بسم الله الرحمن الرحیم

تشریح المطالب فی شرح المکاسب

(شرح فارسی مکاسب شیخ انصاری)

جلد ۲

نویسنده:

سید محمد جواد ذهنی تهرانی

ساخت و تدوین فایل pdf :

www.adabiat-arab.blog.ir

{@hozebook}

النّوع الرّابع

متن:

ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرّما في نفسه، و هذا النّوع و ان كانت أفراده هي جميع الأعمال المحرّمة القابلة لمقابلة المال بها في الإجارة و الجعالة و غيرهما، إلّا أنّه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير ممّا من شأنه الاكتساب به من المحرّمات، بل و لغير ذلك ممّا لم يتعارف الإكتساب به كالغيبة و الكذب و نحوهما.

و كيف كان فنقتفي آثارهم بذكر أكثرها في مسائل مرتّبة بترتيب حروف أوائل عنواناتها إن شاء اللّه.

ترجمه:

نوع چهارم از مكاسب حرام

نوع چهارم از مكاسب حرام اموری بوده كه حرمت اكتساب با آنها بخاطر آنستكه عملی می‌باشند كه ذاتا حرام هستند و اين نوع اگرچه افرادش تمام اعمال حرامی بوده كه برای مقابل قرار دادن مال تحت عقد اجاره و جعاله و غير ايندو قابليّت دارند ولی درعين‌حال عادت علماء اماميّه بر اين جاری شده كه بسياری از محرّمات قابل برای اكتساب بلكه اعمال حرامی را كه اكتساب با آنها متعارف نيست همچون غيبت و دروغ و امثال ايندو را نيز در اين باب ذكر می‌كنند.

و به هر تقدير ما نيز در اينجا از ايشان تبعيّت كرده و اكثر محرّمات را به ترتيب حروف اوائل عناوين آنها ذكر می‌نمائيم.

شرح مطلوب

قوله: القابلة لمقابلة المال بها: ضمير در «بها» به الاعمال المحرّمة راجع است.

قوله: الّا انّه جرت عادة الاصحاب: ضمير در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

متن:

المسئلة الاولى تدليس الماشطة

المرأة الّتي يراد تزويجها، أو الأمة الّتي يراد بيعها حرام بلا خلاف كما عن الرّياض.

و عن مجمع الفائدة الاجماع عليه، و كذا فعل المرأة ذلك بنفسها.

قال في المقنعة: و كسب المواشط حلال اذا لم يغششن، و لم يدلسن في عملهنّ فيصلن شعور النّساء بشعور غير هنّ من النّاس، و يشمن الخدود، و يستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام، فإن وصلن شعر هنّ بشعر غير النّاس لم يكن بذلك بأس انتهى.

و نحوه بعينه عبارة النّهاية.

و قال في السّرائر في عداد المحرّمات: و عمل المواشط بالتّدليس: بأن يشمن الخدود و يحمّرنها، و ينقشن بالأيدي و الأرجل، و يصلن شعر النّساء بعشر غير هنّ، و ما جرى مجرى ذلك انتهى.

و حكي نحوه عن الدّروس و حاشية الارشاد.

و في عدّ وشم الخدود من جملة التّدليس تأمّل، لانّ الوشم في نفسه زينة و كذا التّأمّل في التّفصيل بين وصل الشّعر بشعر الانسان و وصله بشعر غيره، فإنّ ذلك لا مدخل له في التّدليس و عدمه.

إلّا أن يوجه الأوّل بأنّه قد يكون الغرض من الوشم حدوث نقطة خضراء في البدن حتّى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه أكثر ممّا كان يرى لو لا هذه النّقطة.

و يوجه الثّاني بأنّ شعر غير المرأة لا يلتبس على الشّعر الأصلي للمرأة فلا يحصل التّدليس به، بخلاف شعر المرأة.

ترجمه:

مسئله اوّل تدليس آرايشگر

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مسئله اوّل از نوع چهارم تدليس نمودن ماشطه و آرايشگر می‌باشد و مقصود از آن اينستكه:

آرايشگر زن حرّه‌ای را كه می‌خواهند شوهر دهند بنحوی آرايش كند كه صفات و محاسن مفقود در او را موجود و حاصل نشان دهد يا كنيزی را كه می‌خواهند بفروشند چنان بياراید كه اوصاف معدوم در او را موجود و محقّق نشان دهد.

اينعمل حرام بوده و چنانچه از مرحوم صاحب رياض حكايت شده اجماع بر آن می‌باشد.

نقل آراء علماء در مسئله تدليس ماشطه

از مجمع الفائده مرحوم اردبيلی نقل شده كه اينفعل بالاجماع حرام است چنانچه اگر زن خود به تدليس مبادرت نمايد باز عملش حرام می‌باشد.

مرحوم مفيد در كتاب مقنعه می‌فرمايند:

كسب زنان آرايشگر حلال است مشروط باينكه در عملشان غش و تدليس نكنند و مراد از تدليس آنستكه موی زنان را به موی زنان ديگر وصل كرده و در صورت يا بدن ايشان خال بكوبند و آنچه در شريعت اسلام جايز نيست بكار ببرند.

ولی اگر موی غير آدمی را بموی زنان وصل كنند اشكالی ندارد انتهی.

و مرحوم شيخ طوسی در كتاب نهايه عين همين عبارت را فرموده:

و مرحوم ابن ادريس در كتاب سرائر در عداد و زمره محرّمات فرموده:

و ديگر از محرّمات عمل آرايشگران و تدليس ايشان می‌باشد و مراد از تدليس آنستكه:

در بدن و صورت زن خال كوبيده و نيز گونه‌های ايشان را سرخ كرده و در

دست و پاهای آنها نقش و نگار احداث كرده و موی زنان ديگر را به موی ايشان وصل نموده و آنچه شبيه باين اعمال و جاری مجرای اينها باشد انتهی.

و از مرحوم شهيد اوّل در كتاب دروس و حاشيه ارشاد شبيه همين عبارت حكايت شده. مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

در اينكه كوبيدن خال را بتوان از جمله تدليس شمرد تأمّل و اشكال است چه آنكه اين امر فی حدّ نفسه زينت بحساب آمده و از افراد تدليس نمی‌باشد.

