادة الزكاة في صورة كان المالك غير مختار في عدم إعطاء الزكاة إلى الجائر بعيد.

كيف وصريح الأخبار المتقدمة في حكم ما يأخذه الجائر /٥١٩/ أن ما يأخذه الجائر بعنوان الزكاة تصير زكاة، وتصير من أموال بيت المال، وتجري عليها أحكام أموال بيت المال، وأنه يجوز لنفس المالك شراؤه من الجائر بعد العزل والكيل للجائر.

والصحيح المنقول في المقام قابل للحمل على صورة أعطى المالك الزكاة إليهم باختياره، بل يمكن الحمل على غير ذلك حتى يماثل حكمُ الزكاة حكمَ الخراج في كثير من الجهات كما هو ظاهر الأخبار المشار إليها.

الثالث من الفروع:

[في حكم الأنفال التي بيد السلطان الجائر]

إنه بعد ما أثبتنا أنه يحلّ لنا تناول ما يصل إلينا من الجائر مما أخذه الجائر بعنوان الخراج والمقاسمة بتفصيل تقدم، فنقول:

إن المتيقّن من ذلك ما يأخذه السلطان من الأراضي التي تكون للمسلمين قاطبة كالأراضي المفتوحة للمسلمين عنوةً وما صولح عليها على أن تكون الأرض للمسلمين دون الأنفال التي تكون مال المسلمين وغير ذلك.

ثم إن المصنف[1] استظهر من بعض الفقهاء الإقتصار بهذا القدر المتيقن مثل ما

---

١) كتاب المكاسب ٢٢٥/٢، الثالث: هل يحل خراج ما يعتقده الجائر خراجياً وإن كان عندنا من الأنفال؟.

ينقله عن كتب العلامة[١] من الإستدلال على حلّ الخراج والمقاسمة بأن هذا مال لا يملكه الزارع، ولا صاحب الأرض، بل هو حق الله تعالى أخذه غير مستحقه فبرئت ذمته وجاز شراؤه لأن هذا الدليل لا يجري في الأنفال بناءً على كونها مباحة للشيعة، وليس عليهم أجرة الأرض.

ومثل /٥٢٠/ ما تقدم عن الشهيد ومشايخ المحقق الثاني من حرمة جحود الخراج والمقاسمة معلِّلين بأن ذلك حقّ عليه، ومثل ما عن التنقيح من أن تصرف الجائر في الخراج والمقاسمة من قبيل تصرّفٍ إذا أجازه المالك.

أقول: كلام غير العلامة ليس في مقامنا، ولا ينافي مع القول بتعميم الحلية لنا، بل كلام التنقيح يمكن إجراؤه في الأنفال أيضاً.

وأما كلام العلامة فلعلّه يقول بوجوب أجرة على غير الشيعة بل على الشيعة في غير الموات التي أحياها الزارع.

[كلام المحقق الثاني]

ثم على كل حال، ينقل المصنف[٢] عن المحقق الثاني أنه استظهر إطلاق الحلّ عن كلمات الأصحاب وإطلاق الأخبار، والمصنف منع إطلاق الأخبار لكن اعترف أن بعض الأخبار التي جمعها صاحب الكفاية[٣] شامل لمطلق الأرض، بل هنا أيضاً منع الإطلاق لما لو ضرب السلطان الخراج على أرض أسلم عليها أهلها طوعاً.

وكذلك على ما هو ملك الإمام لغير إمامته وفيما لو ضرب الخراج على المجهول المالك معتقداً أن حكمه ذلك، قال فيه وجهان.

---

١) تذكرة الفقهاء ١٥٢/١٢، جواز شراء واتهاب ما يأخذه الجائر باسم المقاسمة والخراج والزكاة.

٢) كتاب المكاسب ٢٢٦/٢، الثالث: هل يحل خراج ما يعتقده الجائر خراجياً وإن كان عندنا من الأنفال؟.

٣) كفاية الأحكام ٦٣٥/١، ما يشترط في المزارعة.

أقول: في صحيحة إسماعيل المتقدم ـ وقريب منه موثقته ـ تعرض لتقبّل الآجام من السلطان، ودلّت على صحته مع أن الآجام من الأنفال.

بل ذكر فيه المصايد والسمك والطير، مع أنها من قبيل المباحات كالكلاء والماء.

بل نقول: إن ترك الإستفصال أو إطلاق السؤال في سائر الأخبار[1] المتقدمة في تقبّل الأراضي من السلطان سيما بعد أنه يظهر من هذه الأخبار /٥٢١/ أن المتعارف في زمان صدور الأخبار ـ كزماننا ـ تقبّل نحو هذه الأمور من السلطان تقتضي صحة التقبّل في كل ما كان المتعارف أن السلطان يأخذ منه شيئاً.

إن قلت: إن هذه الأخبار غاية الأمر تدلّ على صحة تقبّل نحو هذه الأمور من السلطان، ولكن لا تدلّ على ما هو المقصود الأصلي من حلّ ما يأخذ السلطان منها لنا إذا أعطانا السلطان مجاناً أو مع العوض.

قلت: أولاً: تقدم أن دلالة نحو هذه الأخبار على حلّ المأخوذ من السلطان من هذه الأموال على طبق القواعد بعد صحة أصل التقبّل، كما تقدم توضيح ذلك عند التعرض لأن السلطان لو نقل ما في ذمة المتقبّل إلى شخص قبل الأخذ يكون صحيحاً بعد فرض صحة أصل التقبّل التي دلّت هذه الأخبار عليها.

إن قلت: على ما ذكرت لو فرضنا أنه كان بناء السلطان على أخذ الخراج من أرض تكون لمالك معين من غير جهة كونه سلطاناً كأرض أسلم عليها أهلها، وكأرض تكون للإمام من غير جهة الإمامة، فلابد أن يصير مأخوذه حلالاً لنا.

قلت: أولاً: لو فرضنا أنه في زمان الأئمة وزمان صدور هذه الأخبار /٥٢٢/ وإن كان متعارف السلطان أخذ الخراج من الأنفال، بل بعض المباحات أيضاً، إلا أنه لم يأخذ الخراج من أرض يكون لها مالك معين من غير جهة كونه سلطاناً وإماماً، بل يقتصر في هذا الفرض على أخذ الزكاة إلا أنه صار المتعارف في الزمان المتأخر

---

١) تكررت هذه الكلمة في الأصل.

عنه كزماننا هذا على أخذ مال من أرض لها مالك معين كذائي أيضاً.

[ثمرة البحث]

ففي هذا الفرض لا دلالة للأخبار أيضاً على حلّيّة ما يأخذه من أرض يكون له مالك معين كذائي لعدم إطلاق للأخبار لكل ما يأخذ السلطان حتى تقول: إنها تشمل ما يصير بناء السلطان على أخذه في زماننا أيضاً.

بل استفادة الحلّيّة من باب استفادة التقرير والإمضاء على ما كان بناء السلطان على أخذه ونظائره، دون ما كان مندرجاً تحت عنوان مباين لما يأخذون الخراج عنه.

وأما لو فرضنا أنه كان المتعارف في زمان الأئمة أيضاً أخذ الخراج أو مال في الجملة من جميع الأراضي حتى ما كان له مالك معين شخصي من غير جهة كونه إماماً أو سلطاناً أيضاً، فحينئذ نقول: إن المستفاد من أخبار التقبّل حلّية ذلك بتقريبٍ قد تقدم، إلا أن يقوم إجماع أو دليل آخر على أن ما كانوا يأخذونه مما له مالك معين لا يصير حلالاً.

وحينئذ ثمرة البحث في الأنفال وبعض المباحات التي تقدمت الإشارة إليها.

[القول بتعميم الحلّية وبعض فروعها]

ثم اعلم /٥٢٣/ أنه على القول بتعميم الحلّيّة ـ كما هو الحق، بل ظاهر الأكثر ـ نقول: إن هنا خصوصيةً، وهو أن هنا لو لم يأخذ الجائر الخراج والمقاسمة من باب الإتفاق فلا شيء على الزارع لو لم يكن بحسب الشرع شيء عليه، كما لو كانت الأرض من الأنفال، وكان الزارع من الشيعة، وقلنا بأن الأئمة أباحوا تلك الأراضي لشيعتهم، أو كان من المباحات التي لا شيء على أحد لو تصرف فيها فضلاً من أن تكون ملك الزارع، فتدبّر.

الرابع: من الفروع

[في أخذ السلطان المعتقد من الشيعة]

إن المتيقن مما تقدم من حكم الآخذ من الجائر وغيره إنما هو السلطان المخالف للحق من العامة وأهل السنة المعتقد لاستحقاقه لأخذ الخراج والمقاسمة وتعيينها إلى غير ذلك، دون غيره كالسلطان من الشيعة الذي يعتقد كون ما يأخذه ظلماً.

بل المصنف منع من جواز الأخذ وغيره من السلطان المخالف الذي يعتقد أن ما يأخذه يكون ظلماً، ولا يأخذ باسم الخراج والمقاسمة أيضاً، وكذلك سلطان الكفار، وكذلك لو سلّط شخص من العامة على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت.

وبالجملة، ففي غير المتيقن ـ وهو السلطان المخالف المعتقد لحقّية نفسه فيما يفعله ـ وقع الخلاف في أنه يجري ما تقدم من أحكام /٥٢٤/ السلطان من العامة المعتقد لحقّيّة نفسه فيه أيضاً أم لا؟

[ثمرة البحث بين السلطان المخالف أو الشيعة]

ولا بأس من توضيح ثمرة المسألة ليوضح حال الحرج ومقداره فيما لو قلنا بعدم جريان أحكام السلطان المخالف المشار إليه على غيره ممن يسلط أو يكون سلطاناً آخر غير السلطان المخالف قبل التعرض لمدرك القولين، وما هو المشهور منهما.

فنقول: أما لو قلنا بأن سائر السلاطين المشار إليهم بمثل السلطان الجائر من المخالفين المعتقد لحقّيّة نفسه فحينئذ يكون أخذهم للخراج من الأراضي الخراجية مبرئاً لذمة مستعمل الأرض، ويجوز لمستعمِل الأرض أن يتصرف فيهما بتقبّل الأرض عنهم كما أنه يحلّ لنا ما نصل إلينا منهم من الأموال مما أخذوه من الأراضي الخراجية، بل من الأنفال والمباحات كما تقدم.

وأما لو لم نقل بأن سائر السلاطين بمثل ما تقدم من السلطان المخالف الذي يعتقد الحق فحينئذ أصل جواز التصرف في الأراضي الخراجية يحتاج إلى علاج آخر كما أن ما يأخذونه منها ليس مبرئاً للذمة يعني ذمة مستعمِل الأرض من أجرة المثل أو غيره، بل لابد من تسليمه إلى السلطان العادل أو نائبه الخاص أو العام أو يتولىٰ صرفَه في المصالح حسبةً.

ثم عمدة الإشكال أن تمام ما يأخذونه عن الناس لا يحلّ لنا شراءً ونحوه، /٥٢٥/ بل لابد لكل أحد أن يعامل معه معاملة مجهول المالك إذا لم يعرف مالكه بالخصوص.

ثم إذا عرفت ما تقدم فلنتعرض في الجملة لكلام الأصحاب في المسألة وأدلة الطرفين فنقول:

[كلام صاحب المسالك]

قال في المسالك[1]: الظاهر أن الحكم يختص بالجائر المخالف للحق نظراً إلى معتقده من استحقاقه ذلك عندهم، فلو كان مؤمناً لم يحلّ ما يأخذه منهما أي الخراج والمقاسمة؛ لاعترافه بكونه ظالماً فيه، وإنما المرجع إلى رأى حاكمهم الشرعي.

مع احتمال الجواز مطلقاً نظراً إلى إطلاق النص والفتوى.

ووجه التقييد أصالة المنع إلا ما أخرجه الدليل، وتناوله للمخالف متحقق والمسؤول عنه للأئمة عليهم السلام إنما كان مخالفاً للحق فينفي الباقي، وإن وجد مطلقاً فالقرائن دالّة على إرادة المخالف منه التفاتاً إلى الواقع والغالب. انتهى.

أقول: صاحب الجواهر[2] بناؤه على التعدّي عن السلطان المخالف وجريان ما

---

١) مسالك الأفهام ١٤٤/٣، أخذ الخراج والمقاسمة من الجائر.

٢) جواهر الكلام ١٩٠/٢٢، حلية شراء مال الخراج والمقاسمة.

تقدم من الأحكام في سائر السلاطين، وينقل ذلك عن أستاده أيضاً.

[الأدلة على تعميم الحكم إلى سائر السلاطين]

ويمكن التمسك لهذا التعميم ولو في الجملة بوجوه:

الأول: ما تقدم من الأخبار بدعوى عدم اختصاصه بالسلطان المخالف المعتقد لحقّيّة ما يفعله، بل يشمل كل سلطان.

وهنا نقول: إن إثبات التعميم بتلك الأخبار مشكل /٥٢٦/ بعد أن الأحكام التي نريد ترتّبها على خلاف الأصل، واحتمال اختصاص تلك الأحكام بخصوص السلطان المخالف المعتقد لحقّيّة ما يفعله موجود إما لكونه معتقداً لحقّيّة نفسه أو لابتلاء الشيعة به أو لاقتضاء التقية ذلك أو لغير ذلك.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن كل خبر كان المسئول عنه فيه سلطان الوقت الذي يكون من المخالفين المعتقدين لصحة تصرفاتهم شرعاً أو أن الإمام بيّن فيه أوّلاً حكم شخص أو النوع مع سلطان الوقت الذي يكون المفروض أنه من المخالفين.

فمثل هذه الأخبار ليس لها إطلاق يشمل لغير سلطان الوقت، بل التعدي عنه بما يماثله ليس من جهة الإطلاق بل من جهة القطع بعدم الفرق.

وأما ما كان من الأخبار مطلقاً مثل ما نقله المصنف من صحيحة الحلبي «**لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان**»[١].

وفي صحيحة محمد بن مسلم: «**كل أرض دفعها إليك سلطان [فما حرثته فيها][٢] فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه**»[٣].

---

١) تهذيب الأحكام ٢٠١/٧ ـ ٢٠٢، باب المزارعة، ح ٣٤.

٢) الزيادة من المصدر.

٣) الكافي ٥١٣/٣، باب أقل ما يجب فيه الزكاة من الحرث.

ففي المسالك[١] أجاب عنها بانصرافها إلى الواقع أو الغالب، وزاد المصنف[٢] بأنها مسوقة لبيان حكم آخر مثل تقبّل أهل الأرض كنفس الأرض أو عدم الزيادة عما وقع التقبّل عليه من الوجه.

ونحن نقول: لما كان السلطان كان محل الإبتلاء بالفعل من العامة ويكون /٥٢٧/ في البين احتمال اختصاص الحكم بهم من جهة كون معتقدهم حلّيّة ما يتعلق به أو من جهة اقتضاء التقية موافقتهم أو من جهة أن ذلك كان أسهل للشيعة لابتلائهم بهذه السلاطين أو لغير ذلك، فحينئذ لو لم نقل بانصراف لفظ السلطان إليهم فلا أقل من أن ما أشرنا إليها من الخصوصيات التي هي من القرائن المحفوفة بالكلام يوجب لأن يصير إرادة السلطان المخالف معلوماً من اللفظ، وبعد ذلك يشكل جريان مقدمات الحكمة لتعميم الحكم إلى غير سلطان المخالفين من العامة.

[التمسك بقاعدة الضرر]

ومنها: التمسك بقاعدة الضرر كما في كلام الجواهر إشارة إليه.

ولعله ليس نظره إلى التمسك بها مستقلاً، بل نظره إلى نقل ذلك مؤيداً لما يدّعيه من تعميم الحكم إلى غير سلطان المخالفين؛ لوضوح أن قاعدة الضرر لا تقتضي إبراء ذمة مستعمل الأرض من حق المسلمين بواسطة وقوع الظلم عليه من السلطان.

كما أنها لا تقتضي أن يصير الأخذ من السلطان مالكاً لما أخذه من مال الحرام كما أنها لا تثبت سائر ما يثبت من تصرف سلطان المخالفين.

ويأتي بعض الكلام بقاعدة الحرج.

---

١) مسالك الأفهام ١٤٤/٣، أخذ الخراج والمقاسمة من الجائر.

٢) كتاب المكاسب ٢٢٨/٢، الرابع: المراد من السلطان.

[التمسك بقاعدة الحرج]

ومنها: قاعدة الحرج وهنا نقول:

أولاً: إنه تارةً يلاحظ الحرج في الإجتناب عما في يد السلطان من الأموال التي أخذها عن الناس ظلماً.

/٥٢٨/ ثم بالنسبة إلى قاعدة الحرج لا فرق بين ما كان أخذه من الناس بعنوان الخراج أو سائر وجوه الظلم من العشور وغيره.

وثانياً: ليس الغرض في المقام التمسك بما يدلّ على رفع الحرج الشخصي كغالب أدلة الحرج كما قلناه في محله، فإنه لو تمّ أيضاً لا يثبت رفع الحرج في حق بعض الأشخاص.

بل المقصود التمسك بما دلّ على رفع الحرج النوعي حتى يثبت الحكم في حق من لم يكن الإجتناب عن هذه الأموال في حقه حرجاً أيضاً.

وثالثاً: نحن ذكرنا في مسألة أصالة الصحة وغيرها أن صحيح البزنطي الوارد في جلود العراق الذي تدلّ على عدم وجوب المسألة عن الجلد المردد بين المذكىٰ، بل يعامل معه معاملة المذكىٰ، وأنه ليس الإجتناب عنه لازماً بوجه.

ثم يذكر بعده في مقام التعليل أن أبا جعفر [عليه السلام] كان يقول: «**الخوارج ضيّقوا على أنفسهم لجهالتهم، وإن الدين أوسع من ذلك**»[1].

وبالجملة، المستفاد منه أن وجوب الإجتناب عن المردد بين المذكىٰ والميتة أو خصوص الجلد المردد لما يكون حرجاً على الناس فصار ذلك سبباً لعدم وجوب الإجتناب عن المردد على أحد الناس، ويجوز لهم أن يعاملوا معه معاملة المذكىٰ حتى أنه لا يحتاج إلى السؤال.

ثم قلنا: إن المستفاد من التعليل المشار إليه للحكم /٥٢٩/ المذكور أن كل مورد

---

١) بحار الأنوار ٢٨١/٢، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متضرفات مسائل أصول الفقه، ح ٥٤.

وصل حرجه من جهة الإجتناب أو الإحتياط بمقدار الحرج الذي يوجد للناس من الإجتناب عن المردد بين المذكىٰ والميتة والإحتياط فذلك يوجب التوسعة الكلية بحيث يجوز الإرتكاب من دون حاجة إلى السؤال أيضاً.

ثم اعلم أن الإشكال على أصل قاعدة الحرج من جهة دعوى ورود التخصيص الكثير عليه، وأن العمل به يحتاج إلى جابر من عمل العلماء إلى غير ذلك قد أجبناه في محله.

ورابعاً: إنك قد عرفت أن العلة للتوسعة التي ذكرناها في كل مورد هي مقدار الحرج الذي كان في الإحتياط في المردد بين المذكىٰ والميتة من غير مدخلية لشيء آخر من قلّة المحرمات أو كثرتها.

بل لو تحقق هذا المقدار من الحرج المشار إليه في الإجتناب عمّا علم حرمته أيضاً يكون مقتضى التعليل ثبوت التوسعة المشار إليها فيه أيضاً بجواز ارتكابها بنحو الإطلاق.

نعم، كل حرج يكون لازماً لطبيعة شيء من التكاليف لا ترفع بأدلة الحرج، بل هنا يكون دليل التكليف مقدَّماً على أدلة الحرج.

وإنما أدلة الحرج يرفع كل حرج كان الدليل على ثبوته إطلاق أدلة التكاليف، مثلاً نفس الأمر بالإجتناب عن الميتة يكون فيه حرجاً، وهذا الحرج ثابت لا يرفعها أدلة الحرج.

وهذا بخلاف ما لو صار /٥٣٠/ الإجتناب عن الميتة حرجياً من جهة ابتلاء الناس ممن كان اعتقاده أن الدباغة يوجب طهارة جلد الميتة.

ثم إن الحرج الذي يلزم في المقام من الإجتناب عن الأموال التي يأخذها السلطان ظلماً ليس دليل الإجتناب عن مال الغير نصاً فيه، بل ثبوت التكليف بالإجتناب عنها من إطلاق ما دلّ على الإجتناب عن مال الغير حيث إن هذا الحرج عرض من جهة الإبتلاء بسلاطين الجور.

كيف وفي نظ[ي]ره ثبت عدم الحرمة كالأموال التي يأخذها سلطان المخالفين من العامة، بل الظن أو الشك في أن سائر السلاطين يكون مثل السلطان من العامة كما يقول به في الجواهر وغيره.

وغاية الأمر أنا قلنا بعدم تمامية الأدلة في إثبات ذلك، ومقتضى الأصل الحرمة، فدليل ثبوت هذا الحرج ليس بأزيد من إطلاق أدلة التكاليف، ومثل هذا الحرج رفع بأدلة الحرج.

وخامساً نقول: لو كان الإجتناب عن نفس الأموال التي بيد السلطان وأتباعه موجباً للحرج بمقدار الحرج الذي كان في الإجتناب عن المردد بين المذكىٰ والميتة فمقتضىٰ دليل الحرج أن يصير المأخوذ منهم ملكاً كالمأخوذ من نظير هذه الأموال عن سلاطين المخالفين يعني أهل السنة.

[ما يأخذه السلطان من مستعملي أرض الخراج]

أقول:[1] / ٣٧٩/ الإحتساب[2] عن الأموال التي يأخذها السلطان ظلماً حيث إنه ربما يأخذون من الناس كثيراً من الأرزاق والنقود التي يكون تعيّش الناس بدون رواجها مشكلاً مع أن كثيراً من الناس لا يقدرون على ترك المعاملة معهم في هذه الأموال التي تكون مالكها غير معلوم بعد العلم بأن ذا اليد ليس مالكاً لها.

وأما لو لم يصل الإحتساب عن نفس ما في أيدي الظلمة خرّجه إلى حد الحرج الذي كان من الإحتساب عن المردَّد بين المذكّىٰ والميتة إلا أنه لما يكون بناء كثير من الناس أن يعاملوا مع الظلمة فحينئذ كثيراً ما يحصل العلم بأن كثيراً من الأموال التي في أيدي الناس منها، بحيث أن كل أحد يعلم أنه كثيراً ما، ما يأتي بيده في المعاملات وغيرها يكون منها، ويكون الإحتساب عن ذلك حرجاً شديداً فوق

---

١) الأوراق مبعثرة.

٢) في الأصل: الإحتسات.

الحرج الذي يكون في الإحتساب عن المردَّد بين المذكىٰ والميتة.

فهنا أيضاً لابد أن يرتفع بواسطة الحرج وجوب الإحتساب عما تُعلم حرمته، ولو لم تكن المحرمات ممتازة عنده.

نعم، لو فرضنا أنه لا يحصل العلم ولو إجمالاً بأن ما يأتي بيد كل أحد بعض أطرافه حرام، وأن يعلم أنه من أطراف المعلوم بالإجمال، فحينئذ لا يتوقف عدم وجوب الإحتساب عنها إلى أدلة الحرج؛ لما تقدم من أن عدم وجوب /٣٨٠/ الإجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال من الأموال التي تكون في أيدي الناس غير لازم لحمل تصرف ذي اليد على الصحة كماتقدم شطر من الكلام في ذلك في المسألة الأولى من المسائل المتعلقة بالأخذ عما في يد الظلمة، فراجع.

وتارةً يلاحظ الحرج في عدم إبراء ذمة مستعمل الأرض عما تعلق بذمته من حقوق المسلمين من أجرة المثل من الأراضي الخراجية بعد أن السلطان يأخذ ذلك عنه أو أزيد منه.

[إذا امتنع الدائن من قبول دينه]

وهنا نقول **أولاً** في نظير المقام: إن المصنف[1] في أواخر البحث عما يتعلق بباب النقد والنسية ينقل عن المحقق الثاني[2] أنه ذكر بعد التعرض للمسألة المعروفة من أن الدائن إذا امتنع عن قبول دينه، والحكم بكفاية عزل المديون الدين من ماله، إما مع طرحه عند الدائن أو غير ذلك، وأن ذلك يكفي في براء ذمة المديون، وإن تلفت المال عن صاحب الدين؛ لانسحاب هذا الحكم فيمن أجبره الظالم على دفع نصيب شريكه من المال المشاع المشترك بينهما.

---

١) كتاب المكاسب ٢١٩/٦، كلام المحقق الثاني في من اجبره الظالم على دفع نصيب شريكه الغائب.

٢) جامع المقاصد ٤٠/٥، عدم وجوب دفع المؤجل قبل الأجل وعدم وجوب أخذه.

وذلك بأن نقول: إن المدفوع إلى الظالم يصير نصيب شريكه.

بل كذلك تكلّم في انسحاب الحكم السابق فيما لو سلّط الظالم بنفسه على أخذ نصيب الشريك.

ثم المصنف[1] هناك منع من إجراء حكم المسألة المعروفة في الفرع الثاني؛ نظراً إلى أن مجرد نية الظالم لا يقتضي أن يصير ما يأخذه الظالم نصيب الشريك.

[الشريك إذا أجبر على دفع نصيب شريكه]

وأما الفرع الأول فقال: يمكن أن يقال: /٣٨١/ إن الشريك الذي أجبر على دفع نصيب شريكه لمّا كان في معرض التضرّر لأجل مشاركة شريكه جعل له ولاية القسمة.

ثم ناقش عليه: تارةً بأن تضرّره يوجب ولايته على القسمة حيث لا يوجب نفس القسمة لتضرّر شريكه كما في المقام.

وتارةً بأن العمل بقاعدة الضرر يحتاج إلى جابر ليس في المقام.

أقول: نفس عدم التقسيم ضرر، ومنه يجبر الشريك عليه إذا كان حاضراً، وإلا يتولى عنه الحاكم أو العدول أيضاً.

بل لو أراد أحد الشريكين للتقسيم وليس من يتصدى للتقسيم غير نفس الشريك فتثبت له الولاية.

وأما الضرر الذي ردّ في المقام على الشريك بعد التقسيم حيث يأخذ نصيبه الظالم، فليس هذا الضرر ناشياً من التقسيم ليكون مانعاً عن التقسيم، فتدبر.

إن قلت: بناءً على ذلك هل يجوز أن يقال في مسألتنا: من أن ما يأخذه السلطان من مستعمل أرض الخراج بعنوان الخراج يوجب براءة ذمة مستعمل الأرض من أجرة المثل.

---

١) كتاب المكاسب ٢٢٠/٦، رأي المؤلف في الفرعين المذكورين.

قلت: لا نرى وجهاً لأن يكون قصد السلطان أو قصد المعطي للخراج له مدخلية لكون المأخوذ خراجاً مُبرئ لذمّة مستعمل الأرض، سيما بعد أنه كما أن عدم صيرورته خراجاً ضرر على مستعمل الأرض كذلك صيرورته خراجاً ضرر على المستحقين للخراج.

إن قلت: نفرض أن /٣٨٢/ السلطان يصرف ما يأخذه في المستحقين لخراج الأرض مثل الجند الذي يكون من مصالح المسلمين.

قلت: نسلّم أنه لا يدخل هذا الفرض في تعارض الضررين إلا أنه مع ذلك في اقتضاء قاعدة الضرر لبراءة ذمة مستعمل الأرض تأمل؛ لأنه لا مانع من أن يكون مقتضى قاعدة الضرر هنا مجرد اشتغال ذمة السلطان وعمّاله، وحرمة الأخذ عليهما، لا براءة ذمة مستعمل الأرض.

نعم، يجوز التمسك هنا بأدلة الحرج لبراءة ذمة مستعمل الأرض بتقريبٍ تقدم لدليل الحرج.

وذلك لأنه بعد أن السلطان يكون بناؤه على أخذ الخراج من تمام الناس من أرض يكون مصرف خراجه مصالح المسلمين وتصرفه في تلك المصارف فحينئذ بقاء اشتغال ذمة من يستعمل الأرض بأجرة المثل لتلك الأرض حرج عليه بناءً على ما قلناه في محله من أن أدلة الحرج يشمل ما يكون شأناً على النفس أيضاً.

وبناء على ما تقدم من أن الحرج إذا وصل بمقدار الحرج الذي يكون في الإجتناب عن المردد بين المذكىٰ والميتة فذلك يقتضي التوسعة الكلية بمقتضى التعليل. وفي الفرض الذي ذكرناه يكون حرجه أشد من الإجتناب عن المردد بين المذكىٰ /٣٨٣/ والميتة بمراتب.

[تحليل الأراضي للشيعة]

الرابع: ما دلّ من الأخبار على تحليل الأراضي للشيعة بناء على شمولها

للأراضي الخراجية، فإنه يقتضي عدم توقف جواز التصرف للشيعة على إذن الجائر أو الفقيه حتى يقال: إن التصرف بإذن سلطان الشيعة أو الكافر لا يوجب جواز التصرف، بل سيوضح حال براءة ذمة مستعمل تلك الأراضي من أجرة المثل أيضاً في ذيل حال التمسك بأخبار التحليل.

فنقول: نحن بسطنا الكلام في اقتضاء أخبار التحليل لجواز التصرف في الأراضي الخراجية للشيعة عند التعرض لبيع الأرض المفتوحة عنوةً.

وهنا نشير إلى بعض ما ذكرناه هنا فنقول:

أولاً: تقدم أنه يظهر من الجواهر أنه يتمسك بأخبار التحليل لحلّية نفس الخراج أيضاً للشيعة، فضلاً عن مجرد التصرف في الأرض حيث يقول: إن في أخبار التحليل ما يقتضي التحليل من غير فرق ما كان عنه للإمام أو كان له ولاية التصرف فيه من الخراج وغيره.

والمحقق القمي في المجلد الثاني من كتاب البيع* من جامع شتاته[1] أيضاً يدّعي أن الأئمة أذنوا للشيعة في التصرف في الأرض المفتوحة عنوة بالبناء والزرع والغرس وغيرها.

ويقول: إن دفع الخراج مغائر مع صحة هذه التصرفات.

ونقلنا أن تمسكه لمدعاه بصحيحة عمر بن يزيد التي نقلها في المدارك في أواخر كتاب الخمس، وكذلك المجلسي تمسك بها لذلك في مرآة العقول[2] في باب أن الأرض كلّها للإمام.

ومورد الإستشهاد أن أبا يسار /٣٨٤/ بعد ما حمل خمس ماله إلى أبي عبد الله [عليه السلام] وقال: «**هي حقك الذي جعلك الله لك في أموالنا**.

---

*) ***بعد ستة أوراق من أوله. (منه قدس سره).***

١) جامع الشتات ١٢٩/٢.

٢) مرآة العقول ٤٤٧/٤ ـ ٤٤٩، باب أن الأرض كلها اللإمام عليه السلام، ذيل ح ٣.

فقال عليه السلام: وما لنا في الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس، يا أبا يسار! الأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا.

قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه.

فقال لي: يا أبا يسار! قد طيبناه لك وحللناك منه. فضمّ إليك مالك، وكلما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون يحل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا [عجل الله تعالى فرجه][1]».

[كلام العلامة المجلسي]

أقول: يظهر من المجلسي في مرآة [العقول][2] في باب أن الأرض كلّه للإمام في شرح بعض أخبار هذا الباب: إن كون الأرض كلّه للإمام يحمل على أحد المعنيين:

الأول: أن يكون المراد أولوية التصرف للإمام إما من جهة أن الأرض ملكه كما في الموات وغيره، وإما من جهة ثبوت الولاية للإمام كما في الأراضي الخراجية.

وما يكون ملكاً لغير الإمام ويكون ملكاً للأشخاص يكون للإمام أن يتصرف فيها وإن كان التصرف للمالك أيضاً جائزاً قبل تصرف الإمام فيه؛ لأن النبيّ والإمام يكونان أولى من الناس على أنفسهم وأموالهم.

الثاني: أن نقول: إن كون الأرض ملك الإمام لا ينافي كونهما ملكاً للناس؛ لأن كونها ملكاً للإمام بمثل كونها ملكاً لله تعالى، فالمراد بكونها ملكاً للإمام أنها بحكمه، يعني /٣٨٥/ لو شاء أن يأخذه من المالك أخذه.

أقول: لا يخفى أن هذه الصحيحة كما في أصول الكافي[3] تذيّل بما يدل على

---

١) الكافي ٤٠٨/١، باب أن الأرض كلها للإمام عليه السلام، ح ٣.

٢) مرآة العقول ٣٥٦/٤، باب أن الأرض كلها للإمام عليه السلام، ح ٩.

٣) الكافي ٤٠٨/١، باب أن الأرض كلها للإمام عليه السلام، ح ٣.

أنه بعد خروج القائم عليه السلام يُبقي القائم عليه السلام الأرض في أيدي الشيعة ويأخذ الطسق عنهم، وما كان من الأرض في أيادي غير الشيعة يأخذ نفس الأرض منهم.

[ما دلّ على أن الأرض للإمام عليه السلام]

وثانياً: نحن نتكلم فيما دلّ على أن الأرض للإمام من الأخبار تارةً في مفاد هذه الفقرة من حيث هو مع قطع النظر من أن يكون في خصوص صحيحة عمر بن يزيد قرينة على ما هو المراد منه.

وتارةً فيما يكون في هذه الصحيحة من القرائن على ما هو المراد من كون الأرض كلّه للإمام.

فنقول: أما الأول؛

فأولاً: إن سرّ عدم حمل المجلسي هذه الفقرة على ظاهره من كون الأرض للإمام بمثل ملكية سائر الناس للأرض وغيرها دعوى أنه يوجب ورود التخصيص الكثير عليه، وهو مستهجن.

وذلك لأن أغلب الأراضي ملك لسائر الناس.

ويمكن الجواب بأنه بعد ما يكون الموات مال الإمام مضافاً إلى سائر ما كان ملكاً للإمام من الأراضي فحينئذ نقول: إن ما يبقى تحت العام أضعاف ما خرج عن تحته، ولو كان ما خرج عن تحته كثيراً. ومثل هذا التخصيص الكثير لا يوهن العام.

ثم لا يخفى أن الإحتمال الآخر والمعنى الأخير الذي ذكره المجلسي يُسقط الخبر عن صحة التمسك به في الموارد المشكوكة لترتيب آثار ملكية الإمام؛ لأنها بمعنى [أنه] لا ينافي أن يكون ملكاً لغير الإمام، بل ولا ينفع في إثبات الولاية التي يجوز التمسك لإثباتها /٣٨٦/ للفقيه بعموم أدلة النيابة على فرض ثبوته.

وأما الثاني يعني صحيحة عمر بن يزيد **فأولاً**: لا يخفى أن فيها بعض القرائن

على أنه ليس المراد من قوله «الأرض كلّه لنا» ثبوت ملكية الأرض للإمام بمعنى [أنه] ينافي كون الأرض ملكاً لغير الإمام، فلا يدل على ثبوت الملكية بالمعنى المتعارف للإمام.

[إثبات الرخصة لمن الأرض في يده]

ثم إن هذا الخبر مع ذلك يجوز التمسك به لإثبات الرخصة لمن كان في يده شيء من الأرض من الشيعة أو يستولي عليها.

قلنا: هنا دعويان:

أما الأول: فلأنه في صدر الخبر يرد ما تخيله السائل من أن حقهم في الأرض منحصر بالخمس، قال: «**وما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس، يا أبا سيار! إن الأرض كلّها لنا..**» إلى آخره.

وقبل ذلك قال السائل: «**وهي ـ أي الخمس ـ حقك الذي جعله الله لك في أموالنا**» وظاهر الفقرتين أن تمام الخمس حق للإمام كما أن السائل جاء بتمام الخمس أيضاً عنده عليه السلام، مع أن من الواضح بمقتضى صريح الآية مضافاً إلى الأخبار أن غيره عليه السلام أيضاً شريك فيه كما قاله المجلسي أيضاً.

فلابد أن يقال: إن كون تمام الخمس حق الإمام ليس من جهة أنه ملكه، بل من جهة أن ولاية تمام الخمس بيده أعم من الملكية والولاية.

إن قلت: إن الخمس في المقام كان من أرباح المكاسب ومن المحتمل أن يكون تمامه حق الإمام كما قال بعض.

قلت: مع أنا ضعّفنا في محله أن يكون تمام خمس أرباح المكاسب مال الإمام، والأدلة مشتركة، /٣٨٧/ فإنّ هذا الخبر لم يُفرّق بين أرباح المكاسب وغيرها وإلا كان المناسب أن يقول: أو ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا خمس أرباح المكاسب والعشر من غيرها.

والحاصل أنه بالنسبة إلى الخمس دعوى حمل العموم على ظاهره من الملكية المتعارفة، ودعوى ورود التخصيص عليه غير مناسب.

بل الأظهر هو الحمل على ولاية التصرف في الجميع بأيّ جهة كانت.

وهذا يصير قرينة على أنه بالنسبة إلى الأرض أيضاً يكون المراد ذلك من أن له ولاية التصرف في الجميع.

ووجه آخر أيضاً أن التفريع الذي ذكره الإمام على كون الأرض كلّها لهم بقوله عليه السلام «فما أخرج الله».. إلى آخره، لامانع فيه لو لم يكن المراد من كون الأرض لهم الملكيّة الحقيقية، بل كان المراد أن له التصرف بنحو، وذلك لأنه لا مانع من أن يكون له التصرف في جميع ما أخرج الله من الأرض.

وكان منشأ ذلك أن لهم التصرف في نفس الأرض بهذا النحو أو كانت العلة التي صارت منشأ لأن لهم التصرف في نفس الأرض هو المنشأ لأن لهم التصرف فيما أخرج الله.

وأما لو كان المراد من كون الأرض هو الملكية المتعارفة فحينئذ لابد أن يكون المراد من التفريع الذي ذكره بقوله «فما أخرج الله..» إلى آخره أيضاً الملكية الحقيقية.

وهذا مناف لما ثبت في محله، وهو كالمسلَّم عندهم من أن الزرع للزارع.

/٣٨٨/ مضافاً إلى ما عرفت من أن تمام الأراضي ليس لهم بالملكية الحقيقية، فلابد من ارتكاب التخصيص الكثير في المقامين.

ومضافاً إلى ما عرفته في الخمس من أنه لابد أن يقال فيه بولاية التصرف لا الملكية الحقيقية التي قد عرفت أنه بنفسه قرينة على أن المراد في الجميع ليس هو الملكية الحقيقية.

وأما الثاني: وهو دلالة الخبر على كل حال على تحليل الإمام ما كان من الأراضي بيد الشيعة أو يأتي بيدهم، فللتصريح بذلك بقوله «**وكلما كان في أيدي**

شيعتنا من الأرض فهم فيه يحللون يحل فيهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا..» إلى آخره **فأوّلاً:** لا مانع من الأخذ بهذا الظاهر بل الصريح، ويناسب ذلك مع جميع الإحتمالات السابقة في كون الأرض كلها لهم.

وتقدمت الإشارة إلى أن القمي والمجلسي تمسكهما لتحليل الأراضي الخراجية بذلك، بل نحن قلنا بجواز التمسك به لتحليل ما كان من الأراضي مجهول المالك بعد ما تقدم في جوائز الظلمة أن ما دل على وجوب التصدّق في مجهول المالك في غير الأراضي، ولم يعلم بعدم الفرق، ولم يعلم الإجماع على عدم الفصل.

بل يجوز التمسك لتحليل الأرض للشيعة في كل أرض لم تعلم حرمة التصرف لهم في زمان، بل الأعم من ذلك في الجملة.

إن قلت: في ذيل الخبر أن القائم عليه السلام بعد ظهوره عليه السلام يأخذ الطسق /٣٨٩/ من كل شيعة يكون شيء من الأرض في أيديهم، ويبقى الأرض في أيديهم.

وهذا قرينة على أن المراد من الأرض في هذا الخبر هو الأراضي الخراجية التي تكون للمسلمين.

قلت: لا نرى مانعاً من أن يكون للإمام بعد ظهوره أن يأخذ الطسق من تمام الأراضي، وهو أقل من الخراج الذي يكون في الأراضي الخراجية نظير السلطان الذي يأخذ من تمام الأراضي شيئاً.

ولعله يكون ذلك للإمام، ولو عند الحاجة، وإن لم يكن شيء على صاحب الأرض غير الزكاة في غير هذا الفرض. ومنه لم يكن عليه شيء في زمان الغيبة.

وليس إجماع على عدم ثبوت شيء على ما يكون ملكاً لشخص خاص عند الحاجة، فضلاً من صورة لم يثبت للشخص إلا مجرد الحلية كما في المقام.

[توضيح جريان أخبار تحليل الأراضي للشيعة]

ثم إنه لما أشرنا هنا إلى جريان أخبار تحليل الأراضي للشيعة مثل صحيحة

عمر بن يزيد فيما كان من الأراضي مالكها مجهولاً فلا بأس من توضيح ذلك.

[تلخيص ما قلنا في حكم مجهول المالك]

فنقول: أولاً: إنه تقدم في مسألة جوائز الظالم حكم مجهول المالك من حيث القاعدة والأخبار مفصلاً، وذكرنا هناك أن ما ورد في بعض الأخبار من الأمر بالتصدق في مجهول المالك ليس في شيء منها إطلاق يشمل مجهول المالك من الأراضي ونحوها مما لا ينقل، ونحن لم نقطع بعدم الفرق بين الأراضي وغيرها /٣٩٠/ كما أنه لم يثبت الإجماع على عدم الفصل بينهما.

كيف وأصل تعين التصدّق[1] في مطلق مجهول المالك أيضاً ليس مسلّماً.

نعم، لم تبعد الشهرة على التصدّق في مجهول المالك حتى في الأراضي أيضاً كما أشرت إلى ذلك في تعليقاتي على مكتوباتي في مسألة بيع الأراضي الخراجية.

كما أنا ذكرنا في المقامين المشار إليهما أن جواز تصدّق مجهول المالك على القاعدة أيضاً.

ثم إنه ذكرنا أن جواز التصرف في الأرض المجهول المالك على طبق القاعدة والأصل، ولم يعلم الخروج عن هذا الأصل؛ لما عرفت من عدم تعيّن التصدّق فيها.

وذكرنا في تعليقاتنا على مسألة البراءة وغيرها أن ما يدّعيه المصنف من أن الأصل في الأموال حرمة التصرف فيها، لم يتم دليل عليه.

كما أن في مفروض كلامنا لا يجوز التمسك لحرمة التصرف بقوله عليه السلام: «**لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه**»[2]؛ لوضوح أن إطلاق أمثال ذلك إنما يشمل صورةً كان تحصيل الإذن من المالك ممكناً، ومحل الكلام في الأرض المجهول المالك إنما هو بعد الفحص عن مالكه وحصول اليأس منه.

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) عوالي اللئالي ٢٢٢/١، الفصل التاسع، ح ٩٨.

وبالجملة، ليس الغرض في المقام إثبات جواز التصرف بمقتضى الأصل، بل الكلام في إثبات جواز /٣٩١/ التصرف فيها لخصوص الشيعة بمقتضى أخبار التحليل.

وثانياً: نقول: إنا ذكرنا في تنبيهات الإستصحاب عند التعرض لدوران الأمر بين التمسك بعموم العام واستصحاب حكم المخصص أنه لو خرج فرد من تحت حكم العام في زمان، فلا يجوز التمسك بذلك العام لذلك الفرد في الزمان المشكوك المتأخر عن الزمان الأول إلا في صورة كان خروج ذلك الفرد عن تحت العام في الزمان المتأخر مستلزماً للتخصيص الفردي.

ثم من الواضح أن حرمة التصرف في أرض على كثير من الشيعة وحلّية التصرف فيها لبعض آخر من الشيعة ليس تخصيصاً على قوله «**ما كان من الأرض في أيدي شيعتنا فهم فيه محللون**»[1]، وإنما التخصيص في صورة لم يحل التصرف في أرض للشيعة رأساً.

وعليه لو قلنا: إن كل أرض يكون التصرف فيه حلالاً لبعض الشيعة لم يدل الخبر على حليتها لغيره من الشيعة، فحينئذ يشكل التمسك بإطلاق قولهم «**فهم فيه محلّلون**» لجواز التصرف لمن يأتي بيده شيء من الأرض المجهول؛ لجواز حلّيتها لخصوص مالكه الأول الذي فرض أنه من الشيعة.

لكن الظاهر شمول الخبر لكل أرض يأتي في يد شخص من الشيعة مما لم يكن /٣٩٢/ له مزاحم من يد فعليّة لشخص من الشيعة.

وذلك لوضوح أنه ليس المراد من قوله عليه السلام «**مما كان في أيدي الشيعة**» هو خصوص ما كان في أيدي الشيعة في زمان صدور هذا الكلام من الإمام، بل يشمل كل ما يأتي من الأرض بيد الشيعة إلى يوم القيامة.

نعم، لو كانت على الأرض يد شخص من الشيعة فهذا الخبر ساكت عن حلّيتها

---

١) الكافي ٤٠٨/١، باب أن الأرض كلها للإمام عليه السلام، ح ٣.

لشخص آخر من الشيعة إذا وضع يده عليها.

وعليه نقول في مجهول المالك الذي حصل اليأس من مالكه: يكون المفروض أنه ليست لمالكها الأصلي يد عليها. فكل من وضع من الشيعة يده عليها فمقتضى الخبر حلّيتها له، وبعد ذلك لو وضع شخص آخر من الشيعة يده عليها فهذه اليد المتأخرة لمّا يكون له مزاحم من يد الشيعة، فلا يدلّ هذا الخبر على حلّية هذه الأرض له.

تنبيه
متعلق بخصوص الأراضي الخراجية

إعلم أنه في مسألة بيع الأراضي الخراجية نقلنا عن المحقق القمي أنه في زمان الغيبة أو مطلقاً بعد ما يختار جواز التصرف في الأراضي الخراجية مطلقاً يقول: وحكاية دفع الخراج غير جواز هذه التصرفات.

ونحن نقول:

أولاً: يحتمل سقوط الخراج عن الشيعة لما تقدم من تحليل الأراضي كلها للشيعة.

/٣٩٣/والمصنف[1] في مسألة بيع الأراضي الخراجية قال: ويؤيد هذا الإحتمال جواز قبول الخراج الذي كأجرة الأرض، فيجوز التصرف في عينها مجاناً.

ويحتمل سقوط الخراج عن المتصرف في صورة كان المتصرف بنفسه مشتغلاً بالمصالح التي لابد أن يصرف الخراج فيها كما أن المصنف يذكر هذا الإحتمال أيضاً هناك.

لكنّا نتكلم أوّلاً في جواز التصرف في هذه الأراضي على فرض عدم سقوط الخراج.

ولعله المشهور؛ لأنه لو لم يكن مقتضى الأخبار عدم سقوط الخراج حتى في أرض لم تكن تحت استيلاء السلطان الجائر ـ الذي تقدم أنه يحل أخذ الخراج منه ـ فلا أقل من أن سقوط الخراج خلاف حكمة وضع الخراج على هذه الأراضي.

---

١) كتاب المكاسب ٢٦٧٤، حكم التصرف في زمان الغيبة.

مع أن المصالح التي لابد أن يصرف الخراج أيضاً [فيها] نقول:

أوّلاً: إن هذا غير مضرٍّ بجواز كثير من التصرفات، فلا مانع من الأخذ بأخبار التحليل فيها كإحياء الموات ممّا[1] كان من الأراضي الخراجية، وكذلك أخذ التراب منها، بل البناء؛ لوضوح أن ما فيه الخراج ما يكون معداً للزرع ونحوه، فلا ينافي ما ليس له مزاحمة مع الخراج بوجه.

وثانياً: في خصوص الأرض /٣٩٤/ التي يكون الخراج ثابتاً عليها ليس في البين ما يمنع من الأخذ بعموم التحليل لجواز التصرف فيها نفس الأرض بالزرع ونحوه.

وذلك لأن جواز التصرف في زمان بسط يد سلطان الحق من النبي ﷺ والإمام بالزرع ونحوه، وإن كان متوقفاً على تقبل الأرض من الإمام أو الإذن منه، إلا أن المفروض أنه لا دليل على بقاء هذا التوقف في زماننا، وإنما المعلوم لزوم دفع الخراج في الجملة.

وتعيين مقدار الخراج ليس بلازم من أن يكون قبل التصرف بالزراعة ونحوها، بل نقول: توقف جواز التصرف على تعيين مقدار الخراج في زمان بسط يد الإمام أيضاً غير واضح؛ إذ غاية ما قطعنا بثبوته أو دلّت الأخبار على ثبوته، هو لزوم دفع الخراج إليه وأشباه ذلك، لا أنه في أصل الإشتغال بالزرع يتوقف جوازه في الأرض المشتركة بين تمام المسلمين ـ نظير المسجد والطريق ـ أيضاً على إذنه.

فتلخص أنه ليس دليل على أن نفس التصرف في مثل هذه الأراضي المشتركة يتوقف على شيء من إذن الإمام أو غيره، فضلاً من أن يكون قابلاً لأن يرفع عموم التحليل المستفادة من صحيحة عمر بن يزيد من البين.

/٣٩٥/ ثم بعد فرض لزوم الخراج في الجملة إذا زرع الأرض وملك الزرع تتعلق أجرة المثل على ذمته ولو على القول بعدم جواز التصرف، لا من جهة

---

١) في المخطوطة: من ما.

القاعدة الأولية، ولا من جهة عموم أخبار التحليل.

ثم أجرة المثل لو صارت مرددةً بين الأقل والأكثر، فمقتضى الأصل البراءة عن الزيادة.

نعم، في مقدار فرضنا ـ العلم باشتغال ذمته بأجرة المثل ـ نقول: إن الإشتغال اليقيني هنا يقتضي البراءة اليقينية بالعمل بالمتيقن من دفعه إلى الفقيه ليصرفه في مصارفه.

نعم، لو سقط التكليف بالمتيقن من جهة التعذر يأخذ بأوسع منه، فربما يكون له بنفسه أن يصرف أجرة المثل في مصالح المسلمين.

وثالثاً نقول: بعد ما تصرف الشخص في الأرض بالزراعة أو نحوها ولو بإعطاء البذر بمن يزرع مجاناً له أو مع العوض الذي تقدم حكم أصل هذا التصرف، لو فرض أن هذا الشخص يكون مشتغلاً بمصالح المسلمين التي هي مصرف الخراج، فحينئذ يشكل تعلق أجرة مثل الأرض على ذمة هذا التصرف أيضاً حيث إنه في غير هذا الفرض كان من المحتمل لزوم صرف أجرة المثل في مصالح المسلمين.

فإذا فرضنا أنه بنفسه مشتغل بمصالح المسلمين فلا أقل من أنه يشك في تعلق شيء على ذمته، ومقتضى الأصل البراءة.

الخامس من الفروع:

[اعتقاد استحقاق الأخذ للآخذ]

ما نقله المصنف[1] **بقوله:** الخامس: الظاهر أنه لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه /٣٩٦/ **ممن يعتقد استحقاق الأخذ للآخذ**.. إلى آخره.

أقول: بعض يدّعي أن حل الخراج المأخوذ من السلطان الجائر وأتباعه من

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٢/٢، الخامس: هل يعتبر في حل الخراج اعتقاد المأخوذ منه استحقاق الآخذ له؟

باب قاعدة «ألزموهم بما ألزموا[١] به أنفسهم»[٢].

ومن الواضح أن هذا غير مناسب لو كان المراد إلزام السلطان بما اعتقده؛ لوضوح أن احتمال حرمة المال من جهة أنه مال من يأخذ السلطان منه، فيتم التمسك بهذه القاعدة في خصوص صورة أخذ السلطان المال ممن يعتقد أنه يحلّ للسلطان أن يأخذ ذلك المال منه لكون ذلك الشخص من المخالفين المعتقدين.

كلامان متعلقان بذلك:

الأول: ما يكون متعلقاً بهذا الفرع ونقله المصنف عن بعض من أنه بعد اعترافه بأن ظاهر الأصحاب تعميم المأخوذ منه بالمؤمن والمخالف والكافر، قال: لم يستبعد اختصاص الحكم بالمأخوذ ممّن[٣] يعتقد أن السلطان يستحق الأخذ منه.

الثاني: ما يقوله في الجواهر[٤] فيما يتعلق بالفرع الآتي، وهو ما لو أخذ السلطان من مستعمل الأرض زائداً على ما كان له أن يأخذه منه، فهنا يقول: لو أخذه من مخالف مثله على وجه يحلّ في مذهبه حَلَّ لنا وإن حرم في مذهبنا إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم.

ونحن نقول: أما ما نقله المصنف فيرد عليه أن الدليل على حلّ ما نأخذه من الخراج من السلطان هو ما تقدم من الأدلة التي لم يفرق فيها بين أن يكون المأخوذ منه /٣٩٧/ كافراً أو شيعيّاً أو مخالفاً، ولا مانع من الأخذ بتلك الأدلة، ولو لم تنطبق مع قاعدة «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم».

وتقدم أنه لا مانع من الحل مطلقاً.

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) تهذيب الأحكام ٣٢٢/٩، باب ميراث الأخوة والأخوات، ح ١٢ وفيه: «ألزموا به أنفسهم».

٣) في الأصل المخطوط: من من.

٤) جواهر الكلام ٢٠٠/٢٢، في أن مصرف الخراج الصالح العامة للمسلمين.

[ليس للخراج قدر معيّن]

وأما ما قاله الجواهر فمحل الكلام فيه **في الفرع السادس، وهو ما قاله المصنف**[١]: من أنه ليس للخراج قدر معيّن، بل المناط فيه.. إلى آخره.

أقول: لا بأس أن ننقل هنا **أولاً**: ما فيه من الأقوال وتوضيحها.

فنقول: إن الخراج أجرة، فتعيين الأجرة قبل استعمال الأرض يقولون إنه منوط برضى الموجر ـ وهو السلطان ـ ، والمستأجر ـ وهو مستعمل الأرض ـ.

ولعلّ المراد مما تراضيا عليه بجريان عقد الإجازة على شيء برضاهما أو بإدخاله في المعاطاة بالتقاول على أجرة معينة.

ثم العمل في الأرض من الزارع وإلا يصير بحكم عدم تعيين الأجرة قبل العمل، وأما لو عيّن الأجرة قبل استعمال الأرض فالمناط أجرة المثل بالرجوع إلى أهل الخبرة في تعيينه. ثم ما ذكرناه على طبق القاعدة.

وقال المصنف: إنه نسب ذلك في المقام إلى ظاهر الأصحاب أيضاً.

وفي الجواهر[٢]، عن السيد العميد أنه اعتبر أن يأخذ الجائر بقدر ما يأخذ سلطان الحق، لا أزيد إلا مع رضاء المالك، وإن زاد ولم يرض المالك حرم الجميع.

أقول: الرضاء بالزيادة إن كان قبل استعمال الأرض فيتخذ مع ما تقدم أنه على طبق القاعدة، وإن كان بعد استعمال الأرض فذلك يقتضي أن لا يكون المدار على أجرة المثل.

[و]تقدم أنه على طبق القاعدة، بل مقتضاه أن مجرد الرضاء كان مملّكاً.

[أخذ السلطان الزيادة من دون رضاء المالك]

ثم ظاهر كلام الجواهر هنا أنه لو أخذ السلطان الزيادة من دون /٣٩٨/ رضاء

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٤/٢، السادس: المناط في قدر الخراج.

٢) جواهر الكلام ١٩٩/٢٢، في أن مصرف الخراج الصالح العامة للمسلمين.

المالك، يحل أخذ هذه الزيادة من السلطان لمن يأخذه من الشيعة في صورتين:

أحدهما: لو أخذ السلطان هذه الزيادة من مخالف مثله على وجه يحل في مذهبه وإن حرم في مذهبنا، فيحل أخذه لنا إلزاماً لهم بما ألزموا به أنفسهم.

الثاني: لو كان أخذ الزيادة للسلطان حلالاً في مذهبنا وإن كان حراماً في مذهبهم.

[الإجبار على الزراعة]

ثم اعلم أن المصنف[1] في آخر كلامه يدّعى أمرين أحدهما: ـ ليس هنا منافياً لما تقدم من أنه مقتضى القاعدة وهو أنه يقول: ـ في صورة لا يختار الزارع الزراعة لكثرة الخراج فيجبرونه على الزراعة، فيحرم أخذ الزيادة.

نعم، ذكر وجهين في كون المأخوذ بتمامه حراماً أو المقدار الزائد.

أقول: وجه كون ذلك على طبق القاعدة أن الأجازة هنا فاسدة، فليس له إلا أخذ أجرة المثل.

[أخذ ما يتضرر به الزارع حرام]

وثانيهما: ـ وهو منافٍ لما تقدم ـ وهو أن أخذ ما يتضرر به الزارع حرام، ولو مع رضاء الزارع بذلك في صورة لابد للزارع من استعمال الأرض؛ لأنها كانت مزرعة له منذ سنين، ويتضرر بالإرتحال عن تلك القرية إلى غيرها.

[المراد من التضرّر]

ثم المراد من التضرر أن لا يبقى للزارع من حاصل الأرض بعد دفع الخراج ما يكون له بإزاء ما أنفقه على الزرع من المال وما بذل من بدنه من الأعمال.

---

١) كتاب المكاسب ٢/٢٣٤ ـ ٢٣٥، السادس: المناط في قدر الخراج.

أقول: لا بأس من الإشارة إلى حال ما نقلناه فنقول: أما كلام السيد العميد فهو على خلاف القاعدة التي عرفته أوّلاً، ولا نرى في البين ما يُخرجنا عن القاعدة.

[قاعدة «ألزموهم»]

وأما تمسك صاحب الجواهر بقاعدة ألزموهم /٣٩٩/ فيرد عليه **أولاً**: بفساد المبنىٰ لوكان متفرعاً على كلام السيد المرقوم.

وثانياً: قد عرفت في شرح كلام السيد المرقوم أن مخالفته مع القاعدة لابد أن يكون في أجرة المثل، والظاهر أن مذهب العامة ليس على جواز أخذ أزيد من أجرة المثل.

[الأخذ بأزيد مما كان للسلطان أخذه]

وأما مسألة الأخذ بأزيد مما كان للسلطان أخذه في كل صورةٍ اتّفق.

فنقول: إن كل ذي حق بوجه لو أخذ أوّلاً بمقدار حقّه، ثم أخذ الزائد جبراً، فلا ينبغي التأمل هنا أن الحرام خصوص الزائد.

وأما لو أخذ المجموع دفعةً فمن الواضح أنه ليس له مطالبة حقه بعد ذلك.

وعلى هذا فهنا أيضاً يكون الحرام خصوص المقدار الزائد.

نعم، مقدار الزائد هنا من قبيل المشاع بين مال الدائن والمديون، فلا يجوز للدائن التصرف فيه؛ لعدم جواز التصرف في المال المشترك بدون إذن الشريك إلا بعد التقسيم والتصرف في خصوص سهمه.

وأما لو أخذ المجموع متعاقباً فالظاهر لحوقه بصورة أخذ أولاً بمقدار حقه ثم أخذ الزائد.

بقي الكلام في الدعوى الثاني الذي نقلناه عن المصنف، وقلنا: إنه على خلاف القاعدة.

وهنا نقول: بعد أن الزارع /٤٠٠/ يصير لابد من أن يستأجر على الزيادة فغاية الأمر أنه مضطرّ في هذه المعاملة، ونحن قد أوضحنا في بيع المكره أن صحة معاملات المضطر مطابق مع القاعدة.

نعم، عمل الموجر مع المستأجر في فرض المقام على خلاف المروة، وهو مذموم شرعاً وعقلاً، لكن لم يعلم كون ذلك ظلماً حقيقةً حتى يجوّز إثبات حرمته بذلك.

نعم، ما ذكره المصنف[1] من مرسلة حماد بن عيسى[2] ظاهر في حرمة ذلك، بل حرمة الزيادة حيث إنه في مقام بيان عمل الوالي مع مستعمل الأرض تارةً يقول: «يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم»، وتارةً يقول: «**على قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضر بهم**».

وهذه القيود لمّا تكون في مقام التحديد ظاهرة في ثبوت المفهوم، لكنه لو تمّ لا يجري في غير الأراضي الخراجية.

ثم إن حماد بن عيسى من أصحاب الإجماع، لكنا قلنا: إن معقد الإجماع

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٤/٢، السادس: المناط في قدر الخراج.

٢) الكافي ٤٤/٥ ـ ٤٥، باب قسمة الغنيمة، ح ٤، والرواية برمّتها هي: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام قال: يؤخذ الخمس من الغنائم فيجعل لمن جعله الله عزّ وجلّ ويقسم أربعة أخماس بين من قاتل عليه وولي ذلك قال: وللإمام صفو المال أن يأخذ الجارية الفارهة والدابة الفارهة والثوب والمتاع مما يحب ويشتهي فذلك له قبل قسمة المال وقبل إخراج الخمس، قال: وليس لمن قاتل شيء من الأرضين ولا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر وليس للأعراب من الغنيمة شيء وإن قاتلوا مع الإمام لأن رسول الله صلى الله عليه وآله صالح الأعراب أن يدعهم في ديارهم ولا يهاجروا على أنه إن دهم رسول الله صلى الله عليه وآله من عدوه دهم أن يستفزهم فيقاتل بهم وليس لهم في الغنيمة نصيب وسنة جارية فيهم وفي غيرهم. والأرض التي اخذت عنوة بخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق النصف والثلث والثلثين، على قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضرهم».

الكسبي لا يقتضي بأزيد من وثاقة نفس أصحاب الإجماع، وليس متعرضاً لحال من بعده.

نعم، في حماد بن عيسى يذكرون أموراً أخر لابد من التأمل في أنها تقتضي وثاقة من بعده هذا، إلا أنه إشكال في أصل المسألة يأتي الكلام فيه.

الفرع السابع:

[هل الإستحقاق شرط لأخذ بيت المال من السلطان]

في أنه هل يحلّ هذا بالسلطان من بيت المال لمن ليس مستحقاً لمال بيت المال، ومثله في إعطاء الأرض الخراجي مجاناً لمن ليس من المستحقين له.

قال المصنف[1]: /٤٠١/ ظاهر إطلاق الأصحاب عدم اشتراط أن يكون الآخذ من السلطان مستحقاً لما يأخذه منه من الخراج والزكاة على نحو الهدية، وكذلك من يقطع الأرض من الأراضي أقطاعاً.

وعن الكركي في رسالته[2] أنه نسب ذلك إلى إطلاق الأخبار والأصحاب، والمصنف يناقش في كون اقتضاء أخبار مسألتنا لذلك؛ لأنها في ابتياع الخراج والمقاسمة والزكاة وتقبّل الأراضي الخراجية من السلطان.

ومن الواضح عدم اشتراط الإستحقاق للخراج والأرض في المشتري والمتقبل.

ومنه يحمل كلام الكركي احتمالاً على أن يكون مراده من إطلاق الأخبار ما دلّ على حلّ جوائز السلطان وعمّاله حيث إن الجوائز في الغالب من بيت المال، ثم يناقش على ذلك أيضاً بأن أخبار الجوائز في حق أشخاص خاصة، فيحتمل كونهم ذوي حصص من بيت المال.

ومنه يناقش في الحكم بنفوذ تصرف سلطان الجائر وعمّاله بنحو الإطلاق؛

---

١) كتاب المكاسب ٢٣٦/٢، السابع: هل يشترط استحقاق من يصل إليه الخراج؟

٢) رسائل الكركي ٢٨٣/١، حلية تناول الخراج والمقاسمة والزكاة المأخوذة من الجائر.

لعدم الدليل على هذا الإطلاق.

بل قد يستدل لعدم الحلّ لغير المستحقين للخراج ونحوه بأن رواية الحضرمي السابقة: «**ما يمنع إبن أبي سمال**[1] **أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك نصيباً من بيت المال؟**»[2].

ثم رده بأن التعليل في هذه الرواية إنما يدلّ على أن كل من له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ، لا أن كل من لا نصيب له لا يجوز له الأخذ.

ثم إنه نظير ذلك /٤٠٢/ يناقش على التمسك للحرمة لغير المستحق بالتعليل المتقدم عن العلامة[3] في دليله بأن الخراج حقّ لله أخذه غير مستحقه، ثم يقول: فالإستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية المذكورة، وفي كلام العلامة على اعتبار استحقاق الأخذ بشيء من بيت المال كما في الرسالة الخراجية محل نظر.

أقول: لا بأس من أن نتعرض فرعاً من فروع الفرع السادس المتقدم لعله يوضح في ضمنه حال مسألتنا، بل حال الفرع السابق أيضاً.

فنقول: في المسألة السابقة، وهوأن يزيد الجائر في الخراج الذي يأخذه، والتفصيل بين صورة وقع التراضي عليها وغيره يقول في الجواهر[4] ـ بعد ما ينقل عن السيد العميد: إن الزيادة هو الزيادة عما يأخذه السلطان العادل من الخراج و المقاسمة ـ يقول: ولو خفّف ـ يعني السلطان الجائر ـ على بعض المؤمنين نفذ تخفيفه كما لو رفع يداً عن أصل الخراج؛ لأنه أحل تصرفاته التي سمعت الإذن بها.

لنا مع احتمال الرجوع فيهما إلى الحاكم الشرعي لما عرفت من كون الخراج

---

١) في بعض المصادر: «سماك».

٢) تهذيب الأحكام ٣٣٦/٣، باب المكاسب، ح ٥٤، وفيه: «في بيت المال نصيباً».

٣) تذكرة الفقهاء ١٥٣/١٢، حكم جوائز الجائر.

٤) جواهر الكلام ١٩٩/٢٢، في أن تعيين الخراج والمقاسمة راجع إلى الإمام عليه السلام.

أجرة أرض ثبت للمسلمين عوض الإنتفاع، فإن غصبه الجائر وأخذه أسقط الشارع أعادته ثانياً إرفاقاً. أما إذا لم يكن غصب وجب تسليمه إلى ولي الأمر أو نائبه، وليس هذا كتصرفاته في الخراج على من لم يكن في ذمته؛ ضرورة كونها من الغصب بخلاف الفرض، فإنه لا غصب.

ولعل ذا /٤٠٣/ لا يخلو عن قوة. انتهى.

أقول: بل يرد على الوجه الأول إنه لا دليل على أنه أحلّ جميع تصرفاتهم يعني الجائر.

وعلى ذلك فمقتضى [ما] في وليّ المسلمين أن يراعي حال المسلمين بعدم رفع اليد عما كان لهم من المنفعة أو تخفيف كما أن مقتضى الإنصاف أن لا يزيد في الخراج بحيث يضر بالزارع كما أن السلطان العادل لا يفعل ما يضر بهم.

وعلى هذا نقول: إن ما تقدم في الفرع السابق من أن ميزان الخراج على ما يقع به التراضي بين الموجر والمستأجر إنما يصح لو ثبتت ولاية مطلقة للجائر، ولا دليل عليه، بل المعلوم من الأخبار ما هو المتعارف من كون الخراج بمقدار تكون الأرض صالحةً له، وهو يقرب من أجرة المثل.

ولعل هذا مراد السيد العميد فيما تقدم من منع الزيادة على ما يفعله الإمام.

نعم، الزيادة في الجملة والنقصان في الجملة لمّا كانت متعارفةً في المُلّاك والأولياء مع المستأجرين يعلم عدم كونه مانعاً من الأخبار في المقام.

وأما الإفراط في الزيادة والنقصان يحتاج إلى دليل مطلق ليس في المقام كما أن منع جواز قبول الهدية مع عدم الإستحقاق إنما هو لعدم دليل مطلق على نفوذ تصرفات الجائر.

إن قلت: نسلّم أنه ليس لنا دليل مطلق من الأخبار أو غيرها كما أشار إليه المصنف، وساعده التأمل في الأخبار على نفوذ تصرفات /٤٠٤/ السلطان الجائر وعمّاله.

بل ولا دليل مطلق على حلّ ما يؤخذ من السلطان وعماله كما أن من المسلّم أن مقتضى الأصل عدم نفوذ تصرفات الجائر.

وكذا مقتضى الأصل عدم حلّ ما يؤخذ من يده مما لا وجه لحلّيّته إلا من طريق ولاية الجائر.

وأيضاً نسلّم أن نتيجة المقدمتين المشار إليهما في الفروع التي يشك فيها من جهة نفوذ ولاية الجائر وحلّ ما يؤخذ منه أن يؤخذ من الأخبار الدالّة على نفوذ ولاية الجائر أو حلّ ما يؤخذ من يده على ما هو المتيقن والمعلوم منها أو كان في الأخبار قرينة على إرادته من تلك الأخبار، ونرجع فيما سوى ذلك إلى ما هو مقتضى الأصل من عدم نفوذ تصرف الجائر وعدم حلّ ما يؤخذ من يده.

[الكلام في الفروع المشكوكة]

إلا أنه نقول أيضاً بعد تسليم هذه المقدمات الثلاثة: إن الفروع المشكوكة على قسمين:

الأول: ما لا نظفر لإثبات صحة التصرف وحلية التصرف فيه سوى إثبات إطلاق صحة تصرفات الجائر وإطلاق حلّية المأخوذ منه، فهنا نسلّم أن المرجع الأصل، ومقتضاه عدم صحة التصرف وعدم حلية ما يؤخذ منه.

وذلك مثل ما قاله المصنف من إعطائهم الخراج لغير من يستحق الخراج، فضلاً عن إعطائهم الزكاة لغير المستحق.

بل تقدم الإشكال في براءة ذمة من يعطي الزكاة إلى الجائر اختياراً، بل وكذلك ما نقل /٤٠٥/ عن المسالك من الإشكال في جواز الأخذ في صورة يكون السلطان غاصباً بمذهبه أو يكون مذهبه عدم جواز الأخذ منه.

الثاني: ما يوجد لنا طريق معتبر آخر للحلية والصحة، نظير ما ذكره في الجواهر من تخفيف الجائر الخراجَ على بعض المؤمنين أو أنه يرفع اليد عن الخراج

رأساً، وبحكمه إقطاع الأرض لبعض المؤمنين، فإنه يجوز التمسك في أشباه هذه الموارد بما تقدم من دلالة صحيحة عمر بن يزيد وغيره على أن الأرض كلّها للإمام، وأن الإمام أحلّها لشيعته.

قلت: لا نمنع من جواز التمسك للحلية أو نفوذ التصرف بوجه آخر اقتضى ذلك بعد ملاحظة معارضاته، بل تقدم في الوجه الرابع الذي ذكرناه لحلية ما يؤخذ من سلطان الشيعة من الخراج ونحو ذلك أنّا تعرضنا لاقتضاء ما دلّ على تحليل الأراضي للشيعة مع ما يعارضه في الموارد المشكوكة، وقلنا هناك بجواز التصرف في الأراضي الخراجية، وأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بأجرة المثل في حق من يكون مشتغلاً بمصالح المسلمين غير معلوم، فيرجع إلى البراءة.

وفي غيره يحتاج إلى التأمل.

الكلام في الأرض المفتوحة عنوةً

/٤٠٦/ قوله: الثامن[1]: إن كون الأرض الخراجية بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج والمقاسمة، يتوقف على أمور ثلاثة.. إلى آخره.

أقول: أحد الأمور كون مفتوحةٍ عنوةً، الأرض مفتوحة عنوة، يعني بالقهر والغلبة من الكفار.

وثانيها: أن يكون الفتح بإذن الإمام.

وثالثها: أن تكون الأرض معمورة حال الفتح.

ثم إنه يلحق بذلك في الحكم ـ في كون المأخوذ منها يتعلق به ما تقدم من أحكام الخراج والمقاسمة ـ ما فتحت صلحاً مع الإمام على أن تكون الأرض للمسلمين لا للكفار.

وسيأتي الكلام في إلحاق ما فتحت بأمر عمر بل سائر الخلفاء أيضاً بما فتحت بإذن الإمام.

ثم اعلم أنه في ذيل الوجه الرابع الذي تقدم في الفرع الرابع نحن أثبتنا جواز كثير من التصرفات للشيعة في الأراضي الخراجية إلا أنه مع ذلك تبقى لها أحكام نحتاج لها إلى تعيين الأراضي الخراجية في الخارج مثل ما تقدم من حكم المأخوذ منها إلى غير ذلك.

[إشارة إلى بيع الأراضي الخراجية]

ثم إن الأرض الخراجية واحد من الموضوعات الخارجية للأحكام مثل الوقت

---

١) كتاب المكاسب ٢/٢٣٩، الثامن: يعتبر في كون الأرض خراجية.

والقبلة وغيرها، فبكل أمارة قلنا: إنه يثبت سائر /٤٠٧/ الموضوعات من خبر العدلين أو العدل الواحد أو غير ذلك.

نعم، بعض الأمارات ربما يجري في بعض الموضوعات دون بعض، ونحن فصّلنا الكلام في مسألة بيع الأراضي الخراجية عند التعرض لاشتراط الطلقية في كثير من الأمارات التي كان الكلام في إثبات موضوع أرض الخراج بها مثل أنه يثبت هذا الموضوع من جهة الإنسداد أو غيره بمطلق الظن كما عن الكفاية[1] وبعض معاصري صاحب الجواهر والمحقق القمي في جامع الشتات[2]، ومثل ضرب الخراج، وتمسك به لإثبات موضوع أرض الخراج بتفاسير أربعة، بل خمسة، ومثل التمسك بقول التاريخ ومثل التمسك بالشياع.

ثم إن بعضاً مما أشرنا أيضاً مذكور في كلام المصنف هنا إلا أنه مع ذلك لسنا في مقام بيان تلك الأمارات، بل نتصدى لأمرين تصدى المصنف لإثباتهما في المقام:

[الكلام في أرض السواد، وهو العراق]

الأول: إنه بالنسبة إلى أرض السواد ـ وهو العراق ـ تمسك بصحيحة الحلبي أنه «**سئل أبو عبدالله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟**

فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم مسلم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد»[3].

ورواية أبي الربيع الشامي: «**لا تشتر من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة،**

---

١) كفاية الأحكام ٣٧٦/١، القول في أحكام الأرضين.

٢) جامع الشتات ١٢٨/٢.

٣) تهذيب الأحكام ١٤٧/٤، باب أحكام الأرضين، ح ١.

فإنما هي فيء للمسلمين»[١]، وقربت منها /٤٠٨/ صحيحة ابن الحجاج.

وبالجملة، تمسك بهذه الأخبار التي تدل على أن أرض السواد للمسلمين على أن أرض السواد فتحت عنوة، وأن الفتح كان بإذن الإمام عليه السلام أيضاً.

ثم إنه يتصدى في أواخر كلامه لإثبات المقدمة الثالثة أيضاً، وهو أن ما كان من السواد معمورة في زماننا كانت معمورة في زمان الفتح أيضاً، لأن مقتضى الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمىٰ بالسواد من غير تقييد بالعام، فينزل على أن كلها كانت عامرة حال الفتح.

ويؤيده أنهم ضبطوا السواد كما عن المنتهى[٢] بستة أو اثنين وثلاثين ألف ألف جريب. بل قد يؤيد ذلك بالتعبير عنه بالسواد.

[الفتوحات الإسلامية]

الثاني: إنه يتمسك لإثبات أن ما فتحه عمر من الأراضي الخراجية بوجوه كثيرة، وكثير منها لو تم يأتي في تمام الفتوحات الإسلامية مما فتحه سائر الخلفاء أيضاً.

ومنها خبر الخصال المشتمل على أن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**إن عمر يشاور في موارد الأمور فيصدرها عن أمري**»[٣] بعد حمل الأمور على ما يقدح المشاورة فيها وإصدارها عن أمره عليه السلام برياسته.

[الخروج إلى الكفار]

ثم الخروج إلى الكفار ودعاؤهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور، ثم يقول:

---

١) تهذيب الأحكام ١٤٧/٧، باب أحكام الأرضين، ح ٢.

٢) منتهى المطلب ٩٣٧/٢، في أحكام الأرضين.

٣) الخصال: ٣٧٤، باب السبعة، ح ٥٨ والرواية مفصلة.

إن في سند الرواية جماعة يخرجها عن حد الإعتبار إلا إن اعتماد القميين عليها وروايتهم لها مع أنهم لا يثبتون في كتبهم رواية /٤٠٩/ في راويه ضعف إلا مما يوجب الإعتماد بجبر ضعفها.

[حضور الإمام الحسن عليه السلام في بعض الغزوات]

ثم يؤيد مضمون هذا الخبر بما اشتهر من حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات ودخول بعض خواص أمير المؤمنين عليه السلام في أمرهم.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام «**قال: سألته عن سيرة الإمام عليه السلام في الأرض الذي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة فهو إمام لسائر الأرضين**»[1].

ومنها: ثبوت إذن شاهد الحال في تمام الفتوحات الإسلامية وإذن شاهد الحال كالإذن الصريح.

ومنها: حمل فعل الغزاة على الصحة.

ومنها: معارضة ما دلّ على اشتراط إذن الإمام عليه السلام في صيرورة الأرض خراجية بما دل على أنه ليس بشرط.

والنسبة من وجه، والمرجع قوله تعالى: ﴿**واعلموا أن ما غنمتم**﴾[2].. الآية.

ومقتضاها أن إذن الإمام ليس بشرط في كون ما فتحت عنوة للمسلمين حيث يثبت الخمس لأهله، فما سواه لتمام المسلمين.

[الأراضي المحياة في زمان الفتح]

أقول: أما الأول: وهو أن أرض السواد اجتمع فيه الشرائط من كونها مفتوحة

---

١) تهذيب الأحكام ١١٨٧٤، باب مستحق عطاء الجزية من المسلمين، ح ١.

٢) الأنفال: ٤١.

عنوة يعنى بالقهر والغلبة، وأن الفتح كان بإذن الإمام، وأن كل ما كانت محياة في زماننا كانت محياة في زمان الفتح.

فنقول: أما صحيحة الحلبي فلا تدل على أزيد من أن ما كان من السواد معمورة في زمان الصادق عليه السلام كان للمسلمين، فيكشف من أنها إما فتحت عنوة وكان الفتح بإذن الإمام عليه السلام /٤١٠/، وإما أنه وقع الصلح عليها على أن يكون الأرض للمسلمين.

وإن مثل هذا الصلح إما كان بإذن الإمام أو أنه يكفي كونه من الجائر أيضاً في صيرورة الأرض للمسلمين أو كان بنحو آخر يقتضي كون الأرض للمسلمين.

وأما الخبران الآخران فلا يدلّان على أزيد مما دلّت عليه صحيحة الحلبي، بل فيهما ما يضر بمقصود المصنف، وهو إن أرض السواد كانت مشتملة على أرض الجزية وإنها كانت لأهل الذمة، فلا يدل شيء من الأخبار على إن جميع ما تكون محياة في زماننا كانت محياة في زمان الفتح أو زمان الصادق عليه السلام.

ثم من المحتمل أن يكون كثير من أراضي السواد التي محياة في زماننا مما أحياها المسلمون بعد زمان الصادق عليه السلام كما يتفق ذلك كثيراً في تمام البلاد، وذلك إما لانقلاب الماء من موضع إلى موضع آخر، فتصير المحياة مواتاً والموات محياتاً، وإما من غير جهة انقلاب الماء حيث إن إحياء الموات شايع في كل زمان في جميع البلدان، بل عكسه أيضاً في الجملة، من غير حاجة إلى انقلاب أصل الماء؛ لشيوع إحياء الموات في جميع البلدان.

فتعيين أرض مخصوصة للمسلمين يحتاج إلى علم خارجي أو دليل خاص على ذلك، غير ما دل على أن البلد مفتوحة عنوة بإذن الإمام أو أنه كان /٤١١/ للمسلمين في زمان الفتح أو زمان الصادق عليه السلام كما أن يدّعي صاحب المستند[1] أيضاً ذلك، وإلا فالمرجع اليد والأصول التي نتعرض لشرح مقتضاهما.

---

١) مستند الشيعة ٢٢٢/١٤، تولية تلك الأراضي والنظر فيها إلى الإمام عليه السلام.

إن قلت: فما تقول فيما تمسك به المصنف لإثبات إن تمام السواد كان محياةً في زمان الفتح؟ فما كان محياةً في زماننا كان محياةً في زمان الفتح أيضاً بأن مقتضى الأخبار أن تمام السواد للمسلمين، فيكشف ذلك من أن السواد كلها كان محياةً في زمان الفتح.

قلت ـ مع الغمض من أنا قلنا: إن المعمورة من الأرض المفتوحة عنوة لو صار مواتاً ثم أحياها شخص يملكها، وهذا يضر بمدّعى المصنف[1] في الجملة ـ:

أولاً: إن الأخبار منصرفة إلى المعمورة كما هو كذلك في أمثال هذه التعبيرات مثل إن البلد الفلاني مال فلان.

وثانياً: كيف يجوز القول بأنه لم يكن بين القرىٰ موات مع أن ما يقع في السواد في كل من الطول والعرض منازل عديدة؟!

ثم أوهن من ذلك تأييده بما نقله عن المنتهى[2].

وأوهن من ذلك تأييد أن كل السواد كان محياةً بالتعبير عن العراق بالسواد.

[دعوى أن كل ما فتحه الخلفاء للمسلمين]

وأما الثاني: يعني دعوى /٤١٢/ أن كل ما فتحه الثاني بل وسائر الخلفاء يكون للمسلمين لاجتماع الشرائط فيه.

فنقول: مع الغمض من أن ما تقدم من الإشكال في أرض السواد من جهة إنه في كل أرض كان محياتاً في زماننا لا يعلم كونها محياتاً في زمان الفتح، بل واستمرار حياتها إلى زماننا من دون موات في البين، وتقدم إنه على ذلك، فتعيين أرض مخصوصة للمسلمين يتوقف على دليل بالخصوص سوى ما دلّ على حال أصل البلد من كونه مفتوحَ العنوة، بل وإذن الإمام أيضاً.

---

١) كتاب المكاسب ٢٤٩/٢، الأراضي التي لا يد لمدعي الملكية عليها.

٢) منتهى المطلب ٩٣٧/٢، في أحكام الأرضين.

نقول: أما خبر الخصال فردّ عليه أولاً: إنه ضعيف السند.

وما قاله من أنه يجبر ضعفه باعتماد القميين عليه حيث نقلوه.

ففيه: إن ذلك وإن يوجب قوة السند لكنه بمجرده غير كاف في حجية ما لم يندرج في ميزانٍ ذكرناه لحجية الخبر.

وما في المقام غير كاف، كيف و الفقيه مع أن قرائن اعتباره أشد من الخصال ـ من جهات أوضحناه في بعض رسائلنا في الخمس ـ لا يتكل بمرسلاته، وما كان فيها مما يكون سنده ضعيفاً.

وثانياً: إن أمر أمير المؤمنين عليه السلام في مقام مشاورة عمر كان بياناً لما هو صلاح عمر، وإلا الأمر بعد ذلك كان من عمر؛ لوضوح أن عمر لم يكن من قبيل المأذون والوكيل، بل يتصدي لعدم اطلاع أحد بذلك المشورة أيضاً كما /٤١٣/ أن في الخبر إشارة بذلك.

هذا، مع أن ما يدل على اعتبار إذن الإمام في كون الأرض للمسلمين إنما يدل على إذنه بحيث يكون الأمر أمر الإمام كما سيوضح.

وأما تأييده بأن الفتح كان بأمر أمير المؤمنين عليه السلام مما اشتهر من حضور أبـي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات أو دخول بعض خواص أمير المؤمنين [عليه السلام] في أمر عمر **ففيه**: **أولاً**: إن أمثال ذلك من قبيل الأفعال، وهو مجمل.

وثانياً: يكون في البين موهن من كون ذلك بأمر أمير المؤمنين عليه السلام، بل الشاهد على أن أمثال ذلك من جهة الإضطرار كما يكشف عن ذلك في الجملة تـظلّمات أمير المؤمنين [عليه السلام] التي كالشمس في الظهور.

وأما صحيحة محمد بن مسلم فتدل على مطلوبه في الجملة، لكن لا بمجرده بل بضميمة الأخبار التي تقدم أنها تدل على أن معمورة السواد ـ وهو العراق ـ لتمام المسلمين، فهما معاً تدلان على أن جميع ما فتح بعد النبي [صلى الله عليه وآله] من الفـتوحات الإسلامية يكون حاله كذلك إلا أن في تعيين أرض مخصوصة أنها للمسلمين عليه

إشكالان:

أحدهما: إنه لا يعلم أنه أي بلد فتح عنوة، لوضوح أن كل بلد، بل كل قرية يلاحظ نفسه وحال أشخاص البلدان والقرى لابد أن يقوم عليه دليل بالخصوص على أنه فتح عنوة؛ لوضوح إن الإسلام قبل الفتح أو قبول الجزية مصرّ بكون الأرض للمسلمين.

/٤١٤/ هذا، مع أن قول أهل التاريخ من هذه الجهة فيه اختلاف كما نقله النراقي في المستند[1].

وثانيهما: إن الإشكال الصغروي الذي تقدم شرحه في أرض السواد جارٍ هنا أيضاً، بل تحصيل العلم أو ما يقوم مقامه لكون أرض مخصوصة معمورة فعلاً أنها كانت كذلك حال الفتح مشكل، إلا لبعض الماهرين في التاريخ.

وإذا انضم هذا الإشكال إلى الإشكال الأول يصير الأمر في تعيين أرض مخصوصة أنها للمسلمين في كمال الصعوبة.

مع أن تحصيل العلم في تعيين الموضوعات للأحكام غير لازم.

كما أن الفحص عن الأمارات غير لازم في مقام الرجوع إلى الأصول وشبهها في باب موضوعات الأحكام، ولو فرض أن يكون تحصيل العلم أيضاً ممكناً.

[إذن شاهد حال الأئمة عليهم السلام في الفتوحات]

وأما الثالث: يعني إذن شاهد حال الأئمة في تمام الفتوحات الإسلامية ففاسد.

كيف، ولو فرضنا ثبوت إذن شاهد الحال من الإئمة في تمام الفتوحات الإسلامية، وفرضنا كفاية ذلك في صيرورة الأرض خراجية فيكون لتمام المسلمين.

فحينئذ ما سيأتي من الأخبار التي تدل على اشتراط إذن الإمام في الفتح في

---

١) مستند الشيعة ٢٣٣/١٤، الميزان في كون الأرض مفتوحة عنوة.

صيرورة الأرض للمسلمين تصير لغواً.

[حمل فعل الغزاة على الصحة]

وأما الرابع: وهو حمل فعل الغزاة على الصحة.

فأولاً: /٤١٥/ المراد من الصحة هنا الجواز بمعنى عدم صدور القبيح والحرام من الغزاة.

وعلى هذا يرد على التمسك بأصالة الصحة في المقام **أولاً**: بأنه ليس لنا شك في حال فعل الغزاة لتحمله على الصحة، فإنه عين غصب الخلافة التي يكون حاله واضحاً من أنه من أشد المحرَّمات.

إن قلت: إن في الغزاة من يعلم حاله من أنه ليس معانداً للأئمة أو يكون حاله مشكوكاً.

قلت: حمل فعله على الصحة يجوز أن يكون من جهة أنه كان مكرهاً أو مضطراً، بل لو كان فعله بأمر الإمام أيضاً لم ينفع في صيرورة المفتوحة عنوة بإذن الإمام؛ لوضوح أن الفتح لم يكن بفعله أو لاأقل من احتمال ذلك.

وثانياً: على ما ذكرنا في محله أصالة الصحة إنما يحرز عدم ارتكاب الغزاة لفعل الحرام، ولا يحرز حال الأرض.

ومنه قلنا في محله من أن الصوت المسموع لو كان مردداً بين الفحش والسلام فلا تقتضي أصالة الصحة لوجوب رد السلام، بل في المقام لو قلنا: بأن أصالة الصحة من الأمارات أيضاً لا ينفع لإثبات حال الأرض من أنها للمسلمين.

[تعارض ما دل على اشتراط إذن الإمام]

وأما الخامس: وهو أن نقول بتعارض مادل على اشتراط إذن الإمام في مقامنا، ثم نقول: /٤١٦/ إن المرجع الآية، وتقتضي الآية عدم اشتراط إذن الإمام في

صيرورة الأرض للمسلمين بالفتح عنوة.

فهنا نقول: أولاً: إن الوجوه التي ذكرها المصنف في المقام لإثبات كون الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين في الخارج عند الشك فيه من جهة الشك في أن الفتح كان بإذن الإمام ليست على نسق واحد، فإن مقتضى بعضها إحراز الإذن إما بأصالة الصحة أو بإذن شاهد الحال أو بغير ذلك، فالشبهة موضوعية صرفة.

ومقتضى بعضها إثبات أصل المقصود من كون الأرض للمسلمين إما من جهة أن إذن الإمام ليس شرطاً في صيرورة الفتح عنوةً منشأً لكون الأرض للمسلمين أو من جهة أن إذن الإمام كان موجوداً أو لغير ذلك كما هو مقتضى ما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم.

ومقتضى بعضها أن إذن الإمام ليس شرطاً في صيرورة الأرض للمسلمين بالفتح عنوة، فالشبهة حكمية صرفة كما هو مقتضى هذا الوجه الخامس.

وثانياً: لو فرض أنه تمّ هذا الوجه الخامس من أن صيرورة الأرض للمسلمين بالفتح عنوة لا يشترط فيه إذن الإمام إلا أنه تقدم أن الإشكال الصغروي الذي ذكرناه يرد على كل دليل فرضت تماميته.

ومقتضاه أنه بعد تماميّة أصل الدليل لابد من إثبات أن الأرض المخصوصة كانت محياة حال الفتح وأنها باقية على حياتها السابقة، وإلا يكون المرجع اليد والأصول.

[إذن الإمام ليس شرطاً لصيرورة المفتوح للمسلمين]

وثالثاً نقول لتوضيح مدعى المصنف من أن إذن الإمام ليس شرطاً في صيرورة الفتح عنوة منشأ لكون الأرض للمسلمين يناسب توضيح دليله ومدّعاه، فنقول

/٤١٧/ مقدمة:

[كلمات صاحب الجواهر في المقام]

قال في الجواهر[١] في المسألة السابعة في بيع الحيوان: إنه فيما يؤخذ من دار الحرب أو من أهلها في غيرها بغير إذن النبي ﷺ والإمام عليه السلام سواء كان الأخذ بسرقة أو خيانة أو خدعة أو أمر أو قهر من غير جيش أو جيش من غير قهر فهو لآخذه كالمأخوذ بإذنه سواء كان المأخوذ أموال أو أعراض أو أشجار أو أراضي وسرايا ونحو ذلك، ثم يتصدي لإثبات هذه الكلية، ثم يقول: فيما يؤخذ بقهر جيش أو سرية بغير إذن الإمام عليه السلام فهو للإمام خاصة.

ثم بعد دعوى عدم الخلاف على ذلك، بل دعوى الإجماع عليه من بعض يتمسك له بمنطوق خبر الوراق[٢] ومفهوم صحيحة معاوية بن وهب[٣] أو حسنته.

ثم يقول: نعم، تقدم في الخمس أن المصنف توقف في المنافع، بل في المنتهى[٤] قوة قول الشافعي.

بل في المدارك: إنه جيد لإطلاق قوله تعالى: ﴿ واعلموا ﴾.. الآية.

ثم يتصدي للمناقشة على ذلك.

---

١) جواهر الكلام ٢٢٩/٢٤، المسألة السابعة: ما يأخذ من دار الحرب بغير إذن الإمام عليه السلام.

٢) تهذيب الأحكام ١٣٥/٤، باب الأنفال، ح ١٢، والرواية هي: «محمد بن الحسن بن أحمد الصفار، عن الحسن بن أحمد بن بشار، عن يعقوب، عن العباس الوراق عن رجل سماه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان الخمس للإمام».

٣) الكافي ٤٣/٥ ـ ٤٤، باب قسمة الغنيمة، ح ١، والرواية هي: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: السرية يبعثها الإمام فيصيبون غنائم كيف تقسم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم أربعة أخماس وإن لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام يجعله حيث أحب».

٤) منتهى المطلب ٥٥٤/١، في الأنفال.

وفي كتاب الجهاد[١] يقول: إنه ربما منع اعتبار إذن الإمام في خصوص الأراضي يعني في صيرورتها للمسلمين ناسباً إلى المبسوط مستدلاً بإطلاق بعض أن المفتوحة عنوة للمسلمين ـ وعدّ العراق منها ـ، وإطلاق بعض النصوص.

[كلمات الشيخ الأنصاري في المقام]

ثم أقول: إن المصنف في خصوص أرض تؤخذ بالفتح عنوة بغير إذن الإمام يقول: إنها للمسلمين.

وهو الذي نسبه في الجواهر أخيراً إلى المبسوط.

ثم إن المصنف تمسك لإثبات ذلك بأن ما دل على عدم اشتراط إذن الإمام عليه السلام بإطلاقه في صيرورة خصوص الأراضي للمسلمين /٤١٨/ بالفتح عنوة يكون معارضاً مع ما دلّ بإطلاقه على اشتراط إذن الإمام عليه السلام في صيرورة مال الكفار للمسلمين بالفتح عنوة من غير فرق بين الأراضي وغيرها.

فالنسبة بين المتعارضين من وجه، فحينئذ يكون المرجع عموم قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم﴾[٢].. الآية.

ومقتضاها عدم اشتراط إذن الإمام، فيثبت في خصوص الأراضي عدم اشتراط إذن الإمام، وهو ما تقدم نقله عن المبسوط[٣].

[كلامنا في المقام]

ونحن نقول: على هذا الكلام من المصنف إشكالان:

أحدهما: ما في الجواهر من أن الآية من الخطابات الشفاهية.

---

١) جواهر الكلام ١٦٠/٢١، بيان المراد من أرض السواد.

٢) الأنفال: ٤١.

٣) المبسوط ٢٨/٢ ـ ٢٩، حكم ما يغنم وما لا يغنم.

وتوضيحه: أن الحق عدم شمولها للمعدومين، فلا يجوز التمسك بها لعدم اشتراط إذن الإمام في حقنا، والتمسك بأدلة الإشتراك في التكليف والأحكام مشكل على الحق من لزوم اعتبار اتحاد الصنف.

ومن المحتمل كون المشافهين واجدين لهذا الشرط.

وأما التمسك بإطلاق الآية لعدم اعتبار هذا الشرط في حق المشافهين مشكل من جهة أنه لو كان شرطاً وكانوا واجدين لهذا الشرط لم يقبح عدم ذكر القيد، وبعد ذلك لا يثمر الإطلاق لدفع هذا الإحتمال كما تعرضنا له في صلاة الجمعة.

إن قلت: من الممكن غزاء المشافهين بغير الإذن.

قلت: لو كان مجرد ذلك كافياً أيضاً نقول: من الممكن ثبوت الإذن العام لهم ولا يندفع بأصالة عدم الإذن العام بعد عدم بناء العقلاء على جريان هذا الأصل في نظير المقام.

وثانيهما: إن في الجواهر أنه يقيّد إطلاق ما دلّ على عدم اشتراط الإذن بما دل على أن إذن الإمام شرط، لكن هذا الإيراد لا يرد على التقريب /٤١٩/الذي ذكره المصنف هنا حيث جعل المعارضة بين ما دلّ بإطلاقه على اعتبار الإذن في مطلق ما يؤخذ من الكفار بالفتح عنوة، وقال: إن النسبة عموم من وجه، وإنه في غير الأراضي ليس ما ينفي اعتبار الإذن.

لكن يرد على المصنف أن حسنة الحلبي التي تدلّ على أن من يكون في لواء خلفاء الجور فيصيب غنيمة أن عليه الخمس، التي نقلها في الجواهر في خصوص غير الأراضي.

وعلى هذا نقول: إن نسبة ما دل على اعتبار إذن الإمام في صيرورة ما يفتح عنوة للمسلمين إلى ما ورد في الأراضي أو غير الأراضي من عدم اعتبار الإذن على نهج، فلا مفرّ إلا من تقييد إطلاقهما بما دلّ على اعتبار الإذن، وإلا يلزم طرح ما دل على اعتبار إذن الإمام، وأنه شرط، وتقديم ما دلّ على أن الإذن ليس بشرط

في خصوص الأراضي ترجيح بلا مرجح.

إن قلت: إن حسنة الحلبي في حق شخص خاص، وهو كالصريح في عدم اعتبار الإذن.

قلت: من الواضح أنه ليس فرق في الحكم الشرعي بين شخص خاص وغيره مع أن من المحتمل أن يكون عمل هذا الشخص المعيَّن بإذن الإمام بالإطلاق قابل للتقييد.