و همچنين در تفصيل بين وصل موی انسان به موی زن و بين وصل غير موی انسان بآن نيز تأمّل و مناقشه می‌باشد چه آنكه تفصيل مزبور كوچكترين دخالتی در تحقّق تدليس و عدم تحقّق آن ندارد.

توجیه برای تدلیس بودن کوبیدن خال

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

اگرچه گفتیم کوبیدن خال زینت بوده و از مصادیق تدلیس محسوب نمی‌شود ولی درعین‌حال می‌توان آنرا با توجیه ذیل در زمره افراد تدلیس داخل کرد و آن اینستکه بگوئیم:

غرض از کوبیدن خال ایجاد و احداث نقطه‌ای سبز در بدن است تا بدینوسیله سایر مواضع بدن سفید و بیش از صفائی که دارد بنظر بیاید و پرواضح است این امر علاوه بر زینت مشتمل است بر نشان دادن وصفی که مفقود می‌باشد و آن تدلیس است.

توجیه برای تدلیس بودن وصل موی انسان به موی سر و فرق بین آن و وصل موی غیر انسان

و امّا فرق بین وصل موی انسان به موی سر و بین وصل موی غیر انسان بآن

می‌گوئیم:

موی غیر آدمی هرگز با موی انسان اشتباه نمی‌شود ازاینرو وقتی آنرا به موی زن وصل کنند معلوم است که موی اصلی نبوده در نتیجه امر بر بیننده التباس و اشتباه نمی‌گردد بخلاف موی انسانی که اگر آنرا به موی سر زن وصل نمایند از موی اصلی تشخیص داده نمی‌شود و بدین ترتیب موجب التباس و اشتباه می‌باشد ازاینرو لازمست بین ایندو تفصیل داده و تنها در صورت اوّل حکم به تدلیس نمود.

شرح مطلوب

قوله: و کذا فعل المرأة ذلك: مشار الیه «ذلك» تدلیس می‌باشد.

قوله: و کسب المواشط حلال: کلمه «مواشط» جمع «ماشطه» بمعنای آرایشگر می‌باشد.

قوله: اذا لم یغششن: از باب «مدّ، یمدّ» یعنی غیر جنس را در جنس داخل کردن مثل اینکه در شیر آب بریزند.

قوله: و لم یدلّسن فی عملهنّ: کلمه «دلس، یدلس» از باب ضرب، یضرب بوده بمعنای خدعه کردن و غیر واقع را واقع نشان دادن می‌باشد.

قوله: فیصلن شعور النّساء الخ: مراد اینستکه آرایشگر بموی سر زنانی که دارای موهائی کوتاه یا کم‌پشت هستند موی دیگران را وصل می‌کند یا از آنها کلاهی ساخته معروف به کلاه گیس و آنرا بر سرشان می‌نهد بطوریکه بیننده چنین می‌پندارد که مویهای عاریه‌ای از آن خود زن می‌باشد.

قوله: و یشمن الخدود: کلمه «وشم، یشم» از باب «وعد، یعد» بمعنای خال کوبیدن است و کیفیّت آن چنین است که بواسطه سوزن پوست بدن را سوراخ کرده و سپس در آن آب تره و یا جسم دیگری که عبارتست از دود و خاکستر پیه داخل کرده و بدین ترتیب آن قسمت از بدن سبز نشان داده می‌شود.

قوله: و یستعملن ما لا یجوز فی شریعة الاسلام: مثل اینکه مشّاطه اگر ابروهای زن را با کندن مویها زائل نموده و خود بوسیله مداد و یا آلت دیگری برای او ابرو بکشد.

قوله: عبارة النّهایة: یعنی عبارت شیخ طوسی در کتاب نهایه.

قوله: و يحمرّنها: يعنى آرايشگر گونه‌هاى زن را بوسيله سرخاب يا جسم ديگرى سرخ كند تا بيننده خيال كند سرخى روى او طبيعى است.

قوله: فانّ ذلك لا مدخل له فى التّدليس و عدمه: مشار اليه «ذلك» وصل شعر بشعر الانسان مى‌باشد.

قوله: الّا ان يوجّه الاوّل: مقصود از «الاوّل» وشم خدود مى‌باشد.

قوله: بانّه قد يكون الغرض: ضمير در «بانّه» بمعناى «شأن» مى‌باشد.

قوله: و يوجّه الثّانى: مراد تفصيل بين وصل شعر بشعر الانسان و بين وصل شعر بشعر غير انسان است.

متن:

و كيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم، و وصل الشّعر بشعر الغير.

و ظاهرها المنع و لو في غير مقام التّدليس ففي مرسلة ابن أبي عمير عن رجل عن (أبي عبد اللّه) عليه السّلام قال: دخلت ماشطة على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال لها: هل تركت عملك، أو أقمت عليه؟

فقالت: يا رسول اللّه أنا أعمله إلّا أن تنهاني عنه فانتهي عنه.

فقال: افعلي فاذا مشطت فلا تجلّي الوجه بالخرقة، فإنّها تذهب بماء الوجه، و لا تصلي شعر المرأة بشعر امرأة غيرها.

و أمّا شعر المعز فلا بأس به بأن يوصل بعشر المرأة.

و في مرسلة الفقيه: لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط، و قبلت ما تعطى، و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها.

و أمّا شعر المعز فلا بأس بأن يوصله بشعر المرأة.

و عن معاني الأخبار بسنده عن عليّ بن غراب عن (جعفر بن محمّد) عن آبائه عليهم السّلام قال: لعن (رسول اللّه) صلّى اللّه عليه و آله النّامصة و المنتمصة، و الواشرة و الموتشرة، و الواصلة و المستوصلة، و الواشمة و المستوشمة.

قال الصّدوق: قال عليّ بن غراب: النّامصة الّتى تنتف الشّعر و المنتمصة الّتي يفعل ذلك بها، و الواشرة الّتي تشمر أسنان المرأة و تفلجها و تحددها، و المواتشرة الّتي

يفعل ذلك بها، و الواصلة الّتي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، و المستوصلة الّتي يفعل ذلك بها، و الواشمة الّتي تشم و شما في يد المرأة، أو في شيئ من بدنها: و هو أن تغرز بدنها، أو ظهر كفّها بإبرة حتّى تؤثّر فيه ثمّ تحشوها بالكحل، أو شيىء من النّورة فتخضر، و المستوشمة الّتي يفعل بها ذلك.

و ظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل و لو بشعر غير المرأة مثل ما عن عبد اللّه بن الحسن قال: سألته عن القرامل.

قال: و ما القرامل؟

قلت صوف تجعله النّساء في رؤوسهنّ.

قال: ان كان صوفا فلا بأس، و ان كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة و المستوصلة.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا ففي رواية سعد الإسكاف قال: سئل (أبو جعفر) عليه السّلام عن القرامل الّتي تضعها النّساء في رؤوسهنّ يصلنه بشعور هنّ.

قال: لا بأس على المرأة بما تزيّنت به لزوجها.

قال: فقلت له: بلغنا أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعن الواصلة و المستوصلة.

فقال: ليس هناك انّما لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الواصلة الّتى تزني في شبابها فاذا كبرت قادت النّساء الى الرّجال فتلك الواصلة.

ترجمه:

نقل پاره‌ای از اخبار دالّه بر حرمت کوبیدن خال و وصل موی

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و بهرصورت از پاره‌ای اخبار چنین استفاده می‌شود که کوبیدن خال و وصل موی به موی دیگری ممنوع و حرام می‌باشد.

البتّه ظاهر این اخبار دلالت بر منع دارد اگرچه شخص در مقام تدلیس نیز نباشد از جمله این احادیث مرسله ابن ابی عمیر است که راجع بمردی از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام سؤال می‌کند، امام علیه السّلام می‌فرمایند:

آرایشگری بر حضرت رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وارد شد و حضرت باو فرمودند:

آیا شغل و حرفه‌ات را رها نمودی یا بآن مشغول هستی؟

عرض کرد: یا رسول اللّه بآن اشتغال دارم تا وقتیکه مرا از آن نهی فرمائی آنگاه شغل خویش را کنار می‌گذارم.

حضرت فرمودند: بآن ادامه بده ولی وقتی شخصی را آرایش می‌کنی مبادا پارچه و خرقه را بصورت او بمالی چه آنکه این کار جلا و شادابی صورت را زائل می‌کند و نیز هرگز موی زن را به موی زنی دیگر وصل مکن امّا موی بز اشکالی ندارد.

و در مرسله فقیه چنین آمده:

کسب آرایشگر اشکالی ندارد مشروط باینکه شرط اجرت نکرده بلکه هرچه بوی داده می‌شود بپذیرد و نیز مشروط باینکه بموی زنان موی دیگران را وصل نکند و امّا موی بز اشکالی ندارد.

و از کتاب معانی الاخبار روایتی بشرح زیر نقل شده:

مرحوم صدوق بسندش از علی بن غراب، از مولانا جعفر بن محمّد، از آباء گرامش علیهم السّلام چنین نقل فرموده:

پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نامصه و منتمصه و واشره و موتشره و واصله و مستوصله و واشمه و مستوشمه را لعن فرمودند.

مرحوم صدوق می‌فرمایند:

علیّ بن غراب می‌گوید: نامصه زنی است که موی صورت را می‌کند و منتمصه شخصی است که این کار را با او انجام می‌دهند و واشره زنی است که دندانهای دیگری را تراش داده و آنها را صیقلی می‌دهد و موتشره زنی است که این کار را با او انجام می‌دهند و واصله زنی است که موی زن را بموی زنی دیگر وصل می‌کند و مستوصله کسی است که با او این کار را می‌نمایند و واشمه زنی است که در دست یا بدن زنی خال می‌کوبد و آن باینستکه پوست بدن یا روی دست را با سوزنی سوراخ کرده تا بتوان در آن اثر گذارد سپس سوراخ را با سرمه یا نوره پر می‌کنند و بدینوسیله از زیر پوست سبز نشان داده می‌شود و مستوشمه زنی است که با او اینکار انجام

می‌گیرد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و ظاهر برخی از اخبار اینستکه وصل موی اگرچه بموی غیر آدمی باشد مکروه است.

نقل خبری که بر کراهت وصل موی بموی غیر دلالت دارد

از جمله این اخبار خبری است که از عبد اللّه بن الحسن نقل شده، وی می‌گوید:

از امام علیه السّلام راجع به قرامل پرسیدم؟

حضرت فرمودند: قرامل چیست؟

عرض کردم: پشمی است که زنان در سر خود می‌گذارند.

حضرت فرمودند: اگر پشم باشد اشکالی ندارد ولی اگر از جنس مو باشد در اینکار خیری وجود ندارد نه از ناحیه واصله و نه از جانب مستوصله.

نقل خبری که بر جواز وصل موی بموی غیر دلالت دارد

و ظاهر بعضی از اخبار جواز وصل موی بموی دیگری است اگرچه موی آدمی یا غیر آدمی باشد چنانچه در روایت سعد اسکاف چنین آمده:

سعد اسکاف می‌گوید از حضرت ابو جعفر علیه السّلام راجع به قراملی که زنان در سرشان گذارده و بموی‌های خود آنرا وصل می‌کنند پرسیدند.

حضرت فرمودند:

اشکالی ندارد که زن خود را بوسیله‌ای برای شوهر خویش زینت کند.

سائل پرسید:

بما رسیده که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم واصله و مستوصله را لعن فرموده‌اند؟

حضرت فرمودند:

واصله و مستوصله‌ای را که حضرت رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعن فرمودند زن مورد سؤال نیست چه آنکه زن مورد لعن کسی است که در جوانی زانیه بوده و وقتی به کبر سن رسید واسطه رساندن زنان بمردان می‌باشد این زن را واصله گفته و او است که حضرت لعنش فرموده.

شرح مطلوب

قوله: ففی مرسلة ابن ابی عمیر عن رجل عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۹٤) بسند زیر نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از عدّه‌ای اصحاب، از احمد بن محمّد، از علی بن احمد بن اشیم، از ابن ابی عمیر، از مردی از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام الخ.

قوله: و فی مرسلة الفقیه الخ: این روایت را مرحوم صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه ج (۳) ص (۹۸) باین شرح نقل فرموده:

قال علیه السّلام:

لا بأس بكسب الماشطه اذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرئة بشعر امرئة غيرها فامّا شعر المعز فلا بأس بان يوصل بشعر المرئة و لا بأس بكسب النّائحة اذا قالت صدقا.