إن قلت: بعض الأخبار تدلّ على عدم اعتبار إذن الإمام في مطلق ما يؤخذ من الكفار أيضاً مثل ما ذكره في الجواهر[1] أيضاً في الموضع المشار إليه من قوله: «**ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله**»[2]، في صحيحة علي بن مهزيار الطويلة.

/٤٢٠/ **قلت:** قد ذكرت في بعض مكتوباتي في الخمس أنه لا شاهد على أن المراد أنه ماله بعد أداء الخمس، مع أنه لا يشاهد على أنه في الفتح بالجيش عنوة.

إن قلت: إن خبر الوراق الدال على اعتبار إذن الإمام في كون المأخوذ بالفتح عنوة للمسلمين لو كان معتبراً فاعتباره من جهة انجباره بعمل الأصحاب.

وعليه نقول: إن الإنجبار غير واضح لإحتمال أن يكون مستند كثير من الأصحاب في اشتراط إذن الإمام في كون المأخوذ بالفتح عنوة للمسلمين هو صحيحة معاوية بن وهب.

وعليه نقول: إن دلالته على اعتبار إذن الإمام بالمفهوم، وما دل على عدم اعتبار الإذن تكون دلالته على ذلك بالإطلاق، وهو أقوى من المفهوم.

قلت: بعد تسليم تمام ما ذكرت نقول: إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم لو قلنا إنه بالوضع فهو بيان رافع للإطلاق.

وإلا نقول أيضاً: إن الإطلاق المشار إليه في كمال الضعف لو لم يمكن منعه.

---

١) جواهر الكلام ٢٣٠/٢٤، حكم ما يؤخذ من دار الحرب بغير الإذن الإمام عليه السلام.

٢) تهذيب الأحكام ١٤٢/٤، باب الزيادات من الأنفال، ح ٢٠.

ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم في المقام في كمال القوة.

تتميم

ثم اعلم أنه يبقى في المقام أمران:

[الأمارات لتعيين الأرض المفتوحة عنوةً]

أحدهما: بيان حال بعض الأمارات لتعيين أرض مفتوحة العنوة من قبيل مطلق الظن، وضرب الخراج، وقول أهل التاريخ، والشياع.

ونحن فصّلنا الكلام فيها عند التعرض لإشتراط الطلقية في العوضين عند التعرض لحكم بيع الأراضي الخراجية.

إلا أنه بالتأمل فيما تقدم يعلم أن إعمال هذه الأمارات في المقام على فرض اعتبارها /٤٢١/ ليس فيها كثرة نفع فيما هو المقصود الأصلي من إثبات أرض شخصية من أنها تكون لتمام المسلمين، فيترتب فيها حكمه.

[الشك في كون الأرض مفتوحة عنوةً]

وثانيهما: حكم الشك في كون الأرض للمسلمين من جهة كونها مفتوحة عنوة.

وهنا نقول: **أولاً:** إن الشك في كون الأرض مفتوحة العنوة مع شرائطه بحيث يدخل الأرض في ملك المسلمين تارةً يكون من جهة الشك في أن البلد كان مفتوحة العنوة أم لا.

وتارةً يكون بعد العلم بكونه مفتوحة العنوة من جهة الشك في أن الفتح كان بإذن النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام بناءً على أن إذن أحدهما شرط، كما تقدم الكلام من هذه الجهة في الوجه الخامس من الوجوه الخمسة السابقة.

وتارةً بعد العلم بكون البلد مفتوحة العنوة، وأن الفتح كان بإذن النبي ﷺ أو

الإمام [عليه السلام] أو إن إذن أحدهما ليس بشرط في صيرورة الأرض للمسلمين، يكون الشك من جهة أن الأرض المخصوصة هل كانت معمورة حين الفتح حتى يدخل في ملك المسلمين أو أنها كانت مواتاً حتى تكون ملكاً للإمام [عليه السلام]، فيملكها المحيي إذا كان المحيي من الشيعة أو مطلقاً على الخلاف.

ثم بناءً على ما رجّحناه من أن الأرض المفتوحة عنوة لو عرض لها الموت يملكها /٤٢٢/ المحيي فتارة يكون الشك من جهة أن الأرض التي تكون معمورة فعلاً فهل تكون معموريتها الثابتة حال الفتح حتى تكون ملكاً للمسلمين أو عرض لها الموت فأحياها شخص آخر حتى تكون ملكاً للمحيي.

وثانياً نقول: إن الأرض التي صارت محل الشك إما أن تكون بالفعل مواتاً أو معمورة.

أما لو كانت مواتاً بالفعل وعلمنا أنها كانت كذلك حال الفتح أو من أول الأمر فلا إشكال في أن المحيي لها يملكها إما مطلقاً كما رجّحناه أو إذا كان المحيي من الشيعة.

وأما إذا احتملنا كونها معمورة حال الفتح فحينئذ نقول: إما بناء على ما رجحناه من أن المعمورة من الأرض المفتوحة عنوة ـ التي صارت ملكاً للمسلمين ـ إذا صارت مواتاً يملكها المحيي.

فحينئذ نقول: لو علمنا أنها كانت معمورة في زمان الفتح نقول: إنه يملكها المحيي فضلاً عن صورة احتملنا ذلك.

ثم إنه قلنا في الموضع المشار إليه إنه لو كان للموات مالك معروف لكنه أعرض عن الأرض أو إن مالكه لم يكن معروفاً أيضاً يملكها المحيي، لكنهما خارجان عن محل الكلام.

وأما لو قلنا: إن الأرض المفتوحة عنوة ـ التي صارت للمسلمين ـ لو صارت مواتاً لا يملكها المحيي كغيره من الموات التي تكون مالكها معروفاً، والمفروض أنا

نحتمل كون هذه الموات محياة حين الفتح فدخل في ملك المسلمين، فحينئذ نقول:

[مقتضى الأصل]

إن مقتضى الأصل عدم دخول /٤٢٣/ مثل هذه الأرض في ملك المسلمين بالفتح عنوة كما أن مقتضى الأصل عدم دخولها في ملك الأشخاص أيضاً.

وعلى هذا فلا مانع من أن يملكها المحيي لوجوه:

الأول: عموم أدلة الإحياء حيث لم يخرج عن تحتها غير ما دخل في ملك نوع المسلمين أو الأشخاص فكل موات لم يتعلق بها حق الغير يجوز إحياؤها ويملكها المحيي.

وهذا الموضوع يحرز أحد جزئيه بالأصل، والآخر بالواجدان، فيترتب أثره كما أن أغلب الموضوعات التي تحرز بالأصل يكون كذلك.

إن قلت: إن الموضوع لجواز الإحياء ما كان مواتاً من بدو الأمر، والأصل لا يحرزه.

قلت: أدلة الإحياء ـ كما تقدمت الإشارة إليها تشمل كل موات، والمعلوم خروجه منه ما تعلّق به حق الغير بالإحياء ولو في الجملة أو خصوص ما تعلّق به حق الغير من غير الإحياء حتى أن ما كانت معمورة من دون معمِّر إذا عرض له الموت لم يعلم خروجه عن تحت أدلة الإحياء.

وإن قلنا: إن مثل هذه الأرض للإمام كالموات الأصلية فلم يعلم تخصيص أدلة الإحياء إلا بصورة تعلّق حق أحد غير الإمام بالأرض.

وعليه فلا مانع من إحراز الموضوع بالأصل والوجدان، ويترتب عليه حكمه كما ذكرناه.

[المراد من جواز الإحياء]

ثم المراد من جواز الإحياء المترتب على هذا الموضوع /٤٢٤/ هو الجواز الوضعي، ولا مانع من أن يكون أثر المستصحب هو الجواز الوضعي، وهو تملك الأرض بالإحياء، نظير جواز الدخول في الصلاة المترتب على استصحاب الطهارة، على ما أوضحناه في محله.

إن قلت: ترتّب هذا الأثر يكون بتوسّط إثبات أن الأرض للإمام، وأن الإمام أذن لنا في الإحياء.

قلت: حكم هذه الأرض جواز الإحياء وإن كان علة الحكم شيئاً آخر، وليس علينا إحراز علة الحكم وإلا يصير تمام الأصول مثبتاً.

هذا، **وثانياً:** لنا أن نثبت بالأصلين نفس كون الأرض ملكاً للإمام، ثم نترتّب آثاره من جواز الإحياء لنا، نظير أنك تثبت بالأصل كون شيء ملكاً للمورّث فتترتّب عليه آثار ملكية الوارث.

ثم إن ما قلناه لا مانع فيه على ما ذكرناه في محله من أن الملكية من الأحكام الوضعية المجعولة، فلا مانع من أن تصير أثراً للمستصحب، ثم تصير موضوعاً لحكم آخر، فإن الحكم الظاهر يثبت في المقامين.

[التمسك بالأخبار]

الثاني: أن نتمسك بالأخبار التي تكون بعضها صحيحة وتقدم ذكر بعض منها من أن الأراضي كلّها للأئمة [عليهم السلام]، وأنهم أباحوا لشيعتهم، فتجري فيها قاعدة «من سبق..» كما تقدم توضيح ذلك في فروع تقبّل الخراج والمقاسمة.

وتقدم الجواب عن دعوى ورود التخصيص الكثير على هذه العمومات.

كما أن دعوى أنه خرج عن تحت هذه العمومات ما كان ملكاً /٤٢٥/ لأشخاص المسلمين، وما نحن فيه محتمل أن يكون منها، فالتمسك بالعمومات

هنا من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ففيه: إنه ليس لنا مخصّص بهذا العنوان، وإنما خرج عن تحت العمومات بعض الأراضي، ولم يعلم خروج ما نحن فيه منها.

[استصحاب المَواتيّة]

الثالث: أن تستصحب المَوَاتيّة لها، ثم يترتّب عليها تملك المحيي لها، بناءً على أن تمام الأراضي من أول الأمر كان مواتاً كمانقلنا هذه الدعوى من الأستاد.

ونحن نقول: إن الحالة التي كانت ثابتة لهذه الأرض من عدم دخولها تحت ملك أحد لو كانت باقية يملكها المحيي لها فعلاً، فلا مانع من استصحاب تلك الحالة، فيترتب عليه تملك المحيي لها أو تجري فيها قاعدة من سبق.

[تملّك المحيي]

الرابع: أن نقول: إنا أثبتنا في محله أن كل موات لم يكن لها مالك معروف يملكها المحيي لها، بل حتى لو فرضنا العلم الإجمالي بوجود مالك لها أيضاً.

وعليه: فتملك المحيي للأرض الموات في المقام لا يحتاج إلى شيء من الوجوه السابقة أيضاً.

[الأرض المعمورة بالفعل]

وأما لوكانت الأرض بالفعل معمورة فلا تخلو من أنها إما أن تكون عليها يد أم لا.

أما لو لم يكن عليها يد فحينئذ نقول: الأصل عدم دخولها في ملك المسلمين لاحتمال أن يكون أصلها ممن أسلم عليها أو صالحوا على أن تكون الأرض لهم، ولاحتمال /٤٢٦/ أن لم تكن الأرض معمورة حال الفتح حتى تدخل في ملك نوع المسلمين، ولغير ذلك.

ثم إن مقتضى الأصل عدم دخولها في ملك غير المسلمين أيضاً، فحينئذ نقول: لو احتملنا كون هذه الأرض معمورة من بدو الأمر ودون معمِّر فلا مانع من إجراء الأصلين، ويحكم بعد جريانها بكونها مال الإمام إما لما دلّ على أن الأرض كلها لهم كما تقدم ذلك آنفاً، وتقدم دفع الإشكالات عنه، أو لما رواه المصنف[1] من موثقة أبان بن عثمان، عن إسحاق بن عمار[2] حيث عدّ فيه من الأنفال كلَّ أرض لا ربّ لها، فيشملها ما دلّ على تحليل الأئمة [عليهم السلام] حقوقهم لشيعتهم، سيما الأرضين التي تقدمت دلالة الصحيحة عليه صريحاً.

ومطلق أخبار التحليل أيضاً ذكرها في الجواهر[3] في كتاب الخمس.

ثم إن مثل هذه الأرض تعين لآحاد الشيعة بحديث «من سبق إلى ما لم يسبق عليه أحد»[4].

وعلى هذا فإذا أثبتنا بالأصل أن هذه الأرض لا ربّ لها فيترتب عليه حكمه من جواز التصرف، سواء قلنا: إن بذلك يثبت الملكية كما نقلناه عن الجواهر أو مجرد الأحقّية.

وثانياً نقول: إن التمسك لجواز التصرف في الأرض في مفروض المقام بأصالة الحلية أيضاً لا مانع فيه.

وثالثاً نقول: لو لم يجر الأصلان السابقان وقلنا: إنه يندرج في مجهول المالك، فنقول:

---

١) كتاب المكاسب ١٤٧/٢، ما يؤيد مضمون الرواية.

٢) تفسير القمي ٢٥٤/١، تفسير سورة الأنفال.

٣) جواهر الكلام ١٣٨/١٦، بيان حكم الأنفال والخمس في زمان الحضور والغيبة وتحليل الأئمة عليهم السلام أموالهم للشيعة.

٤) نقله العامة في: السنن الكبرى ١٤٢/٦، باب من أحيا أرضاً ميتة فهي له؛ عمدة القاري ١٧٥/١٢؛ الاستيعاب ١٤٣/١؛ الجامع الصغير للسيوطي ٦٠٨/٢، حرف الميم، وفي أكثر المصادر: «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له».

/٤٢٧/ تقدم قُبيل ذلك أن حكم مجهول المالك من الأراضي جواز التصرف فيها من وجهين.

وأما لو نعلم أن هذه الأرض كان لها معمِّر فحينئذ نقول:

أما لو احتملنا أن يكون معمّرها من الكفار وبنينا على أن الكافر لا يملك الأرض بالإحياء، فالأمر كما تقدم في صورة نحتمل أن لا يكون لها معمّر.

وأما لو بنينا ـ كما هو الحق ـ على أن الكافر أيضاً يملك بالإحياء، فحينئذ لو احتملنا أن يكون معمِّرها من الكفار الحربي فبناءً على أن الكافر الحربي يجوز تملك أموالهم لنا، فنقول: إن مقتضى الأصل عدم دخول هذه الأرض في ملك غير الكافر الحربي، ولا تعارض ذلك بأصالة عدم دخوله في ملك الكافر الحربي إما بناءً على أن العلم الإجمالي على الخلاف غير مانع عن جريان الأصليين إما مطلقاً أو إذا لم يوجب العمل بالأصلين لمخالفة قطعية عليه.

وإما من جهة أن أصالة عدم دخوله في ملك الكافر الحربي لا أثر له في المقام حيث يجوز لنا التصرف في هذه الأرض سواء دخل في ملك الكافر الحربي أم لا.

وحينئذ يجوز لنا التصرف فيها.

ومن سبق يصير أحق كما تقدم.

بل لو قلنا بعدم جريان الأصلين فيدخل في عنوان مجهول المالك.

وتقدم /٤٢٨/ أنه يجوز التصرف للشيعة في مجهول المالك من الأراضي من وجهين.

وأما لو لم نعلم أن المحيي أشخاص المسلمين فحينئذ نقول: لو قلنا بعدم جريان أصالة عدم دخولها في ملك نوع المسلمين، ولا أصالة عدم دخولها في ملك أشخاصهم من جهة العلم الإجمالي على الخلاف، فحينئذ يدخل في عنوان مجهول المالك.

فحينئذ نقول: دعوى أن كل أرض دخل في ملك المسلمين لا يجوز تملّكه،

ولا التصرف فيه بنحو الإطلاق، غير ثابت.

وكذلك دعوى أن الأصل حرمة التصرف في الأموال بنحو الإطلاق أفسدناه في محله.

نعم، نعترف بذلك في ملك الغير إذا كان طريق إلى مالكه، فضلاً عن صورة حصل اعتراض المالك عنه.

وكذلك تقدم أن المجهول المالك من الأراضي لا دليل على أن حكمه وجوب التصدق، بل تقدم أنا أثبتنا من طريقين أن لكل من الشيعة أن يتصرف فيه.

نعم، تعيّنه للأشخاص بقاعدة «من سبق» كما تقدم شطر من الكلام فيه قُبيل ذلك، وشطر من الكلام فيه في تنبيهات مسألة تقبل الخراج من السلطان الجائر، وشطر من الكلام فيه في بيع الأراضي الخراجية، فراجع.

تنبيه

[في معارضة الأصول]

قال المصنف: فيصورة يكون الشك في أن الأرض كانت معمورة في زمان /٤٢٩/ الفتح حتى تدخل في ملك نوع المسلمين أو أن المعمورية حصل بعد ذلك حتى تدخل في ملك خصوص المحيي بأن الأصل العدم يعني عدم المعمورية حال الفتح حتى تدخل في ملك نوع المسلمين.

ونقلنا عن الأستاد أنه قال: هذا الأصل معارض بأصالة بقاء ما كان على ما كان، ثم أجاب بأن أصالة بقاء ما كان.. إلى آخره مثبت، فلا مانع من جريان أصالة عدم كونها معمورة في زمان الفتح.

أقول: الظاهر أن مراده من أصالة بقاء ما كان.. إلى آخره، هو استصحاب القهقرى حيث إن المقصود إثبات كونها معمورة في زمان الفتح بواسطة كونها معمورة في زماننا.

وعلى هذا نقول: إن استصحاب القهقرى ليس استصحاباً حتى يكون حجة لا من جهة كونه مثبتاً، بل من جهة عدم وجود يقين سابق وشك لاحق فيه، بل أرجعنا استصحاب القهقرى في باب الألفاظ أيضاً إلى أصول أخر في محله أيضاً.

إن قلت: إن هذا الأصل على فرض جريانه أيضاً ليس معارضاً بأصالة عدم كون الأرض معمورةً هي الفتح.

قلت: وجه المعارضة أنا نعلم بأن هذه الأرض إما ملك لنوع المسلمين أو لبعض أشخاصهم بالخصوص مع أن الأصلين يكون /٤٣٠/ مقتضى أحدهما نفي‌كونها ملكاً للمسلمين، ومقتضى الآخر نفي‌كونها ملكاً لآحاد المسلمين.

نعم، يرد على الكلام الذي نقلته أن أصالة عدم كون الأرض معمورة حال الفتح لو كان المقصود منه أنها كان مواتاً بعد الفتح فأحياها بعض المسلمين فصار ملكاً له، فهذا الأصل مثبت بوسائط، وأما لوكان المقصود من هذا الأصل مجرد نفي كونها ملكاً لنوع المسلمين ـ كما هو الظاهر من المصنف أيضاً ـ فنقول: إن هذا الأصل لا يثبت أن أشخاص المسلمين ملكوها بالإحياء، فلا مانع من إجراء أصالة عدم دخولها في ملك الأشخاص أيضاً.

نعم، يكون الأصلان مخالفين لما هو المعلوم بالإجمال من أنها إما ملك لنوع المسلمين أو ملك لأشخاصهم، فلو عملنا بالأصلين فيصير بمثل المباحات التي لا مانع أن يتصرف كل أحد فيها، ويعين للأشخاص بقاعدة «من سبق»، ولو لم يجر الأصلين فيدخل في عنوان مجهول المالك.

وتقدم أنه يحلّ التصرف فيها للشيعة من وجهين، وتعينه للآحاد يكون بقاعدة «من سبق».

وأما لو كانت الأرض معمورة فعلاً وكانت في يد مسلم كجلّ البلاد التي يكون فيها احتمال الفتح عنوة، بل كلها بعد إخراج الموات منها فحينئذ نقول:

إن الكلام هنا تارةً يقع من جهة /٤٣١/ الأصول، وتارةً من جهة مقتضى يد

المسلم وتصرفه.

أما من جهة مقتضى الأصول فنقول: لا فرق بين هذه الصورة وبين صورة كانت الأرض معمورة ولم يكن في يد مسلم إلا أنه نقلنا هنا عن الأستاد ﷺ أنه قال: لا وجه لأن يقال هنا بأن أصالة عدم دخول الأرض في ملك المسلمين معارضة بأصالة عدم دخولها في ملك الأشخاص منهم، كما يظهر من كلام شيخنا.

ولذا قال: إن كلام الشيخ لابد من أن يحمل على الصورة السابقة، وهو ما لو كانت الأرض معمورة ولم تكن عليها يد، مع أنه فرض نادر، بل غير موجود.

[وجود الأصل الحاكم في المقام]

ثم السرّ في عدم جريان الأصلين هنا أن هنا أصلاً حاكماً عليهما، وذلك لأن هذه الأرض حين الفتح كانت ملكاً للكفار، ونحن نحتمل بقاءها على ملكهم لإحتمال أنهم أسلموا عليها طوعاً، وعلى هذا لا مانع من بقاء الأرض على ملكهم.

[إرث الأرض إلى من بيده]

ثم إن الأرض وصلت بعد ذلك بعنوان الإرث أو البيع أو معاً إلى ملك من تكون الأرض في يده.

ثم أجاب عن ذلك بأنّا لا نعلم بقاء تلك الملاك أو وراثهم على هذه الأرض بعد ما ترى من أن أهل البلاد يتركون بلدهم ويسكنون بلداً آخر /٤٣٢/ كثيراً.

أقول: في كل من الإعتراض والجواب نظر.

أما الإعتراض فنقول فيه:

أولاً: ما تقدم من أن المحتمل أن لا تكون هذه الأرض معمورة حين الفتح، ولم تكن ملك أحد في تلك الزمان حتى تقول ببقائها على ملكه.

وثانياً نقول: إن ما ذكره من الأصل لا يثبت كون الأرض لمن في يده فعلاً حتى

على القول بحجية الأصل المثبت أيضاً.

وأما الجواب فنقول: لو فرض أن مقتضى الأصل أن يكون ذو اليد مالكاً للأرض فمجرد احتمال أن أهل الأرض تركوا بلادهم وسكنوا في بلد آخر لا يرفع الإقتضاء المشار إليه، ولِمَ ذو اليد ـ فعلاً ـ لا يلزم أن يكون ساكناً في تلك الأرض؟

والعمدة أن أصالة بقاء الأرض على ملك مالكه لا يثبت كون الأرض ملكاً لمن يكون الأرض في يده، لا سيما على الحق من عدم حجية الأصل المثبت.

فلابد من أن يحكم بكون الأرض مجهول المالك في مفروض الكلام.

وتقدم حكمه.

[قبول قول ذي اليد]

وأما من جهة مقتضى يد المسلم وتصرفه فنقلنا عن الأستاد ﷺ في مسألة بيع الأراضي الخراجية أنه قال: لو فرض أن السلطان لم يأخذ الخراج من هذه الأرض فحينئذ يقبل قول ذي اليد فيما يقوله.

وأما لو فرض أن السلطان يأخذ الخراج وصاحب اليد أيضاً يتصرف في الأرض تصرف /٤٣٣/ المُلّاك في أملاكهم، فحينئذ لو قلنا بأن أصالة الصحة لا تجري في فعل السلطان فيحكم بكونها ملكاً لصاحب اليد.

وأما بناءً على جريان أصالة الصحة في فعل السلطان ـ كما رجّحه أيضاً ـ يقول: إن أصالة الصحة تساقطت لأجل المعارضة.

وعلى هذا فيبقى في البين أنه هل يقبل قول السلطان في الأرض الخراجية أو قول الزارع في كون الأرض ملكاً له حيث [إن] يد كل واحد منهما ثابتة، نظير ما إذا أخذ واحدٌ بلجام الفرس وكان الآخر راكباً عليه، وادعى كل واحد منهما أن الفرس له، ثم تقول: الراجح في النظر أن يكون قول الزارع مقدماً. وأما الزارع في

عمل نفسه إن كان عالماً بأن الأرض ملكه فيجوز له التصرف فيها، وإلا فلا.

[بسط الكلام في ذي اليد والمتصرف في الأرض]

أقول: لا بأس من التكلم في حال ما نقلناه حتى يوضح المقصود، ويظهر ما هو الحق في المقام فنقول:

أولاً: إن ما ذكره أخيراً من أن الزارع في عمل نفسه إن كان عالماً بأن الأرض ملكه فيجوز له التصرف فيها، وإلا فلا، لعل المراد من العلم أعم من أن يكون عالماً بأن ملكه بالأسباب الظاهرية الشرعية مثل ما لو كان مورثه مدّعياً لمالكية الأرض، ولو كان منشأ دعوى المورث أيضاً انتقال الأرض إليه من مورثه /٤٣٤/ المدّعي لمالكية الأرض أيضاً، وهكذا؛ أو أنه اشترى ممن يكون مدعياً لمالكية الأرض بوجه.

وأما لو كان مراده عدم جواز التصرف للزارع إلا في صورة كان عالماً بأن الأرض ملكه واقعاً، فيرد عليه:

أولاً: إنه لا يمكن العلم لشخص بأن الأرض المعينة ملكه بالنسبة إلى أرض يكون فيه احتمال أن يكون في زمان الفتح ملكاً معموراً بحيث دخل في ملك المسلمين، بل عليه لا وجه لتصديق قول الزارع في دعواه الملكية؛ لأن القطع حاصل لكل أحد بأنه لا طريق له إلى العلم بذلك بحسب الأسباب العادية، فيكون دعواه مجرد دعوى من غير علمه بذلك.

وثانياً: نقول: لو قلنا ـ كما سيأتي ـ إن يد السلطان ليس بيد، وإن أصالة الصحة لا تجري في فعله، فلا مانع من اعتبار قول الزارع من جهة كونه ذا اليد.

وأما بناء على اعتبار يد السلطان فلا وجه لتقدم قول الزارع من جهة كونه ذا اليد؛ لوضوح أنه إذا علم أن زيداً يستأجر أرضاً من عمرو، فيكون ذو اليد هو الموجر لا المستأجر، ومن هنا نقلنا عن القائل المشار إليه عند التعرض لكون إقرار

ذي اليد دليلاً على كون الأرض خراجية /٤٣٥/ بأن المعتمد هو إقرار السلطان الذي يأخذ الخراج دون إقرار الزارع، غاية الأمر أن الزارع في مفروض كلامنا يدّعي أن يد السلطان عادية.

ومن الواضح أن مجرد هذه الدعوى لا يرفع حكم اليد كما في جميع الدعاوي التي تكون لأحدهما يد على المدّعى به.

وثالثاً: نقول: إن تمام ما تقدم في مجرد مفروض كلام القائل السابق من أن السلطان يأخذ الخراج عن الأر ض بعنوان أنه من الأرض الخراجي، ولكن هذا الفرض ليس له في زماننا وجود في الخارج؛ لما ترى من أن السلطان في جميع البلاد يأخذ من الأرض وغيرها شيئاً بعنوان آخر، وتلك العنوان ليس له واقعية في الشرع، فلا يكون يد السلطان في الحقيقة يداً على الأرض؛ لأن يده عليها يكون نظير يد السارق، بل بالنسبة إلى بعض الأراضي لا يد له عليها وإن يأخذ منها شيئاً.

وذلك لأن تصرف السلطان في الأراضي على نحوين:

الأول: أن يكون أمر الأرض بيد السلطان بحيث يقسم حاصلها مع أهلها، ويكون تمام أمرها بيد السلطان.

وبعض الأراضي ليس كذلك، وإنما يكون /٤٣٦/ تلك الأراضي بيد أشخاص خاصة يبيعونها ويشترونها، وإنما يأخذ منها شيئاً معيّناً.

ففي القسم الثاني يكون السلطان أيضاً معترفاً بأن الأرض تكون ملكاً لتلك الأشخاص، غاية الأمر أنه يأخذ منها شيئاً باسم الميري وماليات السلطان، ففي هذا القسم لا إشكال في أن الأرض تكون بيد تلك الأشخاص، فيكون دعواهم بأن الأرض ملكهم مقبولة إذا لم يعلم فساد مدركهم على ما سيأتي الكلام فيه.

وأما [ما] يأخذه السلطان في هذا الفرض إنما يكون بعنوان أن من يكون له ملك بالمقدار الكذائي فلابد له من أن يعطي ألف درهم مثلاً، نظير ما يأخذه من

التجّار بعنوان العشارية. وليس أخذ مثل ذلك مانعاً من صدق كون الأرض بيد تلك الأشخاص.

وأما في القسم الأول: فالأرض تكون بيد السلطان إلا أن المفروض أن السلطان لا يدّعي أنها أرض الخراج، ولا أنها ملكه، بل يدّعي أنها له من جهة أنه سلطان.

وهذا لا واقعية له، فلو ادعى شخص أن شيئاً من تلك الأراضي ملكه، فيقبل قوله من جهة أنه مدعٍ بلا معارض، وإلا فيدخل في عنوان مجهول المالك من الأراضي.

وتقدمت الإشارة إلى حكم مجهول المالك من الأراضي.

ورابعاً: نقول: نحن وإن قلنا: إن أخذ السلطان للخراج من الأرض بعنوان أنه من الأراضي الخراجية ليس له وجود في زماننا حتى نتعرض /٤٣٧/ لاقتضاء ذلك لاعتبار قول السلطان في كون الأرض خراجية أو تجري أصالة الصحة فى فعله إلا أنه لا بأس من التعرض لإقتضاء هذا الفرض ـ لو فرض له وجود في الخارج ـ كما تعرضوا له.

وعليه نفرض الكلام **أوّلاً**: في صورة يفعل السلطان كذلك، وليس له معارض أيضاً من دعوى الزارع خلافه.

وهنا نقول: ذكرنا في مسألة بيع الأراضي الخراجية أموراً لإثبات كون الأرضمن الأراضي الخراجية، ومن تلك الأمور ضرب الخراج من السلطان على الأرض بعنوان أنها من الأراضي الخراجية فنقول:

ذكر لتعيين الأرض المفتوحة عنوة مع شرائطه بضرب الخراج من السلطان الجائر على الأرض طرق أربعة:

منها: قاعدة حمل تصرف على الصحيح.

وهنا نقول: إن الحمل على الصحة إما أن يكون في فعل الزارع أو فعل من يقع في يده شيء من الخراج بمعاملته مع السلطان أو تبرع من السلطان.

أما إجراء أصالة الصحة في فعل الزارع فـفاسد؛ لأن الزارع إنـما يـؤخذ مـنه الخراج قهراً، فلا معنى لحمل دفعه الخراج على الصحة.

وأما في فعل من يقع يده على شيء من الخراج بالبيع ونحوه مـن السـلطان، فأورد في المكاسب عليه **أولاً**: بأنّا نعلم بفساد تصرفهم لعـدم إحـرازهـم لكـون الأرض خراجية.

/٤٣٨/ **وثانياً**: لأنه لو فرض بأنا نحتمل أن يكـون المـتصرف عـالماً بكـون الأرض خراجية فحينئذ نقول:

إن حمل تصرفه على الصحيح إنما يقع[1] في تناول ما أخذه من السلطان لا في جواز تناول ما لم يأخذه مما يكون بعدُ في يد السلطان.

وذلك لأن أصالة الصحة لم يثبت كونها من الأمارات، والأصول ليس مـثبتها حجة، وكون ما في يد المسلم الذي أخذ من السلطان من الخـراج وإن لم يـنفك واقعاً من كون ما بقي في يد السلطان من ذلك المال أيضاً من مال الخراج إلا أنه ليس أثراً شرعياً له حتى يترتب عليه.

[الإيرادات الثلاثة على فعل السلطان الآخذ للخراج]

وأما في فعل السلطان الذي يأخذ الخراج فأورد عليه من وجوه:

الأول: ما نقل عن النراقي من أن أصالة الصحة إنما تجري فـي فـعل الشـيعة والسلطان الذي يأخذ الخراج من المخالفين.

وأجيب عن ذلك بأن أصالة الصـحة تـجري فـي فـعل الكـافر، فـضلاً عـن المخالفين، وإن كانت الأخبار الواردة في حمل الأفعال على الصحة مثل «ضع أمر أخيك على أحسنه»[2] مختصة بالمسلمين.

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) الكافي ٣٦٢/٢، باب التهمة وسوء الظن، ح ٣.

وذلك لأنه إذا باع يهودي وكان بيعه محتملاً لأن يكون فاسداً، فالظاهر أن بيعه يحمل على الصحيح.

أقول: نحن ذكرنا في آخر مسألة الإستصحاب عند التعرض لأصالة الصحة أن الدليل على أصالة الصحة ليس هو الأخبار، /٤٣٩/ بل الدليل عليه بناء العقلاء، وهو لا يفرق بين فعل الشيعة وغيرها.

وأيضاً يدل عليه صحيحة البزنطي التي [تدلّ] على رفع الحرج النوعي، وهو أيضاً كذلك.

وربما تثبت الصحة عند الشك بقواعد أخرىٰ، وهو أيضاً كذلك.

الثاني: ما عن النراقي[1] أيضاً من أن أصالة الصحة إنما تثبت الصحة عند الفاعل وبمذهبه، لا الصحة الواقعية. والصحة عند السلطان غير مفيد لأنه لا يرى اشتراط إذن الإمام في المفتوحة عنوة.

وأجاب الأستاد عن ذلك: بأنّا قد حقّقنا في محله أن المحمول عليه فعل المسلم هو الصحة الواقعية.

ويشهد على ذلك الأخبار[2] الواردة في لباس المصلي الدالّة على صحة الصلاة

---

١) عوائد الأيام: ٢٣٥، هل تنزل أفعال المسلمين على الصحة عند الفاعل أو مطلقاً أو عند المنزل؟

٢) وسائل الشيعة ٤٦٢/٤ ـ ٤٦٣، باب كراهة الصلاة في الجلد الذي يشتري من مسلم يستحل الميتة بالدباغ، ح ١ و٢ و٣ والروايات هن: «محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: تكره الصلاة في الفراء إلا ما صنع في أرض الحجاز، أو ما علمت منه ذكاة.

وعن علي بن محمد، عن عبدالله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن عيثم بن أسلم النجاشي، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ فقال: كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صردا، لا يدفئه فراء الحجاز، لان دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو، فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دباغه ذكاته.

في الفرو والجلود التي يشترى من أرض العراق[1] أو أهله مع أن أهل العراق كان أكثرهم من المخالفين القائلين بأن جلد الميتة يطهر بالدباغة.

أقول: صاحب الجواهر في لباس المصلي يرجّح أن مقتضى أصالة الصحة هو الصحة عند الفاعل، ونحن تعرّضنا لهذه المسألة في مقامات، وقلنا في أصالة الصحة التي كتبناه في آخر الإستصحاب أخيراً: إن المحمول عليه فعل المسلم هو الصحة الواقعية لما دلّ من صحيحة البزنطي الواردة في جلود العراق؛ لإقتضاء التعليل الوارد في تلك الخبر على رفع النوعي بمعنى أنّ كلما وصل حرجه إلى حد الحراج الذي يكون في الإجتناب عن المردد بين المذكىٰ والميتة /٤٤٠/ فذلك يقتضي التوسعة بحدّ لا يحتاج إلى السؤال عن المشكوك.

ويجوز الإرتكاب في الصلاة وغيرها لكل أحد على الإطلاق فيما يكون في يد المسلمين.

وقلنا: إن خصوصيات المورد غير الحدّ المشار إليه من الحرج لا مدخلية له في تلك المقدار من التوسعة، بمقتضي التعليل المستفاد من تلك الخبر حتى أن هذا المقدار من الحرج لو وجد فيما تكون حرمته معلومةً أيضاً فذلك يقتضي تلك المقدار من التوسعة.

ومنه تقدم في تنبيهات مسألة تقبّل الخراج والمقاسمة وغير ذلك من الجائر بأن مثل هذا الحكم وإن لم يثبت في حق سلطان الشيعة إلا أن ما يأخذه سلطان الشيعة من الأراضي وغيرها يكون الإجتناب عنها حرجياً إلا أن الإجتناب عن نفس ما في يد السلطان وأتباعه لم يعلم وصول حرجه إلى حد الحرج الذي ذكرنا.

وعن علي بن محمد، عن سهل بن زيارة، عن علي بن مهزيار، عن محمد بن الحسين الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشترى من السوق؟ فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس».

١) وبعضها صرّح بأرض الحجاز كما تقدم.

فهنا نقول بوجوب الإجتناب إلا أنّا نعلم أن كثيراً من الناس لا يجتنبون عن هذه الأموال، ونعلم أن كل شخص إذا عامل مع الناس يبتلي بتلك الأموال في زمان قليل، بحيث يتوقف الإجتناب عن هذه الأموال على الإجتناب عن المعاملة مع الناس رأساً.

وهذا حرجه الذي كان في مورد صحيحة البزنطي بمراتب كثيرة يقتضي رفع وجوب الإجتناب عما في أيدي /٤٤١/الناس من نظير هذه الأموال، من غير فرق بين معلوم الحرمة ومشكوكها والشك من أي جهة كانت سواء كان مجرى أصالة الصحة أم لا.

وتوضيح المقام: أن السلطان الجائر من المخالفين فيما يأخذه من الخراج والمقاسمة من الأراضي الخراجية قد تقدم أنه يجوز التقبل منه من الخراج وغيره، فهنا لا نحتاج إلى التمسك بأصالة الصحة لإثبات الجواز كما أنه تقدم النزاع في أنه لو أخذ من السلطان الخراج والمقاسمة من غير الأراضي أيضاً فحينئذ لا حاجة في جواز الأخذ منه إلى إثبات أن الأرض التي أخذ منها تكون خراجية.

نعم، لو منعنا هذا التعميم فحينئذ ربما يكون ما أخذه السلطان مندرجاً في الشبهة الموضوعية التي هي مجرى أصالة الصحة كما لو أخذه من أرض تكون [مشكوكة] في أنها خراجية.

وربما يكون ما أخذه مندرجاً تحت الشبهة الحكمية التي ليس مجرى أصالة الصحة كما لو أخذ الخراج من أرض الأنفال /٤٤٢/ ونحن كنا شاكين في جواز التقبل منه في هذا الفرض.

كما أن ما يأخذه سلطان الشيعة من الأراضي الخراجية يكون من الشبهة الحكمية، لا شك في أنه بمثل سلطان المخالفين في جواز التقبل مما يأخذه من الأراضي الخراجية.

[وصول الحرج إلى حدّ الإجتناب اللازم من أكل الميتة]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن الإجتناب عن أخذ هذه الأموال عن نفسٍ وأتباعه لم يعلم وصول حرجه إلى حد الحرج الذي يكون في الإجتناب عن المردّد بين المذكىٰ والميتة.

وهذا بخلاف الإجتناب عن هذه الأموال إذا وصلت تلك الأموال المشتبهة أو المحرمة إلى أيدي الناس بحيث يوجب المعاملة مع الناس لحصول العلم الإجمالي في الغالب بحصول شيء من هذه الأموال في يده.

ومن الواضح أن ترك المعاملة مع الناس يكون حرجه فوق مايتصور.

ثم على هذا، ففي صورة كانت الشبهة موضوعية وكان مذهب السلطان موافقاً مع مذهبنا، فيحمل فعله على الصحة لبناء العقلاء، ولو كان مذهبه مخالفاً مع مذهبنا فلا يجري بناء العقلاء.

وأما التمسك بأدلة الحرج النوعي فقد عرفت أنه لا يتم في الأخذ من نفس السلطان وأتباعه.

ولا ينافي ذلك مع ما ذكرناه في مسألة أصالة الصحة من أن دليل الحرج النوعي يكون اقتضاؤه حمل المشكوك /٤٤٣/ على الصحة الواقعية في مثل العقود ونحوه، لا بمذهب الفاعل؛ لأن المتبع هو الدليل.

وبعض أدلة أصالة الصحة لا يقتضي أزيد من الحمل على الصحة بمذهب الفاعل.

ودليل الحرج في بعض الموارد يقتضي الحمل على الصحة الواقعية، وفي بعض الموارد لا يجري حتى يقتضي الحمل على الصحة الواقعية.

ثم إنه سيأتي أن أصالة الصحة لا تثبت كون الأرض خراجية بعد أن المثبت منه ليس بحجة من غير فرق بين جريان أصالة الصحة في فعل أو غيره كما أنه بالنسبة إلى نفس الفعل عرفت أنه لا يثبت بأزيد من الصحة بمذهب الفاعل.

نعم، تقدم أن دليل الحرج النوعي الذي [يكون] مدركاً لإثبات الحمل على الصحة الواقعية في غير مسألتنا وإن لم يقتض الحمل على الصحة الواقعية في مسألتنا إلا أنه ينفع من جهات أخرىٰ في مسألتنا، ولو كانت خارجة عن مسألة أصالة الصحة، فتدبّر جيداً.

الثالث: من الوجوه التي أوردت على التمسك بأصالة الصحة في فعل السلطان لكون الأرض خراجية ما ذكره المصنف ﷺ من أن فعل السلطان نعلم حرمته ولو كانت الأرض خراجية.

وعن الأستاد ﷺ أنه أجاب بأن لفعل السلطان جهتين:

أحدهما: من جهة حكمه التكليفي. ومن هذه الجهة يكون عمله حراماً، /٤٤٤/ ولا يحمل على الصحة أيضاً.

وثانيهما: من جهة حكمه الوضعي، وهو كون ما أخذه خراجاً. ومن هذه الجهة ليس الفساد معلوماً، فيحمل على الصحة.

وذلك كما إذا باع شخص في وقت النداء، ونحن شككنا في صحة بيعه فإن هنا نقول: إن عدم حمل فعله على الصحة من جهة حكمه التكليفي[1] غير منافٍ لحمل نفس هذا الفعل على الصحة من جهة حكمه الوضعي.

بل نحن ندّعي أنه لا يلزم في حمل فعله على الصحة كون أخذه بعنوان الخراج، بل مجرد أنا نرى أنه يأخذ من الأرض شيئاً، ونحن نحتمل أن تكون له جهة صحة، فيحمل فعله على الصحة.

إن قلت: إن أصالة الصحة ليست من الأمارات حتى يكون مثبتها حجة. وعلى هذا فصحة عمل السلطان لا يثبت كون الأرض خراجية.

قلت: المقصود الأصلي ترتيب آثار الأرض الخراجية، وهو يثبت بواسطة حمل فعل السلطان على الصحة.

---

١) تكرّرت في الأصل.

أقول: أولاً: لا يخفى أنه بعد فرض أن هذا الأصل لا يثبت الموضوع حيث إن مجراه في الفعل ومثبته ليس بحجة، فنقول: إن مجرد حمل فعل السلطان على الصحة لا يثبت تمام الآثار؛ لأن من آثار كون الأرض خراجية أن يعامل معها معاملة الأرض الخراجية في صورة لم يأخذ السلطان الخراج منها لبعض الحوادث. وذلك مثل أن يعامل معها معاملة الأرض الخراجية بإذن الفقيه.

وثانياً: تقدم الإشكال على حمل فعل السلطان على الصحة بنحو الإطلاق، وذلك لما تقدم من أنه قلنا: إن ما يأخذ /٤٤٥/ السلطان الجائر من الخراج من الأراضي يجوز تقبّله لنا حتى لو أخذ الخراج من أرض لم نعتقد كونها خراجية كالأنفال.

فحينئذ فيما يأخذ الجائر من الخراج من الأراضي ليس لنا شك لنحتاج إلى إجراء أصالة الصحة في فعله.

وأما لو لم نقل بهذا التعميم فحينئذ نحتاج إلى أصالة الصحة عند الشك في أن ما أخذه من الأرض الخراجية باعتقادنا أم لا، إلا أنك عرفت أنا منعنا جريان أصالة الصحة في هذا الفرض، وقلنا في خصوص المقام: إن أصالة الصحة لا يثبت إلا الصحة بمذهب الفاعل، لا الصحة الواقعية كما تقدم تفصيل هذا الكلام قبيل ذلك.

[التعارض في أصالة الصحة لفعل السلطان والزارع]

وثالثاً: في خصوص موردٍ لا إشكال في جريان أصالة الصحة في فعل السلطان، [و]يأتي الكلام في صورة وقعت المعارضة بين أصالة الصحة في فعل السلطان وبين أصالة الصحة في فعل الزارع، وسيأتي الكلام في حكم هذه المعارضة بعد التعرض لما يقال: في اقتضاء يد السلطان في المقام حيث إن له أيضاً مدخلية في حكم صورة المعارضة.

[إقرار ذي اليد على أن الأرض خراجية]

فنقول: التقرير الثاني من التقريرات الأربعة التي ذكرت لكون ضرب الخراج على الأرض من السلطان الجائر مثبتاً لكون الأرض خراجية من المسلمين هو إقرار ذي اليد ـ وهو /٤٤٦/ السلطان ـ على أن الأرض خراجية، ومن المسلمين.

أما كون ذي اليد على الأرض المشار إليها هو السلطان لأن أهل الأرض يستأجرونها من السلطان، ومن المقرر في محله أنها إذا استأجر شخص أرضاً من شخص آخر فيكون ذو اليد على تلك الأرض هو الموجر لا المستأجر.

وإذا عرفت أن ذا اليد يكون هو السلطان، فحينئذ لابد أن نتكلّم في أن إقرار ذي اليد بكون الأرض مفتوحة عنوة مثمر في إثبات أن الأرض تكون مفتوحة العنوة أم لا.

[نقل كلام النراقي]

فنقول: نقل عن النراقي الثالث أنه تمسك بإقرار السلطان لإثبات كون الأرض مفتوحة العنوة، وقال: إن إقرار ذي اليد يكون أمارة معتبرة، مستشهداً لذلك بما يقوله الفقهاء في كتاب القضاء وتعرض له في الشرائع[1] في أواخر كتاب القضاء من أنه لو تنازع إثنان في عين وكانت في يد ثالث، فصدّق من هي في يده لأحدهما، فيصير من أقرَّ له ذو اليد منكراً، فإذا أحلف قضي له بها، فلولا إقرار ذي اليد كان مثبتاً لكون العين له لَمَا كان وجهٌ لصيرورته منكراً؛ لأن المنكر عبارة عمن[2] يكون مقتضى الأمارة أو الأصل المعتبر من كون المال المتنازع فيه له.

وأيضاً قيل: يشهد على ذلك ما يذكرونه في كتاب الإرث والإقرار.

وذكره في الشرائع في أواخر كتاب الإرث من أنه إذا أقر شخص بنسب /٤٤٧/

---

١) شرائع الإسلام ٨٩٦٧٤، في الاختلاف في الدعوى.

٢) في الأصل: عن من.

بينه وبين غيره وبالعكس، ورث كل واحد من الآخر. ولو كان المقرّ له صغيراً ورث المقرّ له فقط.

وأورد على ذلك بأنه بعدُ لم يقم عندنا دليل على كون الإقرار مثبتاً لشيء كالبيّنة ولذا لو أقر ذو اليد بما في يده لغيره، فنحن نقول: لو كان ذلك الغير شاكّاً في كون ذلك المال له، فلا يجوز له تناول ذلك المال.

وذلك لأن الذي ثبت عندنا هو كون الإقرار سبباً لجواز إلزام المقرّ على المقرّ به، ولم يثبت عندنا كون الإقرار مثبتاً لشيء كالبينة.

وليس في المسألتين المشار إليهما شهادة على كون الإقرار مثبتاً لشيء.

أما الأولى: فإنّا نقول: إن صيرورة أحد المتنازعين منكراً ليس بلازم من أن يكون لأجل وجود أمارة أو أصل على أن المال يكون له، بل مجرد وجود مرجِّح لأحدهما يكون كافياً في صيرورته منكراً.

ألا ترى إلى ما ذكره في الشرائع في أواخر كتاب القضاء ـ وادعىٰ بعضهم عليه الإجماع ـ من أنه في صورة تساوي الشهود من المتنازعين يقرع بينهما، فمن خرج اسمه حلف وقضي له.

أقول: النقص بما ذكره من القرعة وجعل من خرج اسمه منكراً قابل للدفع، وذلك بأن يقال: إن القرعة تكون هنا أمارة شرعية /٤٤٨/ على إثبات الواقع.

فالأولى أن يجاب عن الإستشهاد بإقرار ذي اليد لأحد المتنازعين بأن هذه المسألة غير مسلّمة كما لا يخفى على من يراجع كتاب القضاء، بل عدم تسليمه على عدم كون إقرار ذي اليد حجة وأمارة للواقع.

هذا، مع أنه لا نسلّم أن الفقهاء يقولون بأن المنكر من يكون قوله لظاهر معتبر بنفسه، بل أعم منه ومن ظاهر غير معتبر.

كيف، وفي الجواهر عند التعرض لمعنى المدّعي والمنكر يظهر منه أن مرادهم بالظاهر مطلق ما يكون على مجرى العادات، ومن الواضح أن مطلق مجاري

العادات ليس دليلاً معتبراً على إثبات الواقع.

وأما الثاني: فلأنا نقول: إن المورث لم يترك للورثة إلا بمال أقر بكون هذا الشخص له نصيب منه بالإرث.

أقول: الظاهر أن مراده أن أرث المقرّ له غير منافٍ للقول بأن الإقرار لا يوجب إلا الإلزام، وذلك يكون نظير إقرار شخص لزيد بمأة دينار، ثم مات ذلك الشخص، فإنه لا إشكال في أنه يدفع مأة دينار إلى هذا الشخص ولا يقال: إن هذا الإقرار في حق الغير ـ وهو الورثة ـ فلا يسمع، وما نحن فيه من هذا القبيل.

أقول: وبالجملة لم يوضح منهم تسلُّم أن الإقرار يكون مثبتاً للواقع.

هذا، مع أن قوله عليه السلام: «**إقرار العقلاء على أنفسهم..**» إلى آخره لم يظهر منه غير أن الإقرار /٤٤٩/ يوجب جواز المقرّ على ما أقرّ على نفسه.

نعم، كلمات الفقهاء في كتاب الحدود ظاهرة في أن الإقرار مثبت لمثل الزنا والسرقة، وأن الحاكم يحكم على مقتضى الإقرار، ولو لم يعلم بصدقه.

إلا أن يقال: إن للإقرار في هذه الموارد دليلاً خاصّاً مقتضاه أنه يثبت الواقع، ومنه يعتبر المتعدد بالإقرار مرتين أو أزيد أو يقال: إن إجراء الحد من باب الإلزام، ولو لم يكن في البين مدّعٍ لحقٍّ وكان الحاكم شاكّاً أيضاً.

إن قلت: إن لنا دليلاً آخر على أن قول ذي [اليد] مثبت لنفس الواقع، وهو الخبر الوارد في حكاية إسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام كما أوضحته في مسألة حجية أخبار الآحاد، وفي مسألة أصالة الصحة، وغيرهما من مكتوباتنا.

نعم، أشرنا في مسألة بيع الأراضي أن هذا لا ينفع في إثبات أن الخبر مطابق للواقع في صورة كان منشأ الشك اختلاف المذهبين كما لو قال السلطان: إن الأرض الفلاني من المسلمين، ويكون من الأراضي الخراجية، وكان في البين احتمال أن يكون ذلك على مذهبه من أن الفتح عنوة من المسلمين يكون سبباً لأن

يصير الأرض للمسلمين، ولو[1] لم يكن الفتح بإذن الإمام، وفرضنا أن مذهبنا أن إذن الإمام في الفتح شرط في ذلك.

ثم إن اقتضاء هذا الخبر لصدق الخبر غير مختص /٤٥٠/ بصورة كان المخبر من قِبل صاحب اليد. غاية الأمر أن كل خبر لم يقم الدليل على عدم حجيته من إجماع أو غيره يكون مقتضى هذا الخبر أن يكون صدقاً.

وعليه، لو أخبر السلطان بكون الأرض خراجية وفرضنا أن صاحب اليد على الأرض هو السلطان، وأخبر الزارع بأن تلك الأرض تكون ملكاً لنفسه وجرت أصالة الصدق في كل منهما لعدم قيام دليل بالخصوص على عدم حجية شيء منهما بالخصوص فحينئذ يقع التعارض بين الخبرين، فيتساقطان، ولابد من الرجوع إلى سائر القواعد مثل إجراء حكم مجهول المالك عليه.

[شبهة المخالفة للعلم الإجمالي في الخراجيات]

ثم إنك عرفت فيما تقدم أن ما ذكرناه من وقوع التعارض بين دعوى السلطان لكون الأرض خراجية وللمسلمين، وبين دعوى الزارع أنه ملك لنفسه ليس له وجود خارجي لأن ما يأخذ السلطان في زماننا ليس بذلك العناوين؛ ولا بعنوان أنه ملك لنفسه، بل يدّعي أنها له من جهة أنه سلطان، وليس لذلك عنوان في الشرع.

فهذه الأراضي لو ادعىٰ شخص أن شيئاً منها ملكه، فيقبل قوله من جهة أنه مدّعٍ بلا معارض، بل التصرفات التي تكون بعنوان الملكية كافية في ذلك، بل لو لم يتحقق منه ما يقتضي ملكيته، فيدخل في عنوان مجهول المالك.

نعم، يبقى في المقام سؤال، وهو أن بعض البلاد نحن نعلم بكونها /٥٨٣/[2] مفتوحة العنوة كالعراق بل كثير من بلاد العجم كما تقدم الكلام فيه.

---

١) تكرّرت في الأصل.

٢) صفحات المخطوطة مبعثرة هناك، أصلحناها، والحمد لله.

وأيضاً نعلم بأن كثيراً من أراضيها التي تكون معمورة في زماننا كانت معمورة في زمان الفتح أيضاً، فتكون ملكاً لنوع المسلمين.

وعلى هذا، فإذا حكمنا باليد أو الأصل تكون هذه الأراضي ملكاً لمن يتصرف فيها أو يدّعي ملكيتها، فيلزم المخالفة للعلم الإجمالي بكون كثير من هذه الأراضي خراجية.

[جواب الأستاد عن الشبهة]

ونقلنا عن الأستاد ﷺ أنه أجاب عن ذلك:

أولاً: بأن ما نحن فيه من قبيل اشتباه الكثير في الكثير، وقال: إنا حقّقنا في الشبهة المحصورة أن هذا ملحق بالشبهة الغير المحصورة في عدم وجوب الإجتناب عنها.

وثانياً نقول: إن ما نحن فيه من قبيل إجراء أصالة الطهارة لكل من واجدي المني في الثوب المشترك، وذلك لأن كل قطعة من الأرض يصير ملكاً لشخص، وليس له علم تفصيلي بحرمة ما في يده، وعلمه بأن واحداً مما في يده أو في يد غيره تكون مفتوحة العنوة غير مضر؛ لأن كل مكلّف يلاحظ حال نفسه، ويكفيه عدم العلم بكون ما في يده مفتوحة العنوة.

نعم، لو أراد شخص أن يشتري /٥٨٤/ أو يتصرف في قطعات يعلم بأن بعضاً منها يكون مفتوحة العنوة فلا يجوز له ذلك، كما نقل ذلك عن النراقي.

الثالث: أقول أيضاً:

إن قلت: إن ما يقولون من أنه لا يضرّ العلم الإجمالي بالتكليف إذا لم يكن العلم الإجمالي في حق مكلّف واحد، إنما هو في عدم سقوط الأصول عن الإعتبار لا في عدم سقوط الأمارات عن الإعتبار، فإن العلم الإجمالي مطلقاً مانع عن جواز التمسك بالأمارات.

[بسط الكلام في العلم الإجمالي]

وعليه نقول: إن الحكم بمالكية الأشخاص قد تقدم أنه بواسطة اليد.

ونحن نقول: إن اليد من الأمارات لا الأصول.

لا يقال: بناءً على ما ذكرت من سقوط الأمارات عن الإعتبار للعلم الإجمالي بكذب بعض منها، ولو كانت الأمارات في حق أشخاص متعددة يلزم الحكم بسقوط تمام الأمارات عن الإعتبار؛ لأن العلم الإجمالي بكذب البعض موجود في تمام الأمارات.

مثلاً مقتضى ما ذكرت أن يحكم بسقوط تمام البيّنات عن الإعتبار للعلم الإجمالي بكذب بعض منها، مع أنه واضح البطلان؛ لأنا نقول: إن كان العلم الإجمالي من قبيل الشبهة الغير المحصورة كما لو علمت بكذب واحد /٥٨٥/ من الفرد بعينه فهو غير معتنىً به في نظر العقلاء.

وهذا بخلاف ما لو كان من الشبهة المحصورة كما إذا قام عدلان على أن هذا الكتاب لزيد، وعدلان على أن هذا الحمار لعمرو، وعدلان على أن هذا الفرس لبكر، ثم نحن علمنا بكذب واحد من البينات.

فهنا نقول: سقوط البينات عن الإعتبار للوجه الذي ذكرناه في باب تعارض الأخبار من أن الأصل فيه التساقط.

لا يقال: إن المثال الذي ذكرته تكون الأمارات محل الإبتلاء لمكلّف واحد، وهو الحاكم، فلا يصير نقضاً على قول من يدّعي أن العلم الإجمالي بكذب بعض الأمارات غير مضرّ بجواز العمل على طبقها إذا كان في حق أشخاص متعددة.

لأنا نقول: مع قطع النظر عن حكم الحاكم أيضاً لا يجوز العمل بالبيّنات في مثل الفرض.

مثلاً إذا لم يكن زيد عالماً بأن الكتاب ملكه، فلا يجوز له التصرف في الكتاب بمجرد قول العدلين ـ الذي [نقول] بحجيته على الإطلاق ـ في صورة كان العلم

المشار إليه على خلافه.

نعم، لو كان علم إجمالي في مورد غير محصورة من الأمارات كما علمنا بكذب بعض /٥٨٦/ البيّنات في العالم، فمثل ذلك لا يضرّ بحجية البيّنات؛ لاستقرار بناء العقلاء على العمل مع مثل هذا العلم الإجمالي على الخلاف.

قلت: قد تقدم في أوائل مسألة جوائز سلطان الجور أن اليد بالخصوص حجة حتى مع العلم الإجمالي على الخلاف، من غير فرق بين أن نقول: إن اليد من الأصول أو الأمارات.

وإجمال الكلام فيه: أنا بيّنّا أن اليد دليل على الملكية من غير حاجة إلى دعوى الملكية أو التصرف: بالإجماع، وسيرة تمام الفرق، والأخبار. بل ربما يلحق باليد ما يشبهها مثل ما يقرب من اللقيط.

وأما مع العلم الإجمالي على الخلاف فتارة يكون العلم الإجمالي بأن بعض الناس يكون ما في يده حراماً، وتارةً يعلم بأن بعض ما في يد إنسان واحد يكون حراماً.

والأخير يكون أمره أشكل.

ونحن نتعرض له بالخصوص، ويعلم منه حال غيره في الجملة.

فنقول: إن العلم الإجمالي بالحرام إن كان لنفس ذي اليد فخارج عن محل الكلام، ومحل التعرض له في كتاب الخمس، وتقدم هنا شطر من الكلام فيه.

وأما لو كان العلم الإجمالي بالحرام حاصلاً لمن يجوز له أخذ المال من ذي اليد إما من باب التقاص [1] /٥٨١/ أو من جهة أداء تكاليف ذي اليد كالحاكم إذا أراد أن ينفق على زوجة ذي اليد نفقتها الواجبة على الزوج.. إلى غير ذلك من أداء الحقوق اللازمة على ذي اليد.

---

١) العبارة هكذا، وكان فيها نقص من حيث ترتيب الصفحات وترتب المباحث، وقد بعثرت أوراق المخطوطة، فوجدناها بعد التأمل في العبارات، والحمد لله.

وهذا أيضاً خارج عن محل الكلام، وتقدم شطراً من الكلام فيه أيضاً.

وأما لو كان العلم الإجمالي بالحرام حاصلاً لمن ينتقل مال ذي اليد إليه.

وهنا نقول: لو كان الإنتقال من جهة الإرث فهو أيضاً خارج عن محل الكلام، ويكون حكم ذلك حكم صورة كان نفس ذي [اليد] عالماً بوجود المحرمات في أمواله.

وأما لو كان الانتقال من قبل نفس ذي اليد، سواء كان النقل مع العوض كالبيع أو بدون العوض كالهبة ونحوها، وهنا نقول:

تقدم في الموضع المشار إليه أن خبر مسعدة بن صدقة الذي سنده معتبر، ويكون في صدره «**كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام**»، وأوضحنا في الشبهة المحصورة أنه يشمل كلاً من أطراف الشبهة المحصورة، ويؤكده ذيله المشتمل على «**أن الأشياء كلها على ذلك يستبين لك أو تقوم به البينة**» وفي وسطه يمثل بقوله «**وذلك مثل الثوب عليك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة أو مملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه..**»[1] ولعله سرقه.

فيدلّ على أن ما يشتري ولا يعلم أنه بعينه حرام لا مانع.

وهو شامل لصورة /٥٨٢/ يعلم المشتري أن في مال البايع حراماً، بل يشمل لصورة يعلم أن البايع لا يميّز بين الحلال والحرام فيما [في] يده أو يحتمل أنه يعلم أن تمام ما في يده حرام.

وعليك بالرجوع إلى الموضع المشار إليه.

ثم مثل ذلك ما دلّ من الأخبار على جواز الأخذ من يد السارق.

وأيضاً يدلّ على ذلك ما دلّ من الأخبار على جواز قبول جوائز السلطان؛ فإنها تدلّ على تمام ما تقدم من أن موثقة مسعدة بن صدقة تدلّ عليه.

نعم، هذه الأخبار يمكن دعوى أن الترخيص الثابت فيها غير جارٍ في غير

---

١) الكافي ٣١٣/٥ ـ ٣١٤، كتاب المعيشة، باب النوادر، ح ٤٠، وفيه: «حتى علم أنه حرام بعينه».

السلطان الجائر وأتباعه، وهذه بخلاف الموثقة؛ فإنه لا اختصاص لها بـالسلطان الجائر...[1].

[بحث عن مقدمة الواجب ضمناً]

ولا استبعاد في تحقق الحرج في الإجتناب /٥٣١/ في مسألة مقدمة الواجب قبل التعرض لأن المقدمة مطلقاً واجبة أو خصوص الموصلة، تعرضنا بالمناسبة لا للتوقف؛ لأن قصد الإيصال إلى ذي المقدمة واجب في صورة كانت المقدمة من العبادات كالوضوء أم لا؟

واستدل لأصل وجوب هذا القصد من أن المأمور عند إتيان المقدمة لو لم يقصد الإيصال يُعدُّ لاغياً بأمر مولاه.

وهو كما ترى.

ونحن قلنا: إن قصد القربة التي يكون شرطاً في المقدمة لكونها عبادياً يتحقق بقصد الإيصال منه إلى ذي المقدمة.

[القصد إما تعليليّ أو تقييديّ]

ثم لو قلنا بلزوم قصد الإيصال وكانت الجهة تقييدية، نظيرالضرب للـتأديب، فيصير القصد مكسراً للموضوع يعني أن الفعل مع هذا القصد يصير مغايراً للـفعل بدون هذا القصد.

وأما لو كانت الجهة تعليلية فلا يصير منوعاً للفعل؛ لأنه من قبيل العلة الغائية، وهو ليس مكسراً للموضوع.

ثم لو قلنا باعتبار قصد رفع الأثر الحاصل من السبب في مثل الوضوء والغسل

---

١) تتمة الكلام غير مكتوبة في المخطوطة؛ فكتب المصنف قدس سره إلى وسط الصفحة ولم يكملها.

أيضاً يمكن كون هذا القصد تعليلياً أو تقييدياً.

[نزاع تداخل الأسباب]

ثم الثمرة في النزاع بعد اعتبار أصل قصد السبب أو الغاية في أن جهة القصد تقييدية أو تعليلية في أنه على التقييدية لا يجري فيه نزاع تداخل الأسباب؛ لأن الفعل يتعدد.

وعلى التعليلية لا يتكسر الفعل، ويكون الفعل المسبب واحداً جنسياً، فيجري فيه نزاع تداخل الأسباب.

وأيضاً على كون الجهة تقييدية لا مانع من إتيان الوضوء المستحب في وقت الإشتغال بالواجب؛ لأن المفروض أنهما فعلان بخلاف ما لو كان /٥٣٢/ الجهة تعليلية فإن قصد الغاية لا يكسر الموضوع، فلا يجوز إتيان الوضوء المستحب في وقت الإشتغال بالواجب؛ لأن الفعل لم يتعدد.

ولا يمكن اجتماع الوجوب والإستحباب لدعوىٰ أن الأحكام الشرعية من قبيل الأضداد، فلا يجتمع إثنان منها في محل واحد، بل ولا مثلان منها في محل واحد.

[جواز الوضوء الإستحبابي عند اشتغال الذمة بالواجب]

وعن شيخنا المرتضىٰ[١] أنه يقول بجواز الوضوء الإستحبابي عند اشتغال الذمة[٢] بالواجب.

ويستدلّ له بوجوه[٣]:

الأول: أن قصد الإيصال المعتبر في الوضوء جهة تقييدية فيتكسر الفعل،

---

١) كتاب الطهارة ٥٨/٢، تنبيهات تخص نية الوضوء.

٢) تكررت هذه الكلمة في الأصل.

٣) تكررت هذه الكلمة في الأصل.

فمتعلق الواجب غير متعلق المستحب.

وفيه: أولاً: فساد المبنى؛ لأنه لا دليل على كون قصد التوصل لازماً كما أنه لا وجه لكون قصد السبب لازماً.

نعم، قلنا: إن قصد القربة لازم، وذكرنا أنه قد يتوقف على قصد التوصل، ولا معنى للنزاع في أن قصد القربة جهة تقييدية أو تعليلية بعد أنه ليس مأخوذاً في متعلق الأمر، وإنما هو من كيفية امتثال الأمر، فمتعلق الحكمين لم يخرج عن كونه جنسياً.

نعم، سيأتي أنه على هذا أيضاً تصحيح كلام الشيخ.

وثانياً: هذا الوجه الأول لا تنسخ كفاية الوضوء المندوب عن الوضوء الواجب، وهو الفرض الأصلي في المقام إلا أن يقال: إن كفاية الوضوء الندبي عن الواجب من جهة المُسْقِطيّة؛ لأن كل وضوء سبب للطهارة، وهو أمر بسيط يحصل من الوضوء الواجب والمستحب، والغرض من الأمر بالوضوء حصول الطهارة.

أقول: الكلام من هذه الجهة يأتي، وسيوضح أنه على ذلك ليس قصد الإيصال قيداً، /٥٣٣/ ولم يتوقف على أصل قصد الإيصال أيضاً.

الثاني: إن قصد الإيصال جهة تعليلية، فلا يتعدد الوضوء، فلا يتعلق الأمر الوجوبي والندبي لدعوى أن الأحكام الشرعية من قبيل الأضداد، فلا يجتمع إثنان منها في محل واحد، بل ولا مثلان منها.

[الكلام في الأمر الندبي]

إلا أنه نقول: الأمر الندبي يكشف عن المحبوبية، والأمر الوجوبي لا يرفع تلك المحبوبية، وإتيان المأمور به بداعي المحبوبية كافٍ في قصد القربة المعتبرة في العبادة، وإن لم نقل بكفاية إتيان العبادة بداعي الخوف وشبهه في تحقق قصد القربة المعتبرة في العبادة.

أقول: ما نقلناه مشتمل على بعض دعاوٍ خارج عن محل الكلام. وبالنسبة إلى ما هو متعلق بمقامنا يرد عليه:

أولاً: إنه بعد عدم وجود أصل الأمر الندبي ـ كما هو المفروض ـ لا دليل على كفاية قصد المحبوبية الناشئة من الأمر الندبي في قصد القربة المعتبرة في العبادة.

وثانياً: كفاية هذا الوضوء عن الوضوء الواجب مبني على كون المأتي به مأموراً بالأمر الوجوبي، وهو مبني على ما سيأتي شرحه.

[قصد الإيصال جهة تعليلية]

الثالث: إن قصد الإيصال جهة تعليلية أيضاً، وإن الإتيان بداعي محبوبية الأمر الندبي أيضاً غير كافٍ إلا أنه نقول: لا مانع من اجتماع الأمر الوجوبي والندبي كما أوضحته في مقدمة الواجب.

وعلى هذا لو كانت الذمة مشغولة بالوضوء الواجب يجوز إتيانه بقصد /٥٣٤/ الإستحباب لوجود الأمر الإستحبابي.

نعم، لا يتصف الفعل بالإستحباب نظراً إلى أن الأمر الوجوبي المتعلق به اقتضى المنع عن تركه، والأمر الندبي يقتضي المنع عن الترك، ولا منافاة بين الذي لا يقتضي المنع عن الترك والذي يقتضيه.

نعم، نفس الفعل متصف بما اقتضى المنع عن الترك، وليس الترخيص في الترك مأخوذاً في الأمر الإستحبابي.

[الكلام في تداخل الأسباب]

أقول: توضيح كفاية ذلك في إثبات المقصود أنّا ذكرنا في مسألة تداخل الأسباب في آخر مفهوم الشرط:

أولاً: أنه لو وردت أسباب عديدة لوجوب فعل أو ندبه أو كلاهما، والمراد من

الفعل هو الواحد الجنسي القابل للتعدد، فمقتضي الأصل اللفظي والعملي هو التداخل يعني كفاية فرد واحد من ذلك الفعل عن الجيمع، وأنه لا يحتاج إلى التعدد بعدد الأسباب.

وثانياً: أنا ذكرنا هناك أن مقتضى الأصل في الأوامر التوصّليّة يعني أن إتيان المأمور به بأي داع كان يكون عين الواجب المأمور به لا أن المأمور به خصوص ما يؤتىٰ بداعي الأمر، وأن غيره مسقط عنه كما يقوله من يقول إن الأصل في الأوامر، التعبدية.

[قصد القربة رافع للمأمور به]

نعم، ثبت من الإجماع وغيره اعتبار قصد القربة في بعض الموارد ـ يعني العبادات التي محل الكلام ـ، والوضوء وشبهه منها رافعٌ لما هو مأمور به بالأمر الوجوبي [و]يكون مأموراً به بالأمر الندبي أيضاً.

وقصد القربة فيه يحصل بامتثال الأمر الندبي، ولا دليل من الإجماع أو غيره على اعتبار قصد /٥٣٥/ القربة بأزيد من ذلك.

وعرفت أن اعتبار قصد القربة خلاف الأصل اللفظي، بل العملي أيضاً حيث ذكرنا في محله أن الشك في طريق الإمتثال أيضاً مقتضى الأصل البراءة أيضاً.

[دعوى كون الوضوء واحداً شخصياً]

ثم إن تمام ما ذكرناه على طبق القاعدة مع الغمض عما يأتي مما وعدنا ذكره من دعوىٰ كون الوضوء واحداً شخصياً لوحدة الغرض من الأمر به أو لغير ذلك.

توضيحه أنا نقلنا في مقدمة الواجب أن شيخنا المرتضي ﷺ[1] في كتاب طهارته

---

١) كتاب الطهارة ٧١/٢، تنبيهات تخص نية الوضوء.

ينقل عن المحقق الخوانساري[1] أن كفاية الوضوء بقصد الندب عن الوضوء الواجب على المكلّف مبني على القول بتداخل الأسباب، وظاهر المشهور أن نزاع تداخل الأسباب غير جارٍ هنا.

ونحن قلنا: إن وجه عدم جريان نزاع تداخل الأسباب في المقام لو كان من جهة أن تعدد الغايات لا يجري فيه نزاع تداخل الأسباب فقد بيّنّا فساده في آخر مفهوم الشرط في مسألة تداخل الأسباب، ولو كان ذلك من جهة أن قصد التوصّل معتبر في كل من وضوء الواجب والندب، وأن جهة قصد التوصّل تقييدية، فيوجب ذلك لتعدد الفعل، فلا يجري فيه نزاع التداخل.

ففيه مع الغمض عن فساد مباني هذا الكلام مما أشرنا إليه سابقاً، أنّا ذكرنا أن تعدّد قصد التوصّل لا يمنع من جريان نزاع تداخل الأسباب في نفس الوضوء، ولو كان دعوىٰ عدم جريان نزاع تداخل الأسباب فيه من جهة أن الوضوء واحد شخصي، ونزاع التداخل في الواحد الجنسي.

ففيه أنه لو كان المراد /٥٣٦/ أن نفس الوضوء واحد شخصي فهو واضح الفساد، ولو كان المراد أن الغرض شخصي ـ كما يظهر من كتاب الطهارة لشيخنا وغيره في نية الوضوء يعني أن الغرض من الوضوء رفع الحدث، وهو واحد شخصي يترتب على كل وضوء، وأنه لا فرق بين الغاية الواجبة والمندوبة ولا بين الأسباب الملزمة والموجبة لرجحانه ـ، فنقول:

الظاهر أنه مبنى كلام المشهور، لكن المخالف موجود كالمحقق الخوانساري والأردبيلي أو غيره في دعوى شخصيّة الحدث وعدم ثبوت المرتبة لأفراده، ومنه نقول: إن من قال بأن «الوضوء لغاية مستحبة مستحب مُسقط» نظره إلى ذلك.

أما كونه مسقطاً عن الواجب لحصول ما هو الغرض من الأمر بالوضوء الواجب، وأما كون نفس هذا الوضوء مستحباً فإما مبنيّ على دعوىٰ أن قصد التوصّل جهة

---

١) مشارق الشموس ٩٨/١، في بطلان لو نهى لكل عضو نية تامة.

تقييدية، وذلك يوجب تعدّد الوضوء الواجب والمندوب، والمفروض أنه أتى بالوضوء المندوب.

وإما لأنه وإن يعترف باجتماع الأمر الوجوبي والندبي على الوضوء مع فرض عدم تعدّد الوضوء إلا أنه يدّعىٰ أن الوضوء الواجب لا يحصل إلا أن يكون إتيان الوضوء بداعي الأمر الوجوبي كما هو ظاهر بعض كلمات السيد حجة الإسلام[1].

/٥٣٧/[2]

[صحة الوضوء في وقت الفريضة بقصد الوجوب]

/٥٥٠/**الثالث** إن شيخنا المرتضىٰ[3] في نية الوضوء تعرض لمسائل منها في صحة الوضوء في وقت الفريضة بقصد الوجوب لمن لم يُرِد إتيان الفريضة بتلك الوضوء.

ومنها في صحة الوضوء في وقت الفريضة عملٍ مندوب كالنافلة، ثم يترتّب عليه تمام آثار الصحة.

ومنها في صحة الوضوء في صورة توضأ لغاية من إتيان فريضة أو نافلة، ثم لم يفعل تلك الغاية، فهل يصحّ هذا الوضوء بحيث يترتّب عليه تمام آثار الصحة؟

---

١) أقول: ذكر المصنف قدس سره هناك تفاصيل أصولية عن مسألة مقدمة الواجب بقوله: «إعلم أنا تعرضنا في مسألة مقدمة الواجب على الحق من وجوب المقدمة أنه هل الوجوب يختص بالمقدمة الموصلة كما هو مذهب صاحب المعالم والفصول أو يعمّ مطلق المقدمة.

وهنا نريد أن نتعرض لبعض ما ذكرته هناك لتفتح بعض ما ذكرته هناك ولترتّب بعض الفوائد عليه ونحيل كثيراً مما نحمله هنا إلى ما فصلناه هناك».

فصرفنا عن ذكرها وحوّ لناها إلى المباحث الأصولية المطروحة في موضعها، فراجع هناك.

٢) من الصفحة ٥٣٧ إلى ٥٥٠ مطالب أصولية صرفة حوّ لناها إلى محالّها.

٣) كتاب الطهارة ٦٢/٢ ـ ٦٣، تنبيهات تخص نية الوضوء.

[المسألة فقهية وأصولية]

ثم في المسألة الأخيرة يستظهر من المشهور صحة الوضوء.

ثم يقول: قد خالف هنا بعضٌ في المسألة الفرعية والأصولية:

أما الفرعية فقد حكى في الحدائق[1] عمن تقدّم عنه أنه لا يجوز فعل الوضوء لمن لا يكون من نيته فعل الصلاة، وأنه لو كان من نيته فعل الصلاة ولم يفعلها تبين بطلانها. انتهى.

وأما الأصولية فقد حكىٰ بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم أنه ربما يتوهّم أن المقدمة إنما يتصف بالوجوب إذا تعقبها ذو المقدمة وتوصّل بها إليه، فإذا لم يحصل ذو المقدمة لم تكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب.

وقد زيّفه المحشّي الحاكي إلا أنه ارتضاه بعض آخر من المعاصرين، وبالغ فيه في مواضع من كتابه، وأن عدم تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة /٥٥١/ بالوجوب، فقاس المقدمات بلوازم الواجب في أنها إذا لاحظها الطالب بوصف التجرد والإنفراد عن الواجب لم تكن مطلوبة له أصلاً.

هذا ولكنّ الحقّ ما عليه المشهور في المسألتين.

أما المسألة الفرعية فظاهرهم الإتفاق على أن الوضوء بنية رفع الحدث أو استباحة الصلاة متى وقع على وجهه جامعاً لشرائط الصحة ارتفع به الحدث وإن لم يتحقق معه الصلاة التي نواها بل مطلق الصلاة.

ويدلّ عليه مضافاً إلى أصالة عدم اشتراط الصحة بتعقب المشروط قوله عليه السلام: **«إذا توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك قد أحدثت»**[2].

ثم يقول: ويحتمل بعيداً استناد هذا القائل إلى ما دلّ على أن الطهور ثلث

---

١) الحدائق الناضرة ٢١٨/٢، حكم الوضوء مع عدم نية فعل الصلاة بعده.

٢) الكافي ٣٣/٣، باب الشك في الوضوء ومن نسيه أو قدم أو أخر، ح ١، صدر الرواية هي: «إذا استيقنت أنك قد أحدث فتوضأ وإياك..».

الصلاة ونحوه مما دلّ على كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه إذا لم يلحقه باقي الأجزاء. لكنه كماترى. انتهى ما أردنا نقله.

أقول: لو كان أمر الشارع متعلقاً بالوضوء، فلا تأمل في أنه يشمله قوله عليه السلام «**إذا توضأت**».. إلى آخره.

وأما إذا لم يكن أمر الشارع متعلقاً بالوضوء فلا يشمله قوله عليه السلام «**إذا توضأت**» لوضوح أنه ليس المراد مجرد صورة الوضوء، وإلا لم يكن محتاجاً إلى قصد القربة وغير ذلك ممايعتبر في النية.

وهو واضح الفساد.

وإذا كان محتاجاً إلى قصد القربة وغير ذلك فيحتاج إلى أن يكون متعلقاً لأمر الشارع أيضاً.

وعليه نقول: إن من يقول باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة يكون مدّعاه أنه بعدم ترتب ذي المقدمة يكشف من أن هذا الوضوء لم يكن متعلقاً لأمر الشارع، وليس المراد من قوله «إذا توضأت» مجرد إتيان صورة الوضوء ولو لم يؤمر /٥٥٢/ به أو لم يأته المأمور بداعي أمر الشارع.

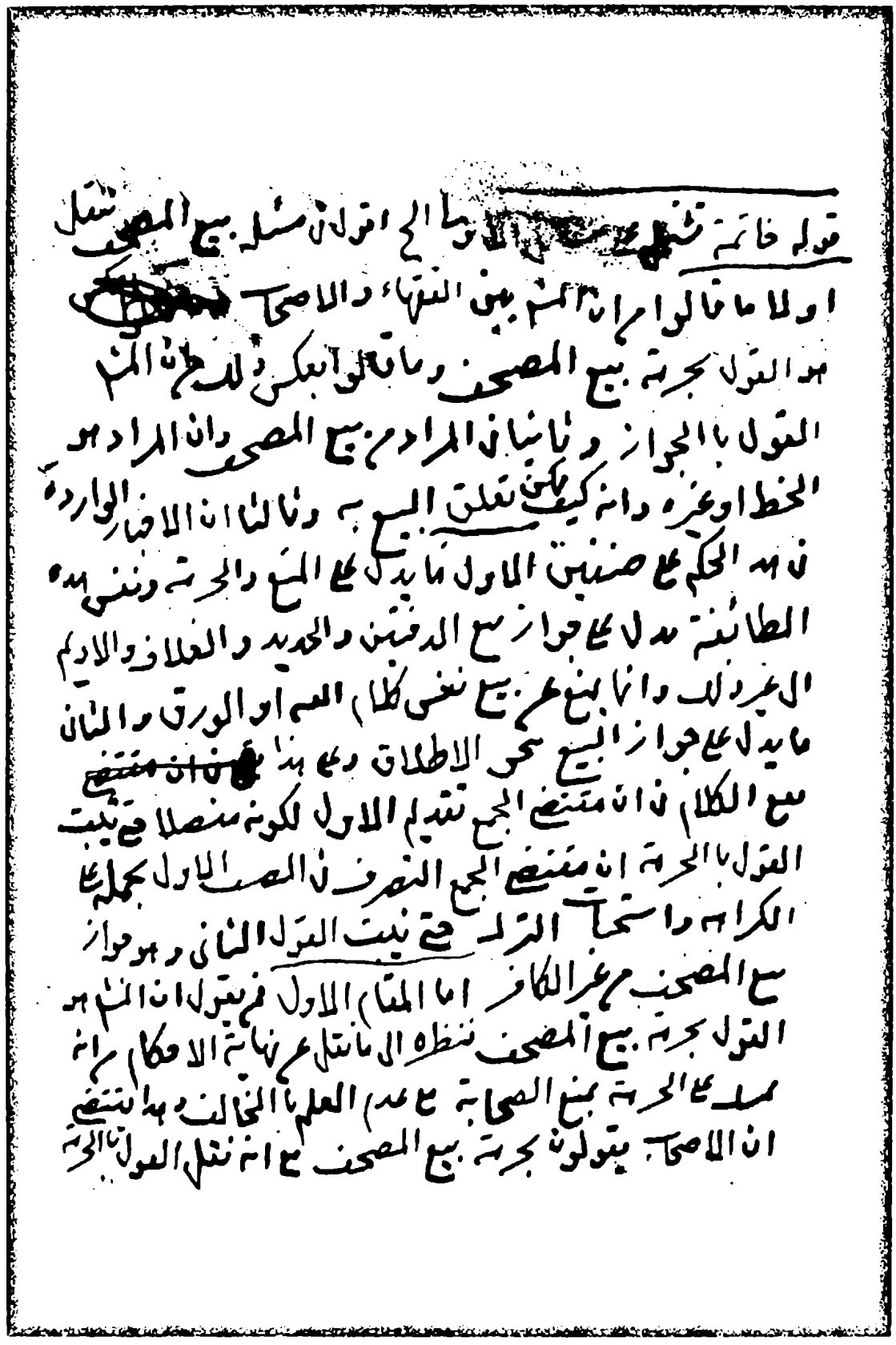
وعلى هذا، فصيرورة الوضوء الذي لم يحصل الإيصال به إلى ذي المقدمة مصداقاً لقوله «إذا توضأت» مبني على أن الأمر يتعلق واقعاً بالمقدمة لو لم يحصل الإيصال به إلى ذي المقدمة.

نعم، مقتضى قوله عليه السلام «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة**»[1] أن الوضوء بعد الوقت مأمور به، ودلالته غير متوقف على حكم العقل بوجوب المقدمة مطلقاً؛ لأنه لا مانع من إيجاب الشرع مقدمةً لم يحكم العقل بوجوبه كما أن الغسل في ليالي شهر رمضان ثبت وجوبه مع أن الفعل لا يحكم بوجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٣/١، باب وقت وجوب الطهور، ح ٦٧.

بيع المصحف



الصفحة الأولى من الرسالة بخط المؤلف قدس سره

[بيع المصحف]

/٦٠٩/ قوله: خاتمة تشمل على مسائل: الأولى..[1] إلى آخره.

[تحديد المسألة و شقوقها]

أقول: في مسألة بيع المصحف ننقل أولاً ما قالوا من أن المشهور بين الفقهاء والأصحاب هو القول بحرمة بيع المصحف، وما قالوا بعكس ذلك من أن المشهور القول بالجواز.

وثانياً: في المراد من بيع المصحف، وأن المراد هو الخط أو غيره وأنه كيف يمكن تعلق البيع به.

وثالثاً: أن الأخبار الواردة في هذا الحكم على صنفين:

الأول: ما يدل على المنع والحرمة، ونفس هذه المطابقة يدل على جواز بيع الدفتين والحديد والغلاف والأديم إلى غير ذلك، وإنما يمنع عن بيع نفس كلام الله أو الورق.

والثاني: ما يدل على جواز البيع بنحو الإطلاق.

وعلى هذا يقع الكلام في أن مقتضى الجمع تقديم الأول لكونه مفصّلاً حتى يثبت القول بالحرمة أن مقتضى الجمع التصرف في الصنف الأول بحمله على الكراهة، واستحباب الترك حتى يثبت القول الثاني، وهو جواز بيع المصحف من غير الكافر.

---

١) كتاب المكاسب ١٥٥/٢، حرمة بيع المصحف.

[المشهور حرمة بيع المصحف]

أما المقام الأول فمن يقول: إن المشهور هو القول بحرمة بيع المصحف فنظره إلى ما نقل عن نهاية الإحكام[١] من أنه تمسك على الحرمة بمنع الصحابة، مع عدم العلم بالمخالف.

وهذا يقتضي أن الأصحاب يقولون بحرمة بيع المصحف، مع أنه نقل القول بالحرمة /٦١٠/ صريحاً عن النهاية[٢] والسرائر[٣] والتذكرة[٤] والدروس[٥] وجامع المقاصد[٦] ونهاية الإحكام.

ومن يقول: إن المشهور هو القول بالجواز، فنظره إلى أن كل من لم يصرح بحرمة بيع المصحف يكون قائلاً بجواز البيع حيث إن الفقهاء ذكروا شروط البيع والعوضين والمتعاقدين، وقالوا في الأخير بعدم جواز بيع المصحف، والعبد المسلم من الكافر.

فيدل ذلك على أنه لا مانع من بيع المصحف بالمسلم، بل في الجواهر[٧]: إن إطلاق الفقهاء في شرائط البيع وغيره حتى في مسألة بيع المصحف من الكافر يدل على الجواز، بل خبر أبي بصير[٨]

---

١) نهاية الإحكام ٤٧٢/٢، اشتراط الانتفاع.

٢) النهاية: ٣٦٨، باب المكاسب المحظورة والمكروهة والمباحة.

٣) السرائر ٢١٨/٢، باب ضروب المكاسب، المكاسب المحظورة على كل حال.

٤) تذكرة الفقهاء ١٤٥/١٢، حرمة بيع المصحف.

٥) الدروس ١٦٥/٣، ما حرم لعينه.

٦) جامع المقاصد ٣٣/٤، حرمة القيافة، وبيع المصحف.

٧) جواهر الكلام ١٢٦/٢٢، حرمة بيع المصحف.

٨) تهذيب الأحكام ٣٦٦/٦، باب المكاسب، ح ١٧٣، والرواية هي: «عنه عن النضر، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن بيع المصاحف وشرائها فقال: إنما كان يوضع عند القامة والمنبر قال: وكان بين الحائط والمنبر قيد ممر شاة ورجل وهو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة ويجيء آخر فيكتب السورة وكذلك كانوا، ثم إنهم اشتروا بعد

وخبر أبي عبدالرحمن[١] اللذين عمدة الدليل على جواز بيع المصحف.

وفي مفتاح الكرامة[٢]: أحدهما صحيح والآخر موثق.

مضافاً إلى دلالة[تهما] على جواز البيع بالصراحة، بل من وجوه تدلّان على أن استعمال بيع المصحف كان شايعاً في الصدر الأول، وإن كان ذلك في تلك الزمان حادثاً.

ومنه يظهر ما في نهاية الإحكام من منع الصحابة عن بيع المصاحف.

[المراد من حرمة بيع المصحف خطّه]

وأما المقام الثاني: فالمصنف[٣] وغيره صرّحوا بأن المراد من حرمة بيع المصحف كما عن الدروس[٤] خطه.

ثم المراد من الخط لو كان هو النقوش الذي من قبيل الصفة فلا يدخل في الأعيان، فلا يقابل بالأعواض؛ لأن العوض في مقابل العين، والصفة توجب زيادة بذل المال في مقابل العين التي تكون الصفة فيه.

فعليه لا يصير المصحف جزء المبيع، وإنما يصير جزء المبيع لو كان الخط عبارة عن العين التي تكون تلك الصفة فيه مثل المركب الذي وجد النقش فيه.

بل يأتي من الجواهر[٥] كلام في جواز صيرورة الخط بهذا المعنى أيضاً جزء

ذلك فقلت: فماترى في ذلك؟ فقال: اشتريه أحب إلى من أن أبيعه».

١) الكافي ١٢١/٥، باب بيع المصحف، ح ١ والرواية هي: «محمد بن يحيى، عن عبدالله بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان، عن عبدالرحمن ابن سليمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: إن المصاحف لن تشتري فإذا اشتريت فقل: إنما اشترى منك الورق وما فيه من الادم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا».

٢) مفتاح الكرامة ٢٧٤/١٢ ـ ٢٧٥، في حرمة بيع المصحف.

٣) كتاب المكاسب ١٥٥/٢، حرمة بيع المصحف.

٤) الدروس ١٦٥/٣، ما حرم لعينه.

٥) جواهر الكلام ١٢٥/٢٣ ـ ١٢٦، حرمة بيع المصحف.

المبيع.

[الجمع بين أخبار الحرمة والجواز]

وأما المقام الثالث: فنقول:

/٦١١/ إن الكلام في الجمع بين الأخبار بعد فرض اعتبار السند من الطرفين.

ثمّ إن المصنف يلوح من بعض تعبيراته منع التعارض لدعوىٰ أن ما يدلّ عليه أخبار الحرمة من التفضيل ليس في أخبار الجواز ما ينافيه، فإذاً تعيّن الأخذ بما دلّ عليه أخبار الحرمة.

وفيه: أن دلالة أخبار الجواز على الجواز حتى في نفس كلام الله ـ وهو الخط المتنازع فيه ـ من حيث السكوت في مقام الحاجة إلى البيان مما لم ينكره المصنف مع أن السكوت في مقام البيان من الدلالات المعتبرة.

إن قلت: إن غرض المصنف أن المتكلم ليس في مقام البيان من جهة حرمة البيع من حيث الخط حتى يقال: إن السكوت في مقام البيان من الدلالات المعتبرة.

قلت: فيه ما فيه؛ إذ الخبران المشار إليهما الدالّان على الجواز اللذين تقدم أنه قيل: أحدهما صحيح والآخر موثق، ظاهران ولو بالإطلاق في جواز البيع بجميع كيفياته لو لم نَقُل بظهورهما في خصوص بيع الخط؛ لأنه المصحف.

وبالجملة، التعارض محقق.

والجمع بين الأخبار يجوز بأحد الوجهين:

أحدهما: أن يحمل المطلق، وهو أخبارٌ، على المقيّد المفصّل، وهو أخبارٌ، فيثبت حرمة بيع الورق كما هو مفاد بعض الأخبار، أو الخط بالمعنى الذي تقدم أنه يصح بيعه.

وعليه فيثبت مدّعى القائلين بالحرمة.

وثانيهما: أن تحمل أخبار المنع عن بيع الورق أو الخط على الكراهة

واستحباب الترك كما هو مدعى /٦١٢/القائلين بجواز بيع المصحف.

ثم إن في الجواهر[١] يرجّح هذا الجمع، بل يستدل لجواز البيع بغير الأخبار أيضاً، ويذكر للقول بجواز البيع شواهد أخر:

منها: ما تقدم نقله عنه من أن المشهور هو القول بالجواز، وأن عمل الأصحاب كان على البيع.

ومنها: أن السيرة القاطعة على بيع المصحف بين المسلمين.

ودعوى أن متعلق البيع الآلات من الجلد وغيرهما كما ترى.

ومنها: أن بيع الورق[٢] المكتوب قرآناً مجرّداً عن الكتابة غير ممكن، بل مقتضاه عدم دخوله في الملك ولا يستحق فسخاً أو أرشاً لو بان فيه عيب، بل لا مانع من بيعه على الكافر بهذا الوجه.

ودعوى دخولها في الملك تبعاً أو بوضع يد المشترى بعد إعراض البايع أو نحو ذلك مما لا يليق للفقيه التزامه من جهة النصوص التي تشم منها رائحة الإستحباب، وأن المراد منها عدم مقابلة الثمن في صورة اللفظ للكتابة، بل تجعل من أوصاف الأوراق أو نحو ذلك مما لا مقابلة فيه بالثمن للنقوش التي رسم كلام الله تعظيماً وتأدّباً عن أن تشتري بآيات الله ثمناً قليلاً، وعن مساواته لباقي المبيعات في الإبتذال كما أومى إليه في خبري سماعة وعثمان بن عيسى دون أصل المعاملة؛ ضرورة أن المقصود الأصلي من شرائه النقوش دون الحديد والورق والجلد، والعقود إنما تتبع القصود. انتهى.

[المراد من أخبار حرمة بيع المصحف]

أقول: توضيح المقام يتوقف على بيان المراد من أخبار حرمة بيع المصحف

---

١) جواهر الكلام ٢٢/١٢٦ ـ ١٢٧، حرمة بيع المصحف.

٢) تكررت لفظة «الورق» في المخطوطة.

أوّلاً، مع الغمض عما يعارضها مما دلّ على جواز البيع، فنقول:

لا تأمل أن الظاهر من تمام أخبار الحرمة أن الغرض انتقال نفس الخط إلى المشترى بنحو كان /٦١٣/ للبايع قبل البيع.

ثم في ثلاثة منها يتصدى للقول الذي يقال عند الشراء ليخلو عن المحظور منها، وفي اثنين منها يدخل في متعلق الشراء وما فيه من عمل يدك.

ومنه قيل: المراد شراء الورق قبل أن يكتبها على أن يكتبها، فالعقد متضمن لمورد البيع والإجارة.

وفيه ما فيه؛ لوضوح أن المراد هو العمل السابق الذي كان للبايع فيه، فلا دخل له بالإجارة.

بل هذا بمنزلة أن يقول: وحقك في هذا المصحف من جهة عملك السابق.

وعليه، فالعقد متضمن لمورد البيع والصلح كما قيل أيضاً.

ثم ما كان من الأخبار يقتصر لبيان ما يشتري بما سوى الخط مع أنك عرفت أن الغرض من تمام الأخبار انتقال الخط، فنقول:

إما أن يكون الغرض انتقاله تبعاً، مثل سائر ما يتبع المبيع في النقل كالحريم، وإما أن يكون الغرض أنه ترتفع ملكية البايع عنه لرفع يده المحقق للإعراض، وأن المشتري يملكه لوضع يده عليه، وإما أن يكون المراد أن الخط لا يدخل في ملك أحد إلا أن من يملك الورق يتصرف فيه.

ثم إن أحداً لا يلتزم بلوازم الإحتمال الأخير مثل أن متلفه ليس بضامن.. إلى غير ذلك، مع بُعده بنفسه، مع أن الأخبار دلّت على [ثبوت] الأجر على الكتابة، فكيف لا يملكه من يعطي الأجرة بإزاء الكتابة.

ثم اعلم أنه إذا انضم إلى جميع ما ذكرناه من المبعدات /٦١٤/ لعدم تعلّق البيع بخط المصحف إلى ما دلّ من الأخبار على جواز بيع المصحف الذي تقدم أنها إما ظاهرة في بيع الخط بخصوصه لأنه المصحف، أو يشمله بإطلاقه لو كان بيع الخط

بنفسه لا محظور فيه، فيعيّن ما ذكره في الجواهر في توجيه أخبار المنع والحرمة.

بل لو قلنا بعدم المرجِّح للجمع الذي ذكره في الجواهر ـ على ما ذكره المصنف ـ فحينئذ نقول: لابد من الرجوع إلى القاعدة الأولية، وهو جواز البيع كسائر الكنايات لو قلنا بأنه لا امتناع في تعلق البيع بالخط مطلقاً، فلا تثبت حرمة بيع المصحف بمعنى الخط.

إن قلت: إن بيع ما سوى الخط تأدّباً مع أن الغرض بيع الجميع لو قلنا: إن الخط من قبيل الصفة التي توجب زيادة مالية العين كالورق والجلد فلا إشكال في دعوىٰ كراهة تعبير خاص في البيع واستحباب تعبير آخر.

وأما لو قلنا: إن الخط يشتمل على المركب الذي من الأعيان ويجوز كونه جزء المبيع، فلازم عدم جعله جزءَ المبيع في عقد البيع عدمُ نقله إلى المشتري فيبقى على ملك البايع.

وهو خلاف ما فرضت أنه الغرض من نقل المجموع حتى الخط.

قلت: ليس النقل في البيع تابعاً لما يعتبر في العقد لبعض الأعراض، بل تابع لما هو المقصود في البيع. والمفروض أن المقصود نقل الجميع حتى الخط.

[المختار عدم حرمة بيع المصحف]

ثم إنه ناسب المقام أن نذكر بعض المؤيدات لما اخترناه من عدم حرمة بيع المصحف، وحمل أخبار الحرمة على الكراهة، واستحباب التعبير الذي لا ينافي مع تعظيم القرآن في مقام البيع:

منها: أن المصنف[1] تقدم أنه رجّح حرمة البيع، فيورد /٦١٥/ على نفسه بأن الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد والورق كان الخط باقياً على ملك البايع، فيكون شريكاً بالنسبة.