قوله: و عن معانى الاخبار: كتابى است در حديث تأليف صدوق عليه الرّحمه.

مؤلّف گويد:

اين روايت را مرحوم صدوق در كتاب مزبور طبع جديد ص (٢٤٩) باين شرح نقل فرموده:

حدّثنا احمد بن محمّد بن الهيثم العجلى رضى اللّه عنه قال:

حدّثنا احمد بن يحيى بن زكرّيا القطّان قال:

حدّثنا بكر بن عبد اللّه بن حبيب، قال:

حدّثنا تميم بن بهلول، عن ابيه، عن على بن غراب قال:

حدّثنى خير الجعافر جعفر بن محمّد، عن ابيه محمّد بن علىّ، عن ابيه علىّ بن

الحسين، عن ابيه الحسين بن علىّ، عن ابيه علىّ بن ابيطالب قال:

لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم النّامصة و المنتمصه و الواشرة و المستوشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمه و المستوشمة.

قوله: الّتى نتف الشّعر: يعنى مويهاى صورت را بوسيله بند زايل مى‌كند.

قوله: تشمر اسنان المرأة: كلمه «تشمر» يعنى مى‌تراشد دندانها را، اينكلمه فعل مضارع است از باب ضرب، يضرب، و ماضى آن «وشر» است.

مؤلّف گويد:

ماشطه دندانهاى زن را كه عريض و بلند هست و موجب زشتى او شده تراش داده و از اطراف آن تراش مى‌دهد تا بدين ترتيب دندانها را باريك و كوچك كرده در نتيجه سنّ زن كمتر نشان داده مى‌شود.

قوله: و تفلجها: فعل مضارع است از باب منع، يمنع بمعناى دور كردن و فاصله انداختن و مراد اينستكه ماشطه دندانهاى زن را كه بهم نزديك بوده و بيكديگر چسبيده از هم دور نموده و بواسطه تراشى كه بآنها مى‌دهد بينشان فاصله مى‌اندازد.

قوله: و تحددها: يعنى آن را باريك و رقيق مى‌كند.

قوله: و هو ان تغرز بدنها: كلمه «تغرز» فعل مضارع است از باب ضرب، يضرب يعنى سوراخ كردن.

قوله: او ظهر كفّها: يعنى پشت كف دست زن كه منظور روى دست باشد.

قوله: بابرة: يعنى با سوزن.

قوله: حتّى تؤثّر فيه: ضمير در «تؤثّر» به ابره راجع بوده و ضمير در «فيه» به كلّ واحد من البدن و ظهر الكفّ راجع است.

قوله: ثمّ تحشوها بالكحل: كلمه «تحشوها» يعنى پر مى‌كند آن سوراخى را كه با سوزن در بدن زن ايجاد نموده و كلمه «كحل» بضمّ كاف يعنى سرمه.

قوله: مثل ما عن عبد اللّه بن الحسن الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٩٤) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب باسنادش، از احمد بن محمّد، از علىّ بن الحكم، از يحيى بن مهران، از عبد اللّه بن الحسن قال سئلته عن القرامل الخ.

قوله: ففى رواية سعد الاسكاف: اسكاف نام روستائى است بين نهروان و بصره لذا محتمل است سعد از اين روستا باشد و احتمال دارد كه شغل وى اسكافى يعنى پينه‌دوزى بوده و باين نام معروف گرديده و بهرتقدير اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٩٤) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از محمّد بن يحيى، از محمّد بن الحسين، از عبد الرّحمن بن ابى هاشم، از سالم بن مكرم، از سعد الاسكاف قال:

سئل ابو جعفر عليه السّلام عن القرامل الخ.

متن:

و يمكن الجمع بين الاخبار بالحكم بكراهة وصل مطلق الشّعر كما في رواية عبد اللّه بن الحسن، و شدّة الكراهة في الوصل بشعر المرأة.

و عن الخلاف و المنتهى الاجماع على أنّه يكره وصل شعرها بشعر غيرها رجلا كان، أو امرأة.

و أمّا ما عدا الوصل ممّا ذكر في رواية معانى الاخبار فيمكن حملها ايضا على الكراهة، لثبوت الرّخصة من رواية سعد فى مطلق الزّينة خصوصا مع صرف الامام عليه السّلام للنّبوى الوارد فى الواصلة عن ظاهره المتّحد سياقا مع ساير ما ذكر في النّبوى و لعلّه اولى من تخصيص عموم الرّخصة بهذه الامور مع انّه لو لا الصّرف لكان الواجب امّا تخصيص الشّعر بشعر المرأة، او تقييده بما اذا كان هو، أو احدى أخواته فى مقام التّدليس فلا دليل على تحريمها فى غير مقام التّدليس كفعل المرأة المزوّجة ذلك لزوجها، خصوصا بملاحظة ما في رواية علىّ بن جعفر عن اخيه عليه السّلام عن المرأة تحف الشّعر عن وجهها.

قال: لا بأس، و هذه ايضا قرينة على صرف اطلاق لعن النّامصة في النّبوى عن ظاهره: بارادة التّدليس، او الحمل على الكراهة.

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنّه ايذاء لهم بغير مصلحة، بناء على أن لا مصلحة فيه لغير المرأة المتزوّجة إلّا التّدليس بإظهار شدّة بياض البدن و صفائه بملاحظة النّقطة الخضراء الكدرة في البدن.

لكنّ الانصاف أنّ كون ذلك تدليسا مشكل، بل ممنوع، بل هو تزيين للمرأة من حيث خلط البياض بالخضرة، فهو تزيين، لا موهم لما ليس في البدن واقعا من البياض و الصّفاء.

نعم مثل نقش الأيدي و الأرجل بالسّواد يمكن أن يكون الغالب فيه ارادة ايهام بياض البدن و صفائه.

و مثله الخطّ الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسّواد لتوهّم طولهما و تقوسّهما.

ترجمه:

جمع بين اخبار مذكور

سپس مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

ممكنست بين اخبار مذكور جمع نموده و بگوئيم:

وصل نمودن مطلق موى به موى زنان مكروه است چنانچه در روايت عبد اللّه بن الحسن چنين آمده و در صورتيكه موى آدمى را بموى او وصل كنند كراهت شديد و اكيد دارد.