---

١) كتاب المكاسب ١٦٠/٢، حرمة بيع المصحف.

فأجاب تارةً: بأن الخط لا يدخل في الملك شرعاً، وإن دخل فيه عرفاً.

وهو كماترى.

وتارةً بأنه لا مناص عن التزام التكليف الصوري، والمراد وجوب التعبير الخاص عند البيع، وهو ما قلنا: إنه مستحب.

لكنك عرفت أن أخبار الحرمة معارضة بما دلّ على جواز البيع الظاهر في الخط أو أنه يشمله الإطلاق بحيث لا يناسب إخراجه، فلا مفرّ إلا من حمل الأخبار على الكراهة والإستحباب.

ومنها: أنه قال في الجواهر[١]: إن مدرك القول بالحرمة لو تمّ لكان عاماً يشمل ما [كُتب] من أبعاض القرآن في جميع الكتب، سيما بعد قوله في خبر عثمان بن عيسى: «**لا تشتر**[٢] **كلام الله**»[٣]، وفي خبر سماعة: «**لا تشتر كتاب**[٤] **الله**»[٥] بأنه لا فرق بين القليل والكثير وكونه مجموعاً أو مفرَّقاً.

فيرد على القول بالحرمة أن ضرورة الدين على جواز بيع الكتب المتضمنة للآيات وإن كثرت.

نعم، لا بأس بكراهة بيعها وشرائها كما أفتى به العلامة الطباطبائي في مصابيحه[٦] للنهي السابق المعلوم قصوره عن إثبات الحرمة.

---

١) جواهر الكلام ٢٢/.

٢) في المخطوطة: «يشتري».

٣) وسائل الشيعة ١٥٨/١٧، باب عدم جواز بيع المصحف وجواز بيع الورق والجلد ونحوهما، ح ٣.

٤) في المخطوطة: «يشتري كلام».

٥) وسائل الشيعة ١٥٨/١٧، باب عدم جواز بيع المصحف وجواز بيع الورق والجلد ونحوهما، ح ٢.

٦) المصابيح (المخطوطة): ٦٢ ـ ٦٣، على ما في هامش المكاسب ١٦١/٢، حرمة بيع المصحف.

تنبيهات

ثم ينبغي التنبيه على أمور:

[استحباب القول المخصوص عند شراء المصحف]

منها: أنه في الجواهر[1] لمّا رجّح استحباب القول المخصوص عند شراء المصحف صورةً قال: لعلّ استعمال هذه الصورة في كتب الحديث ونحوها مما يرجع إلى أولياء الله /٦١٦/ الذي كلامهم كلام الله لا يخلو من رجحان، بل وكُتب الفقه أيضاً التي يرجع ما فيها إليهم بنوع من الإعتبار.

ثم إن المصنف لما رجّح القول بحرمة بيع المصحف فلم يتعدَّ عن مورد النصوص بهذه التعديات ليقال: إنه واضح الفساد.

[ترك الإشتراط في الأجرة على كتابة القرآن]

ومنها: أنه في الجواهر[2]: أن الأولى ترك الإشتراط في الأجرة على كتابة القرآن للخبر المحمول على ذلك، بقرينة نفي البأس عن الأجرة على كتابته في الخبر الآخر المعتضد بإطلاق الأدلة وعمومها وغيرها.

أقول: مع أن الخبر الأول مع الغمض عن سنده لا يدلّ على الحرمة، ومنها أنه

---

١) جواهر الكلام ١٢٨/٢٢، حرمة بيع المصحف.

٢) جواهر الكلام ١٢٨/٢٢، حرمة بيع المصحف.

في الجواهر[١]: ويكره تعشير القرآن بالذهب؛ للموثق لا يصلح، وحرّمه بعضهم.

أقول: مع الغمض عن الخبر الذي يدلّ على تعشير القرآن بالذهب نقول: إن قوله «لا يصلح» لا يدلّ على الحرمة.

[بيع المصحف من الكافر]

ومنها أن المصنف[٢] قال: إن المشهور بين العلامة وبين [من] تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم.

ثم يتصدى لبيان الدليل على ذلك.. إلى أن يقول: ولكن ذكر في المبسوط[٣] في

---

١) جواهر الكلام ١٢٩/٢٢، حرمة بيع المصحف.

٢) كتاب المكاسب ١٦١/٢ ـ ١٦٢، بيع المصحف من الكافر.

٣) المبسوط ٣٠/٢، حكم ما يغنم وما لا يغنم، وإليك نص كلام المبسوط عن الغنائم وبعض فروعات المسألة: «ولا يجوز أن يبيع بعض الغانمين طعاماً من غيره فإن خالف لم يكن ذلك بيعاً، وإنما يكون انتقالاً من يد إلى يد فما حصل في يد كل واحد منهما يكون أحق بالتصرف فيه.

وعلى هذا لو باع أحدهما صاعين من طعام بصاع منه كان جايزاً لأنه ليس ببيع في الحقيقة فإن اقترض واحد من الغانمين من هذا الطعام رجلاً من غير الغانمين أو باعه منه لم يصح وكان على القابض رده لأنه أخذ ملك غيره.

وكذلك لو جاء رجل من غير الغانمين ابتداء وأخذ من طعام الغنيمة لم تقر يده عليه لأنه ليس في الأصل أخذه.

وكذلك لو باعه من غير الغانم بطل البيع وكان عليه رده في المغنم إذا وجد في المغنم كتب نظر فيها فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب والشعر واللغة والمكاتبات فجميع ذلك غنيمة.

وكذلك المصاحف وعلوم الشريعة كالفقه والحديث ونحوه لأن هذا مال يباع ويشترى كالثياب، وإن كانت كتباً لا تحل إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك كل ذلك لا يجوز بيعه، وينظر فيه فإن كان مما ينتفع بأوعيته إذا غسل كالجلود ونحوها فإنها غنيمة.

وإن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغذ فإنه يمزق ولا يحرق لأنه ما من كاغذ إلا وله قيمة وكلم التورية والإنجيل هكذا كالكاغذ فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل.

باب الغنائم أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة، ويجوز بيعها، وظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف، وإلا لم يكن وجه لدخولها في الغنيمة، بل كانت من مجهول المالك المسلَّم، وإرادة غير القرآن من المصاحف بعيدة.

أقول: أصل مسألة بيع المصحف من الكافر يأتي البحث فيه في شرائط المتعاقدين، وقلنا هناك: إن المصنف وكذلك /٦١٧/ الجواهر من المتأملين في حرمة بيع المصحف من الكافر، كما أنه نقلنا هناك قولاً بالتفصيل، وهو أن شراء [المصحف] لو كان بقصد التسجيل لما علم بالتجربة أو بغير ذلك من ثبوت بعض الخواص له فلا مانع من تملك الكافر.

وأورد على ذلك بأن الإحترام إذا كان في تركه الإهانة يكون واجباً، وتملك الكافر للمصحف من هذا القبيل حيث إن صرف صيرورته ملكاً للكافر تذليل له لما ترى من العبيد أن مجرد المملوكية يكون صعباً عليهم، ونفوسهم آبية عن قبولها ولو كانوا في النعم.

ونحن أوضحنا هناك عدم ورود هذا الإيراد، وأنه فرق بين الإنسان الذي يكون من شأنه أن يكون تصرفاته بيده لا بيد غيره الذي يكون في عرضه، وهذا بخلاف غير الإنسان من المملوكات التي تحتاج إلى متصرف، وليس معنى الملكية إلا اختصاص تصرفات شخص خاص يعبّر عنه بالمالك.

ومما ذكرنا ظهر عدم جواز التمسك لحرمة بيع المصحف بالكافر بفحوى ما دلّ على عدم جواز العبد المسلم بالكافر.

وما لم يكن عليه أثر ملك فهو لمن أخذه كالشجر والحجر والصيد ولا يكون غنيمة لأنه إنما يكون غنيمة ما كان ملكاً للكفار، وإن كان عليه أثر ملك كالصيد المقموط والحجر المنحوت (والخشب المنجور) فكل ذلك غنيمة لأن عليه أثر ملك.

فإن وجد ما يمكن أن يكون للكفار والمسلمين كالوتد والخيمة والخرج ولم يعلم عرف سنة كاللقطة، وإن لم يظهر صاحبه ألحق بالغنيمة...إلى آخر ما قال فراجع».

وأما التمسك لحرمة البيع بحديث «**الإسلام يعلو ولا يعلى عليه**»[١] فمبني على أنه بصيرورة القرآن ملكاً للكافر ولو كان الغرض من التملك التأمل في كونه معجزة أو التسجيل يصدق أن الكفر عَلا على الإسلام.

وهو غير معلوم.

ثم إن من يقول: إن مجرد التملك إهانة لأن الملكية ذلة، يلزمه عدم بيعه من المسلم.

ومحل الكلام فيما هو جائز بيعه /٦١٨/ من المسلم مسلَّماً مثل الورق والجلد وغيرهما.

هذا، مع أن كون القرآن معجزة للنبي [ﷺ] يتوقف على أن يكون بيد الكافر ليعلمو[ا] كونه معجزاً، بل من أسلم من الكفار لكون القرآن معجزة كان القرآن في الجملة عندهم.

ثم إنه لا بأس من التكلّم في بعض كلمات المصنف[٢] في ذيل مسألة بيع المصحف من الكافر، وإن كان محل توضيح ذلك في شرائط المتعاقدين.

[فيما تعدّ إهانة من بيع الأحاديث و شبهها]

فنقول: قوله: والظاهر أن أبعاض المصحف في حكم الكل إذاكان مستقلاً، وأما التفرقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للإستشهاد بلفظه أو معناه، فلا يبعد عدم اللحوق لعدم الإهانة، والعلو.. إلى آخره[٣].

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٣٤/٤، باب ميراث أهل الملل، ح ٥٧١٩.

٢) كتاب المكاسب ١٦٣/٢، حكم أبعاض المصحف.

٣) تتمة العبارة هي: «وفي إلحاق الأدعية المشتملة على أسماء الله تعالى ـ كالجوشن الكبير ـ مطلقاً، أو مع كون الكافر ملحداً بها دون المقر بالله المحترم لأسمائه، لعدم الإهانة والعلو، وجوه. وفي إلحاق الأحاديث النبوية بالقرآن وجهان، حكي الجزم بهما عن الكركي وفخر الدين قدس سرهما، والتردد بينهما عن التذكرة. وعلى اللحوق، فيلحق اسم النبي ﷺ

أقول: نظره إلى أن تحقق الإهانة والعلو يختص بصورة يعدّ القرآن من كتاب المسلمين عرفاً، فيمنع ذلك في التفرقة.

وتقدم أن تحقق الإهانة والعلو في المجتمعة أيضاً كان محل الإشكال، كما أن تحقق عنوان الإهانة والعلو فيما ذكره من بيع الأحاديث النبوية.

ثم إلحاق اسم النبي به يكون أوهن، وكذلك إلحاق الأدعية بذلك.

ثم إنه ﷺ بناء على ثبوت الحرمة لبيع ما فيه اسم النبي ﷺ يستثني من ذلك الدراهم المضروبة عليها اسم النبي ﷺ؛ لدعوى أن الثمن لا يقع بإزاء الإسم الشريك؛ لعدم المالية له كاسم النبي المكتوب على الباب والجدار، فإنه غير مملوك.

وردّ عليه: **أولاً**: إن ذلك من قبيل زينة وتزيد المالية كسائر النقوش التي في البيت.

ودعوى /٦١٩/ أن ذلك يوجب زيادة بذل الثمن بإزاء نفس البيت مردودة بأن مثل ذلك الدعوى يأتي في خط القرآن أيضاً كما تقدم.

وثانياً: حرمة البيع في المقام ليس من جهة انتقال الخط جزءاً للمبيع كما أن عنوان المسألة في بيع أصل المصحف من الكافر في كلام المصنف هو عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم.

ومن هنا لم يكن دليل الحرمة ما دلّ على حرمة بيع كلام الله، بل دليله الوجوه الثلاثة من فحوى حرمة بيع العبد المسلم من الكافر، وحديث «**الإسلام يعلو ولا**

بطريق أولى، لأنه أعظم من كلامه ﷺ، وحينئذ فيشكل أن يملك الكفار الدراهم والدنانير المضروبة في زماننا، المكتوب عليها اسم النبي ﷺ، إلا أن يقال: إن المكتوب فيها غير مملوك عرفاً، ولا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث إنه اسمه ﷺ جزء من الثمن، فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار، إلا أن يقال: إن مناط الحرمة التسليط، لا المعاوضة، بل ولا التمليك. ويشكل أيضاً من جهة مناولتها الكافر مع العلم العادي بمسه إياه خصوصاً مع الرطوبة».

يعلى عليه»[1]، ودعوى أن البيع إهانة بالنسبة إلى القرآن.

إن قلت: يجوز دعوى أن صرف صيرورة الخط ملكاً للكافر ذلّ وإهانة له إذا كان خط اسمه الشريف كما تقدم أنه يدّعىٰ ذلك في القرآن أيضاً.

قلت: مع الغمض من أنه لو تم ذلك يقتضي عدم جواز بيعه من المسلم أيضاً ولا يقولون به في غير المكتوب على الدراهم أيضاً.

نقول: أولاً: سائر الأدلة مثل «الإسلام يعلو..» إلى آخره، ليس اقتضاؤه خصوص نقل الخط ليقال: إنه في المضروب على الدراهم لا مالية له.

وثانياً: لو سلّم أصل المطلب من أن ملكية خط اسمه الشريف ذل له **فنقول:** إن ملكية نفس الدرهم بحيث يسلط على الإسم أيضاً ذل للإسم.

وقوله[2] في آخر المسألة: «ويشكل أيضاً من جهة مناولتها للكافر مع العلم العادي بمسّه إياه خصوصاً مع الرطوبة ـ التي يوجب تنجيسه ـ».

/ ٦٢٠/ أقول: إثبات الحرمة من جهة العلم بالمس منقوض:

أولاً: بأسماء الله تعالى التي تكون عند جميع فرق الكفار بألسنة وخطوط مختلفة، بل تمام ما عندنا من المحترمات من خط المصحف وغيره يكون موجوداً عند كثير من الكفار.

وثانياً: تقدم نظير هذه المسألة في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمراً.

وحاصل ما قلناه هناك: إن حرمة البيع لو كان من جهة حرمة التعاون على الإثم ففيه: إنه تقدم هناك أنا قلنا: إن صدق الإعانة يتوقف على أن يكون قصد البايع الإعانة على الحرام.

نعم، قلنا هناك: إنه في بعض الصور يتحقق عنوان الإعانة بدون هذا القصد أيضاً، لكن ما نحن فيه ليس منه، فراجع.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٣٤/٤، باب ميراث أهل الملل، ح ٥٧١٩.

٢) كتاب المكاسب ١٦٤/٢، هل تلحق الأحاديث النبوية بالمصحف.

وأما لو كان مدرك الحرمة وجوب النهي عن المنكر فتقدم أن عدم تحقق الحرام في الخارج له طريقان:

الأول: أن تسلب أسباب فعل الحرام عن المريد له حتى يصير عاجزاً عن فعله أو لا توجد له مقدمات الحرام بوجه.

الثاني: أن يردعه ويزجره عن نفس فعل الحرام بعد وجود تمام مقدمات الحرام، وقلنا هناك: إن أدلة وجوب النهي عن المنكر لا تقتضي إلا الثاني ـ أعني الزجر والردع ـ لأنه معنى النهي بعد عدم اختصاص النهي بخصوص القولي.

وأما الأول فلا دليل على وجوبه؛ لوضوح أن تعجيز المكلف عن الفعل غير تهيه عنه، فراجع.

المسائل الأخلاقية والإعتقادية

حال الخوف لانه الخوف في الطاعة حال حسنة قال تعالى
والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة اوان
المراد تخصيص فيما تلته من حيث ان هذه الرتبة العلية
للخائف وهو يزل المعاصي فيكون من المتقين
مضافاً الى مطلوبيته نفس الخوف في نفسه لقوله
الايمان والاخبار وعنه ص راس الحكمة مخافة
الله تعالى وعنه ص ايما من خاف الله تعالى خافه
كل شيء ومن خاف غير الله خوفه الله من كل شيء
وقال الله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي
خوفين ولا اجمع له امنين فاذا امنني في الدنيا
خفته في القيمة واذا خافني في الدنيا امنته
يوم القيمة وروي كان اصحاب محمد ص اذا اقبل عليهم
قالوا جاء خير البرية لانه عند بيان النبي ص لمراتب
علمه وشيعته نزلت الاية ومن المسلم عند الجل

اول

[الخوف والخشية]

/٢٠١/ثم الخشية الخوف أو أشده، والمراد إما أنه لابد أن يكون العمل /٢٠٢/ حال الخوف لأن الخوف في الطاعة حال حسنة قال تعالى: ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة﴾[١] أو أن المراد تخصيص فيما تقدم من جهة أن هذه الرتبة العالية للخائف، وهو يترك المعاصي فيكون من المتّقين، مضافاً إلى مطلوبية نفس الخوف في نفسه بمقتضى الآيات والأخبار.

وعنه صلى الله عليه وآله: «رأس الحكمة مخافة الله تعالى»[٢].

وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «من خاف الله تعالى خافه كل شيء ومن خاف غير الله خوّفه الله من كل شيء»[٣].

وقال الله تعالى: «وعزتي وجلالي لا أجمع على عبدي خوفين ولا أجمع له أمنين، فإذا آمنني في الدنيا خفته في القيامة، وإذا خافني في الدنيا آمنته يوم القيامة»[٤].

وروي: «أنه كان أصحاب محمد صلى الله عليه وآله إذا أقبل علي عليه السلام قالوا: جاء خير البرية» لأنه عند بيان النبيّ صلى الله عليه وآله لمراتب علي عليه السلام وشيعته نزلت الآية.

---

١) المؤمنون: ٦٠.

٢) الخصال: ١١١، باب الثلاثة، ح ٨٣.

٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٤٦/١٠، ذكر الخوف وما ورد فيه من الآثار.

٤) الخصال: ٧٩، باب الاثنين، ح ١٢٧.

[التوبة والإستغفار]

/٩٦/ قوله تعالى: ﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾[١] فمن أحبه الله لم يعذبه ».

وقوله تعالى: ﴿ فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم * ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم وقهم السيئات ومن تق السئيات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿ إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدّل الله سيآتهم حسنات ﴾[٣][٤].

عن أبي جعفر عليه السلام: «والله ما ينجو من الذنب إلا من أقرّ به».

قال: وقال أبو جعفر: «كفى بالندم توبة»[٥].

عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «إنه ـ والله ـ ما خرج عبد من ذنب بإصرار، وما خرج عبد من ذنب إلا بإقرار»[٦].. الأخبار.

عنه صلى الله عليه وآله: قال الله عزّ وجلّ: «من أذنب ذنباً فعلم أن لي أن أعذبه وأن لي أن أعفو عنه عفوت عنه»[٧].

---

١) البقرة: ٢٢٢.

٢) غافر: ٧ ـ ٩.

٣) الفرقان: ٧٠.

٤) الكافي ٤٣٢/٢، باب التوبة، ح ٥.

٥) الكافي ٤٢٦/٢، باب الإعتراف بالذنوب والندم عليها، ح ١.

٦) الكافي ٤٢٦/٢ ـ ٤٢٧، باب الإعتراف بالذنوب والندم عليها، ح ٤.

٧) ثواب الأعمال: ١٧٩، ثواب المستتر بالحسنة والسيئة.

عن أمير المؤمنين [عليه السلام]: «تعطروا بالإستغفار لا تفضحنكم روائح الذنوب»[١].

عنه صلى الله عليه وآله: «أربع من كن فيه كان في نور الله الأعظم /٩٧/ من كان عصمة أمره شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّي رسول الله، ومن إذا أصابته مصيبة قال: إنا لله وإنا إليه راجعون.

ومن إذا أصاب خيراً قال: الحمد لله رب العالمين.

ومن إذا أُصابته خطيئة قال: أستغفر الله وأتوب إليه»[٢].

عنه صلى الله عليه وآله: «ليس شيء إلا وله شيء يعدله إلا الله، فإنه لا يعدله شيء، ولا إله إلا الله لا يعدله شيء، ودمعة من خوف الله، فإنه ليس لها مثقال فإن سالت على[٣] وجهه لا يرهقه قتر ولا ذلة بعدها أبداً»[٤].

عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قرأ في بعض الكتب: إن الله تبارك وتعالى يقول: وعزتي وجلالي ومجدي وارتفاعي على عرشي لأقطعن أمل كل مؤمل من الناس غيري باليأس ولأكسونه ثوب المذلة عند الناس ولأنحينه من قربي ولأبعدنه من فضلي ـ إلى أن يقول: ـ ألم يعلم من طرقته نائبة من نوائبي أنه لا يملك كشفها أحد غيري إلا من بعد إذني»[٥].

/٩٦/ خصال: (الأولى) في الوسائل[٦] في حديث قال:

«إن الله أعطى التائبين ثلاث خصال لو أعطى واحدة منهن جميع أهل السموات والأرض لنجوا بها.

---

١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٣٧٢، المجلس الثالث عشر، ح ٥٢.

٢) الخصال: ٢٢٢، باب الأربعة، ح ٤٩.

٣) في المتن تكرر هذا اللفظ.

٤) وسائل الشيعة ٢٢٥/١٥، باب استحباب كثرة البكاء من خشية الله، ح ٦.

٥) الكافي ٦٦٧/٢، باب التفويض إلى الله والتوكل عليه، ح ٧.

٦) وسائل الشيعة ٧٣/١٦، باب وجوب التوبة من جميع الذنوب، ح ٥.

[النهي عن القول بغير علم]

/١٢٣/

/١٢٤/ في باب النهي عن القول بغير علم في أصول الكافي[١]، عن أبي عبدالله عليه السلام في خبر: قال المجلسي في مرآة العقول: إنه صحيح: «**إياك من خصلتين ففيهما هلك من هلك، إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم**».

قوله: أو تدين احتمل أن يكون المراد أن تعبد الله بما لا تعلمه، واحتمل أن يكون المراد أن تتخذ الدين متلبساً بالقول فيه بما لا تعلم.

[**أقول**:] **أولاً**: الظاهر من الحصر الذي يستفاد من تقديم متعلقات الفعل بل من اطلاق «هلك من هلك» فيهما لابد أن يكون إضافياً يعني في حق المتدين الذى لم يعص عمداً، وعلى هذا يكون المراد حصر اسباب الهلاكة التى لا يظنونه هلاكة.

فنقول: أما حرمة الفتوى بغير علم فسوى ما دل على حرمته بعنوانه داخل في الإفتراء والكذب ـ بمقتضى ظاهر الآية، وجمع بعض من الآيات والأخبار: «أربعون خصلة للكذب..» منها أنه يكتب للكاذب سبعون زنا أسهلها مع أمه.

فى خصوص الكذب على الله دلّت الآيات والأخبار على أنه أكبر المعاصي ﴿**فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً**﴾[٢].

[حرمة التدين بما لا يعلم]

وأما حرمة التدين بما لا يعلم فعلى تفسيره الثاني يدخل في القول بغير علم فى الأعم من الإعتقاديات أو أنه /١٢٥/ أعم من القول من ترتب الآثار بنحو آخر

---

١) الكافي ٤٢/١، باب النهي عن القول بغير علم، ح ٢.

٢) الأنعام: ٩٣.

أيضاً.

وأما على التفسير الأول فيحتمل أن تكون حرمته لكونه تشريعاً الذي يدل على حرمته وفساده أدلة كثيرة.

ويحتمل أن يكون لعدم تصدّيه لإحراز الواقع، فتكون حرمته لحرمة المخالفة في صورة اتفقت المخالفة أو ولو لم تتحقق المخالفة مع الواقع أيضاً لحرمة التجري.

[حرمة الإفتاء بغير علم لا تختص المجتهد]

صدور الفتوى بغير علم لا يتوهم اختصاصه بالمجتهد ومن يدّعي الإجتهاد، بل على فرض ظهور لفظ الفتوى فيهما نقول: إن غير هذا التعبير مما يستفاد منه حرمة الإفتراء والكذب على الله يعم العامي الصرف. وكذلك يعمه مفهوم ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾[1] وهو الذي يعدونه في المفطرات.

وأما الفقرة الثانية:

فبناءً على أن المراد به القول بغير علم في الأعم من الإعتقاديات أو مطلق إظهار أن الواقع كذلك ولو بغير القول فمن الواضح عدم اختصاصه بالمجتهد. وهو أيضاً يكون الكلام في مفطريته.

وبناءً على احتماله الآخر من حرمة التشريع أو مطلق العمل بغير علم أيضاً يعم.

فمفاد الخبر حصر أسباب الهلاكة في صدور قول أو عمل من الجاهل الغير العالم.

/١٢٦/ ومنه قلنا: إن الحصر في الخبر إضافي بالنسبة إلى المتدين الذى ليس متصدياً للمعصية عمداً كما أن المراد بغير علم هو المتردد لا العالم، بخلاف الواقع الذى يكون معذوراً فيما يفعله ويقوله.

---

١) المائدة: ٤٤ و٤٥ و٤٧.

والكلام تارةً في الهلاكة التى دل هذا الخبر عليها، وانحصرت الهلاكة فيه، وتارةً في اختصاص الهلاكة بالملتفت.

أما المقام الأول: فتارة في العقايد وأصول الدين التي لا نقول بجريان التـقليد فيها، وتارةً في العمليات التى نقول بجريان التقليد فيها.

[معرفة أصول الدين]

أما الأول: فمعرفة أصول الدين إما أن تكون واجبة مطلقاً ـ بحكم العقل، وهو كل ما يكون الخوف في عدم العلم به أو بحكم الشرع ـ ففي هذا القسم لا مفر من تحصيل العلم للعامي وغيره.

نعم، الدليل الذي يقنع به العامي يختلف مع الدليل الذى يقنع به غيره.

وهنا كلام في أنه لو حصل العلم هنا من مجرد التقليد فهل يكتفي به أو يلزم الأخذ من الدليل لا غير كما يظهر من كثير.

بل دعوى أن غير من يعلم من الدليل مخلّد كالكفار، وبعد الإجتهاد لو فرض حصول العلم بخلاف الواقع وقلنا: إن ذلك ممكن فبطريق العدلية يكون معذوراً من هذه الجهة، لكن ذلك لو لم يقتصر فى الإجتهاد ولم يعمل العصبية في التوجيه في طرف بالخصوص أو عدم الإعتناء بأدلته أو شبه ذلك كما هو دأب كثير، فـليس ذلك بمعذور.

في بعض الزيارات الجامعة: يا سادتي! يا آل رسول الله! إني بكم أتقرب إلى الله جلّ وعلا بالخلاف على الذين غدروا بكم ونكثوا بيعتكم* وجحدوا ولايتكم وأنكروا منزلتكم وخلعوا ربقة** طاعتكم واتجروا أسباب مودتكم وتـقربوا إلى

---

*) *نقضوا العهد. (منه قدس سره).*

**) *أصله حبل مستطيل فيه عرى تربط صغار إليهم. مجمع. (منه قدس سره).*

فراعنتهم بالبراءة منكم والإعراض عنكم[١] (إلى آخره).

وإما أن يكون الإعتقاد به واجباً مشروطاً بحصول العلم، بناءً على تغاير الإعتقاد والعلم، أو أنه لا يحصّل العلم به، لكن لو حصل العلم به من أسبابه فلا ينكر بل يقرّ به، ويعترف به لو سئل؛ لإطلاق أدلة حرمة الكتمان.

[المراد من إيمان اليهود والصائبين والنصارى]

/١٢٧/ المائدة آية ٦٩[٢]، والبقرة آية ٦٢[٣]، لكن فيه اختلاف من جهة تقدم النصارى على الصائبين، ومن جهة لفظ الصائبين، حيث إنه في البقرة ليس بالرفع وفي البقرة: زيادة ﴿فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف﴾[٤].. الآية.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾[٥].

والظاهر أن من آمن راجع إلى الكل، وعليه رجوعه إلى الذين آمنوا بمعنى الثبات والاستمرار.

أو أراد الإيمان بمحمد بعد الإيمان بالله.

أو أن المراد من الإيمان في الذين آمنوا هو الإيمان الصوري اللفظي.

وعلى كل حال، لا تأمل في أن كل من الإيمانين بنحو الحقيقة لا الصورة مع استمراره شرط في ثبوت الأجر ورفع الخوف والحزن.

بل يظهر من كثير من العلماء أن العلم والإعتقاد بما يعتبر في الإيمان لابدّ أن

لاحظ: مجمع البحرين ١٣٧/٢ باب الراء (ر ب ق).

١) المزار: ٢٩٥، زيارة جامعة لسائر الأئمة عليهم السلام.

٢) في المخطوطة: «٧٣».

٣) في المخطوطة: «٥٩».

٤) البقرة: ٦٢.

٥) المائدة: ٦٩.

يكون بالدليل، ولا يكفي التقليد، وأن التقليد لو حصل منه العلم لا يكفي في رفع الكفر أو لا يكفي في رفع الخلود في العذاب.

والإيمان بنفسه كافٍ في النجاة، وسائر الأعمال مشروط بالإيمان.

ومما دل على ذلك من الكتاب والسنة ما لا تحصى كثرة.

ومنه كان همّ أمير المؤمنين عليه السلام هو السلامة من الدين عند نزول القتل والموت عليه عليه السلام /١٢٨/ على ما في الخبر الذي نقله في الوافي، عن الصدوق في كتاب عرض المجالس، بالسند المنقوله عنه، إلى أن ينقل عن أمير المؤمنين [عليه السلام] أنه نقل خطبة النبي صلى الله عليه وآله الذى بيّن فيه فضل شهر رمضان، من جهة نفس الشهر، وأيامه ولياليه وساعاته، وبيّن فضل النَفَس والنوم فيه، «**وأن الدعاء مستجاب فاسئلوا الله ربكم بنيات صادقة، وقلوب طاهرة، أن يوفّقكم لصيامه وتلاوة كتابه، فإن الشقي من حرم غفران الله في هذا الشهر**»، ثم يأمر بالتذكر بجوعكم وعطشكم جوع يوم القيامة وعطشه، وبالتصديق على الفقراء، وتوقير الكبار، والرحم على الصغار، وصلة الأرحام، وحفظ اللسان، وغض البصر عما لا يحل النظر إليه والسمع [عما] لا يحل الإستماع إليه، ثم يقول:

«**وتحننوا على أيتام يتحنن على أيتامكم، وتوبوا إلى الله من ذنوبكم، وارفعوا إليه أيديكم بالدعاء في أوقات صلواتكم؛ فإنها أفضل الساعات ينظر الله تعالى فيها بالرحمة إلى عباده يجيبهم إذا ناجوه ويلبّيهم إذا نادوه، ويستجيب /١٢٩/ لهم إذا دعوه.**

أيها الناس! أنفسكم مرهونة بأعمالكم ففكوها باستغفاركم، وظهوركم ثقيلة من أزاركم فخففوا عنها بطول سجودكم، واعلموا أن الله ـ تعالى ذكره ـ أقسم بعزته أن لا يعذّب المصلين والساجدين، ولا يروعهم يوم يقوم الناس لرب العالمين.

أيها الناس! من فطر منكم صائماً مؤمناً في هذا الشهر كان له بذلك عند الله عتق رقبة ومغفرة لما مضى من ذنوبه.

فقيل: يا رسول الله! وليس كلنا يقدر على ذلك.

فقال ﷺ: اتقوا النار ولو بشق تمرة، اتقوا النار ولو بشربة ماء.

أيها الناس! من خفف منكم في هذا الشهر عما ملكت يمينه خفف الله عليه حسابه، ومن كف فيه شره كف الله عنه غضبه يوم يلقاه، ومن تطوع فيه بصلاة كتب الله براءة من النار، ومن أدى فيه فرضاً كان له ثواب من أدى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور، ومن أكثر الصلاة عليّ ثقل الله ميزانه يوم يخف الموازين».

إلى أن يقول:

قال أمير المؤمنين [عليه السلام]: «قلت له: ما أفضل الأعمال في هذا / ١٣٠ / الشهر؟

فقال [ﷺ]: يا أبا الحسن! أفضل الأعمال في هذا الشهر الورع عن محارم الله عزّ وجلّ.

ثم بكى.

فقلت: ما يبكيك يا رسول الله؟ فقال [ﷺ]: أبكي لما يستحل منك في هذا الشهر كأني بك وأنت تصلي ربك وقد انبعث أشقى الأولين والآخيرين شقيق عاقر ناقة ثمود، فضربك ضربة على قرنك، فخضبت منها لحيتك.

فقلت: يا رسول الله! وذلك في سلامة من ديني؟

فقال ﷺ: في سلامة من دينك.

ثم قال: يا علي! من قتلك فقد قتلني، ومن أبغضك فقد أبغضني؛ لأنك مني كنفسي وطينتك من طينتي، وأنت وصيي وخليفتي على أمتي»[1].

ولنرجع إلى المقصود، فنقول[2]:

أما كون الإيمان شرطاً لرفع الخوف والحزن فلوضوحه لا نتعرض له. كيف ومن شؤون الإيمان الولاية.

---

١) الأمالي: ١٥٣ ـ ١٥٥، المجلس العشرون، ح ٤.

٢) تكررت الكلمة في المتن.

وورد بحد التواتر من الأخبار[١] أن العمل لا يقبل بدونه حتى لو وقع في أفضل البقاع وهو بين الركن والمقام.

[الإيمان بنفسه رافع للخوف والحزن]

وأما كون الإيمان بنفسه منشأ لرفع الخوف والحزن فهو في الجملة مما لا إشكال فيه كما في صورة عدم العصيان أيضاً بل لا تأمل /١٣١/ في أنه لا خلود في النار مع الإيمان.

بل إطلاق كثير من الأخبار أن نفس الإيمان يرفع عذاب النار أو مطلق العذاب وأن لابدّ أن يوجه في الجملة كما في سائر الأدلة المطلقة أمثال المقام:

منها: في باب العمل من أصول الكافي في مرفوعة ابن الصلت، عن أبي عبدالله [عليه السلام] «قال: كان أمير المؤمنين [عليه السلام] كثيراً ما يقول في خطبته: يا أيها الناس! دينكم دينكم* فإن السئية فيه تغفر والحسنة في غيره لا تقبل»[٢].

في الموثق[٣] كالصحيح عن ابن ثابت قال: سمعت أبا عبدالله [عليه السلام] يقول: «لا يضر مع الإيمان عمل ولا ينفع مع الكفر عمل. ألا ترى أنه قال تعالى: ﴿ما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله ورسوله... وماتوا وهم كافرون﴾[٤]»[٥].

في خبر مجهول، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الإيمان لا يضر معه عمل وكذلك الكفر لا ينفع معه عمل»[٦].

---

١) وسائل الشيعة ١١٨/١ ـ ١٢٥، باب بطلان العبادة بدون ولاية لأئمة عليهم السلام واعتقاد امامتهم.

*) *ألزموا أو أكملوه. (منه قدس سره).*

٢) الكافي ٤٦٤/٢، باب أن الإيمان لا يضر معه سيئة والكفر لا ينفع معه حسنة، ح ٦.

٣) في مرآة العقول.

٤) التوبة: ٥٤ ـ ١٢٥.

٥) الكافي ٤٦٤/٢، باب أن الإيمان لا يضر معه سيئة، ح ٣.

٦) الكافي ٤٦٤/٢، باب أن الإيمان لا يضر معه سيئة، ح ٤.

في مرسلة يونس، عن أبي عبدالله [عليه السلام] قال: قال موسى عليه السلام للخضر عليه السلام: قد تحرمت بصحبتك* فأوصني. قال له: الزم ما لا /١٣٢/ يضرك معه شيء كما لا ينفعك مع غيره شيء»[١].

ومن هذا الباب الخبر المشهور: «كلمة لا إله إلا الله حصني ومن دخل في حصني أمن من عذابي»[٢]، والحديث المشهور: «حب على حسنة لا يضر معها سيئة وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة»[٣].

وفي معالم الزلفى في خبر ـ بل أخبار مع اختلاف ما ـ عنه صلى الله عليه وآله: «أن الله عزّ وجلّ قال: ما جزاء ما أنعمت عليه بالتوحيد إلا الجنة»[٤].

وفي خبر آخر عنه صلى الله عليه وآله: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «والذي بعثني بالحق بشيراً لا يعذب الله بالنار موحداً أبداً وأن أهل التوحيد ليشفعون فيشفعون».

ثم ينقل ما يقع بين الله وبين العبد الموحد المذنب من المحاجّة إلى أن يحتجّ العبد «بأن عفوك أعظم أم خطيئتنا؟ فيقول عزّ وجلّ: بل عفوي».

ومثله في السؤال من «أن رحمتك أوسع أم ذنوبنا».

ومثله من أن «إقرارنا بتوحيدك أعظم أم ذنوبنا».

إلى أن يقول صلى الله عليه وآله: «يقول الله جل جلاله: ملائكتي وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إليّ من المقربين بتوحيدي وأن لا إله غيري وحق علي أن لا أصلى النار أهل توحيدي. ادخلوا عبادي الجنة»[٥].

---

*) *الباء للسببية، والحرمة مالا يحل انتهاكه، ومعنى تحرمت: اكتسبت حرمة بسبب مصاحبتك، فلا تردّني عن جواب مسألتي. (منه قدس سره).*

١) الكافي ٤٦٤/٢، باب أن الإيمان لا يضر معه سيئة، ح ٢.

٢) الأمالي للشيخ الصدوق: ٣٠٥ـ ٣٠٦، المجلس الحادي والأربعون، ح ٨، باختلاف يسير.

٣) مناقب آل أبي طالب عليه السلام ٢/٣ باب فيما يتعلق بالآخرة من مناقب أمير المؤمنين عليه السلام.

٤) الأمالي للشيخ الصدوق: ٤٧٠ ـ ٤٧١، المجلس الحادي والستون، ح ٧.

٥) الأمالي للشيخ الصدوق: ٣٧٢، المجلس التاسع والأربعون، ح ١٠.

فى دعاء الكميل: «أتراك معذبي بنارك بعد توحيدك»[١].

[الإستغفار]

فى كتاب الجهاد:

/١٣٣/ ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم﴾[٢].

فى جهاد الوسائل[٣]، في جهاد النفس في باب وجوب الإستغفار، عنه ﷺ: «لكل داء دواء ودواء الذنوب الإستغفار».

وعن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا أراد الله عزّ وجلّ بعبد خيراً فاذنب ذنباً أتبعه بنقمة ويذكّره الإستغفار، وإذا أراد الله بعبد شراً فاذنب ذنباً أتبعه بنعمة فينسيه الإستغفار ويتمادى به، وهو قول الله تعالى عزّ وجلّ: ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾[٤] بالنعم عند المعاصي»[٥].

في خبر آخر في صحبة ابليس* عند نزول آية الإستغفار في جبل ثور وأنه لم يقنع إلا بما قال له الوسواس من أنه يعدهم ويمنّيهم حتى نسيهم الإستغفار.

بابان قبل الباب السابق:

عن أبي جعفر [عليه السلام]: «لا والله ما أراد الله من الناس إلا خصلتين: أن يقرّوا بالنعم

---

١) مصباح المتهجد: ٨٤٦.

٢) آل عمران: ١٣٥.

٣) وسائل الشيعة ٦٨/١٦، باب وجوب الاستغفار من الذنب والمبادرة به قبل سبع ساعات، ح ١١.

٤) الأعراف: ١٨٢.

٥) الكافي ٤٥٢/٢، باب الاستدراج، ح ١.

*) مضمونه كذلك. (منه قدس سره).

فيزيدهم، وبالذنوب فيغفر لهم»[١].

عن أبي عبد الله [عليه السلام]: «من أذنب ذنباً فعلم أن الله مطلع عليه إن شاء عذبه وإن شاء غفر له وإن لم يستغفر»[٢].

باب الإستغفار في الأسحار: عن علي عليه السلام: «إن الله إذا أراد أن يصيب أهل الأرض بعذاب قال: لولا الذين يتحابون بجلالي ويعمرون مساجدي ويستغفرون بالأسحار لأنزلت عذابي»[٣].

عنه صلى الله عليه وآله: «إن الله جل جلاله إذا رأى أهل قرية قد أسرفوا في المعاصي وفيهم ثلاثة نفر من المؤمنين ناداهم جل جلاله: يا أهل معصيتي! لولا من فيكم من المؤمنين المتحابين بجلالي العامرين بصلوتهم أرضي ومساجدي والمستغفرين بالأسحار خوفاً منى لأنزلت بكم عذابي ثم لا أبالي»[٤].

وآخر كذلك بزيادة: **«من ساءته سيئة وسرّته حسنة فهو مؤمن»**[٥].

في الوسائل[٦]: أقول: وتقدم ما يدل على ذلك.

[الرجاء بالله]

/١٣٤/ في جهاد النفس من الوسائل، في باب عدم جواز تعلق الرجاء بغير الله: فى خبرين، أحدهما عن أبي عبد الله [عليه السلام]: **«أنه قرء في بعض الكتب: إن الله تبارك وتعالى يقول: وعزتي وجلالي وارتفاعي على عرشي! لأقطعن أمل كل مؤمل من الناس**

---

١) الكافي ٤٢٦/٢، باب الاعتراف بالذنوب والندم عليها، ح ٢.

٢) الكافي ٤٢٧/٢، باب الاعتراف بالذنوب والندم عليها، ح ٥.

٣) وسائل الشيعة ٩١/١٦، باب استحباب الاستغفار في السحر، ح ١.

٤) وسائل الشيعة ٩٢/١٦، باب استحباب الاستغفار في السحر، ح ٢.

٥) روضة الواعظين: ٢٩٥، في فضائل ميثم التمار وخصال المؤمن وصفات الشيعة.

٦) وسائل الشيعة ٩٥/١٦، باب استحباب الاستغفار في السحر، ح .

غيري باليأس، ولأكسونه ثوب المذلة عند الناس، ولأنحينّه من قربي، ولأبعدنه من فضلي. أيؤمّل في الشدائد والشدائد بيدي، ويرجو غيري ويقرع بالفكر باب غيري! وبيدي مفاتيح الأبواب وهي مغلقة، وبابي مفتوح لمن دعاني. فمن ذا الذي أملني لنائبة فقطعته دونها، ومن الذي رجاني لعظمته فقطعت رجاءه» إلى أن يقول: «ألم يعلم من طرقته نائبة من نوائبي أنه لا يملك كشفها أحد غيري إلا من بعد اذني، فمالي أراه لاهياً عنى أعطيته بجودي ما لم يسألني ثم انتزعته عنه، فلم يسألني رده وسأل غيري. أفتراني أبدء بالعطاء قبل المسألة ثم اسأل فلا أجيب سائلي»[1]، الخبر.

/ ١٣٥ / في بيان دعاء قنوت صلاة العيد، في البحار[2]: «وأهل التقوى» أهل أن تتّقي الخلق سطوته وعذابه «والعيد» مأخوذ من العود قلبت: واوه ياءً لكثرة عوائد الله فيه أو لعود السرور والرحمة بعوده، «والذخر» ما يدخره الإنسان ويختاره لنفسه، «ومزيداً» أي محلاً لزيادة الرحمات والبركات عليه وعلى أمته ﷺ، «وأن تدخلني في كل خير». لعل المراد نوع كل خير وإن كان قليلاً لئلا يكون اعتداء في الدعاء.

[التقوى و ثمراته]

ومن ثمرات التقوى، ما في قوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفّر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم ﴾[3].

في مجمع البيان[4]: في معنى الفرقان، أي هداية ونوراً يفرقون بها بين الحق

---

١) وسائل الشيعة ٢١٤/١٥، باب عدم جواز تعلق الرجاء والأمل بغير الله، ح ١.

٢) بحار الأنوار ٣٧٩/٨٧، الباب الأول، في صلاة العيد، ح ٢٩.

٣) الأنفال: ٢٩.

٤) مجمع البيان ٤٥٦/٤، تفسير سورة الأنفال.

والباطل.

عن ابن جريح وابن زيد.

ثم إن السجستاني يقول: في معنى الفرق ما يفرق بين الحق والباطل، كما عن البيضاوي[١] تفسير الآية بذلك، وإطلاق الفرقان على القرآن بهذا اللحاظ، وكذلك الكشاف نصراً؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل لكن خَصَّصه بمورد ما قبل الآية.

ولا وجه له، والمناسبة تحصل بالأعم من ذلك.

[الورع وثمراته]

في باب الورع من الكافي[٢]:

عن الصادق [عليه السلام]: «**اتقوا الله وصونوا دينكم بالورع**».

في خبر آخر عنه عليه السلام: «**لا ينال ما عند الله إلا بالورع**»[٣].

في ثلاثة أخبار أو أزيد: «**لا ينفع اجتهاد لا ورع فيه**»[٤].

وفي جهاد النفس من الوسائل في باب وجوب /١٣٦/ تقوى الله:

عن الصادق [عليه السلام]: «**إتق الله بعض التقىٰ وإن قلّ واجعل بينك وبين الله ستراً وإن رق**»[٥].

ولعل بعض الأخبار ومثل قوله تعالى: ﴿**تلك الجنة [التي] نورث من عبادنا من كان تقياً**﴾[٦]، ومثل قوله تعالى: ﴿**وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً * ثم**

---

١) تفسير البيضاوي ١٠٣/٣، تفسير سورة الأنفال.

٢) الكافي ٧٦/٢، باب الورع، ح ٢.

٣) الكافي ٧٦/٢، باب الورع، ح ٣.

٤) الكافي ٧٦/٢ و٧٧ و٧٨، باب الورع، ح ١ و٤ و١١.

٥) وسائل الشيعة ٢٤٢/١٥، باب وجوب تقوى الله، ح ٨.

٦) مريم: ٦٣.

ننجي الذين اتقوا﴾[١]، وقوله تعالى: **﴿ وإنما يتقبل الله من المتقين﴾**[٢]، وأشباه ذلك مما يدل على الحصر يكون مبنياً على ذلك؛ أخذاً بإطلاق التقوى وإن وُجِّـه بـوجوه آخر.

في باب علامة المعار من الكافي[٣] قلت: أي لأبي عبدالله عليه السلام، «**فبما يعرف الناجي من هؤلاء؟ قال: من كان فعله لقوله موافقاً فأثبت له الشهادة بالنجاة، ومن لم يكن فعله لقوله موافقاً فإنما ذلك مستودع**».

/١٣٧/ وقوله تعالى: **﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾**[٤]، مثل قوله تعالى: **﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا﴾**[٥].

يستفاد ذلك في الجملة.

[آثار التقوى]

/١٣٧/ **﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً * ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾**[٦].

وأيضاً في سورة الطلاق: **﴿ ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً﴾**[٧] **﴿ ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجراً﴾**[٨].

في الآية الأولى، في الصافي[٩]، وفي المجمع[١٠]، عن النبي صلى الله عليه وآله: «**إنه قرأها**

---

١) مريم: ٧١.

٢) المائدة: ٢٧.

٣) الكافي ٤١٩/٢ ـ ٤٢٠، باب في علامة المعار، ح ١.

٤) الصف: ٥.

٥) آل عمران: ٨.

٦) الطلاق: ٢ ـ ٣.

٧) الطلاق: ٤.

٨) الطلاق: ٥.

٩) تفسير الصافي ١٨٨/٥، تفسير سورة الطلاق.

١٠) تفسير مجمع البيان ٤٣/١، تفسير سورة الطلاق.

فقال: مخرجاً من شبهات الدنيا /١٣٨/ ومن غمرات الموت وشدايد يوم القيامة».

ولعل المراد: بيان أن المخرج من الشدائد، حتى لا ينافي اطلاق الآية أو أن ما ذكره يعم تمام شدائد الدنيا والآخرة.

وعنه ﷺ: «إني لأعلم آية لو أخذ بها الناس لكفتهم ﴿ومن يتق الله﴾ .. الآية، فما زال يقولها ويعيدها»[١].

وعن نهج البلاغة[٢]: **«مخرجاً من الفتن ونوراً من الظلم».**

وعن المجمع[٣]، عن الصادق عليه السلام: **«﴿ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾**[٤] **أي يبارك له فيما آتاه».**

ولعل ترك الطلب مع الحاجة منافٍ للتقوى، ومنه ورد في حقه: **«لم يستجب له عليكم بالطلب»**[٥].

ولعل ما ورد في خصوص طالب العلم يختص بصورة كان التحصيل واجباً.

قال المجلسي[٦]: صحيح على الأقوى.

في الكافي[٧]، عن الصادق عليه السلام: في قول الله تعالى: **﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾**[٨] **قال: «من علم أن الله تعالى يراه ويسمع ما يقوله ويفعله من خسر أو شر فيحجزه ذلك عن القبيح /١٣٩/ من الأعمال، فذلك الذي خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى».**

---

١) تفسير مجمع البيان ٤٣/١٠، تفسير سورة الطلاق.
٢) نهج البلاغة ١١٢/٢، الخطبة: ١٨٣.
٣) تفسير مجمع البيان ٤٣/١٠، تفسير سورة الطلاق.
٤) الطلاق: ٣.
٥) الكافي ٨٤/٥، باب الرزق من حيث لا يحتسب، ح ٥.
٦) مرآة العقول ٦٨/٨، باب اجتناب المحارم، ح ١.
٧) الكافي ٨٠/٢، باب اجتناب المحارم، ح ١.
٨) الرحمن: ٤٦.

وعن الصادق [عليه السلام]* : «قال: إذا كان يوم القيامة يقوم عنق جماعة من الناس فيأتون بالجنة فيضربونه، فيقال لهم: من أنتم؟

فيقولون: نحن أهل الصبر.

فيقال لهم: على ما صبرتم؟

فيقولون: كنا نصبر على طاعة الله ونصبر عن معاصي الله.

فيقول الله عزّ وجلّ: صدقوا. ادخلوهم الجنة. وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب﴾[1]»[2].

في مرآة العقول[3]: لا يوقفون في موقف الحساب، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا نشرت الدواوين ونصبت الموازين لم ينصب لأهل البلاء ميزان ولم ينشر لهم ديوان»[4] ثم تلا الآية.

في أخبار متعددة من العامة[5] والخاصة[6]: أن قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشري نفسه﴾[7].. الآية، نزلت في حق علي عليه السلام.

وفي بعض الأخبار[8] /١٤٠/ بعد إخبار النبي صلى الله عليه وآله له بالمبيت يقام بأمر من الله.

---

*) *حسن كالصحيح. (منه قدس سره).*

١) الزمر: ١٠.

٢) الكافي ٧٥/٢، باب الطاعة والتقوى، ح ٤.

٣) مرآة العقول ٥٣/٨، باب الطاعة والتقوى، ح ٤.

٤) تفسير جوامع الجامع ٢١٣/٣، تفسير سورة الزمر.

٥) تفسير الرازي ٢٢٣/٥، تفسير سورة البقرة، تفسير القرطبي ٢١/٣، تفسير سورة البقرة.

٦) تفسير العياشي ١٠١/١، تفسير سورة البقرة، ح ٢٩٢؛ تفسير القمي ٧١/١، تفسير سورة البقرة.

٧) البقرة: ٢٠٧.

٨) الأمالي للشيخ الطوسي: ٤٦٥ ـ ٤٦٦، المجلس السادس عشر، ح ٣٧، الرواية طويلة ولكن ما يرتبت إلى المقام هي: «قال صلى الله عليه وآله له: يا علي إن الروح هبط علي بهذه الآية آنفا، يخبرني أن قريشا اجتمعوا على المكر بي وقتلي، وأنه أوحى إلي ربي (عزّ وجلّ) أن أهجر دار قومي، وأن انطلق إلى غار ثور تحت ليلتي، وأنه أمرني أن آمرك بالمبيت على ضجاعي ـ أو قال: مضجعي ـ ليخفى بمبيتك عليه أثري، فما أنت قائل، وما صانع؟

فقال عليّ [عليه السلام]: «أو تسلّمن بمبيتي هناك يا نبي الله؟

قال: نعم.

فتبسم عليّ [عليه السلام] ضاحكاً وأهوى إلى الأرض ساجداً، شكراً لما أنبأه به رسول الله [صلى الله عليه وآله] من سلامته. فكان عليّ [عليه السلام] أول من سجد لله شكراً، وأول من وضع وجهه على الأرض بعد سجدته من هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

فلما رفع رأسه، قال له: امض لما أمرت ـ فداك سمعي وبصري وسويداء قلبي ـ ومرني بما شئت» الخبر.

في سورة يوسف: ﴿قالوا: أإنك لأنت يوسف قال: أنا يوسف وهذا أخي قد منّ الله علينا إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين﴾[1].

[الحثّ على العمل]

في خبر الكافي، عنه صلى الله عليه وآله: «لا يدرك ما عند الله إلا بطاعته»[2].

فقال علي صلى الله عليه وآله: أو تسلم بمبيتي هناك يا نبي الله؟

قال: نعم، فتبسم علي عليه السلام ضاحكاً، وأهوى إلى الأرض ساجداً، شكراً بما أنبأه رسول الله صلى الله عليه وآله من سلامته، وكان علي صلوات الله عليه أول من سجد لله شكراً، وأول من وضع وجهه على الأرض بعد سجدته من هذه الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله.

فلما رفع رأسه قال له: امض لما أمرت فداك سمعي وبصري وسويداء قلبي، ومرني بما شئت أكن فيه كمسرتك، واقع منه بحيث مرادك، وإن توفيقي إلا بالله. قال: وإن القى عليك شبه مني، أو قال: شبهي، قال: إن ـ بمعنى نعم ـ

قال: فارقد على فراشي واشتمل ببردي الحضرمي، ثم إني أخبرك يا علي أن الله (تعالى) يمتحن أولياءه على قدر إيمانهم ومنازلهم من دينه، فأشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأوصياء ثم الأمثل فالأمثل، وقد امتحنك يابن عم وامتحنني فيك بمثل ما امتحن به خليله إبراهيم والذبيح إسماعيل، فصبراً صبرا، فإن رحمة القريب من المحسنين».

١) يوسف: ٩٠.

٢) الكافي ٧٤/٢، باب الطاعة والتقوى، ح ٢.

وعن الصادق عليه السلام آخر: «لا ينفع اجتهاد لا ورع فيه»[١].

في آخر: عن الصادق عليه السلام: «ما نقل الله عزّ وجلّ عبداً من ذل المعاصي إلى عزّ التقوى إلا أغناه من غير مال، وأعزّه من غير عشيرة وآنسه من غير بشر»[٢].

عن الباقر [عليه السلام]: «لا تذهب بكم المذاهب فوالله! /١٤١/ ما شيعتنا إلا من أطاع الله عزّ وجلّ»[٣].

وعن الجابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «أيكتفي من انتحل التشيع أن يقول بحبنا أهل البيت، فوالله! ما شيعتنا إلا من اتقى الله وأطاعه»، ثم يتصدى لبيان ما يعرف به الشيعة، فيقول الجابر: «ما نعرف اليوم أحداً بهذه الصفة.

فقال عليه السلام: يا جابر! لا تذهبن بك المذاهب حسب الرجل أن يقول: أحب علياً [عليه السلام] وأتولاه، ثم لا يكون مع ذلك فعلاً. فلو قال: إني أحب رسول الله فرسول الله خير من علي لا يتبع سيرته ولا يعمل بسنته ما نفعه حبه إياه شيئاً. فاتقوا الله واعلموا لما عند الله، ليس بين الله وبين أحد قرابة. أحب العباد إلى الله عزّ وجلّ وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته.

يا جابر! والله! ما يتقرب إلى الله إلا بالطاعة وما معنا براءة من النار ولا على الله لأحد من حجة. من كان مطيعاً لله فهو لنا وليّ، ومن كان لله عاصياً فهو لنا عدو، وما تنال ولايتنا /١٤٢/ إلا بالعمل والورع»[٤].

وعن الصادق عليه السلام قبل التعرض لقوله عليه السلام: «قليل العمل مع التقوى خير من كثير بلا تقوى» ـ يقول في زجر من قال: ما أضعف عملي «مه! واستغفر الله»[٥].

---

١) الكافي ٧٦/٢ و٧٧ و٧٨، باب الورع، ح ١ و٤ و١١.

٢) الكافي ٧٦/٢، باب الطاعة والتقوى، ح ٨.

٣) الكافي ٧٣/٢، باب الطاعة والتقوى، ح ١.

٤) الكافي ٧٤/٢ ـ ٧٥، باب الطاعة والتقوى، ح ٣.

٥) الكافي ٧٦/٢، باب الطاعة والتقوى، ح ٧، والرواية هي: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن مفضل بن عمر قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام

وعن الباقر عليه السلام: «أعينونا بالورع، فإنه من لقي الله منكم بالورع كان له عند الله فرجاً. إن الله يقول: ﴿ومن يطع الله ورسوله فأولئك مع الذين أنعم الله﴾[1]»[2].

في كتاب الإيمان والكفر من البحار، في باب الإجتهاد والحث على العمل، في خبر، عن الصادق عليه السلام: «إنا لا نغني عنكم من الله شيئاً إلا بالعمل، إن ولايتنا لا تنال إلا بالورع»[3].

في خبر آخر، عنه عليه السلام: «اتقوا الله وأحسنوا الركوع والسجود وكونوا أطوع عباد الله، فإنكم لن تنالوا ولايتنا إلا بالورع، ولن تنالوا ما عند الله تعالى إلا بالعمل، وإن أشد الناس حسرة يوم القيامة لمن وصف عدلاً وخالفه إلى غيره»[4].

وفي خبر آخر، عنه [عليه السلام]: «قال: لما فتح رسول الله [صلى الله عليه وآله] /١٤٣/ مكة قام على الصفا فقال: يا بني هاشم! يا بني عبد المطلب! إني رسول الله إليكم وإني شفيق عليكم لا تقولوا أن محمداً منّا، فوالله! ما أوليائي منكم ولا من غيركم إلا المتقون»[5] الخبر.

عن الباقر عليه السلام: قال: «يا جابر: بلّغ شيعتي عني السلام وأعلمهم أنه لا قرابة بيننا وبين الله عزّ وجلّ، ولا يتقرب إليه إلا بالطاعة له. يا جابر! من أطاع الله وأحبنا فهو

فذكرنا الأعمال فقلت أنا: ما أضعف عملي.

فقال: مه، استغفر الله.

ثم قال لي: إن قليل العمل مع التقوى خير من كثير العمل بلا تقوى.

قلت: كيف يكون كثير بلا تقوى؟

قال: نعم مثل الرجل يطعم طعامه ويرفق جيرانه ويوطئ رحله فإذا ارتفع له الباب من الحرام دخل فيه، فهذا العمل بلا تقوى ويكون الآخر ليس عنده فإذا ارتفع له الباب من الحرام لم يدخل فيه».

١) النساء: ٦٩.

٢) الكافي ٧٨/٢، باب الورع، ح ١٢.

٣) بحار الأنوار ١٨٧/٦٨، الباب الرابع والستون، الاجتهاد والحث على العمل، ح ٤٨.

٤) بحار الأنوار ١٨٧/٦٨ ـ ١٨٨، الباب الرابع والستون، الاجتهاد والحث على العمل، ح ٥٠.

٥) بحار الأنوار ١٨٨/٦٨، الباب الرابع والستون، الاجتهاد والحث على العمل، ح ٥١.

ولينا، ومن عصى الله لم ينفعه حبنا»[١].

ثم إنه ورد في أخبار نقلها في الكافي[٢] وغيره[٣] أنه «ما خرج من ذنب إلا بإقرار».

ويمكن الجمع مع الأخبار التي دلت على أن الحسنات وكذلك ترك المعاصي يوجب المغفرة وكذلك ما دل على أن البلايا يوجب المغفرة بتأخير زمان المغفرة في يوم القيامة أو قبلها أو بعدها.

وأما نفس الإقرار فهو من شؤونات التوبة.

ونسبة التائب إلى المتقي في القرآن شبيه نسبة التابعي إلى الصحابي.

[التوكل]

[معنى قوله تعالى: ما أغنى عنكم من الله..]

/٢٥٣/ ﴿ وقال: يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة وما أغنى عنكم من الله من شيء إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون﴾[٤].

﴿ ما أغنى﴾.. الآية يعني إن أراد الله بكم سوءاً لم ينفعكم ما أشرت إليه يعني لدفع العين ـ كما هو المشهور ـ أو لدفع الحسد أو خوف حبس الملك لدفع الخوف عن نفسه، كما عن الجبائي.

ثم الحكم عبارة عن الإلزام والمنع، من حكمة الدابة لأنها تمنع الدابة أيضاً عن الحركات الفاسدة. والمراد من الإلزام والمنع في جميع* الأمور، فتدل على انحصار

---

١) بحار الأنوار ١٨٩/٦٨، الباب الرابع والستون، الاجتهاد والحث على العمل، ح ٢٨.

٢) الكافي ٤٢٦/٢ ـ ٤٢٧، باب الاعتراف بالذنوب والندم عليها، ح ٤.

٣) وسائل الشيعة ٥٩/١٦، باب وجوب اعتراف المذنب لله بالذنوب واستحقاق العقاب، ح ٣.

٤) يوسف: ٦٧.

*) *بقاعدة حذف المتعلق لمقدمات الحكمة. (منه قدس سره).*

ذلك لله.

فدلّ على أن جميع الممكنات مستندة إلى قضائه وقدرته ومشيته وحكمه إما بغير واسطة أو الأعم، وإن غير المعلول الأول /٢٥٤/ مع الواسطة أو الوسائط.

ثم اعلم أن كون جميع الأمور بحكم الله غير موجب للجبر بعد ما حقّقنا في محله من ثبوت الإختيار لنا.

وقلنا: إنه لا مانع من اجتماع قادرين كان أحدهما في طول* الآخر على معلول واحد، وكذلك كون جميع الأمور بحكم الله غير منافٍ للزوم تحصيل المنافع ودفع المضارّ علينا.

فإن الحكم من الله ربما يكون منجّزاً، فلا ينفع في دفعه هذه الأسباب، وربما يكون معلّقاً على عدم وقوع هذه الأسباب.

[انحصار التوكل على الله سبحانه]

/٢٥٤/ثم إنه ترتب على انحصار كون الحكم لله انحصار توكّله إليه تعالى بأن لا توكل الأمور إلا إليه بقاعدة تقديم ما هو حقه التأخير أعني «عليه».

كما أن بهذا الوجه دل قوله ﴿**وعليه فليتوكل**﴾[1] الأمر على لزوم /٢٥٥/ التوكل في جميع الأمور على جميع المتوكلين إلى الله لا إلى غيره.

ثم اعلم أنه يدل على لزوم انحصار التوكّل إلى الله آيات أخرى، والأخبار كما سنشير إلى بعض منهما.

وليعلم أيضاً أن التوكل إلى الله لا إلى غيره له جهتان:

أحدهما: مجرد التكليف. والمفروض أن واقع تمام الأمور بيده.

والثاني: من جهة أن هذا التوكّل يوجب للوصول إلى ما هو مطلوب العبد

---

*)*كأن يكون أحدهما بالتسبيب والآخر بالمباشرة. (منه قدس سره).*

١) يوسف: ٦٧.

ومقصوده، نظير الدعاء الذي يوجب الإجابة. وهذه الجهة يستفاد من كثير من الموارد:

منها: ما في دعاء العلقمة «خاب من كان رجاؤه سواك ومفزعه إلى سواك وملجاه إلى غيرك ومنجاه من مخلوق غيرك فأنت ثقتي»[1] .. انتهى.

/٢٥٦/ **﴿وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدىً لبني إسرائيل ألاّ تتخذوا من دوني وكيلاً * ذريةً من حملنا مع..﴾**[2] الآية.

قيل: إنه تعالى ذكر تشريف محمّد ﷺ بالإسراء وعقّبه. بتشريف موسى بإنزال التوارة عليه، ثم وصف التوارة بكونها هدىً، ثم بيّن أن التوراة إنما كان هدىً لاشتماله على النهي عن اتخاذ غير الله وكيلاً، وذلك هو التوحيد.

وحاصل الكلام بعد رعاية هذه المراتب، أنه لا معراج أعلى ولا درجة أشرف ولا منقبه أعظم من أن يصير المرء غرقاً في بحر التوحيد، وأن لا يعول في أمر من الأمور إلا على الله.

فإن نطق، نطق بذكر الله وإن تفكّر، تفكّر في دلائل تنزيه الله وإن طلب، طلب من الله، فيكون /٢٥٧/ كلّه لله وبالله.

وإليه يرجع معنى **﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾**.

ثم إن نصب «ذرية» إما لأنه منادى للخطاب السابق والكلام السابق كما عن مجاهد.

أو مفعول ثان للإتخاذ.

ثم إن الكلام في التوكّل يحتاج إلى بسط لا تليق هذه الورقة به، ولم يُرَ من تعرض له مبسوطاً إلا أن الرازي[3] في بعض الآيات الواردة فيه نقل عن الغزالي:

---

١) مصباح المتهجد: ٧٧٩، الزيارة في يوم عاشوراء، باختلاف.

٢) الإسراء: ٢ ـ ٣.

٣) تفسير الرازي ١٧٦/١٨، تفسير سورة يوسف.

إنه بسط الكلام فيه في كتاب التوكّل، ولم يكن كتابه حاضراً عندي.

وعلى كل حال نقول هنا بنحو الإجمال: إن الآيات والأخبار المتعلقين بهذا المقام كثيرة إلا أنّا نقول: مفاد بعض الآيات حصر الوكيل في الله تعالى ومفاد بعضها وجوب حصر التوكّل والتفويض إليه.

[الآيات الدالّة على حصر الوكيل في الله تعالى]

أما الأول: فهو الظاهر من الآية التي نقلتها عن أول سورة الإسراء[1] أخيراً.

وإليه يرجع ما في سورة المزمل: ﴿ **وتبتّل إليه تبتيلاً * رب المشرق /٢٥٨/ والمغرب لا إله إلا هو فاتّخذه وكيلاً** ﴾[2] حيث تفرع الأمر بجعله وكيلاً على كلمة التوحيد.

وهنا نقول: الوكيل من جملة أسماء الحسنى. ﴿ **الله خالقُ كلّ شيءٍ وهو على كلّ شيءٍ وكيل** ﴾[3]، ﴿ **حسبنا الله ونعم الوكيل** ﴾[4].

وعن الصدوق[5]: إن الوكيل المتولّي أي القائم بحفظنا، وهذا هو معنى الوكيل على المال هنا، ومعنى ثانٍ أنه المعتمد والملجأ.

وعن الكفعمي[6]: هو الكافي أو الموكول إليه جميع الأمور.

أقول: الوكيل بمعنى الموكول إليه الأمر يعني أنه بمعنى المفعول.

ثم إن اطلاقه يقتضي أن توكّل إليه جميع الأمور.

ويتفرّع على ذلك أنه لابد أن يكون مستحقاً لذلك بذاته لا بتوليه من غيره،

---

١) في الأصل «الإسرىٰ».

٢) المزمل: ٨ـ ٩.

٣) الزمر: ٦٢.

٤) آل عمران: ١٧٣.

٥) التوحيد: ٢١٥، بيانه في تفسير أسماء الله تعالى.

٦) المصباح: ٣٢٦.

نظير الوكيل على المال حيث إنه بنيابة عن الغير وتوليته. ولعل السر أن التولية وتوكّل جميع الأمور إليه لا يمكن أن يكون بتفويض من الغير إليه. فلابد أن يكون ذلك بذاته كما أنه /٢٥٩/ لا إشكال في أنه المراد هنا.

نعم، المستفاد من آية الإسراء والمزّمّل أن لا يكال المطلق في الأمور على غيره تعالى بأى نحو كان مخالفاً للتوحيد، بل ينفيان جعل غير الله وكيلاً في بعض الأمور بأن يوكّل إليه شيء من الأمور.

وسيأتي في المقام الثاني أنه غير مناف لأعمال بعض الأسباب أو كلّها في تحصيل المطالب.

ومما ذكرنا ظهر أن مفاد الآيتين كمفاد الآيات التي نشير إليها في المقام الثاني نفي جعل غير الله وكيلاً في الخارج بأن يتّكل إليه في شيء من الأمور.

إن قلت: الفرق بين الطائفتين أن الآيتين تمنعان من إيكال أمرٍ إلى غير الله، لكن الآيات التي في المقام الثاني تدل على وجوب الإتكال في /٢٦٠/ جميع الأمور إلى الله لا غيره.

قلت: مفاد الآيات التي يأتي في المقام الثاني ـ كما تقدم نقل بعضها ـ وجوب انحصار التوكّل وإيكال الأمور وتفويضها إليه، ومقتضى الحصر من جهة النفي عن الغير يكون على سبيل الكليّة والعموم، وإلا لا يتحقق معنى الحصر. وأما في طرف الإثبات فليس فيه اقتضاء للعموم والكليّة.

[الآيات الدالة على وجوب حصر التوكّل والتفويض إليه]

وأما المقام الثاني: وإن رجع المقام الأول إليه أيضاً، وهو ما دل على أن فعلية التوكّل وإيكال الأمور لابد أن يكون إليه تعالى لا إلى غيره تعالى.

ولا يخفى أنه في مجلد مكارم الأخلاق من البحار[1] نقل الآيات المتعلقة

---

١) انظر: بحار الأنوار ٩٨/٦٨، الباب الثالث والستون: التوكل والتفويض والرضا والتسليم وذم

بذلك.

فنقول: آيات كثيرة واردة في لزوم حصر التوكّل إليه بمقتضى تقديم الجار والمجرور.

والكلام هنا يقع تارةً في معنى التوكّل والمراد منه، وتارةً في التكليف به، وتارةً في ثمرة التوكّل في الخارج /٢٦١/ مع قطع النظر عن الثواب، وكذا ثمرة ترك التوكّل في الخارج، وكذا ثمرة التوكّل إلى غيره تعالى في شيء من الأمور.

[معنى التوكل]

أما الجهة الأولى أعني معنى التوكّل والمراد منه:

فنقول: نقل في البحار ومرآة العقول عن المحقق الطوسي في أوصاف الأشراف: إن المراد من التوكّل أن يوكّل العبد جميع ما يصدر ويرد عليه إلى الله تعالى، لعلمه بأنه أقوى وأقدر، ويصنع ما قدر عليه على وجه أحسن وأكمل، ثم يرضى بما فعل، وهو مع ذلك يسعى ويجتهد فيما وكلّه إليه.

ويعدّ نفسه وعمله وقدرته وإرادته من الأسباب والشروط المخصّصة لتعلق قدرته تعالى وإرادته بما صنعه بالنسبة إليه، ومن ذلك يظهر معنى «**لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين**»[1].

أقول: لو كان الإرادة مجرد إرادة فعل /٢٦٢/ الغير كإرادة الآمر من المخلوق لفعل مأموره فليس إرادة الطالب الأمر من الإرادة* المخصصة للفعل بوجه.

وتوضيح ذلك** يتوقف على بيان*** المراد من الإرادة المخصِّصة.

الاعتماد.

١) الكافي ١/١٦٠، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ح ١٣، وفيه: «ولكن أمر بين الأمرين».

*) *صفة. (منه قدس سره).*

**) *صفة. (منه قدس سره).*

***) *متعلق بالإرادة. (منه قدس سره).*

فنقول: إن الإرادة ما يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر، مثلاً إذا كان وقوع فعل أو فعل آخر بالنسبة إلى ذات زيد وقدرته على السواء، وكذا بالنسبة إلى إيقاعه في زمان دون آخر أو مكان دون مكان، فوقوع أحد الفعلين في زمان خاص أو مكان خاص يحتاج إلى مخصّص حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجح.

وهذا المخصّص هو الإرادة، سواء قلنا: إن حقيقة الإرادة المخصّصة المقتضية لترجيح بعض المقدورات هو علم الفاعل أو ظنه أو اعتقاده المحتاج إلى عقد القلب باشتمال الفعل على المصلحة، أو قلنا: /٢٦٣/ إن حقيقة الإرادة ليس هو العلم، بل زائد عليه وإن كان منبعثاً من العلم كالشوق المؤكّد، وهو الميل التابع للقوة الإدراكيّة.

نعم، من المسلّم أن إرادته تعالى ليس عبارة عن الميل والشوق وشبه ذلك.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إذا كان الأمر من المخلوق فليس للآمر إرادة مخصّصة لفعل المأمور، بل الإراده المخصّصة هنا من المأمور ليس إلا، وإن كان أمر الآمر من جمله أسباب إرادة المأمور.

وأما إذا كان الأمر من الله تبارك وتعالى فقد حقّقنا في محله أن فعل المأمور كما يصدر من الإرادة المخصّصة للمأمور كذلك يصدر من الإرادة المخصّصة من الله تعالى، لا من جهة أن أمر الله يقتضي ذلك.

فإنه من هذه الجهة لا فرق بين أمر الخالق والمخلوق، بل من جهة تعلق إرادة الله بصدور الفعل الإختياري /٢٦٤/ من العبد، فأوجد كل ما له مدخلية في ذلك من وجود العبد وقدرته وأسباب اختياره، فكلّما يفعله العبد يكون بإرادة الله. ولا ينافي ذلك كون تعلّق إرادة العبد شرطاً لتعلّق إرادة الله.

فتلخّص أن كل شيء يوجد بأيّ نحو كان يكون بالإرادة المخصّصة من الله تعالى.

ولا ينافي ذلك كون بعض الأشياء حدوثه بالإرادة المخصّصة من العبد كالأفعال

الإختيارية للعبد، أو كان لما يوجده العبد من الأسباب مدخلية في تعلق إرادة الله به حيث كان معلقاً.

[توجه العبد إلى الأسباب]

ثم إن من الواضح أن الله تعالى أقوى وأقدر ويصنع ما قدر عليه على وجه أحسن وأكمل.

ثم إن العبد بعد ما علم ذلك، وعلم أن الإرادة المخصّصة من الله تعالى مما لا يتخلف بخلاف الإرادة من نفسه، ونظر أنه من غير الله، /٢٦٥/ فحينئذ يصير أصل اعتماده وتوجهه إلى الله تعالى، ويقلّ توجّهه إلى الأسباب.

بل توجهه إلى الأسباب لمجرد احتمال أن يكون حصوله في إرادة الله معلّقاً على هذه الأسباب.

وهذا لا يقتضي الإعتماد إلى الأسباب، وإن يوجدها من جهة احتمال التعليق الذي تقدمت الإشارة إليه.

وكذلك لا يقتضي ذلك الركون إلى الأسباب بجعلها مهرباً وملجأً، فضلاً من أن يفزع عليها لا سيما لو علم من الخارج كما تقدم.

وسيأتي توضيح أن الإعتماد والركون إلى الأسباب أو الجزع والفزع إليها ـ من غير عنوانِ جعلهم شفيقاً الذي مرجعه إلى الإعتماد والركون والفزع إلى الله تعالى ـ يوجب المقت من الله ويتعلق إرادته تعالى بتخلّف مقصودك ومرادك.

[معنى وجوب التوكل على الله]

فتلخص أن نتيجة ما تقدم: إن الركون والإعتماد والفزع وشبه ذلك لابد أن ينحصر إلى الله تعالى، وإن التخلف عن ذلك مرجعه /٢٦٦/ إلى عدم المعرفة وضعف اليقين.

فمرجع التكليف بأنه يجب التوكّل على الله لا على غيره إلى التكليف بتحصيل المعرفة وتكميل اليقين؛ لوضوح أن التوكّل والركون والإعتماد نظير النية بمعنى الداعي الذي يتوقف تغييره على تغيير الإعتقاد كأن يعلّمه بأن من كان غرضك وداعيك في عملك فقير عاجز لا يقدر على تحصيل غرضك.

وأعجبني هنا ذكر حديث نقله الحكيم السبزواري[1] في حاشية ما كتبه في شرح جوشن الكبير: من أنه ذكر عند أمير المؤمنين عليه السلام قول أفلاطون الحكيم المتألّه: والعالم كرة، والأرض نقطة، والأفلاك قسي، والحوادث سهام، والإنسان

---

١) انظر: شرح الأسماء الحسنى للسبزواري ٦٥/٢ ـ ٦٦، وفيه: «نقل انه ذكر عند أمير المؤمنين عليه السلام قول أفلاطون الإلهي الأفلاك قسى والحوادث سهام والإنسان هدف، والله هو الرامي فأين المفر فقال عليه السلام ففروا إلى الله فقال الداعي وهربت إليك لاجيا من فرط اهوائي ثم الهم الداعي بما هو الترياق الأعظم لجميع السموم وسفينة النجاة للمنغمسين في بحار الغموم ونيران علم الهداية في أودية الهموم وهو التشبث بحبال الله المتينة والاستظهار بجبال الله الشامخة المكينة وهي أحباء الله وأدلائه وأوليائه الله وأودائه الذين حبهم مفترضة وطاعتهم واجبة يعصمون من اوى إليهم وينقذون من تعلق بعرى موالاتهم فإنهم كما مر روابط الحوادث بالقديم وقواد البائس المعتر من المجتدين إلى حضرة الجواد الكريم وهم شهداء دار الفناء وشفعاء دار البقاء ولذا في دعاء التشهد تقول أو لا قرب وسيلته أي في الدنيا ثم تقول وارزقنا شفاعته أي في العقبى فالشفاعة هناك ظل اعتصامك ههنا بموالاته وموالاة أوليائه وصورة تقريب وسيلته التي وفقت له ههنا فقال وعلقت بأطراف حبالك أنامل ولائي الأنامل جمع الأنملة بتثليث الميم والهمزة ففيها تسع لغات وهي التي فيها الظفر وفي الكلام مجاز مرسل من حيث اطلاق الأنامل على الأيدي بعلاقة الجزئية والكلية بعلاوة الاستعمارة بالكناية والاستعارة التخييلية ولائي أي محبتي.

ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. فاصفح اللهم عما كان من زللي وخطائي.

الصفح إذا استعمل بكلمة عن كان معناه العفو. وكان تامة أي عما وقع وكلمة من بيانية.

وفي بعض النسخ: عما كان أجرمته. فكان ناقصة واسمه ضمير الشأن منوياً.

والزلل محركة مصدر زللت أي زلقت في طين ونحوه وأقلني اللهم صرعة ردائي أقلني أي تجاوز عني والصرعة الطرح على الأرض، فسقوط الرداء حيث إن الرداء مما به تجمل الرجل كناية عن نقص تجمل النفس الناطقة بالعفة والشجاعة والحكمة».

هدف، والله هو الرامي. فأين المفر؟ فقال على عليه السلام: «ففرّوا إلى الله».

ثم إنه مما يشهد على ما ذكرناه من مرجع التكليف بالتوكّل ـ مضافاً /٢٦٧/ إلى وضوحه ـ ما نقله في البحار[1] أنه سأله النبي [صلى الله عليه وآله] عن جبرئيل: «ما التوكّل على الله عزّ وجلّ؟ فقال: العلم بأن المخلوق لا يضر ولا ينفع ولا يعطي ولا يمنع، واستعمال اليأس عن الخلق. فإذا كان العبد كذلك لم يعمل لأحد سوى الله، ولم يرج ولم يخف سوى الله، ولم يطمع في أحد سوى الله. فهذا هو التوكّل».

بقي الكلام في المقامين الأخيرين أعني حد التكليف بالتوكّل وثمرته.

[ثمرة التوكّل]

ولتقدم الأخير، والكلام فيه أيضاً من جهات: تارةً في ثمرة التوكّل بالله، وتارةً في آثار التوكّل بغير الله، وتارةً في آثار ترك التوكّل رأساً.

[آثار التوكّل بالله]

أما الأولى: فنتعرض لبعض الآيات والأخبار الواردتين في ذلك.

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿ومن يتوكّل على الله فهو حسبه﴾[2].

والأخبار /٢٦٨/ الواردة بهذا المضمون مع الإستشهاد بالآية أو بدونه كثيرة كخبر معاوية بن عمار، عن الصادق عليه السلام أنه قال: «يا معاوية! من أعطى ثلاثة لم يحرم ثلاثة: من أعطى الدعاء أعطي الإجابة، ومن أعطى الشكر أعطي الزيادة، ومن أعطى التوكّل أعطي الكفاية؛ فإن الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿ومن يتوكّل على الله فهو حسبه﴾،

---

١) بحار الأنوار ٦٨/١٣٨، الباب الثالث والستون: التوكل والتفويض والرضا والتسليم وذم الاعتماد على غيره تعالى، ح ٢٣.

٢) الطلاق: ٣.

ويقول: ﴿ لئن شكرتم لأزيدنكم ﴾[١]، ويقول: ﴿ أُدعوني أستجب لكم[٢] ﴾»[٣].. إلى غير ذلك من الأخبار.

ومن الآيات قوله تعالى في سورة لقمان: ﴿ ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى ﴾[٤].

في الكشاف في الفرق بين صورة عُدّي «أسلم» باللام كما في قوله ﴿ بلى من أسلم وجهه لله ﴾، وبين صورة عُدّي بإلى /٢٦٩/ كما في المقام أن معناه مع اللام أنه جعل وجهه ـ وهو ذاته ونفسه ـ سالماً لله أي خالصاً* لله.

ومعناه مع «إلى» أنه سلّم إليه نفسه كما يسلم المتاع إلى الرجل إذا دفع إليه.

والمراد التوكّل عليه والتفويض إليه.

وقوله ﴿ فقد استمسك.. ﴾ إلى آخره من باب التمثيل، مثّلت حال المتوكل بحال من أراد أن يتدلى من شاهق، فاحتاط لنفسه بأن استمسك بأوثق عروة من حبل متين مأمون انقطاعه.

ولعل المراد الإعتماد على الله والرضاء بما يفعله.

[درجات التوكل]

ويلوح من بعض الأخبار أن للتوكّل درجاتٍ، وهذه الدرجة آخرها كخبر علي بن سويد، عن أبي الحسن الأول: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ ﴿ ومن يتوكّل على الله فهو حسبه ﴾؟

فقال: التوكل على الله درجات فمنها: /٢٧٠/ أن تثق به في أمورك كلّها، فما فعل بك

---

١) إبراهيم: ٧.

٢) غافر: ٦٠.

٣) الكافي ٦٥/٢، باب التويض إلى الله والتوكل عليه.

٤) لقمان: ٢٦.

*) غير مشوب. (منه قدس سره).

كنت عنه راضياً تعلم أنه لم يؤتك إلا خيراً وفضلاً، وتعلم أن الحكم في ذلك له..»[١] إلى آخره.

وفي خبر ابن فرقد: «**أنه يكتب في الصدّيقين مع بعض شرائط أخر**»[٢]، والآيات والأخبار في فضل التوكّل كثيرة.

وروي: «**إن الله ـ جلّ وعزّ ـ أوحى إلى داود: ما اعتصم بي عبد من عبادي دون أحد من خلقي عرفت ذلك من نيته، ثم يكيده أهل السموات والأرض وما فيهن إلا جعلت له المخرج من بينهنّ، وما اعتصم عبد من عبيدي بأحد من خلقي دوني عرفت ذلك من نيته إلا قطعت أسباب السموات من يديه وأسخت الأرض من تحته، ولم أبال بأي الوادي هلك**»[٣].

[التوكل على المعبود يوجب الحرمان]

أقول: ويدل على أن التوكّل موجب للوصول إلى المقصود، وأن التوكّل بغيره تعالى موجب /٢٧١/ للحرمان عنه كثير من الآيات والأخبار.

وورد ذلك في كثير من الدعوات المأثورة مثل ما في دعاء زيارة العاشوراء: «**وخاب من كان رجاؤه سواك ومغيثه سواك ومفزعه إلى سواك ومهربه وملجأه إلى غير ذلك ومنجاه من مخلوق غيرك**»[٤].

ثم أقول: بعد ما عرفت أثر كلٍّ من التوكّل إلى الله والتوكّل إلى غير الله، فتركُ

---

١) بحار الأنوار ١٥٣/٦٨، الباب الثالث والستون: التوكل والتفويض والرضا والتسليم وذم الاعتماد على غيره تعالى، ح ٦٢.

٢) لم نعثر عليه.

٣) بحار الأنوار ١٤٤/٦٨، الباب الثالث والستون: التوكل والتفويض والرضا والتسليم وذم الاعتماد على غيره تعالى، ذيل ح ٤١.

٤) المصباح للكفعمي: ٤٨٧، باختلاف؛ بحار الأنوار ٢٩٨/٩٨، الباب الرابع والعشرون: كيفية زيارته عليه السلام يوم عاشورا، ح ٣.

التوكُّلَيْن رفعٌ لآثار كل منهما.

فيكون حال التوكّل إلى الله نظير حال إطاعة الله، وحال التوكّل إلى غير الله نظير حال معصية الله، وحال ترك التوكّلَيْن نظير أن يترك كلّاً من الطاعة والمعصية كأن /٢٧٢/ يشتغل بالمباحات في حال لم يكن عليه واجب.

[حدّ التوكل]

وأما بيان الحد من التوكّل إلى الله الذي يكون واجباً بحيث أن كل من تركه ترك الواجب عليه، موقوف على مقدمة: وهو أنك عرفت سابقاً أن التوكّل بمعنى الركون في الأمور إلى الله والإعتماد عليه حالة في النفس منبعة عن المعرفة، نظير النية بمعنى الداعي، يعني ليس بنفسه اختيارياً. فالأمر به لابد أن يرجع بحكم العقل إلى مقدمته المقدورة، وهو معرفة الله وتوحيده.

فنفس التوكّل حالة للنفس تكون له آثار في البدن من ترك الوَلَه والإضطراب و الجزع، وفي الجوارح من ترك الحيل في تحصيل مقاصده وعدم ترك الواجبات، بل كثير من المستحبات لأجله وتلك الحالة تنبعث من معرفة الله /٢٧٣/ وتوحيده معرفةً صادقةً مؤثرةً.

[مراتب معرفة التوحيد]

وتوضيح ذلك: أن لمعرفة التوحيد مراتب:

الأولى: القول باللسان المجرد، وله مدخلية في ترتيب أحكام الإسلام إما لموضوعيةٍ أو لكاشفيةٍ عن الإعتقاد.

والثانية: الإعتقاد بالقلب جزماً. وهذه درجة العامة ممن يندرج تحت المسلمين، ويخرج عن الخلود في النار.

الثالثة: أن ينكشف له حقيقة هذا التوحيد، وذلك بأن يرى الأشياء الكثيرة ويعلم أنها بجملتها صادرة عن فاعل واحد على الترتيب، وذلك بأن يعرف سلسلة الأسباب وكيفية تسلسلها وارتباطها بمسبب الأسباب.

ثم بعضٌ يقول: إن الكل في غير أفعال المخلوق صادر عنه تعالى بلا واسطة الأسباب، بل الأشعري /٢٧٤/ يقول: إن الكل منه تعالى بدون توسط الأسباب حتى في أفعال المخلوق والعباد.

ولسنا في مقام شرح هذه المطالب.

فصل

[التوكل اللفظي ليس إلّا حديث النفس]

بعد ما عرفت أن حالة التوكّل نظير النية في أنه لا تحصل حقيقته بدون وجود سببه، وإذا وجد سببه يوجد قهراً، فكما أن النية بمعنى الداعي بدون تحقق تلك الداعي فيه بأسبابه مجرد حديث النفس، فكذلك قولك: أنا متوكل، بدون سببه ليس إلا حديث النفس أو مع حركة اللسان أيضاً والقول.

[توحيد الفعل]

وإذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً: لابد أن تعلم أن كل ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. وربما يعبّر عن ذلك بتوحيد الفعل.

[شرح الأسباب الموجبة للإتّكال]

والأولى في المقام شرح الأسباب التي توجب اتّكالك عليها، وبيان حالها حتى

يوجب ذلك لانقطاعك عنها وتتوجه إلى مسبب الأسباب.

فإن مثلك في الإلتفات إلى نفس /٢٧٥/ الأسباب لا إلى مسبب الأسباب كمثل النملة يرى سواد الخط على البياض يحصل من حركة القلم فيضيف ذلك إلى القلم؛ إذ حدقته الصغيرة الضعيفة لا يمتدّ إلى الإصبع، ومنها إلى اليد، ومنها إلى قوة الحركة لليد، ومنها إلى الإرادة التي هي القوة، والقدرة مسخّرة لها، ومنها إلى المعرفة التي تتوقف الإرادة عليها، ومنها إلى صاحب القدرة والعلم والإرادة، فأنت أيضاً ترى السبب الأخير في البلايا والنعم، وتغفل عن ارتباط سلسلة الأسباب بمسبّبها، وأنه صادر عنه.

ثم إنه لا يبقى الخفاء للمتأملين في ذلك فيما لا يدخل في سلسلة الأسباب اختيار الآدميين، فإنك إن رأيت المطر سبباً في النيات فتعلم أن المطر /٢٧٦/ مسخّر بواسطة الغيم، والغيم مسخر بواسطة الريح، وأنّخرة الجبال أو مطلق الأرض، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أوّلٍ لا محالة، وإن كنت لا تعرف عدد الوسائط فلا يضرك.

ثم اعلم أن بقاء تلك الأسباب المنتهية إلى مسبب الأسباب كحدوثها مستندة إلى مسبب الأسباب، فلا تتكل بما أعطاك من النعم ولا تيأس مما لم يعطك أو أورد عليك من النقم.

وبالجملة، لا أرى أن المراتب المشار إليها يخفى عليك فيما ليس لإرادة الآدميين مدخلية في سلسلة الأسباب للنعم والنقم.

وأما ما يكون لإرادة الآدميين مدخلية فيه من النعم والنقم فلعلك تضيفهما إلى إرادة الآدميين وقدرتهم.

والجواب: إن ذلك إما متعلق بنعم الآخرة كشفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله وغيره عليهم السلام، وإما متعلق /٢٧٧/ بنعم الدنيا ونقماتها.

[الشفاعة ومعناها]

أما الآخرة فغاية الأمر أن الشفاعة بمعنى الدعاء كما لا يبعد ذلك بالنسبة إلى شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله أو كمطلق الأنبياء والأوصياء [عليهم السلام] أيضاً فحينئذ نقول:

أولاً: إن الشفاعة مؤكِّد للرجاء إلى الله بالنسبة إلى نفس النعم ورفع النقم، لا إلى غيره تعالى، وأما الرجاء إلى الشفيع فليس إلا إلى شفاعته يعني دعائه كالتماس الدعاء من سائر الناس.

وثانياً: إن نفس الشفاعة ليس إلا من بعد إذنه تعالى، كما دلّت عليه الآيات، وأيضاً ليست الشفاعة إلا لمن ارتضى.

فإن قلت: وعليه فما معنى ما ورد في بعض الزيارات والدعوات من سؤال الشفاعة من الأئمة [عليهم السلام]؟

قلت: المراد من الدعاء ومثله الشفاعة لو كان بمعنى أن الداعي والشافع يريد أن يرضى الله فيما لا يرضاه تبارك وتعالى فهما قبيحان، كما أن /٢٧٨/ إجابة الله لهما يرجع إلى متابعة العلم للجاهل كما سيوضح.

وهو أيضاً قبيح.

وإلى هذا ينظر بعض العرفاء في قوله: إن الدعاء بمذهبنا كفر.

وأما لو كان الغرض من الدعاء والشفاعة أن يصير الداعي أو المشفوع قابلاً لإفاضة الرحمة نظير العبادة الموجبة لذلك فلا مانع منهما، وحسن تعلق الأمر بكلّ من الدعاء بقوله تعالى ﴿ادعوني أستجب لكم﴾[1] ومن الشفاعة بقوله تعالى ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين﴾[2] بهذا الوجه لا مانع فيه كالأمر بالعبادة الموجبة

---

١) غافر: ٦٠.

٢) محمد: ١٩.

لأهلية العبد لوصول الفيض والرحمة إليه.

ومثله تقدم، ولعله يأتي.

[ما يكون لإرادة الإنسان مدخلية فيه]

توضيحه أنه غير مضر بانحصار التوكل إلى الله؛ لأنه ليس المراد من التوكّل القعود عن الأسباب بحيث تريد أن تشبع من دون أن تأكل طعاماً، وذلك لوضوح تعلق إرادة الله بترتب بعض الأمور على بعض، فحينئذ لو أوجد الإنسان للمعلّق عليه والسبب لإحتمال أن يكون المسبب المقصود في علم الله وإرادته معلقاً على أن يوجد الإنسان لذلك المعلق عليه، فليس ذلك منافياً لانحصار التوكّل إلى الله، كما لو نكحت برجاء أن يعطيك الله الولد، ومنه يكون رجاء الولد من دون النكاح غروراً، فمن هذه الجهة يكون ذلك الدعاء والشفاعة بمثل سائر الأسباب التي كانت المقاصد موقوفة عليها مما ليس لإرادة الآدميين مدخلية فيه.

ثم إن ما قلنا في الجواب عن الشفاعة فإنما هو مع الغمض عما سيأتي الجواب عن النعم التي تكون في الدنيا وتكون لإرادة الآدميين مدخلية فيه*.

وأما ما يتعلق بنعم الدنيا ونقماتها مما يكون لإرادة الآدميين مدخلية فيه فنقول: إن الجواب /٢٧٩/ عن ذلك موقوف على توضيح أصل الإشكال.

وهو أن المفروض أن إعطاء الدرهم مثلاً من السلطان أو غيره يكون نافعاً بحال المعطى إليه، وهذا يكون من فعل إنسان آخر، وهو السلطان.

فحينئذ لو **قلت**: إن فعل السلطان يكون بإرادة الله لا بإرادة السلطان كما يقوله الأشعري فذلك يوجب الجبر، والمفروض أنه باطل.

وإن قلت: إنه بإرادة السلطان لا بإرادة الله، فوجدت في الخارج نعمة أو نقمة

---

*) *فإنه يجري في كل ما يكون لإرادة الآدميين مدخلية فيه سواء كان في الدنيا أو في الآخرة. (منه قدس سره).*

توجد بغير إرادة الله، بل بإرادة الناس.

[دعوى تأثير فعل العبد في إرادة الله]

وأما دعوى أن المؤثر في فعل العبد إرادة الله وإرادة العبد معاً، فمع أنه فاسد بجميع المذاهب غير رافع لإشكال المقام.

وأما الجواب: **فأولاً**: لا يخفى أنّا ذكرنا في محله ـ وفاقاً لأهل الحق ـ أن كون الفعل بإرادة العبد مستقلاً غير منافٍ لكون الفعل بإرادة الله مستقلاً، وأنه لا مانع /٢٨٠/ من اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد إذا كان أحدهما في طول الآخر*.

وذلك لما تقدم من أنه لو كان الشيء مترتباً ومعلولاً لأمور فمن أوجد تلك الأسباب عالماً بأن ذلك المعلول يترتب عليها فالموجد للأسباب يكون مريداً لذلك المعلول مع علمه بترتبه عليها، بل المشهور بناؤهم في المخلوق في غير ما يكون لإرادة العبد توسط فيه.

وبعبارة أخرى: في غير أفعال العباد إن كونه مخلوقاً لله يكون بهذا النحو، مثلاً إيجاد نور الشمس بإيجاد الشمس، وجعل هذا الأثر فيه، وهكذا.

[معنى تعلق إرادة الله بالشرور والمعاصي]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن فعل العبد يكون بإرادة العبد مستقلاً، ولا ينافي ذلك كونه بإرادة الله مستقلاً.

وذلك لأنه تعالى كان عالماً بأن النفس الفلاني لو وجد وهيّأ له كذا وكذا من الأسباب فيفعل كذا وكذا، فمع علمه بذلك أوجد النفس الفلاني، وأوجد له من الجوارح /٢٨١/ والأعضاء وسائر الأسباب ما يعلم أنه معها يفعل كذا وكذا.

---

*) *كأن يكون أحدهما على نحو التسبيب والآخر على نحو المباشر. (منه قدس سره).*

وعليه لو يفعل العبد المعصية فالله تعالى يريد منه ذلك.

نعم، قد قرّر في محله أن تعلق إرادة الله بالشرور كالمعصية يكون تبعاً، وإن الإرادة بالأصالة تعلق بالخيرات كالإمتحان أو الطاعة أو غير ذلك مما ليس هنا مقام شرحه.

ثم إن ما ذكرنا لا يقتضي ما قاله الأشعري من أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان ولم يرد منه الإيمان لأنه أراد منه الكفر كما تقدم.

وذلك لأن إرادة الكفر من الكافر كان بالإرادة التكويني الغير القابل للتخلف، وعرفت أنه غير مناف لأن يكون الكفر بإرادة الكافر مستقلاً أيضاً.