و از كتاب خلاف و منتهى نقل شده كه كراهت وصل موى به موى زن اجماعى است اعمّ از آنكه موى مرد را بمويش وصل كرده يا موى زن را بآن متّصل نمايد.

و امّا غیر از وصل موی یعنی امور دیگری که ماشطه مرتکب آن می‌شود نظیر آنچه در روایت معانی الاخبار وارد شده ممکنست آنها را نیز بر کراهت حمل نمود زیرا از روایت سعد اینطور استفاده می‌شود که در مطلق زینت رخصت ثابت است مخصوصا امام علیه السّلام نبوی وارد در واصله را از ظاهرش صرف کرده و بمعنای دیگر اخذ فرمودند و می‌دانیم که در این روایت واصله با سایر مذکورات در آن هم سیاق بوده قهرا آنها را نیز باید بر کراهت حمل نمود.

و شاید اینحمل از تخصیص دادن عموم رخصت نسبت باین امور اولی و

سزاوارتر باشد از این گذشته اگر صرف این روایت از ظاهرش نمی‌بود لازم و واجب بود که یا شعر را به شعر زن اختصاص داده و بگوئیم تنها اتّصال این موی مورد نهی می‌باشد و یا اگر این تخصیص را مرتکب نشده و شعر را بعمومش باقی گذاردیم می‌باید آنرا مقیّد کنیم بموردی که شخص یا دیگری در مقام تدلیس باشد لذا دلیلی بر تحریم در غیر مقام تدلیس مانند آنجائیکه زن شوهردار خود را برای شوهرش آرایش کند نداریم خصوصا بملاحظه مضمونی که در روایت علیّ بن جعفر از برادر بزرگوارش مولانا الکاظم علیه السّلام وارد شده، در این روایت سؤال از زنی شده که موی را از صورت خود کنده.

امام علیه السّلام در جواب فرمودند: اشکالی ندارد.

این روایت نیز قرینه است بر اینکه اطلاق لعن در روایت نبوی را که متوجّه نامصه شده باید از ظاهرش صرف کرده و بگوئیم مقصود موردی است که ماشطه درصدد تدلیس باشد یا منظور از نهی حرمت نبوده بلکه کراهت می‌باشد.

بلی، در خال کوبیدن اطفال امر مشکل بوده و نمی‌توان به حلّیت و جواز آن قائل شد زیرا این عمل نسبت بایشان موجب ایذاء و آزار بوده بدون اینکه مصلحتی بر آن مترتّب باشد.

البتّه این کلام در صورتی صحیح است که در کوبیدن خال نسبت به غیر زن مزوّجه هیچ مصلحتی ندانیم مگر صرف تدلیس و اظهار شدّت بیاض بدن و صفاء آن‌که بملاحظه احداث نقطه سبز در بدن بنظر اینطور می‌آید.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ولی انصاف آنستکه تدلیس بودن کوبیدن خال در بدن مشکل بوده بلکه ممنوع می‌باشد چه آنکه این امر بملاحظه اختلاطی که بین سفیدی و سبزی حاصل شده در حقّ زن زینت حساب می‌شود نه آنکه موهم معنائی باشد که بحسب واقع معدوم بوده و بیننده وجود و ثبوتش را توهّم کند.

بلی، احداث نقش در دست و پاها ممکنست غالبا موهم بیاض و صفاء پوست بوده که در واقع ثابت نیست و این همان تدلیس بحساب می‌آید چنانچه خط سیاهی که نوعا مشّاطه‌گران بالای ابروها کشیده یا دو ابرو را بیکدیگر متّصل کرده تا بتوهّم

بیننده اینطور بیاید که ابروهای شخص طولانی و کمانی است نیز از مصادیق تدلیس محسوب می‌شود.

شرح مطلوب

قوله: و یمکن الجمع بین الاخبار الخ: مقصود اخباری است که برخی از آنها بر جواز وصل شعر دلالت داشته و پاره‌ای دیگر آن را مورد منع و نهی قرار داده‌اند.

قوله: و عن الخلاف: یعنی و عن الشّیخ الطّوسی فی کتاب الخلاف.

قوله: و المنتهی: یعنی و عن العلّامه فی کتاب منتهی المطلب.

قوله: علی انّه یکره: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: رجلا کان او امرأة: ضمیر در «کان» به «غیرها» عود می‌کند.

قوله: و لعلّه اولی من تخصیص عموم الرّخصة الخ: ضمیر منصوبی در «لعلّه» به حمل بر کراهت راجع است.

قوله: مع انّه لو لا الصّرف: ضمير در «انّه» بمعناى «شأن» مى‌باشد.

قوله: او تقييده: يعنى تقييد نبوىّ.

قوله: بما اذا كان هو: ضمير «هو» به ماشطه راجع است.

قوله: فلا دليل على تحريمها: يعنى تحريم زينت.

قوله: كفعل المرأة المزوّجة ذلك لزوجها: مشار اليه «ذلك» وصل الشّعر بالشّعر مى‌باشد.

قوله: ما فى رواية على بن جعفر عن اخيه عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۹۵) باين شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر در كتاب قرب الاسناد، از عبد اللّه بن الحسن، از علىّ بن جعفر، انّه سئل اخاه موسى بن جعفر عليهما السّلام عن المرأة الّتى تحفّ الشّعر من وجهها؟

قال: لا بأس.

قوله: انّه ايذاء لهم: ضمير در «انّه» به وشم و در «لهم» به اطفال برمى‌گردد.

قوله: بناء على انّ لا مصلحة فيه: ضمير در «فيه» به وشم راجع است.

قوله: لكن الانصاف انّ كون ذلك تدليسا: مشار اليه «ذلك» وشم الخدود مى‌باشد.

متن:

ثمّ إنّ التّدليس بما ذكرنا انّما يحصل بمجرّد رغبة الخاطب أو المشتري و ان علما أنّ هذا البياض و الصّفاء ليس واقعيّا، بل حدث بواسطة هذه الأمور فلا يقال: إنّها ليست بتدليس، لعدم خفاء اثرها على النّاظر، و حينئذ فينبغي ان يعدّ من التّدليس لبس المرأة، أو الأمة الثّياب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه و اللّه العالم.

ثمّ إنّ المرسلة المتقدّمة عن الفقيه دلّت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الاجرة المعيّنة و حكي الفتوى به عن المقنع و غيره.