وأما إرادة الإيمان من الكافر التي تكون مصاحبةً للأمر بالإيمان فليس المراد هو الإرادة التكوينيّة ليوجب اجتماع الضدين، بل المراد منه هو /٢٨٢/ الإرادة التكليفيّة التي لا يخلو الأمر بالإيمان منه، من غير فرق بين أمر المؤمن وأمر الكافر. فإن المراد من إرادة الإيمان منهما هو العلم بصلاح الإيمان في حق كل من الكافر والمؤمن.

إن قلت: إن ما ذكرت من أن فعل العبد صادر بإرادة الله وإرادة العبد، وأنه لا تنافي بينهما لا يقتضي أن ينحصر التوكّل إلى الله، لأن المفروض أنه يوجد بإرادة العبد مستقلاً أيضاً.

قلت: مجرد وجود الفعل بإرادة العبد مستقلاً لا يقتضي الإتكال عليه، وذلك لوضوح أنه إذا كان للشيء سببان أحدهما قابل للتخلّف والآخر غير قابل للتخلّف، فالعاقل يتّكل إلى ما لا يقبل التخلّف لا ما يقبل التخلّف، فضلاً من أن ترد الأدلة كما تقدم من أن مجرد الإتكال إلى غير الله يوجب الحرمان.

[إرادة الله لا تتخلّف]

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن إرادة العبد قد يتخلف، وأما إرادة الله فلا تقبل

/٢٨٣/ التخلف؛ لوضوح أن كل ما يكون له مدخلية في قدرة العبد وإرادته يكون بيد الله، فإذا لم يرد الله ما يريده العبد فيسلب عنه شيئاً منها.

وإليه يرجع معنى قوله تعالى: ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾[١].

ولا ينافي ذلك اختياريّة فعل العبد فيما يفعله بالنسبة إلى ما لا يسلب عنه شيئاً مما له مدخلية في اختياره، فيفعل بما هو مقتضى ذاته. وذلك في صورة لم تتعلق إرادة الله إلا بامتحان هذه النفس والذات عند اجتماع تمام أسباب الإختيار له؛ ليميز الله الخبيث من الطيب، ثم يجعل الخبيث بعضه على بعض.

فتلخص مما ذكرناه أن إرادة الله مما لا يقبل التخلّف عن المراد أبداً، وأن ما لم يرده لم يوجد أبداً، وهو معنى «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[٢].

وعرفت أن /٢٨٤/ ذلك غير منافٍ مع كون العبد مختاراً صرفاً في تمام ما يفعله.

[معنى التوحيد في الأفعال]

ومما ذكرنا ظهر معنى التوحيد في الأفعال، وأنه تعالى خالق تمام ما في السموات والأرض وما بينهما، ولا ينافي ذلك كون العبد مختاراً.

نعم، للتوحيد في الأفعال معنى آخر ذكرناه في الرسالة الجبريّة.

وليس هنا مقام شرحه كما أن المقام ليس مقتضياً لشرح توحيد الذات، وكذلك لشرح توحيد الصفات، بل وتوحيد الذات مع الصفات.

[إشكالان في توحيد الأفعال]

ثم اعلم أنه بقيفي مسألة التوكّل إشكالان لابد من التصدي لهما والجواب

---

١) الإنسان: ٣٠ والتكوير: ٢٩.

٢) الكافي ٢/٥٧١ ـ ٥٧٢، باب الحرز والعوذة، ح ١٠.

عنهما.

أما الإشكال الأول: فتقريبه أن توحيد الأفعال بمعنى عدم وجود شيء إلا بإرادة الله، وإن كان ما يريده يوجد، ومعرفة العبد بذلك ـ بحيث يستولي ذلك على قلبه ـ إنما يوجب التحير والإضطراب في أيّ شيء يفعل الله في حقه في أمور دنياه وآخرته، وهو غير التوكّل على الله وإن اشترك معه في أنه /٢٨٥/ توجب هذه المعرفة أيضاً لترك الحيل في كثير من الأمور، لكن ذلك ليس معنى التوكّل على الله في أنه يفعل في حقه ما ينفعه ويصلح بحاله.

وأما الجواب عن هذا الإشكال: إن لأفعال الله جهتين أُخريين:

أحدهما: ثابت من طريق الشرع، بل العقل أيضاً.

وثانيهما: ثابت من طريق العقل، بل الشرع أيضاً.

ومعرفة توحيد الأفعال بنحو تقدم مع معرفة كل واحد من هاتين الجهتين ـ بحيث يستولي على القلب ـ يورث التوكّل.

أما الجهة الأولى: التي تكون الأدلة الشرعية ناطقة به من قبيل ﴿ **ومن يتوكّل على الله فهو حسبه** ﴾[1] وغير ذلك ـ مضافاً إلى العقل أيضاً ـ أن من يتّكل على الله ويرجوه ولا يرجو غيره، فالله تعالى كافٍ لأموره بحيث يصلحها. وأما من يتّكل على غيره تعالى فيخيبه الله كما تقدم.

وأما الجهة الثانية: **فأولاً**: لا يخفى أن هذه الجهة بضميمة ما تقدم من توحيد الأفعال يصير /٢٨٦/ سبباً لأن يرضى العبد بتمام ما يقع في الخارج في الدنيا والآخرة، والمفروض أن كل ما يقع في الخارج من فعل الله والرضاء مرتبة فوق التوكّل وإيكال الأمر إلى الله، والتوكّل يندرج في ضمنه.

وإذا عرفت ذلك فعلينا بيان الجهة الثانية في أفعال الله حتى يعلم أنه كيف يترتب عليها الرضاء بتمامها، وهو تمام ما يوجد في الخارج.

---

١) الطلاق: ٣.

فنقول: بعد أن من الواضح عدم البخل في البدء كما أن من المسلّم الواضح عدم عجز في البدء، وعلى هذا فلا يترك ما فيه حسن كما أنه عند الدوارن بين الحسن والأحسن يختار الأحسن؛ لأن عدم اختيار الحَسَن والأحسن إما للعجز أو الجهل، وهما محالان على الله.

وعلى هذا لا مفرّ إلا من القول فيما ترى من مرض وعيب ونقص وفقر وضرر وجهل وكفر /٢٨٧/ بأنه لابد أن يرتبط ذلك بكمال آخر أعظم منه.

ومنه* قيل: لأن خلق الله الخلائق على عقل أعقلهم، بل على أكمل ما يتصور، لم يستصوبوا دفع شيء مما تقدم من المرض والعيب وغيرهما، بل يرونه بنفسه عدلاً محضاً لا نقص فيه، واستقامة تامة لا فطور فيه ولا تفاوت.

ويرون كل نقص مرتبط بكمال أعظم لا يتوصل إليه إلا به، ويعلم أن ترتيب الأسباب المتوجهة نحو المسببات، والقضاء الأول الذي هو كلمح البصر، والقدر الذي هو سبب ظهور تفاصيل القضاء إنما رتبّ على أكمل الوجوه، وليس الإمكان أحسن منها وأكمل، ولو كان وادّخر لكان بخلاً تناقض الجود وعجزاً يناقض القدرة.

ثم إن تحت ذلك سرّاً للقدر الذي نهينا عن التكلم فيه.

[مرتبة الرضاء]

ولعل من مصاديق ذلك ما في النهج[1] عن الأمير عليه السلام: **«كم اطردت الأيام أبحثها عن مكنون /٢٨٨/ هذا الأمر، فأبى الله إلا إخفاءه. هيهات هيهات! علم مكنون»**.

---

*) [*القائل*] *الغزالي في جواهر القرآن. (منه قدس سره)*.

١) نهج البلاغة ٣٣/٢، الخطبة ١٤٩، وفيه: «علم مخزون»؛ وفي الكافي ٢٩٩/١، باب الإشارة والنص على الحسين بن علي عليهما السلام، ح ٦: «علم مكنون» كما في المخطوطة.

وإذا عرفت ما تقدم فنقول: بعد أن يعرف الإنسان أن تمام الأفعال من الله ويعرف أن حال أفعال الله كما ذكرنا، من أنه لو كان عيب فهو لربطه بكمال أعظم وأيقن بذلك بحيث يستولي اليقين على قلبه لم ينطبق ضميره إلا بالرضاء بكل ما يجري من الله تعالى.

وتقدم أن مرتبة الرضاء فوق مرتبة التوكّل.

ثم لا يخفى أنه بناء على ما قلنا حصول الرضاء بحصول معرفة جهة في أفعال الله، كما أن حصول التوكّل لحصول معرفة جهة أخرى.

ولعل مَنْ جَعَل السبب لحصول الرضاء هو معرفة الصفات أيضاً نَظَرُه إلى ما ذكرنا؛ لما عرفت من أن الدليل على حصول الجهة المشار إليها في الأفعال هو الصفات.

قال ابن الأعرابي[1] في تفسير سورة الحمد بعد ما قال في حق الله تعالى: بأن الذات محجوب بالصفات، والصفات محجوبة /٢٨٩/ بالأفعال، والأفعال محجوبة بالأكوان والآثار، قال: إن من تجلّت عليه الأفعال بارتفاع حجب الأكوان توكل، ومن تجلّت عليه الصفات بارتفاع حجب الأفعال رضي وسلم، ومن تجلّت عليه الذات بانكشاف حجب الصفات فني في الوحدة، فصار موحّداً مطلقاً.

[دفع الإشكالات عن مسألة الرضاء]

ثم اعلم أنه بعد ما تعرضنا في الجملة للرضاء، فناسب المقام لدفع بعض الإشكالات عنه.

منها: أنه بعد أنّ كل فعل من الله بمقتضى ما تقدم من توحيد الأفعال، وأنه يجب الرضاء بكل فعل من الله فنقول: من جملة ذلك الكفر والعصيان، فلابد أن يرضى ذلك كل أحد في حق الكافر والعاصي، مع أن من المسألة وجوب بغض

---

١) تفسير ابن العربي ٢٨/١، تفسير سورة الحمد.

الكفر والعصيان.

[ترك الأمر بالمعروف للرضاء بقضاء الله!]

نعم، ينقل الغزالي في جواهر القرآن عن بعض الضعفاء أنه يترك الأمر بالمعروف ويقول: إنه من الرضاء بقضاء الله، بل يسمي ترك الأمر بالمعروف /٢٩٠/ بحسن الخلق.

ولكنه واضح الفساد.

والجواب عن أصل الإشكال بعد أن من البرهان في محله انتهاء سلسلة كل حادث إلى الله، وبعد أن من الواضح أن العبد مختار في أفعاله.

فنقول: إن الأول لا يقتضي بأزيد من صدور كل شيء من الله ولو تسبيباً، ولا امتناع في اجتماع قادرين على مقدور واحد أحدهما تسبيباً والآخر مباشرة.

وذلك نظير أن تعطي شخصاً شيئاً لأن يقتل شخصاً آخر، فصدور الفعل من الله بلحاظ أنه أعطى القدرة وما يحتاج إليه العبد في الإختيار، مع أنه كان عالماً بأن هذه النفس لو أعطيت إليها أسباب الإختيار تختار كذا. وأما صدوره من العبد فيكون بنحو المباشرة.

فمن حيث صدور الفعل من الله يكون حسناً، ويكون الرضاء به، حيث إن الإرادة بالأصالة كانت متعلقة بالخير كالإمتحان، ويلزمه تعلق الإرادة بالمعصية تبعاً، ومن حيث صدوره من العبد /٢٩١/ يكون قبيحاً، ويجب أن يغضبه*.

ونظير ذلك ما لو ضرب المولىٰ عبده امتحاناً يستصحبه في محل يتوقف على ذلك الإمتحان، فيوجب ذلك لصدور ما يؤذي المولىٰ من العبد، فما صدر من العبد من حيث فعل تسبيبي للمولى حسن ومن حيث صدوره من العبد قبيح.

---

*) يبغضه. (منه قدس سره).

[ترك الدعاء للرضاء بالقضاء!]

ومنها: أنه قد يتوهّم أن مقتضى الرضاء بالقضاء ترك الدعاء، بل ترك دفع السهم الذي يصيبك، مع قدرتك على دفعه بالتُرْس.

وفيه من وضوح الفساد ما لا ينبغي الخفاء؛ لأن الرضاء بالقضاء لا يقتضي الخروج عن حدود الشرع ورعاية سنة الله.

[توسط العبد في أسباب وجود الأفعال]

وتوضيح المقام: أن مقتضى التوحيد في الأفعال بالبيان الذي تقدم شرحه وإن كان صدور جميع الأشياء من الله إلا أنك قد عرفت أنه تارةً لا تكون إرادة العبد متوسطة في أسباب وجود الشيء، وتارةً تكون إرادة العبد متوسطة في أسباب وجوده.

أما الأول: سواء كان منجّزاً أو معلّقاً على أمر غير مقدور للمكلف، فلا مدخلية للعبد فيه، ولابد أن يكون /٢٩٢/ راضياً بما يقع.

وأما الثاني: فتقدم أنه وإن كان صادراً من الله إلا أن اختيار العبد متوسطة في أسباب وجوده، ومن حيث صدوره عن اختيار العبد ربما يكون قبيحاً في حق العبد. وتقدم أنه لا مانع من اجتماع قادرين على مقدور واحد إذا لم يكونا في عرض واحد.

[معنى الرضاء بالقضاء]

وإذا عرفت ذلك نقول: تقدم إن الرضاء لابد أن يكون بهذا الفعل من حيث صدوره من الله لا من حيث صدوره من العبد، فيجب أن يكون رضاء العبد فيما فيه رضاء الله من العبد المستفاد ذلك الرضاء من أوامره ونواهيه، والرضاء بالقضاء هنا بذلك.

وعليه نقول: إن من جملة الرضاء بقضائه أن يتوصل إلى محبوبات نفسه، وما يميل إليه قلبه بمباشرة ما جعله الله سبباً له، ولو من جهة أنه لأجله يصير قابلاً لإفاضة الفيض من الله كالدعاء.

ومثله الأمر بالعبادة ليصير قابلاً لأن يدخله الله الجنة.

/٢٩٣/ ومما ذكرنا ظهر أن ترك الدعاء للرضاء بالقضاء يكون نظير أن لا يمدّ العطشان يده إلى الماء ليشربه زعماً أن الرضاء بالعطش من الرضاء بالقضاء.

[الجواب عن شبهات حول الرضاء بالقضاء]

والحاصل: أن مسألة الرضاء بالقضاء ليس مُعيناً لما هو مطلوب من المكلّف في التوصّل إلى مشتهيات نفسه بارتكاب ما كان سبباً لها أو جعل سبباً لها، ولابد أن يعين المطلوب منه في هذا المقام من الشرع لم يتبع ذلك.

نعم، الرضاء بالقضاء هنا أن يرضى بكل من جعل الدعاء سبباً للإجابة أو شرب الماء سبباً لرفع العطش ومن أمر الله تعالى له بالدعاء للإجابة أو شرب الماء لرفع العطش.

نعم، لو عصى العبد في هذا المقام بترك الدعاء أو بترك شرب الماء، ثم اتفق أنه ترتب على هذا الترك ابتلاء، فلابد أن يرضى العبد بتلك الإبتلاء الذي جعله الله مسبّباً عن تركها، نظير أنه لو عصى ثم أدخل النار فلابد أن يكون راضياً به من حيث إنه تعالى جعل المعصية /٢٩٤/ سبباً لدخول النار، ومثله ترك الطاعة.

والحاصل: أن مسألة وجوب الرضاء بالقضاء لا يُعيّن شغلاً للمكلّف في التوسل إلى الأسباب.

ثم الرضاء بالأمر والنهى أن يمتثل لكل منهما، ثم بعد ذلك كل ما يرد عليه من بليّة أو غيرها أو على غيره لابد من أن يكون راضياً بالكل، حيث إنه من فعل الله ويكون حسناً راجحاً ولو من جهة ارتباط كاملٍ بناقص، ولو لم نعلمه تفصيلاً لكن

نعلمه إجمالاً بالبرهان السابق الذكر.

وأما الإشكال الثاني الذي يورد على أصل مسألة التوكّل هو أنه تقدم أنه ليس من مقتضى التوكّل ترك أعمال الأسباب لتحصيل المقاصد؛ لأنه وإن كان تمام الأفعال وكل ما يوجد من الله تعالى إلا أن كثيراً منها يكون معلّقاً على أسبابها كالكسب للوصول إلى المنفعة، وكالنكاح لأن يرزق الولد، وكشرب الدواء لرفع الأمراض، وكبثّ البذر لأن يرزق الزرع.. إلى غير ذلك.

/٢٩٥/ فإنّ ترتب هذه المسبّبات وأشباهها على أسبابها من سنة الله التي لا تجد فيها تبديلاً. فلا معنى لترك هذه الأسباب اتّكالاً على الله بأن تعطي المسببات إليها بدون أسبابها، بل ترك الإشتغال بتك الأسباب حرام في الشرع، فكيف يجوز القول بأن ترك ذلك الأسباب يكون توكّلاً على الله، مع أن التوكّل يكون واجباً في الجملة ـ كما تقدم ـ ومستحسناً في الشرع بنحو الإطلاق.

[أثر التوكل ليس متاركة الأسباب]

والحاصل: أن أثر التوكّل ليس متاركة الأسباب، فحينئذ يشكل الأمر بأنه لا يبقى الفرق بين المتوكّل وغيره لا من جهة سكون النفس ولا من جهة الآثار.

أما الأول فلأن تمام الأمور وإن كان من الله تعالى ـ كما تقدم في توحيد الله ـ لكنها معلّقة على أسبابها، فيكون سكون النفس بالأسباب.

وأما الثاني فأمره أوضح حيث إن كلّاً من الناس لابد أن يتبع الأسباب.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني فهو أنه تقدم أن التوكّل ليس من آثار مجرد معرفة /٢٩٦/ توحيد الأفعال، بمعنى أن جميع الأفعال من الله، فلا يوجد شيء إلا بإرادته تعالى؛ بل التوكّل يحصل من معرفة توحيد الأفعال مع معرفة أن من يتوكّل على الله ويسكن قلبه إليه تعالى فالله يكفي أمره ويراعيه بحيث يصلح أمره.

وتقدم أن ذلك الجهة في أفعال الله مستفاد من العقل والنقل: ﴿ **ومن يتوكّل على الله**

فهو حسبه﴾[1]، وبعد ذلك يكون الفرق حاصلاً بين المتوكّل وغير المتوكّل في كلٍّ من الحالات القلبيّة والآثار الخارجيّة.

[وجوب معرفة الله]

/٢٩٧/ أما القسم الأول:

فمنها: وجوب معرفة الله.

وأدلة وجوب ذلك من العقل والنقل كثيرة، ونتيجة الأدلة معرفته بأنه خالق السموات والأرض وجميع ما فيهما، وأنه يثيب ويعاقب، والأمور بيده يعني لا بيد غيره.

في سورة الإسراء: ﴿**ألاّ يتخذوا من دوني وكيلاً**﴾*.

وذلك موقوف بمعرفته بأنه عالم قادر، ومرجع جميع الصفات الثبوتية إليهما في الجملة.

نعم، لم يقتضى ما ذكرنا وجوب معرفة تفاصيل بعض الصفات كعموم القدرة ونحو كيفية العلم بالمعدومات أو الجزئيات.

وأما السلبية فلا إشكال في وجوب معرفة التوحيد. كيف، وأكثر أدلة الوجوب ناطقة به، بالخصوص من العقل والنقل مما دل على أخذ الشهادة بأن لا إله إلا الله في الإسلام أو الإيمان الموجبين للنجاة.

وفي بعض الأخبار: «**من كان عنده الإيمان فلا يضره شيء، ومن لم يكن الإيمان عنده فلا ينفعه شيء، وإن أهل النجاة أهل التوحيد**»[2] كما أنه يستفاد ذلك في الجملة

---

١) الطلاق: ٣.

*) *وكيل كسى كه كارى به او گذاشته شود يعنى واگذار به او شود. (منه قدس سره).*

٢) لم نعثر عليه.

من قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾[1].

[وجوب معرفة الصفات السلبية وصفات الأفعال]

/٢٩٨/ وأما سائر الصفات السلبية وصفات الأفعال فيمكن التمسك لوجوب معرفة **الأول** بمثل ما دل على النهي عن الجسم والصورة، وضلالة القَدَرية، وإطلاق الشيء عليه، والنهي عن الكيفيّة، والحكم بكفر القائل بأمثال ذلك، وأنه يدخل النار.

والثاني: بمثل ما دل على ضلالة من ينسب الظلم إلى الله.

إلا أن يقال: إن مقتضاها حرمة اعتقاد الخلاف لا الإعتقاد بذلك.

وفيه تأمل؛ إذ لا أقل من أن عدم الوقوع في الهلاك يتوقف على ذلك.

وثانياً: من الأمر بالتسبيح يستفاد وجوب معرفة الصفات السلبية والأفعال، وكذا السرمدية.

ولا يتخيل أن التسبيح مجرد اللفظ.

ولعل الإكتفاء باللفظ في موارد يجب التسبيح من جهة أن لفظ «سبحان الله» من العالم بأنه منزّة تسبيح، وهذا بخلاف ما لو صدر اللفظ من غير العالم بأصل المطلب.

ومما ورد من الظلم من الذين كانوا صاحب «**القلوب المنتنة من قذر الشرك والأجساد المشحنة من درن* الكفر الذين أظبوا على النفاق وأكبوا** على علائق الشقاق**»[2] ما أشار إليه في الزيارة الجامعة بعد بعض التفاصيل: «**فلو عاينكم**

---

١) النساء: ٤٨ و١١٦.

*) چرک. *(منه قدس سره)*.

**) رو افکندن. *(منه قدس سره)*.

٢) المزار لمحمد بن المشهدي: ٢٩٦، زيادة جامعة لسائر الأئمة عليهم السلام.

المصطفىٰ وسهام الأمة معرقة في أكبادكم ورماحهم مشرعة في نحوركم» إلى أن يقول: «وأنتم بين صريع في المحراب قد فلق السيف هامته، وشهيد فوق الجنازة قد شكت بالسهام أكفانه، وقتيل بالعراء قد رفع فوق القناة رأسه، ومكبّل في السجن قد رضت بالحديد أعضاؤه، ومسموم قد قطعت بجرع السم أمعاؤه»[1] . .. إلى آخره.

تنبيه

[في أن معرفة الله بذاته غير ممكن]

معرفته تعالى بذاته /٢٩٩/ غير ممكن بل يعلم بأفعاله مثل الخالق والربّ. ومنه يعلم صفاته الذات كالقادرية والعالمية في الجملة.

في جوامع التوحيد من الكافي عن الأمير عليه السلام بعد ما يقول في تعزية خضر: «**فجللت عن البكاء**»[2] قيل: أي أجل أن تتدارك مصيبتك بالبكاء بل قتل الأنفس قليل أيضاً.

[بعض صفاته تعالى]

في صفات الربّ تعالى «**ولا بم**» أي لا يوصف الله تعالى بِمَ؛ إذ ليست له ماهية يمكن أن تعرف حتى يسأل عنها بما هو.. إلى أن يقول: «**تظهر في المعقول**[3] **بما يرى في خلقه من علامات التدبير الذي سألت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ ولا ببعض بل وصفته بفعاله ودلّت عليه بآياته**»[4].

---

١) المزار لمحمد بن المشهدي: ٢٩٨، زيادة جامعة لسائر الأئمة عليهم السلام.

٢) الكافي ١/٤٥٦، باب مولد أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ح ٤.

٣) في المصدر: «العقول».

٤) الكافي ١/١٤١، باب جوامع التوحيد، ح ٧.

أقول: قوله «ولا ببعض» لعّل المراد الحد الناقص كالجواب بالفصل القريب دون الجنس القريب، واحتمل في مرآة العقول غير ذلك أيضاً.

[توصيف الأنبياء لله سبحانه]

وعلى كل حال، جواب الأنبياء بالرسم الناقص كخاصته من أفعاله تعالى، كما قال الخليل: ﴿ربّي الذي يحيي ويميت﴾[1].

وكما قال الكليم بعد ما ﴿قال فرعون وما ربّ العالمين * قال: ربّ السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين قال﴾ ـ أي فرعون لمّا رأى سؤاله عن الحقيقة وكان الجواب بالأفعال ـ / ٣٠٠/ ﴿لمن حوله: ألا تستمعون؟ قال: ربّكم وربّ آبائكم الأولين..﴾ إلى آخره* عدل إلى ما لا يشك في افتقاره إلى مصوّر حكيم، ويكون أقرب إلى الناظر.

---

١) البقرة: ٢٥٨.

*) *من خطبة الحسن عليه السلام بعد دفن أمير المؤمنين عليه السلام: «قد قبض في هذه الليلة رجل ما سبقه الأولون ولا يدركه الآخرون»* [الكافي ٤٥٧/١، باب مولد أمير المؤمنين صلوات الله عليه، ح ٨].

من وصيته للحسن عليه السلام «يا بنيّ! إني ميّت من ليلتي هذه فإذا أنا متّ فغسّلني وكفّني وحنطني بحنوط جدّك [صلى الله عليه وآله] وضِعني على سريري، ولا يقربنّ أحد منكم مقدم السرير فإنكم تكفونه، فإذا حمل المقدم فاحملوا المؤخر، وليتّبع المؤخر المقدم حيث ذهب، فإذا وضع المقدم فضعوا المؤخر.

ثم تقدم أي بنيّ! فصلّ عليّ فكبّر سبعاً فإنها ليس يحلّ لأحد من بعدي إلا لرجل من ولدي يخرج في آخر الزمان يقيم اعوجاج الحق.

فاذا صلّيت فخط حول سريري، ثم احفر لي قبراً في موضعه إلى منتهى كذا وكذا، ثم شقّ لي لحداً فإنك تقع على ساجة منقورة ادّخرها لي أبي نوح، وضعني في الساجة، ثم ضع عليّ سبع لبنات كبار، ثم أرقب هنيئة، ثم انظر فإنك لن تراني في لحدي». (منه قدس سره).

لاحظ: فرحة الغري للسيد ابن طاوس: ٦٢، الباب الثاني في ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك، ح ١٠.

﴿ قال إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون ﴾[١] سماه رسولاً على السخرية.

﴿ قال ربّ المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون * قال لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين ﴾[٢][٣].

وأما في سورة طه: ﴿ قال فمن ربكما يا موسى ﴾[٤] فلم يكن السؤال عن الحقيقة إلا أن ظاهرة السؤال عن المتيقن في الخارج.

فأجاب بما مقتضاه، فلا تعيين له في الخارج بحيث يشار إليه، وإنما يعرف سبحانه بأفعاله ﴿ قال ربّنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾[٥].

عن الصادق [عليه السلام] في معنى الآية: «ليس شيء من خلق الله إلا وهو يعرف من شكله الذكر من الأنثى.

سئل: ما معنى ثم هدى؟

قال: هداه للنكاح والسفاح من شكله»[٦].

ولعلّه إشارة إلى التفسير الذي عن ابن عباس[٧]، من أن المعنى أعطى كل شيء مثل خلقه أي زوجه من جنسه، ثم هداه لنكاحه.

وعن مجاهد[٨] وغيره: أي صورته التي قدرها له، ثم هداه إلى مطعمه ومشربه ونكاحه.

وعن الجبائي[٩]: أعطى خلقه كل شيء من النعم، ثم هداهم إلى طرق معايشهم.

---

١) الشعراء: ٢٧.

٢) الشعراء: ٢٨ ـ ٢٩.

٣) تفسير مجمع البيان ٢٧/٧، تفسير سورة طه.

٤) طه: ٤٩.

٥) طه: ٥٠.

٦) الكافي ٥٦٧/٥، باب النوادر من النكاح، ح ٤٩.

٧) تفسير مجمع البيان ٢٧/٧، تفسير سورة طه.

٨) تفسير مجمع البيان ٢٦/٧ ـ ٢٧، تفسير سورة طه.

٩) تفسير مجمع البيان ٢٧/٧، تفسير سورة طه.

وقيل: أعطى كل منفعة خلقته المناسب له.

فصل
[في ثواب الدنيا والآخرة وعقابهما]

اعلم إنه للأفعال والأعمال ـ يعني الطاعات والمعاصي وما يلحق بهما ـ يكون ثواب الدنيا ومؤاخذته في الجملة كما يكون لهما ثواب الآخرة وعقابها كما أن في قوله تعالى ﴿ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة﴾[1]، وغير ذلك مما نتلو شطراً منها دلالةً عليه.

وتوهّم أن ثواب الأعمال في خصوص الآخرة لأن الدنيا سجن المؤمن وان البلاء للولاء وشبه ذلك واضح الفساد، لكنّا لسنا في مقام شرح ذلك، بل الغرض التعرض لبعض ما دل على أن التقوى أو الطاعات يوجب رفع بعض البلايا أو ازدياد النعم.

/٣١٥/ وكذلك التعرض لما ورد من هذا القبيل في أعمال خاصة من الواجبات والمحرمات، بل الأعم من ذلك مما ورد من هذا القبيل في الأعمال المستحبة والمكروهة، مثل الشكر والدعاء وغير ذلك، بل ما ورد من هذا القبيل في مطلق الخصال الحسنة والسيّئة.

[ترتب ثواب الدنيا والآخرة للمتّقين]

ثم ليعلم **أولاً**: أن أكمل ما يترتب عليه ثواب الدنيا والآخرة هو التقوى.

كيف وأنه مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[2]، و قوله تعالى:

---

١) آل عمران: ١٤٨.

٢) الحجرات: ١٣.

﴿ خير الزاد التقوى ﴾[1] يكون ترتب الثواب في القرآن في الغالب للمتقين ﴿ والذين اتقوا ﴾[2] وشبيه ذلك.

بل وفي بعض الآيات حصر الفلاح أو عدم قطع الموادة أو غير ذلك من السعادات فيهم كحصر قبول العمل من المتقين.

---

١) البقرة: ١٩٧.

٢) البقرة: ٢١٢.

[تنبيهات]

نعم، يناسب هنا ذكر أمور:

[أفضلية الفرائض والتقوى]

الأول: إن ما ورد في بعض الأخبار من بيان درجةٍ لمن يأتي بالنوافل بعد الإتيان بالفرائض والإجتناب عن المعاصي /٣١٦/ فوق درجة من لم يأت بتلك النوافل من المتقين غير مناف مع ما دل على أفضلية الفرض والواجب من غيره، وما دل على أشرفية مقام المتقين؛ لوضوح أن ما دل على أفضلية الفرض أو التقوى إنما يكون بصدد بيان أفضلية الفرض أو التقوى في حق من يأتي بغيرهما من غير المتقين.

وأما إن المتقين بواسطة النوافل وغيرها يزيد درجتهم فساكت عن ذلك، بل مقتضى العقل بعد حسن النوافل إزدياد الدرجة على من لم يأت بتلك النوافل من المتقين.

[الإتيان بالنوافل زينة]

وعلى هذا نقول: إن النوافل وشبهها لا مانع من أن يكون من قبيل ما يوجب زينة فوق المقدار اللازم من الألبسة، وهذه الزينة بأي مرتبة كانت لا تصل إلى مرتبة شيء من الألبسة اللازمة.

هذا كله مع أن غير المتقي لا يقبل منه النوافل وغيرها بمقتضى قوله تعالى:

﴿ إنما يتقبّل الله من المتقين ﴾[١].

ونحن وإن لم ننكر ترتّب بعض الآثار /٣١٧/ على مطلق الخيرات كالشرور ـ ومنه قلنا: إنه لم يعلم ورود التخصيص على قوله تعالى: ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾[٢] ـ إلا أنه نقول: مجرد ترتّب أثر على عمل الخير ليس معنى كون ذلك العمل وذلك الخير مقبولاً، بل المقبولية بأن يترتب عليه ما أعدّ له من الثواب في صورة لم يطرد عليه خلاف التقوى الذي يوجب عدم قبوله.

وتوضيح هذا المقام يحتاج إلى شرح ليس [هنا] مجال التعرض له.

[شواهد على أن التقوى أكمل حتى بالنسبة إلى ثواب الدنيا]

الثاني: في بيان بعض الشواهد على أنه كما أن التقوى بالنسبة إلى ثواب الآخرة كان أكمل من غيره كذلك يكون أكمل من غيره بالنسبة إلى ثواب الدنيا.

وهنا نقول: أولاً: بالنسبة إلى البلايا العامة قد تقدمت دلالة الآيات على أن الله لم يغيّر نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

ثم إن من الواضح أن تغيير القوم ما بأنفسهم لو لم يكن /٣١٨/ المتقين منه خصوص الكفر والمعاصي فلا أقل من أنهما أوضح أفراده.

وعليه لو كان سبب زوال النعمة هو الكفر والمعاصي فبالتقوى لابد أن تعود تلك النعمة، بل نحن لا نحتاج إلى إثبات عود النعمة بعد التقوى بهذه المقدمات بعد أنه ورد التصريح به في آيات أخر مثل قوله تعالى: ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ﴾[٣] إلى غير ذلك مما سيتلو عليك شطر منها.

---

١) المائدة: ٢٧.

٢) الزلزلة: ٧ـ٨.

٣) الأعراف: ٩٦.

وثانياً ما دلّ على ترتّب ثواب الدنيا ومصالحها على التقوى كثير كما دل على ترتّب ثواب الآخرة عليها، منها قوله تعالى: ﴿ **ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً * ويرزقه من حيث لا يحتسب** ﴾[1].

ومنها قوله تعالى: ﴿ **ومن يتّق الله يجعل له من أمره يسراً * ذلك أمر الله أنزله إليكم ومن يتّق الله يكفّر عنه /٣١٩/ سيئاته ويعظم له أجراً** ﴾[2] إلى غير ذلك مما لسنا في مقام ذكره وشرحه.

[البلايا المترتبة على المعاصي الخاصة]

الثالث: في بيان بعض العقوبات الدنيوية والبلايا المترتبة على بعض المعاصي الخاصة، وما يترتب من رفع بعض البلايا من جهة ترك شيء من المعاصي الخاصة.

كل ذلك سواء كان البلاء الدنيوي ورفعه خاصاً بالعاصي ومن يتعلق به أو يعم أثره لسائر الناس.

وهنا نقتصر على ذكر بعض الأخبار التى تعرض فيها لما يترتّب على المعاصي الخاصة من الإبتلاءات الدنيوية.

ففي الكافي[3] في باب[4] عقوبات المعاصي العاجلة عن أبي جعفر عليه السلام يسند إلى رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا ظهر الزنا من بعدى كثرت موت الفجاءة، وإذا طففت المكيال والميزان أخذهم الله بالسنين والنقص، وإذا منعوا الزكاة منعت الأرض /٣٢٠/ بركتها من الزرع والثمار والمعادن كلّها، وإذا جاروا في الأحكام تعاونوا على الظلم والعدوان، وإذا**

---

١) الطلاق: ٢ ـ ٣.

٢) الطلاق: ٤ ـ ٥.

٣) الكافي ٣٧٤/٢، باب في عقوبات المعاصي العاجلة، ح ٢.

٤) تكرّرت في الأصل.

نقضوا العهد سلّط الله عليهم عدوّهم، وإذا قطعوا الأرحام جعلت الأموال في أيدي الأشرار، وإذا لم يأمروا بالمعروف ولم ينهوا عن المنكر ولم يتّبعوا الأخيار من أهل بيتي سلّط الله عليهم شرارهم، فيدعو أخيارهم فلا يستجاب لهم».

وفي خبر آخر، عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«خمس إن أدركتموهنّ فتعوذوا بالله منهنّ:**

لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوها إلا ظهر فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم الذين مضوا.

ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤنة وجور السلطان.

ولم يمنعوا الزكاة إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا.

/٣٢١/ ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سلط الله عليهم عدوّهم وأخذوا بعض ما في أيديهم.

ولم يحكموا بغير ما أنزل الله عزّ وجلّ إلا جعل الله بأسهم بينهم»[1].

ثم هذا المقدار هنا أيضاً كافٍ وإن كان مايستفاد منها الآثار الخاصة لكل واحد من المعاصي كثيرة.

[ترتب العقوبات مشروط بعدم التوبة والاستغفار]

ثم ليعلم ثانياً: أنه يقرب من التقوى في أكمليته ـ في ترتّب كل من ثواب الدنيا والآخرة عليه من كل ما يترتب عليه التوابين ـ التوبة من المعاصي.

أما من جهة ترتّب الثواب الأخروي ورفع عقوباته فإن ترتّب العقوبات على كلّ من المعاصي مشروط بعدم التوبة.

ومنه ورد استثناء العقوبة عمن تاب في عقوبة كثير من المعاصي.

مضافاً إلى ما ورد في ذلك بطريق العموم.

---

١) الكافي ٢/٣٧٣ ـ ٣٧٤، باب في عقوبات المعاصي العاجلة، ح ١.

بل ورد تبديل سيئاتهم بالحسنات.

بل كثير ما يذكرون عقيب المتقين فيما يكون للمتقين من الدرجات.

/٣٢٢/ وأما من جهة ترتّب الثواب الدنيوي فما دل على أن الإستغفار والتوبة يترتب عليهما أنحاء من النعم الدنيوية كثيرة:

ففي أول سورة هود: ﴿**كتاب أحكمت آياته ثم فصّلت من لدن حكيم خبير * ألاّ تعبدوا إلاّ الله إنني لكم منه نذير وبشير * وأن استغفروا ربّكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمّى ويؤت كلّ ذي فضل فضله**﴾[1].

ثم فيها في قصة هود: ﴿**ويا قوم استغفروا ربّكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدراراً ويزدكم قوة إلى قوّتكم**﴾[2].

ثم ليعلم ثالثاً: أنه غير التقوى وغير التوبة من جهة ترتّب الثمرات على الأفعال الخيريّة والمستحبات سواء كان الفاعل كافراً أو مؤمناً وإن لم تسمّ تلك الثمرة ثواباً لو كان الفاعل كافراً أو مطلقاً.

[تأثير مطلق أعمال الخير]

فهنا نقول: أما من جهة ترتّب الأخروية على الأعمال الحسنة وإن وقعت الإشارة /٣٢٣/ به سابقاً إلا أنه لسنا بصدد بيان هذه الجهة.

وأما من جهة الثمرات الدنيوية مثل رفع البلاء أو المرض أو سائر النعم الدنيوية من المال والبنين.

وسائر النعم سواء كانت النعمة أو رفع البلاء في حق عامة الناس من عمل شخص أو جماعة أو العامة أو في حق خصوص العامل.

ومحل الكلام أن لمطلق الأعمال الخيرية تأثيراً في الأمور الدنيوية.

---

١) هود: ١ ـ ٣.

٢) هود: ٥٢.

وهنا نقول: إثبات الكلية بما تقدم من قوله تعالى: ﴿ ذلك بأن الله لم يك مغيراً..﴾[١] الآية، محل الإشكال.

إلا أنه لا إشكال في تأثير كثير من الأمور المستحبة وشبهها في الأمور الدنيوية مثل ما دل على أن الله تعالى «يرفع البلاء عن عامة الناس لوجود المتحابّين في الله فيهم» أو «المعمرين للمساجد» ـ بالصلاة ـ أو «المستغفرين بالأسحار»[٢] أو أنه يرفع البلاء أو العذاب عن أمة «لوجود من يبكى من جوف الليلة» فيهم.

[تأثير مجرد الإستغفار]

بل في سورة نوح ترتّب كثير من النعم الدنيوية على مجرد الإستغفار، فقال تعالى: ﴿ فقلت استغفروا ربّكم إنه كان غفاراً * /٣٢٤/ يرسل السماء عليكم مدراراً * ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً ﴾[٣].

بل كذلك في سورة النمل في قصة صالح: ﴿ لولا تستغفرون الله لعلكم ترحمون ﴾[٤].

بل نقول: في سورة الأنفال: إنه كالصريح في ترتّب الآثار الدنيوية على مجرد

---

١) الأنفال: ٥٣.

٢) علل الشرائع ٥٢٢/٢، باب العلة التي من أجلها يؤخر الله عزّ وجلّ العقوبة عن العباد، ح ٣ ونص الرواية هي: «أبي رحمه الله قال: حدثنا عبدالله بن جعفر، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: قال أبي عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:

إن الله جل جلاله إذا رأى أهل قرية قد أسرفوا في المعاصي وفيها ثلاثة نفر من المؤمنين ناداهم جل جلاله وتقدست أسماؤه يا أهل معصيتي! لولا ما فيكم من المؤمنين المتحابين بجلالي العامرين بصلاتهم ارضى ومساجدي المستغفرين بالأسحار خوفاً مني لأنزلت بكم عذابي ثم لا أبالي».

٣) نوح: ١٠ ـ ١٢.

٤) النمل: ٤٦.

الإستغفار؛ لأن الظاهر أو المعلوم منه أنه كان الإستغفار المؤثر في رفع العذاب في حال الكفر، وهو قوله تعالى ﴿ **وما كان الله ليعذّبهم وأنت فيهم وما كان الله معذّبهم وهم يستغفرون** ﴾[١] ومثل الدعاء؛ فإن أدلة الإجابة تعم جميع الأمور الدنيوية والأخروية، بل ما ورد من أقسام الصلوات والدعوات لرفع الأمراض والنعم الدنيوية من المال والأولاد وغير ذلك غير قابل لأن يعد ويحصر، بل خصوص الآيات السابقة ﴿ **وإذا مسّ الإنسان ضرّ ..** ﴾[٢] الآية، يدل على تأثير الدعاء في تمام الأمور الدنيوية بأقسامها وأنحائها.

[بناء المسجد وثمراته]

/ ٣٢٥/ ﴿ **إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر** ﴾[٣].

في النفلية، عن عبدالله بن سنان، عن [أبي عبدالله عليه السلام]: «**من تنخع في المسجد ثم ردها في جوفه لم تمر بداء في جوفه إلا أبرأته**»[٤].

وفي آخر: «**من وقر بنخامته المسجد لقى الله يوم القيامة ضاحكاً قد أعطى كتابه بيمينه**»[٥].

وعن عليّ [عليه السلام]: «**البزاق في المسجد خطيئته**[٦] **وكفارته دفنه**»[٧].

«**من بنى مسجداً بنى الله له بيتاً في الجنة**»[٨].

---

١) الأنفال: ٣٣.

٢) يونس: ١٢.

٣) التوبة: ١٨.

٤) تهذيب الأحكام ٣/٢٥٦، باب فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة وأحكامها، ح ٣٤.

٥) تهذيب الأحكام ٣/٢٥٦، باب فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة وأحكامها، ح ٣٣.

٦) في المصدر: «خطيئة».

٧) تهذيب الأحكام ٣/٢٥٦، باب فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة وأحكامها، ح ٣٢.

٨) الكافي ٣/٣٦٨، باب بناء المساجد وما يؤخذ منها والحدث فيها من النوم وغيره، ح ١.

في بعض الأخبار[١] كمفحص قطاة[٢].

قال أبو عبيدة: «فمرّ بي أبو عبدالله عليه السلام في طريق مكة وقد سويت أحجار* المسجد، فقلت: جعلت فداك! نرجو أن يكون هذا من ذاك. فقال: نعم»[٣].

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بنى مسجداً في الدنيا أعطاه الله بكل شبر منه ـ أو قال: ذراع منه ـ مسيرة أربعين ألف عام مدينة من ذهب وفضة ودرّ وياقوت وزمرد وزبرجد ولؤلؤ»[٤].. الحديث.

في الوسائل عن ثواب الأعمال[٥]: «وان فيه ثواباً جزيلاً».

/٣٢٧/ ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين * يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون﴾[٦][٧].

أولاً: لا يخفى أن المحبّة لاعتقاد الخير والراحة، فمع تأكد ذلك الإعتقاد ودوامه

---

١) من لا يحضره الفقيه ٢٣٥/١، باب فضل المساجد وحرمتها وثواب من صلى فيها، ح ٧٠٣، والرواية هي: «قال أبوجعفر عليه السلام: من بنى مسجداً كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنة».

٢) القطاة: طائر في حجم الحمام له طوق يشبه الفاختة والقماري.

*) *في الوسائل* [٢٠٣/٥، باب استحباب بناء المساجد ولو كانت صغيرة وأقله نصب احجار، ح ١]: *«بأحجار مسجداً». (منه قدس سره).*

في خبر آخر: «أضع الأحجار فقلت: هذا من ذاك».

[انظر: وسائل الشيعة ٢٠٤/٥، باب استحباب بناء المساجد ولو كانت صغيرة وأقله نصب أحجار، ح ٢].

٣) الكافي ٣٦٨/٣، باب بناء المساجد وما يأخذ منها والحدث فيها من النوم وغيره، ح ١، وفيه: «بأحجار مسجداً».

٤) وسائل الشيعة ٢٠٤/٥، باب استحباب بناء المساجد ولو كانت صغيرة وأقله نصب أخبار، ح ٤.

٥) ثواب الأعمال: ٢٩٠، عقاب مجمع عقوبات الأعمال.

٦) الزخرف: ٦٧ ـ ٦٨.

٧) زيارة عاشوراء: «أتقرب إلى الله ثمّ إليكم بموالاتكم وموالاة وليّكم إلى أن يقول: فأسأل الله الذي أكرمني بمعرفتكم ومعرفة أوليائكم».

انظر: كامل الزيارات: ٣٢٩، ثواب من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء.

تبقى المحبّة بل يزيد. وأما لو زال ذلك لاعتقاد الضرر والألم وجبت أن تتبدل تلك المحبة بالبغض.

وثانياً: لا يخفى أن إضافة العباد إلى ياء المتكلم للإختصاص.

/٣٢٩/ فقيل له في ذلك: فقال عليه السلام: «يأتيني أمر الله وأنا خميص إنما هي ليلة أو ليلتان فأصيب من الليل»[١].

«وقد توجه إلى المسجد في ليلة ضربه الشقي في آخرها فصاح الأوز في وجهه عليه السلام وطردهن الناس.

فقال: دعوهن فإنهنّ نوايح[٢].

إبن أبي الحديد في الشرح[٣]، عن أبي الطفيل: جمع عليّ الناس للبيعة، فجاء عبد الرحمن بن ملجم. فرده عليّ مرتين أو ثلاثاً، ثم مدّ يده فبايعه، فقال له على: ما تحبس أشقاها، فو الذي نفسي بيده لتخضبن هذه من هذه.

ثم أنشد:

أشـــدد حـــيازيمك للـموت ... فـــــإنّ المـــــوت لاقـــيكا

ولا تـــــخرج مـــن المـــوت ... إذا حـــــلّ بـــــواديكـــا

ثم قال: قال أبوالفرج: وقد روي لنا من طرق غير هذه أن علياً أعطى الناس، فلما بلغ ابن ملجم أعطاه. فقال له:

أريـــد حـياته ويـريد قـتلي ... عذيرك من خليلك من مرادِ

عن الجزري: غديرك من فلان بالنصب، أي هات من يعذرك فيه. فعيل بمعنى فاعل. وعن الجزري: الحيازيم جمع الحيزوم. وهو الصدر. وقيل وسطه كناية عن التشمّر للأمر

---

١) روضة الواعظين: ١٣٥، مجلس في ذكر وفاة أميرالمؤمنين علي عليه السلام.

٢) بحار الأنوار ٣٠٠/٤١ ـ ٣٠١، الباب الرابع عشر والمائة: معجزات كلامه من أخبار بالغائبات وعلمه باللغات وبلاغته وفصاحته صلوات الله عليه، ح ٣١.

٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١١٤/٦ ـ ١١٥، من كلام له عليه السلام في سحرة اليوم الذي ضرب فيه.

والاستعداد له[١].

تنبيه

[في سجدة الشكر]

/٢٢٨/من أقرب الوسائل التي يتقرب الأنبياء وغيرهم به السجدة، ومنها سجدة الشكر لأداء الفريضة أو وصول نعمة أخرى أو رفع بلية.

في صلاة البحار[٢]، عن العلل[٣] والعيون[٤] بما نقل من السند، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام **«قال: السجدة بعد الفريضة شكر لله على ما وفق له العبد من أداء فرضه، /٢٢٩/ وأدنى ما يجزى فيها من القول أن يقول: شكراً لله ـ ثلاث مرات ـ قلت: فما معنى قوله شكراً لله؟**

قال: يقول: هذه السجدة مني شكر لله عزّ وجلّ على ما وفّقني به من خدمته وأداء فرضه، والشكر موجب للزيادة، فإن كان في الصلاة تقصير لم يتم بالنوافل تم بهذه السجدة».