و المراد بقوله عليه السّلام: اذا قبلت ما تعطى: البناء على ذلك حين العمل، و إلّا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

ثمّ إنّ أولويّة قبول ما يعطى، و عدم مطالبة الزّايد: إمّا لأنّ الغالب عدم نقص ما تعطى عن اجرة مثل العمل، إلّا أنّ مثل الماشطة و الحجّام و الختّان و نحوهم كثيرا ما يتوقّعون أزيد ممّا يستحقّون خصوصا من أولى المروءة و الثّروة.

و ربّما يبادرون الى هتك العرض اذا منعوا.

و لا يعطون ما يتوقّعون من الزّيادة أو بعضه، إلّا استحياء و صيانة للعرض.

و هذا لا يخلو عن شبهة فأمروا في الشّريعة الاسلاميّة بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبة الزّائد فلا ينافي ذلك جواز مطالبة الزّائد، و الامتناع عن قبول ما يعطى اذا اتّفق كونه دون اجرة المثل.

و إمّا لأنّ المشارطة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص، لأنّ المماكسة فيها خلاف المروّة، و المسامحة فيها قد لا تكون مصلحة، لكثرة طمع هذه الأصناف فأمروا بترك المشارطة و الاقدام على العمل بأقلّ ما يعطى، و قبوله و ترك مطالبة الزّائد مستحبّ للعامل و ان وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقّه من اجرة المثل فهو مكلّف وجوبا بالايفاء، و العامل مكلّف ندبا بالسّكوت، و ترك المطالبة، خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء.

أو لأن الأولى في حقّ العامل قصد التّبرّع بالعمل، و قبول ما يعطى على وجه التّبرّع ايضا، فلا ينافى ذلك ما ورد من قوله عليه السّلام لا تستعملنّ اجيرا حتّى تقاطعه.

ترجمه:

مناط حصول تدلیس

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

تدلیس باشیائیکه ذکر شد حصول و تحقّقش باینستکه در خاطب یا مشتری صرفا رغبت و میل حاصل شود اگرچه بدانند بیاض و صفاء واقعیّتی نداشته و مجرّد جلوه‌ای بیش نیست بلکه حدوث آن بواسطه این امور می‌باشد بطوری که اگر اینها نباشند بیاض و صفاء نیز منتفی است، بنابراین صحیح نیست گفته شود:

چون اثر این امور بر شخص بیننده مخفی نیست لاجرم تدلیس نیز حاصل نمی‌باشد.

بنابراین سزاوار است بگوئیم:

زن حرّه و یا کنیزی که لباس سرخ یا سبز به تن نموده و بدینوسیله چنین می‌نماید که بدنش سفید و دارای صفاء و طراوت می‌باشد مرتکب تدلیس شده و این مورد را نیز می‌باید از مصادیق تدلیس شمرد زیرا ملاك و مناط تدلیس را واجد می‌باشد.

دقّت در مرسله فقیه

سپس می‌فرمایند:

مرسله‌ای که از فقیه نقل شد مدلولش کراهت کسب ماشطه در صورتیکه اجرت معیّن را شرط کند می‌باشد چنانچه از کتاب مقنع و غیر آن نیز فتوای بآن نیز حکایت شده است.

و مقصود امام علیه السّلام از «اذا قبلت ما تعطی» اینستکه ماشطه در وقت عمل بنائش بر این باشد که صاحب عمل هرچه بوی داد بپذیرد و اگر نیّتش این نبوده بلکه اجرتی خاصّ برای خویش معیّن کند مرتکب امری مکروه شده است و

باید توجّه داشت که منظور حضرت این نیست که تعیین اجرت بعد از عمل موجب مکروه بودن عمل انجام‌شده می‌باشد چه آنکه فعل بعد از واقع شدنش معنا ندارد بواسطه امری که متأخّر از آنست متّصف بکراهت شود.

وجه اولویّت قبول ماشطه آنچه را که باو می‌دهند و عدم مطالبه زائد بر آن

سپس می‌فرمایند:

وجه اولویّت قبول ماشطه آنچه را که باو می‌دهند و عدم مطالبه زائد بر آن یکی از سه امر ذیل می‌باشد:

الف: آنکه غالبا آنچه بایشان اعطاء می‌گردد کمتر از اجرة المثل آنها نیست منتهی صاحبان اینگونه حرف همچون ماشطه و حجّام و ختّان بسا توقّع بیشتری از آنچه مستحقّ هستند دارند خصوصا از اشخاص صاحب مروّت و ثروت بلکه بالحسّ و العیان دیده‌ایم اگر اجرتی را که خود خواهان آن هستند دریافت نکنند به هتك عرض افراد مبادرت می‌ورزند و اساسا بایشان بیش از استحقاقشان داده نمی‌شود مگر آنکه دهنده مال بواسطه شرم و حیاء یا حفظ عرض و آبروی خود آنرا بوی اعطاء می‌کند چه آنکه در صورت ندادن آبرویش در معرض خطر و هتك واقع می‌باشد و پرواضح است که دریافت اینگونه از اجرت‌ها خالی از شبهه نبوده لاجرم در شریعت اسلامی امر شده‌اند بآنچه اعطاء می‌شوند اکتفاء و قناعت نموده و زائد بر آنرا مطالبه نکنند، بنابراین اگر در خارج اتّفاق افتاد که اجرت ماشطه و امثال او را کم گذاشته و مادون اجرت المثل دادند در نتیجه وی مطالبه زائد نمود، مطالبه‌اش جایز بوده و این جواز با امر مزبور که گفتیم در شریعت وارد شده و صاحبان این حرف را همواره بر ترك مطالبه زائد بر اجرتی که داده شده‌اند وادار کرده منافاتی ندارد.

ب: آنکه مشارطه و قرارداد در مثل این گونه امور شایسته شأن اکثر اشخاص نیست زیرا مماکست و خودداری از پرداخت اجرة المثل در آنها خلاف مروّت و جوانمردی بوده چنانچه مسامحه کردن و اعطاء اجرت دلخواه بصاحبان این حرفه نیز گاهی مطابق با مصلحت نیست زیرا مباشرین این اصناف کثیر الطّمع بوده و توقّع

بیش از حدّ دارند ازاینرو در شریعت انور امر شده‌اند که قرارداد و مشارطت را ترك کرده بلکه در مقابل اقلّ اجرت بر عمل اقدام نموده و آنرا بپذیرند و این پذیرفتن و ترك مطالبه زائد امری است مستحب که در حقّ عامه ثابت است اگرچه بر شخصی که عمل برایش انجام می‌شود لازم است تمام اجرة المثل عامل را بپردازد پس وی مکلّف است که اجرت المثل را ایفاء کرده و از آن کم نگذارد چنانچه بر عامل مستحب است سکوت نموده و مطالبه زائد بر آنچه دریافت کرده ننماید خصوصا در جائیکه شخص صاحب عمل در دادن اجرت سخت‌گیر بوده و مماطله نماید.

ج: وجه سوّمی که می‌توان برای اولویت قبول و ترك مطالبه زائد ذکر نمود اینستکه:

اولی و سزاوار در حقّ عامل آنستکه در عمل قصد تبرّع داشته و آنچه بوی می‌دهند در قبال عمل نگرفته بلکه بعنوان تبرّع آنرا بپذیرد.

سؤال

چگونه می‌توان گفت برای عاملین این اعمال مستحب است در عملشان قصد تبرّع داشته و به نیّت اخذ اجرت کار نکنند و حال آنکه در روایت آمده:

هرگز اجیری را بکار نگیر مگر آنکه با او مقاطعه و قرارداد نمائی.

در این روایت امام علیه السّلام امر بمقاطعه و قرارداد و تعیین اجرت نموده و فرموده‌اند وقتی اجیری اختیار کردید با او قرار گذارده و پیش از عمل اجرتش را مشخّص و معیّن نمائید و بدیهی است جمع بین اینمعنا و قصد تبرّع نمودن عامل امکان‌پذیر نیست.

جواب

بین فرموده امام علیه السّلام و آنچه گفتیم تنافی و تهافتی وجود ندارد زیرا مورد فرمایش معصوم علیه السّلام اجیر می‌باشد یعنی وظیفه آنستکه وقتی کسی اجیری اختیار نمود با او مقاطعه کند و محلّ صحبت ما صاحبان اینحرف بوده که می‌گوئیم اولی آنستکه خود را اجیر نکرده بلکه عمل را تبرّعا انجام دهند پس محلّ

کلام ما با مورد روایت موضوعا متفاوت می‌باشد ازاینرو تکلیف بمقاطعه و اشتراط اجرت در مورد روایت با عدم آن در محلّ صحبت منافاتی ندارد.

شرح مطلوب

قوله: انّ التّدلیس بما ذکرنا: مقصود از «ما ذکرنا» وصل موی زن بموی دیگری می‌باشد.

قوله: بمجرّد رغبة الخاطب: مقصود از «خاطب» خواستگار می‌باشد و این عبارت ناظر است به موردی که زن حرّه را مورد تدلیس قرار دهند.

قوله: او المشتری: این عبارت ناظر است به موردی که کنیز را مورد تدلیس قرار دهند.

قوله: و حینئذ فینبغی ان یعدّ الخ: کلمه «حینئذ» یعنی و حین یحصل التّدلیس بمجرّد رغبة الخاطب او المشتری.

قوله: و حكى الفتوى به: ضمير در «به» به كراهت كسب ماشطه راجع است.

قوله: عن المقنع: اين كتاب تأليف مرحوم صدوق می‌باشد.

قوله: و الّا فلا يلحق العمل الخ: كلمه «و الّا» يعنى و ان لم يبن العامل على ذلك حين العمل بل بنى عليه بعده فلا يكره العمل من الابتداء لانه لا يلحق العمل بعد وقوعه الخ.

قوله: و الحجّام: يعنى حجامت‌چى.

قوله: و الختّان: يعنى ختنه‌چى.

قوله: من اولى المروّة: يعنى صاحبان كرم.

قوله: و ربّما يبادرون: ضمير فاعلى به ماشطه و حجّام و ختّان راجع است.

قوله: اذا منعوا: ضمير نائب فاعلى به ماشطه و حجّام و ختّان عود می‌كند.

قوله: فلا ينافى ذلك جواز مطالبة الزّائد: مشار اليه «ذلك» به ترك مطالبه زائد راجع است.

قوله: اذا اتّفق كونه دون اجرة المثل: ضمير در «كونه» به ما يعطى راجع است.

قوله: لانّ المماكسة: يعنى خودداری از اعطاء اجرت المثل.

قوله: و المسامحة فيها: ضمير در «فيها» به هذه الامور راجع است و مقصود از مسامحه آنستكه صاحبان عمل گذشت كرده و آنچه عاملين مطالبه می‌كنند بدهند.

قوله: و قبوله و ترك مطالبة الزّائد مستحب: كلمه «قبوله» مبتداء و «مستحب» خبر آن است.

قوله: فهو مكلّف وجوبا: ضمير «هو» به من عمل له راجع است.

قوله: على ما يعتاده هولاء: ضمير منصوبى در «يعتاده» به «ما» راجع بوده و مشار اليه «هؤلاء» من عمل له می‌باشد.

قوله: سوء الاقتضاء: يعنى بد بده بودن.

قوله: على وجه التّبرّع: كلمه «على وجه» جار و مجرور، متعلّق است به «قبول».

قوله: فلا ينافى ذلك: مشار اليه «ذلك» اولويّت قصد تبرّع عامل می‌باشد.

قوله: لا تستعملنّ اجيرا الخ: و بهمين مضمون رواياتى وارد شده از جمله حديثى است كه مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (۱۳) ص (۲۴۵) باين شرح نقل نموده:

محمّد بن يعقوب، از علىّ بن ابراهيم، از پدرش، از هارون بن مسلم، از مسعدة بن صدقه، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

من كان يؤمن باللّه و اليوم الآخر فلا يستعملنّ اجيرا حتّى يعلم ما اجره الى آخر الحديث.

متن:

المسئلة الثّانية

تزيين الرّجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذّهب حرام، لما ثبت في محلّه من حرمتها على الرّجال، و ما يختصّ بالنّساء من اللّباس كالسّوار، و الخلخال، و الثّياب المختصّة بهنّ في العادات على ما ذكره فى المسالك.

و كذا العكس اعني تزيين المرأة بما يخصّ الرّجال كالمنطقة و العمامة و يختلف باختلاف العادات.