وعن المجالس[٥] سنداً، وعن الدعوات[٦] مرسلاً عن أبي عبدالله [عليه السلام] قال: **أوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران: أتدري ـ يا موسى! ـ لم انتجبتك من خلقي واصطفيتك لكلامي؟**

---

١) بحار الأنوار ١٩٤/٤٢، الباب السادس والعشرون والمائة: أخبار الرسول صلى الله عليه وآله بشهادته وأخباره صلوات الله عليه بشهادة نفسه، ذيل ح ١٠.

٢) بحار الأنوار ١٩٨/٨٣، الباب الرابع والاربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ح ٥.

٣) علل الشرائع ٣٦٠/٢، باب علة سجدة الشكر، ح ١.

٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢٥٤/٢، باب فيما جاء عن الإمام علي بن موسى عليهما السلام من الأخبار المتفرقة، ح ٢٧.

٥) الأمالي للشيخ الطوسي: ١٦٥، المجلس السادس، ح ٢٧.

٦) الدعوات: ٧٨، فصل: في خصال يستغنى بها عن الطب، ح ١٨٨.

فقال: لا يا ربّ.

فأوحى الله إليه: إني اطلعت إلى الأرض فلم أجد عليها أشد تواضعاً لي منك.

فخرّ موسى ساجداً وعفر خديه في التراب تذللاً منه لربه عزّ وجلّ.

فأوحى الله إليه: إرفع رأسك يا موسى! وامرر يدك في موضع سجودك وامسح بها وجهك وما نالته من بدنك، فإنه أمان من كل سقم وداء وآفة وعاهة».

وعن العلل[١] مسنداً، وكذا المكارم[٢] /٢٣٠/، عن أبي جعفر عليه السلام باختلاف جزئي مع السابق، وفيه: فقال تعالى: «**يا موسى! إني قلبت عبادي ظهراً لبطن* فلم أجد فيهم أحداً أذل لي منك نفساً. يا موسى! إنك إذا صليت وضعت خديك على التراب**».

وعن العلل[٣] مسنداً عن أبي عبدالله عليه السلام، وعن كتاب الزهد[٤] عن أبي جعفر عليه السلام، ومشكاة الأنوار[٥] والمكارم[٦] عن أبي عبدالله [عليه السلام]، في قصة احتباس الوحي عن موسى أربعين أو ثلاثين صباحاً:

«**إن موسى صعد على جبل بالشام يقال له أريحا فقال: يا ربّ! إن كنت إنما حبست عني وحيك وكلامك لذنوب بني اسرائيل فغفرانك القديم.**

قال: فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: يا موسى بن عمران! أتدري لما اصطفيتك لوحيي

---

١) علل الشرائع ٥٦/١، باب العلة التي من أجلها اصطفى الله عزّ وجلّ موسى لكلامه دون خلقه، ح ١.

٢) مكارم الأخلاق: ٢٨٦، الفصل الثاني: فيما يتعلق باليوم والليلة من الأدعية المختارة.

*) ***لعلّ اللام في قوله «لبطن»، بمعنى «مع» أو «بعد» أو «إلى» و«ظهر» تميز. (منه قدس سره).***

٣) علل الشرائع ٥٦/١ ـ ٥٧، باب العلة التي من أجلها اصطفى الله عزّ وجلّ موسى الكلامه دون خلقه، ح ٢.

٤) كتاب الزهد: ٥٨، باب التواضع والتكبر، ح ١٥٣، باختلاف.

٥) مشكاة الأنوار: ٤٠١، الفصل الثاني: في التواضع، باختلاف.

٦) ذيل الخبر من قوله: وكان موسى.. نقله في المكارم: ٢٨٦، الفصل الثاني: فيما يتعلق باليوم والليلة من الأدعية المختارة.

وكلامي دون خلقي؟

فقال: لا علم لي يا ربّ!

فقال: يا موسى! إني اطلعت إلى خلقي اطلاعة فلم أجد في خلقي أشد تواضعاً لي منك، فمن ثم خصصتك بوحيي وكلامي من بين خلقي.

قال: وكان موسى إذا صلى لم ينتقل[١] حتى يلصق خده الأيمن بالأرض والأيسر».

وعن العلل[٢]، مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن أبي علي بن الحسين عليه السلام ما ذكر الله عزّ وجلّ نعمة /٢٣١/ عليه إلا سجد، ولا قرأ آية من كتاب الله عزّ وجلّ فيها سجود إلا سجد، ولا رفع الله عزّ وجلّ عنه سوءً يخشاه أو كيد كائد إلا سجد، ولا فرغ من صلاة مفروضة إلا سجد، ولا وفق لاصلاح بين اثنين إلا سجد. وكان أثر السجود في جميع[٣] مواضع سجوده، فسمي السجاد لذلك».

وعن كتاب اليقين[٤] للسيد، مسنداً إلى الفضل بن ربيع: «إن المنصور كان قبل الدولة كالمنقطع إلى جعفر بن محمد عليهما السلام قال: سألت جعفر بن محمد بن عليّ [عليهما السلام] على عهد مروان الحمار عن سجدة الشكر التي سجدها أمير المؤمنين عليه السلام: ما كان سببها؟

فحدثني، عن أبيه محمد بن علي عليهما السلام، قال: حدثني أبي عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين، عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام، أن رسول الله [صلى الله عليه وآله] وجهه في أمر من أموره، فحسن فيه بلاؤه وعظم عناؤه. فلما قدم من وجهه ذلك أقبل إلى المسجد ورسول الله صلى الله عليه وآله قد خرج يصلي الصلاة، فصلى معه.

فلما انصرف من الصلاة /٢٣٢/ أقبل على رسول الله صلى الله عليه وآله فاعتنقه رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم سأله عن مصير ذلك وما صنع فيه، فجعل عليّ [عليه السلام] يحدّثه وأسارير وجه رسول الله صلى الله عليه وآله

---

١) كذا في المخطوطة، وفي المصادر: تنتقل، ينتقل، يتفتل. والمعنى واضح.

٢) علل الشرائع ٢٣٢/١، باب العلة التي من أجلها سمى علي بن الحسين عليه السلام السجاد، ح ١.

٣) تكرّرت في الأصل.

٤) اليقين للسيد ابن طاووس: ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

تلمع سروراً بما حدّثه.

فلما أتى ﷺ على حديثه قال رسول الله ﷺ: ألا أبشرك يا أبا الحسن!؟

فقال: فداك أبي وأمي! فكم من خير بشرت به.

قال: إن جبرئيل هبط عليّ في وقت الزوال فقال لي: يا محمد! هذا ابن عمك علي وارد عليك وإن الله عزّ وجلّ أبلى المسلمين بلاء حسناً وإنه كان من صنعه كذا وكذا، فحدثني مما أنبأتني به.

فقال لي: يا محمد! إنه نجا من ذرية آدم من تولى شيث بن آدم وصي أبيه آدم بشيث، ونجى شيث بأبيه آدم، ونجى آدم بالله.

يا محمّد، ونجا من تولى سام بن نوح وصي أبيه نوح بسام، ونجا سام بأبيه نوح، ونجا نوح عليه السلام بالله.

يا محمّد، ونجا من تولى إسماعيل بن إبراهيم خليل الرحمن وصي أبيه إبراهيم [بإسماعيل][1]، ونجا إسماعيل بإبراهيم عليهما السلام، ونجا إبراهيم بالله.

يا محمّد، ونجا من تولى يوشع بن نون وصي موسى بيوشع، ونجا يوشع بموسى، ونجى موسى بالله.

يا محمّد، ونجا /٢٣٣/ من تولى شمعون الصفار وصي عيسى بشمعون، ونجا شمعون بعيسى، ونجا عيسى بالله.

يا محمّد، ونجى من تولى عليّاً [عليه السلام] وزيرك في حياتك ووصيك عند وفاتك بعلي، ونجى عليّ بك، ونجوت أنت بالله عزّ وجلّ.

يا محمّد، إن الله جعلك سيد الأنبياء، وجعل عليّاً [عليه السلام] سيد الأوصياء وخيرهم، وجعل الأئمة [عليهم السلام] من ذريتكما إلى أن يرث الأرض ومن عليها.

فسجد عليّ عليه السلام وجعل يقبّل الأرض شكراً لله».. الحديث.

---

١) الزيادة من المصدر.

وعن مجالس الشيخ[١]، عن جماعة، عن أبي المفضل الشيباني، عن عمران بن محسن، عن ادريس بن زياد مثله.

وفيه: «وجعل يقلّب وجهه على الأرض».

بيان: في القاموس[٢]: الأسارير محاسن الوجه الخدّان والوجنتان.

[كثرة سجود أصحاب الأئمة عليهم السلام]

/٢٣٦/ في حق أصحاب الأئمة [عليهم السلام] في كثرة السجود:

في البحار[٣] إلى عن فضل بن شاذان «قال: دخلت على محمّد بن أبي عمير وهو ساجد فأطال السجود، فلما رفع رأسه وذكر له طول سجوده قال: ك[ي]ف لو رأيت جميل بن دراج».

ثم حدّثه بما رأى منه من طول السجود عنه والسؤال عنه، «**فقال محمّد بن أبي عمير: أطلت السجود! فقال: فكيف لو رأيت معروف بن خربوذ**».

عن ابن عباد: «إن في المسجد نفراً يتناجون فقال أحدهم: إن بالجبل رجلاً يقال له ابن فضال له[٤] أعبد من رأيت أو سمعت به. قال: وإنه ليخرج إلى الصحراء فيسجد السجدة فيجيء الطير فيقع عليه فما يظن إلا أنه ثوب أو خرقة وأن الوحش لترعى حوله ولم ينفر عنه».. الخ.

/٢٣٧/ وعن فضل بن شاذان يقول: «دخلت العراق فرأيت واحداً يعاتب صاحبه

---

١) الأمالي للشيخ الطوسي: ٥٩١ ـ ٥٩٢، مجلس يوم الجمعة السادس عشر من ربيع الأول سنة سبع وخمسين وأربع مائة، ح ١٥.

٢) القاموس المحيط ٤٧/٢، مادة: «سرر».

٣) بحار الأنوار ٢٠٧/٨٣، الباب الرابع والأربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ح ٢١.

٤) كذا في المخطوطة والبحار والظاهر أن «له» الثانية زائدة كما لم نجدها في نقل المستدرك ١٥٧/٥، باب النوادر ما يتعلق بأبواب سجدة الشكر، ح ٤.

ويقول له: أنت رجل عليك عيال وتحتاج أن تكتب عليهم وما آمن أن تذهب عيناك بطول سجودك.

قال: فلما أكثر عليه قال: أكثرت عليّ ويحك لو ذهبت عين أحد من السجود لذهبت عين ابن أبي عمير، ما ظنك برجل سجد سجدة الشكر بعد صلاة الفجر فما يرفع رأسه إلا عند الزوال»[1].

وعنهم عليهم السلام في السجدة للنعم شكراً:

عن اسحاق بن عمار قال: «خرجت مع أبي عبد الله [عليه السلام] وهو يتحدث نفسه، ثم استقبل القبلة، فسجد طويلاً ثم ألزق خدّه الأيمن بالتراب طويلاً، قال: ثم مسح وجهه، ثم ركب فقلت له: بأبي أنت وأمي! لقد صنعت شيئاً ما رأيته قط.

قال: يا إسحاق! إني ذكرت نعمة من نعم الله عزّ وجلّ عليّ، فأحببت أن أذلل نفسي.

ثم قال: يا إسحاق! ما أنعم الله على عبد بنعمة فعرفها بقلبه وجهر بحمد الله عليها، ففرغ منها حتى يؤمر له بالمزيد من الدارين»[2].

وعن أبي عبد الله [عليه السلام] «قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان في سفر يسير على ناقة إذا نزل، فسجد خمس سجدات.

/٢٣٨/ فلما ركب قالوا: يا رسول الله! رأيناك صنعت شيئاً لم تصنعه! فقال: نعم، استقبلني جبرئيل فبشرني ببشارات من الله عزّ وجلّ فسجدت لله شكراً لكل بشرى سجدة»[3].

وعن ابن عباس قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله قد سجد خمس سجدات بلا ركوع

---

١) بحار الأنوار ٢٠٨/٨٣، الباب الرابع والأربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ح ٢٢.

٢) بحار الأنوار ٢٠٧/٨٣، الباب الرابع والأربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ذيل ح ٢٠.

٣) بحار الأنوار ٢٠٧/٨٣، الباب الرابع والأربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ذيل ح ٢٠.

فقلت: يا رسول الله! سجود بلا ركوع؟

فقال: نعم، أتاني جبرئيل فقال لي: يا محمّد! إن الله عزّ وجلّ يحب عليّاً [عليه السلام]، فسجدت ورفعت رأسي. فقال لي: إن الله عزّ وجلّ يحب فاطمة [عليها السلام]، فسجدت ورفعت رأسي. فقال لي: إن الله يحب الحسن [عليه السلام]، فسجدت ورفعت رأسي فقال لي: إن الله يحب الحسين [عليه السلام]، فسجدت ورفعت رأسي. فقال: إن الله يحب من أحبهم، فسجدت ورفعت رأسي»[1].

وعن المجالس[2]، مسنداً عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: بينا رسول الله [صلى الله عليه وآله] يسير مع بعض أصحابه في بعض طرق المدينة إذ ثنى رجله عن دابته ثم خرّ ساجداً، فأطال ثم رفع رأسه فعاد ثم ركب فقال له أصحابه: يا رسول الله! رأيناك ثنيت رجلك عن دابتك، ثم سجدت فأطلت السجود /٢٣٩/ فقال: إن جبرئيل عليه السلام آتاني فأقرأني السلام من ربّي وبشّرني أنه لم يخزني في أمتي، فلم يكن لي مال فأتصدق به ولا مملوك فأعتقه فأحببت أن أشكر ربّي».

[معنى تمام الصلاة بسجدة الشكر]

في الوسائل[3]، محمّد بن الحسن، عن فلان، إلى قوله: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سجدة الشكر واجبة على كل مسلم تتمّ بها صلاتك وترضى بها ربّك وتعجّب الملائكة منك، وإن العبد إذا صلّى، ثم سجد سجدة الشكر فتح الرب تبارك وتعالى الحجاب بين العبد وبين الملائكة فيقول: يا ملائكتي! انظروا إلى عبدي أدّى قربتي وأتمّ عهدي، ثم سجد لي شكراً على ما أنعمت به عليه ملائكتي ماذا له عندي؟

---

١) بحار الأنوار ٢١٩/٨٣، الباب الرابع والأربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ح ٣٦.

٢) الأمالي للشيخ الصدوق: ٥٩٨، المجلس السادس والسبعون، ح ٦.

٣) وسائل الشيعة ٦٧ ـ ٧، باب استحبابهما (سجدتي الشكر) بعد الصلاة فريضة كانت أو نافلة، ح ٥.

قال: فتقول الملائكة يا ربّنا! رحمتك.

ثم يقول الرب تبارك وتعالى: ثم ماذا؟

فتقول الملائكة: يا ربنا! جنّتك.

فيقول الرب تعالى: ثم ماذا؟

فتقول الملائكة: يا ربنا! كفاية مهمّة.

فيقول الرب تعالى: ثم ماذا؟

فلا يبقى شيء من الخير إلا قالته الملائكة.

فيقول الله تعالى: يا ملائكتي! ثم ماذا؟

فتقول الملائكة: يا ربنا! لا علم لنا.

فيقول الله: لأشكرنّه كما شكرني، وأقبل إليه بفضلي / ٢٤٠/ وأريه رحمتي».

ثم يرويه عن الصد[و]ق[1] إلا أنه قال: «**وأريه وجهي**».

قال الصدوق[2]: من وصف الله بوجه كالوجوه فقد كفر وأشرك ووجهه أنبياؤه ورسله، بهم يتوجه العباد إلى الله والنظر إليهم يوم القيامة ثواب عظيم يفوق كل ثواب.

وفي البحار، يرويه عن المكارم[3]، ثم يقول: هذا الخبر مروي في سائر الكتب بسند صحيح. وحمل الوجوب على تأكد الإستحباب.

«**وصلاتك**» في قوله «**تتم بها صلواتك**» إما فاعل «**تتمّ**» أو مفعوله من «**تمّ**» أو «**أتمّ**». وكذا المعطوفان عليه.

وقوله عليه السلام «**فتح الرب**» إلى آخره يدل على أن الإنس محجوبون عن الملائكة، وأنهم لا يطّلعون على أحوالنا إلا يرفع الله سبحانه الحجاب بيننا وبينهم.

---

١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٣٣ ـ ٣٣٤، باب سجدة الشكر والقول فيها، ح ٩٧٩.

٢) من لا يحضره الفقيه ١/٣٣٤، باب سجدة الشكر والقول فيها، ذيل ح ٩٧٩.

٣) مكارم الأخلاق: ٢٨٦، الفصل الثاني: فيما يتعلق باليوم والليلة من الادعية المختارة.

ثم إنه بعد نقل كلام الصدوق في الوجه يذيّله بقوله: وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿كل من عليها فان * ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام﴾[١].

وقال عزّ وجلّ: ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾[٢] يعني فثمّ التوجه إلى الله.

ولا يجب أن ينكر من الأخبار ألفاظ القرآن[٣]؛ إنتهى.

ويحتمل أن يراد بـ«الوجه» الذات الأقدس وبـ«النظر إليه» نهاية المعرفة أو النظر إلى ثوابه.

[إعطاء الزكاة وأهميته]

/٢٤١/ ﴿قد أفلح من تزكى * وذكر اسم ربّه فصلّى﴾[٤].

في الوافي: قد ثبت أنها نزلت في زكاة الفطرة وصلاة العيد، وقد مضى في الأخبار ويأتي.

منها: ما عنه عليه السلام: «من تمام الصوم إعطاء الزكاة كالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله من تمام الصلاة» ويعلل أنه «لا صوم لمن تركها كما لا صلاة لمن لم يصلّ على النبي صلى الله عليه وآله بأن الله بدا قبل الصلاة»[٥].

عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من أدّى زكاة الفطرة تمّم الله له بها ما نقص من زكاة ماله»[٦].

ونظير ذلك ورد في الوصية، عن الأمير المؤمنين عليه السلام: «الوصية تمام ما نقص من

---

١) الرحمن: ٢٦ ـ ٢٧.

٢) البقرة: ١١٥.

٣) بحار الأنوار ٢٠٥/٨٣، الباب الرابع والأربعون: سجدة الشكر وفضلها وما يقرء فيها وآدابها، ح ١٩ وذيله.

٤) الأعلى: ١٤ ـ ١٥.

٥) الإستبصار ٣٤٣/١، باب وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله في التشهد، ح ١.

٦) وسائل الشيعة ٣١٨/٩، باب وجوبها على الغنى المالك لمؤنة سنته، ح ٤.

الزكاة»[١].

وفي آخر: «احتسب من زكاته»[٢].

في الحدائق[٣]: أن الفعل إذا صادف الواقع في حد ذاته تجزى عنه، وإن لم ينوه صاحبه.

وفيه: لو أمكن القول بذلك في الوصية لا يجوز القول به في المقام بعد وجوب كل من زكاة المال وزكاة الفطرة، مع أن عدم التداخل هنا مسلّم.

[كفارة المعصية]

/٢٤٢/ والأشبه بحال أمثال هذه الأخبار أن يكون المراد: إن هذا العمل من قبيل الكفارة عن تلك المعصية.

ثم ليس المراد من كونه كفارة أن يرفع أثره، بل من قبيل تقابل الحسنات بالسيئات في أنها يوجب رفع المؤاخذة ولو بعد بقاء مدة في العذاب. وكلما كثرت الحسنات أو كانت السيئات قليلة تقلّ مدة البقاء في العذاب.

[المغفرة لمن عصى]

ولعل على ذلك يحمل ماورد من المغفرة بعمل كثير، مثل ما ورد في زيارة سيد الشهداء [عليه السلام] من المغفرة في جميع المعاصي حتى في الغابر.

وما ورد من اشتراط المغفرة زيارته عليه السلام في النصف من شعبان في ثلاث سنوات متواليات[٤].

---

١) تهذيب الأحكام ١٧٣/٩، باب الوصية ووجوبها، ح ٦ و٧.

٢) وسائل الشيعة ٣٠٠/٩، باب جواز تعجيل اعطاء الزكاة للمستحق على وجه القرض، ح ٣.

٣) الحدائق الناضرة ٣٨٠/٢٢، معنى الوصية لغة الأخبار الواردة في الحث على الوصية.

٤) كامل الزيارات٦ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، ثواب من زار الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان، ح ٤.

١)

[المغفرة في شهر رمضان]

وكذلك ما ورد من المغفرة في شهر رمضان بأعمال مختصرة، بل بلا عمل، وما ورد من الأعمال الشاقة للمغفرة.

/٢٤٣/ ففي خبر «**أنه يغفر في أول شهر رمضان لكل أهل هذه القبلة**»[٢].

ولابد من أن يحمل على من كان منهم على الحق.

عن الأمالي للمفيد رحمه الله[٣] في خبر عنه صلى الله عليه وآله: «**وإن لله في آخر كل يوم من شهر رمضان عند الإفطار ألف ألف عتيق من النار، فاذا كانت ليلة الجمعة ويوم الجمعة أعتق في كل ساعة منها ألف ألف عتيق من النار، وكلّهم قد استوجب العذاب. فإذا كان آخر شهر رمضان أعتق الله في ذلك اليوم بعدد ما أعتق من أول الشهر إلى آخره**».

ثم يتعرض لفضل ليلة القدر إلى أن يقول: «**إن الله تعالى نظر إلى أمة محمّد في هذه الليلة فعفا عنهم وغفر لهم إلا أربعة: مدمن الخمر والعاق لوالديه والقاطع الرحم والمشاجن[٤]**»[٥].

---

١) كامل الزيارات: ٢٨٨، باب أن زيارة الحسين عليه السلام تحط الذنوب، ح ٤ و٥، والحديثان هما: «حدثني أبي رحمه الله، عن سعد بن عبدالله، عن أبي عبدالله الجاموراني الرازي، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن الحسن بن محمد بن عبدالكريم، عن المفضل بن عمر، عن جابر الجعفي، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام في حديث طويل: فإذا انقلبت من عند قبر الحسين عليه السلام ناداك مناد لو سمعت مقالته لاقمت عمرك عند قبر الحسين عليه السلام، وهو يقول: طوبي لك أيها العبد قد غنمت وسلمت قد غفر لك ما سلف فاستأنف العمل».

و«حدثني أبوالعباس الرزاز، قال: حدثنا محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب، عن محمد بن إسماعيل، عن الخيبري، عن الحسين بن محمد القمي، قال: قال أبوالحسن موسى عليه السلام: أدنى ما يثاب به زائر الحسين عليه السلام بشاطي الفرات إذا عرف حقه وحرمته وولايته ان يغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر».

٢) فضائل الأشهر الثلاثة، ح ١٥٠.

٣) الأمالي ٢٣١، المجلس السابع والعشرون، فضل شهر رمضان وسعة غفران الله فيه.

٤) في المصدر: «المشاحن» بمعنى: المباغض الممتلئ عداوة.

ثم يتعرض لفضل ليلة الفطر وأنها «تسمى ليلة الجوائز»[٦]، ثم لفضل يوم الفطر إلى آخر[ه].

/٢٤٤/ عنه ﷺ لجابر: «هذا شهر رمضان من صام نهاره وقام ورداً من ليلة وعف بطنه وفرجه وكف لسانه خرج من ذنوبه كخروجه[٧] من الشهر.

فقال: ما أحسن هذا الحديث!

فقال ﷺ: يا جابر! وما أشد هذه الشروط»[٨].

---

٥) الأمالي ٢٣١، المجلس السابع والعشرون، فضل شهر رمضان وسعة غفران الله فيه.

٦) الأمالي ٢٣٢، المجلس السابع والعشرون، فضل شهر رمضان وسعة غفران الله فيه.

٧) تكرّرت في الأصل.

٨) الكافي ٨٧/٤، باب أدب الصائم، ح ٢.

فهرس المطالب

كلمة المصحّح ٥
تقديم ٧
تحصيل المطالب الإعتقادية ٧

وجيزة في بعض الكلام في الشرك بالله تعالى
..... ١١

تنبيهات ١٤
تحقق الشرك بالإثبات والدعوى ١٤
دعوى ثبوت القدرة للشركاء ١٥
شرك النصارى ١٨
وجوه فساد قول النصارى ٢١
المشية في اعتقاد النصارى ٢٢
الرياء شرك ٢٤
معالجة الرياء ٢٦
مراتب الشرك ٢٨
معنى لا شريك له ٢٩
معنى قوله تعالى أغير الله أبغي ربّاً ٣٠
بيان ما أمر بالإخلاص فيه ٣١

معنى النسك. ٣١
معنى الموت والحياة على الإيمان ٣٢
معنى قوله تعالى بذلك أمرت ٣٣
معنى آية قل ادعوا الذين زعمتم من دونه..... ٣٥

فضيلة القرآن والذكر والصلاة والأدعية والزيارات

..... ٣٩

التأكيد بالقرآن والذكر والدعاء ٤٣
سبب اختلاف مقادير الثواب في العمل الواحد ٤٣
أنواع الذكر ٤٣
شرائط الأعمال ٤٥
لا قول إلا بعمل ٤٥
نية المؤمن خير من عمله ٤٧
الخلوص في النية ٤٨
فضيلة القرآن الكريم ٥١
كيفية قراءة القرآن ٥١
القرآن هادٍ وفرقان ٥٦
فضل قراءة القرآن ٥٨
الغُلُوّ ٥٩
فضل قراءة سورة الحمد ٦٠
فضل قراءة سورة التوحيد ٦٠
تعارض ثواب المطلق بأزيد من المقيد ٦٢
فضل زيارة الحسين عليه السلام ٦٢
فضائل شهر رمضان ٦٣
فضيلة الصلاة والوضوء ٦٩
أركان الصلاة ٦٩
خصوصيات الصلاة والوضوء ٦٩

ثواب الوضوء وخواصها ٦٩
من أعظم أجزاء الصلاة الركوع والسجود ٧٣
اهمية السجود ٧٥
التأكيد على الإهتمام بالصلاة وسائر الأعمال ٧٦
إقامة حدود الفرائض ٧٧
في باب المواقيت: ٧٨
فى باب وجوب إتمام الصلاة: ٧٨
بيانات في فضل الأدعية والأذكار ٧٩
سبّح بالعشي والإبكار ٨٤
الحثّ على التسبيح والتحميد ٨٧

تفاسير ومعاني بعض الآيات الكريمة

..... ٨٩

تفاسير ومعاني بعض الآيات الكريمة ٩٣
معنى الإيمان والإسلام ٩٣
معنى الفضل ٩٤
معنى إن صلاتي ونسكيّ ٩٤
معنى قوله ننزل عليهم من السماء آية ٩٦
لزوم الحجة في قوله تعالى رحمة للعالمين ٩٧
معنى قوله تعالى خير البريّة ٩٨
نزول سورة هل أتى في حقّ علي ٧ ..... ٩٩
معنى قوله تعالى لمن خشي ربه ٩٩
الكلام في آية خشية العلماء ١٠٢
معنى قوله تعالى وذلك لمن خشي ربه ١٠٣
ما يتعلق بإجابة الدعاء ١٠٤
معنى قوله تعالى من لم يجعل الله له نوراً ١٠٥
شيء من تفسير سورة الحمد ١٠٦
معنى الحمد ١٠٦
وجوه كونه تعالى حقيقاً بالحمد ١٠٧
معنى قوله تعالى إذا مسّ الإنسان ضرّ ١١٠
هل المعاصي توجب سلب النعم ١١٣
رجعٌ إلى معنى قوله تعالى إذا مسّ الإنسان ضرّ ١١٥

جوائز السلطان

..... ١١٧

حكم جوائز السلطان وعمّاله ١١٩
حكم المال الحلال في يد الجائر ١١٩
كلام صاحب الجواهر ١٢٠
المال الحلال المختلط بالحرام عند الجائر ١٢١
بعض صور الشبهة المحصورة في مال الظالم ١٢١
الكلام في الترخيص في بعض أطراف الشبهة المحصورة ١٢٢
مدى دلالة الأخبار في المقام ١٢٣
التمسك بأخبار أصالة الحلية ١٢٣
تأييد لجريان أصالة الحلية ١٢٥
مدى دلالة الأخبار الواردة في جوائز السلطان وعمّاله ١٢٥
بناء العقلاء ١٢٦
أخبار جلود العراق ١٢٧
جوائز الجائر إذاكان من الشبهة المحصورة ١٢٧
الشبهة المحصورة على نوعين ١٢٨
تنبيه: في عدم لزوم الإحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال ١٢٨
عنوان التقاصّ ١٢٨
كلام صاحب الجواهر في المقام ١٢٩
رأيُنا في المقام ١٢٩
كلام صاحب الوسائل ١٣٠
تصرّف ذي اليد ١٣٣

تذييل: في كراهة الأخذ من الجائر في أطراف المشتبه بالحرام ١٣٣
استدلال المنتهى للكراهة ١٣٣
ما يرتفع به الكراهة ١٣٤
ردّ الخمس في الجوائز ١٣٥
الصورة الثانية: أن يعلم الآخذ أن المأخوذ بأجمعه يكون حراماً..... ١٣٥
مقتضى القاعدة في المقام ١٣٦
التخصيص الكثير بمقتضى آية نفي السبيل ١٣٦
ما يدلّ على جواز الإحسان ١٣٨
تنبيه: فيما لو أخذ بقصد الردّ ١٣٨
التمسك بآية نفي السبيل لرفع الضمان ١٤٠
الكلام في الأيادي المتعاقبة ١٤١
الإيراد على صاحب المسالك ١٤٢
تنبيهات ١٤٣
وجوب ردّ الجائزة المحرَّمة إلى مالكها أو وليّه ١٤٣
الكلام في وجوب الحمل على الغاصب ١٤٣
وجوب الحمل لذي اليد غير الغاصب ١٤٣
التمسك بأدلة طيب النفس ١٤٦
تنبيهان..... ١٤٧
تلف العين بعد التخلية ١٤٧
أجرة الحمل على الغاصب ١٤٧
الثاني: في بيان حكم مما لو كان المأخوذ من الغاصب مما لا يعلم مالكه .. ١٤٨
المقام الأول: في وجوب الفحص عن المالك ١٤٩
المقام الثاني: في أجرة الفحص ١٥٠
المقام الثالث: في حد الفحص على فرض وجوبه، وكذلك في كيفيته ١٥١

التعدي إلى مطلق الغاصب وما يؤخذ عنه ١٥٢
تحديد حدّ اليأس في الوديعة واللقطة ١٥٣
رفع وجوب الفحص في أزيد من السنة ١٥٥
المقام الرابع: حكم مجهول المالك هل هو التصدّق أو جعله أمانةً ١٥٦
التصرف في مال الغائب ١٥٧
ولاية الفقيه على مال الغائب ١٥٨
الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر؟ ١٥٨
التصدق عن المالك ١٦٠
ما هي فائدة شمول العناوين المرخِّصة كالإحسان للتصدق عن المالك؟ ... ١٦٠
المناقشة على صحة التصدّق ١٦٢
طيب النفس ١٦٣
احتياج الصحة إلى الإذن والرضاء ١٦٤
تنبيه: في الرضاء الشأني والفعلي ١٦٥
بيع الوكيل ١٦٦
لا تقتضي العمومات إلا صحة العقد المستند إلى المالك ١٦٧
محاولة لرفع الإشكال عن العمومات ١٦٨
وجوب التصدق بمقتضى الأخبار ١٦٩
مسلك المصنف وصاحب الجواهر ١٦٩
المناقشة في أن مجهول المالك مال الإمام ١٧١
وجوه حمل أخبار التصدق ١٧٢
حكم اللقطة هو التصدق كما في خبر الوسائل ١٧٣
الإحتمالات الواردة في خبر الوسائل ١٧٤
تعدد المطلوبي ١٧٦
الكلام في مصحّحة يونس ١٧٧

الأمر بالتصدق من أجزاء النقدين ١٧٨
رواية صاحب الخان شاهد لحكم الصدقة ١٧٨
رواية حفص بن غياث ١٧٩
خبران نقلهما صاحب الجواهر لوجوب إبقاء مجهول المالك ١٧٩
ما دل على اختصاص مجهول المالك بالامام٧ ..... ١٨١
مدى دلالة صحيحة ابن مهزيار في باب الخمس ١٨٣
الوجوب التخييري ١٨٤
القرينة العقلية ١٨٥
تنبيهات: خلاصة المطاف في مجهول المالك ١٨٦
الرجوع إلى الحاكم ١٨٧
حكم تعذّر الإيصال إلى المالك ١٨٨
مستحق الصدقة هو الفقير ١٨٨
إعطاء الصدقة إلى الهاشمي ١٨٩
ظهور المالك بعد وقوع التصدق ١٩٠
شقوق المسألة ١٩٠
ثبوت الضمان في نظر المصنّف ١٩٢
تذييل في ثبوت الضمان بمجرد التصدق ١٩٤
تذييل آخر: في قيام الوارث مقام المالك لإجازة التصدق ١٩٥
نظرنا عدم الضمان مطلقاً ١٩٥
تذييل آخر: في موت المتصدّق وردّ المالك ١٩٨
التصدق بإذن الحاكم ١٩٩
تصدّق الحاكم بنفسه ٢٠٠
رأي المصنف والمناقشة فيه ٢٠١
رأي صاحب الجواهر ٢٠٢

قول المدّعي بلا معارض حجة ٢٠٢
جواز دفع اللقطة بالوصف ٢٠٣
تصرف المالك بالوصف ٢٠٤
جواز الدفع إلى المدّعي إذا حصل الظنّ ٢٠٥
الفرق بين مجهول المالك واللقطة ٢٠٥
عدم التمييز بين الحلال والحرام في المأخوذ من الظالم ٢٠٦
شقوق المسألة ٢٠٦
التعجب من قول صاحب الحدائق ٢٠٧
نقل كلمات صاحب الحدائق ٢٠٨
مناقشة في كلمات صاحب الحدائق ٢٠٩
حدّ وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام ٢١١
الأخبار الدالّة على وجوب الخمس في المختلط بالحرام ٢١٢
لوكان الحرام أزيد من الخمس ٢١٣
رأي صاحبي الحدائق والمكاسب والجواهر ٢١٤
مسألة ولاية الجائر ٢١٥
الأمر ببعث الخمس إلى أهل البيت عليهم السلام ٢١٥
خبر السكوني في المال المختلط بالحرام ٢١٦
صحيحة الحلبي فيمن يعمل لسلاطين الجور ٢١٧
مدى دلالة خبري عمار والسكوني ٢١٧
خاتمة: في أن أخذ ما في يد الظالم ٢٢٠
ينقسم إلى الأحكام الخمسة ٢٢٠
أنواع الأخذ وتعيين محل الكلام ٢٢١
التقاصّ ٢٢١
منع نفوذ وصايا الظلمة وميراثهم ٢٢٢

حكم المسألة لو مات الظالم ٢٢٣
الكلام في كبرى مسألة أخذ الديون من الظالم ٢٢٤
مدى تسلط الحاكم على أموال الظالم ٢٢٤
هل السلطان وليّ الممتنع ٢٢٥
إجبار المكلف على الصلاة ٢٢٥
انقلاب الداعي ٢٢٦
إجبار المكلف على إعطاء الزكاة ٢٢٧
مدى ولاية الحاكم ٢٢٩
التمسك بقاعدة الضرر ٢٢٩
هل يجوز إجبار المالك على أداء الزكاة؟ ٢٣١
أدلة من أنكر وجوب الإجبار ٢٣٣
الأمر بالمعروف طريق شرعي لرفع الضرر ٢٣٣
تفصيلات خارجة عن المقام ٢٣٤
العبادات من معظم مصاديق المعروف ٢٣٤
تنبيهان: تقاصّ الدائن وولاية الحاكم ٢٣٥
الفرق بين مسألتي التقاصّ والزكاة ٢٣٦
لو أحاط الديون التركة ٢٣٦
دعوى أن الظَلَمَة ديونهم محيطة بتمام تَرَكَتهم ٢٣٨

ما يأخذه السلطان باسم الخراج والمقاسمة والزكاة

..... ٢٣٩

حكم ما يأخذه السلطان ٢٤١
الفرق بين هذه المسألة والتي سلفت ٢٤١
مقدمة البحث في تعيين الأراضي ومالكها ٢٤٢
ولاية الأراضي ومعنى المقاسمة والخراج ٢٤٢
بيان القاعدة في الخراج والمقاسمة ٢٤٢
الإستدلال على جواز أخذ الخراج والمقاسمة ٢٤٤
تنبيهان: الحرج في الإجتناب عن الخراج والمقاسمة ٢٤٥
حلّية ما يأخذه الجائر بعنوان الخراج والمقاسمة ٢٤٦
نقل الأخبار الواردة في المقام ٢٤٧
الأخبار الدالّة على جواز الشراء من الظَلَمة ٢٥٣
الأخبار الدالّة على إباحة جوائز الظَلَمة ٢٥٤
الأخبار الدالّة على جواز تقبّل الأرض والجزية من السلطان الجائر ٢٥٤
النصوص المتواترة في تحليل حقّهم من الخمس ٢٥٦
فـــروع ٢٥٨
الأول في سائر التصرفات كالحوالة والمصالحة ٢٥٨
تنبيه: توجيه تخصيص الحلّ بما يأخذه الجائر من الخراج والمقاسمة ... ٢٦١
منع الخراج عن السلطان أو الجحود والسرقة منه ٢٦٢
شقوق المسألة ٢٦٣
الدليل على المنع والسرقة من السلطان الجائر ٢٦٣
ردّ المصنف على الدليل المذكور ٢٦٤

قول صاحب الجواهر ٢٦٥
الأخبار الدالّة على جواز الإمتناع عن الجائر..... ٢٦٦
اتّقِ أموال الشيعة ٢٦٨
تلخيص ما استفيد من الأخبار ٢٧٠
ردّ الإجماع المدّعى ٢٧٠
شواهد عن كلام المدّعين للإجماع ٢٧٢
ردّ كلام المحقق الكركي ٢٧٢
ردّ كلام صاحب المسالك..... ٢٧٣
مناقشة في عبارة الدروس..... ٢٧٤
تنبيهات ٢٧٥
الأول: في كفاية إذن الفقيه في الأراضي الخراجية ٢٧٥
الثاني: عدم كفاية دفع الخراج في البلد الذي سلطنة الجائر ضعيفة فيها . ٢٧٦
الثالث: تسلط العامة على أخذ الخراج ٢٧٦
الرابع: في سقوط الزكاة بأخذ الجائر لها ٢٧٧
الثالث من الفروع ٢٧٨
في حكم الأنفال التي بيد السلطان الجائر..... ٢٧٨
كلام المحقق الثاني ٢٧٩
ثمرة البحث ٢٨١
القول بتعميم الحلّية وبعض فروعها ٢٨١
الرابع من الفروع ٢٨٢
في أخذ السلطان المعتقد من الشيعة ٢٨٢
ثمرة البحث بين السلطان المخالف أو الشيعة ٢٨٢
كلام صاحب المسالك ٢٨٣
الأدلة على تعميم الحكم إلى سائر السلاطين..... ٢٨٤

التمسك بقاعدة الضرر ٢٨٥
التمسك بقاعدة الحرج ٢٨٦
ما يأخذه السلطان من مستعملي أرض الخراج ٢٨٨
إذا امتنع الدائن من قبول دينه ٢٨٩
الشريك إذا أجبر على دفع نصيب شريكه ٢٩٠
تحليل الأراضي للشيعة ٢٩١
كلام العلامة المجلسي ٢٩٣
ما دلّ على أن الأرض للإمام عليه السلام ٢٩٤
إثبات الرخصة لمن الأرض في يده ٢٩٥
توضيح جريان أخبار تحليل الأراضي للشيعة ٢٩٧
تلخيص ما قلنا في حكم مجهول المالك ٢٩٨
تنبيه متعلق بخصوص الأراضي الخراجية ٣٠١
الخامس من الفروع ٣٠٣
اعتقاد استحقاق الأخذ للآخذ ٣٠٣
كلامان متعلقان بذلك ٣٠٤
ليس للخراج قدر معيّن ٣٠٥
أخذ السلطان الزيادة من دون رضاء المالك ٣٠٥
الإجبار على الزراعة ٣٠٦
أخذ ما يتضرر به الزارع حرام ٣٠٦
المراد من التضرّر ٣٠٦
قاعدة «ألزموهم» ٣٠٧
الأخذ بأزيد مماكان للسلطان أخذه ٣٠٧
الفرع السابع ٣٠٩
هل الإستحقاق شرط لأخذ بيت المال من السلطان ٣٠٩

الكلام في الفروع المشكوكة ٣١٢
الكلام في الأرض المفتوحة عنوةً ٣١٤
إشارة إلى بيع الأراضي الخراجية ٣١٤
الكلام في أرض السواد، وهو العراق ٣١٥
الفتوحات الإسلامية ٣١٦
الخروج إلى الكفار ٣١٦
حضور الإمام الحسن ٧ في بعض الغزوات ٣١٧
الأراضي المحياة في زمان الفتح ٣١٧
دعوى أن كل ما فتحه الخلفاء للمسلمين ٣١٩
إذن شاهد حال الأئمة عليهم السلام في الفتوحات ٣٢١
حمل فعل الغزاة على الصحة ٣٢٢
تعارض ما دل على اشتراط إذن الإمام ٣٢٢
إذن الإمام ليس شرطاً لصيرورة المفتوح للمسلمين ٣٢٣
كلمات صاحب الجواهر في المقام ٣٢٤
كلمات الشيخ الأنصاري في المقام ٣٢٥
كلامنا في المقام ٣٢٥
تتميم في الأمارات لتعيين الأرض المفتوحة عنوةً ٣٢٨
الشك في كون الأرض مفتوحة عنوةً ٣٢٨
مقتضى الأصل ٣٣٠
المراد من جواز الإحياء ٣٣١
التمسك بالأخبار ٣٣١
استصحاب المَواتيّة ٣٣٢
تملّك المحيي ٣٣٢
الأرض المعمورة بالفعل ٣٣٢

تنبيه: في معارضة الأصول ٣٣٥
وجود الأصل الحاكم في المقام ٣٣٧
إرث الأرض إلى من بيده ٣٣٧
قبول قول ذي‌اليد ٣٣٨
بسط الكلام في ذي اليد والمتصرف في الأرض ٣٣٩
الإيرادات الثلاثة على فعل السلطان الآخذ للخراج ٣٤٢
وصول الحرج إلى حدّ الإجتناب اللازم من أكل الميتة ٣٤٦
التعارض في أصالة الصحة لفعل السلطان والزارع ٣٤٨
إقرار ذي‌اليد على أن الأرض خراجية ٣٤٩
نقل كلام النراقي ٣٤٩
شبهة المخالفة للعلم الإجمالي في الخراجيات ٣٥٢
جواب الأستاد عن الشبهة ٣٥٣
بسط الكلام في العلم الإجمالي ٣٥٤
بحث عن مقدمة الواجب ضمناً ٣٥٧
القصد إما تعليليّ أو تقييديّ ٣٥٧
نزاع تداخل الأسباب ٣٥٨
جواز الوضوء الإستحبابي عند اشتغال الذمة بالواجب ٣٥٨
الكلام في الأمر الندبي ٣٥٩
قصد الإيصال جهة تعليلية ٣٦٠
الكلام في تداخل الأسباب ٣٦٠
قصد القربة رافع للمأمور به ٣٦١
دعوى كون الوضوء واحداً شخصياً ٣٦١
صحة الوضوء في وقت الفريضة بقصد الوجوب ٣٦٣
المسألة فقهية وأصولية ٣٦٤

بيع المصحف

..... ٣٦٧

بيع المصحف ٣٧١
تحديد المسألة وشقوقها ٣٧١
المشهور حرمة بيع المصحف ٣٧٢
المراد من حرمة بيع المصحف خطّه ٣٧٣
الجمع بين أخبار الحرمة والجواز ٣٧٤
المراد من أخبار حرمة بيع المصحف ٣٧٥
المختار عدم حرمة بيع المصحف ٣٧٧
تنبيهات ٣٧٩
استحباب القول المخصوص عند شراء المصحف ٣٧٩
ترك الإشتراط في الأجرة على كتابة القرآن ٣٧٩
بيع المصحف من الكافر ٣٨٠
فيما تعدّ إهانة من بيع الأحاديث وشبهها ٣٨٢

المسائل الأخلاقية والإعتقادية

..... ٣٨٧

الخوف والخشية ٣٩١
التوبة والإستغفار ٣٩٢
النهي عن القول بغير علم ٣٩٤
حرمة التدين بما لا يعلم ٣٩٤
حرمة الإفتاء بغير علم لا تختص المجتهد ٣٩٥
معرفة أصول الدين ٣٩٦
المراد من إيمان اليهود والصائبين والنصارى ٣٩٧
الإيمان بنفسه رافع للخوف والحزن ٤٠٠
الإستغفار ٤٠٢
الرجاء بالله ٤٠٣
التقوى وثمراته ٤٠٤
الورع وثمراته ٤٠٥
آثار التقوى ٤٠٦
الحثّ على العمل ٤٠٩
التـوكـــل ٤١٢
معنى قوله تعالى ما أغنى عنكم من الله ٤١٢
انحصار التوكل على الله سبحانه ٤١٣
الآيات الدالّة على حصر الوكيل في الله تعالى ٤١٥
الآيات الدالة على وجوب حصر التوكّل والتفويض إليه ٤١٦
معنى التوكل ٤١٧

توجه العبد إلى الأسباب..... ٤١٩
معنى وجوب التوكل على الله..... ٤١٩
ثمرة التوكّل..... ٤٢١
آثار التوكّل بالله..... ٤٢١
درجات التوكل..... ٤٢٢
التوكل على المعبود يوجب الحرمان..... ٤٢٣
حدّ التوكل..... ٤٢٤
مراتب معرفة التوحيد..... ٤٢٤
فصل..... ٤٢٥
التوكل اللفظي ليس إلّا حديث النفس..... ٤٢٥
توحيد الفعل..... ٤٢٥
شرح الأسباب الموجبة للإتّكال..... ٤٢٥
الشفاعة ومعناها..... ٤٢٧
ما يكون لإرادة الإنسان مدخلية فيه..... ٤٢٨
دعوى تأثير فعل العبد في إرادة الله..... ٤٢٩
معنى تعلق إرادة الله بالشرور والمعاصي..... ٤٢٩
إرادة الله لا تتخلّف..... ٤٣٠
معنى التوحيد في الأفعال..... ٤٣١
إشكالان في توحيد الأفعال..... ٤٣١
مرتبة الرضاء..... ٤٣٣
دفع الإشكالات عن مسألة الرضاء..... ٤٣٤
ترك الأمر بالمعروف للرضاء بقضاء الله!..... ٤٣٥
ترك الدعاء للرضاء بالقضاء!..... ٤٣٦
توسط العبد في أسباب وجود الأفعال..... ٤٣٦

معنى الرضاء بالقضاء ٤٣٦
الجواب عن شبهات حول الرضاء بالقضاء ٤٣٧
أثر التوكل ليس متاركة الأسباب ٤٣٨
وجوب معرفة الله ٤٣٩
وجوب معرفة الصفات السلبية وصفات الأفعال ٤٤٠
تنبيه: في أن معرفة الله بذاته غير ممكن ٤٤١
بعض صفاته تعالى ٤٤١
توصيف الأنبياء لله سبحانه ٤٤٢
فصل: في ثواب الدنيا والآخرة وعقابهما ٤٤٤
ترتب ثواب الدنيا والآخرة للمتّقين ٤٤٤
تنبيهات ٤٤٦
أفضلية الفرائض والتقوى ٤٤٦
الإتيان بالنوافل زينة ٤٤٦
شواهد على أن التقوى أكمل حتى بالنسبة إلى ثواب الدنيا ٤٤٧
البلايا المترتبة على المعاصي الخاصة ٤٤٨
ترتب العقوبات مشروط بعدم التوبة والاستغفار ٤٤٩
تأثير مطلق أعمال الخير ٤٥٠
تأثير مجرد الإستغفار ٤٥١
بناء المسجد وثمراته ٤٥٢
تنبيه: في سجدة الشكر ٤٥٥
كثرة سجود أصحاب الأئمة ٤٥٩
معنى تمام الصلاة بسجدة الشكر ٤٦١
إعطاء الزكاة وأهميته ٤٦٣
كفارة المعصية ٤٦٤

المغفرة لمن عصى **٤٦٤**
المغفرة في شهر رمضان **٤٦٥**
فهرس المطالب..... **٤٦٧**