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النّبوي المشهور المحكي عن الكافي و العلل لعن اللّه المتشبهين من الرّجال بالنّساء و المتشبهات من

النّساء بالرّجال.

و في دلالته قصور، لأنّ الظّاهر من التّشبّه تأنث الذّكر، و تذكر الأنثى، لا مجرّد لبس احدهما لباس الآخر، مع عدم قصد التّشبّه.

و يؤيّده المحكي عن العلل أنّ عليّا عليه السّلام رأى رجلا به تأنّث في مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال له: اخرج من مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فإنّي سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يقول: لعن اللّه الى آخر الحديث.

و في رواية يعقوب بن جعفر الواردة في المساحقة إنّ فيهنّ قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: لعن اللّه المتشبهات بالرّجال من النّساء الى آخر الحديث.

و في رواية ابي خديجة عن ابي عبد اللّه عليه السّلام لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: المتشبّهين من الرّجال بالنّساء، و المتشبّهات من النّساء بالرّجال و هم المخنّثون، و اللّائي ينكحن بعضهنّ بعضا.

نعم في رواية سماعة عن أبي عبد اللّه عليه السّلام: عن رجل يجر ثيابه قال: إنّي لأكره أن يتشبّه بالنّساء.

و عنه عن آبائه عليهم السّلام كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: يزجر الرّجل أن يتشبّه بالنّساء. و ينهى المرأة أن تتشبّه بالرّجال في لباسها و فيهما خصوصا الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة، فالحكم المذكور لا يخلو عن اشكال.

ثمّ الخنثى يجب عليها ترك الزّينتين المختصّتين بكلّ من الرّجل و المرأة كما صرّح به جماعة، لأنّها يحرم عليها لباس مخالفه في الذّكورة و الأنوثة و هو مردّد بين اللّبسين فيجتنب عنهما مقدّمة، لأنّهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة احدهما.

و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التّشبّه بانّ الظّاهر من التّشبّه صورة علم المتشبّه.

ترجمه:

مسئله دوّم حرمت تزيين مردان به لباس حرير و طلا

بر مردان حرام است كه خود را بلباس حرير و طلا زينت كنند و حرمت اين

تزيين در محلّش ثابت و محقّق است و نيز برايشان حرام است لباسهاى مختصّ به زنان را به بر كنند همچون بدست كردن دستبند و به پا كردن خلخال و بتن نمودن لباسهائى كه در عرف و عادت اختصاص به آنان دارد چنانچه مرحوم شهيد ثانى در كتاب مسالك چنين فرموده است.

و همچنين عكس آن يعنى زينت نمودن زنان به آنچه از مختصّات مردان است مانند بستن كمربند و بسر گذاردن عمامه حرام است.

و بايد توجّه داشت كه خصائص مردان و زنان باختلاف عادات و عرف‌ها مختلف مى‌شود چه آنكه بسا لباس در عرف و عادتى از مختصّات مردان است در حاليكه نسبت بعرف ديگر يا از مختصّات زنان بوده و يا مشترك بين هردو گروه مى‌باشد.

دليل بر حرمت

بسيارى از فقهاء اعتراف نموده‌اند كه بر دليل اينحكم دست نيافته‌اند مگر يك روايت نبوىّ مشهور كه از كافى شريف و علل الشّرايع نقل شده و آن اينستكه حضرت فرمودند:

خداوند مردانیکه خود را شبیه زنان درآورند لعنت کند و زنانی را هم که خود را به شکل مردان بیارایند مورد لعن و نفرین قرار می‌دهد.

تضعیف روایت نبوی

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در دلالت اینحدیث بر تحریم قصور است چه آنکه ظاهرا مقصود از تشبّه مردان به زنان حالت انوثیّت داشتن مرد بوده چنانچه مراد از تشبّه زنان بمردان حالت ذکوریّت داشتن زنان می‌باشد نه صرف آنکه مرد لباس زن را پوشیده و یا بالعکس زن لباس مرد را بتن کند بدون اینکه قصد تشبّه در بین باشد.

ذکر تأیید برای تضعیف

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و مؤیّد این گفتار روایتی است که از کتاب علل الشّرایع حکایت شده و آن اینستکه مولا امیر مؤمنان علیّ بن ابیطالب علیه السّلام در مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مردی را رؤیت فرموده که حالت زنان در او بود یعنی تمایل بمفعول واقع شدن داشت، حضرت بوی فرمودند:

از مسجد رسول خدا بیرون شو زیرا از پیغمبر خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم شنیدم که می‌فرمود:

خداوند مردانیکه خود را شبیه زنان درآورند لعنت کند تا آخر حدیث.

و در روایت یعقوب بن جعفر که درباره مساحقه زنان وارد شده چنین آمده:

حضرت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم درباره ایشان فرمودند:

خداوند متعال زنانی را که متشابه بمردان هستند لعنت فرموده.

و در روایت ابی خدیجه از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده:

حضرت رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مردانی را که شبیه به زنان بوده و زنانی را که تشابه به مردان دارند لعنت فرموده‌اند.

مقصود از رجال متشبّه به نساء مخنّثون بوده و مراد از نساء متشابه به رجال زنانی هستند که با زنان دیگر نکاح می‌کنند.

بلی، در روایت سماعه از مولانا حضرت ابی عبد اللّه علیه السّلام آمده است:

درباره مردی که لباسش بلند بود و به زمین کشیده می‌شد فرمودند:

من از تشبّه پیدا کردن به زنان کراهت دارم.

و چنانچه ملاحظه می‌شود در اینحدیث تشبّه مرد به زن را در پوشیدن لباس تقریر فرموده نه داشتن حالت نساء.

و از حضرت صادق علیه السّلام از آباء گرامش علیهم السّلام منقولست که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مردان را از تشبّه پیدا کردن به زنان منع و زجر می‌فرمودند و زنان را نیز از شباهت پیدا کردن در لباسشان بمردان بازمی‌داشتند.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در ایندو روایت خصوصا حدیث اوّلی بقرینه مورد لفظ امام علیه السّلام ظهور در کراهت دارد لذا حکم به تحریر خالی از اشکال نیست.

اشاره‌ای بحکم خنثی

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مخفی نماند که بر خنثی واجب است هریك از دو زینتی را که به مرد و زن اختصاص دارد ترك کند چنانچه جماعتی از فقهاء بآن تصریح فرموده‌اند و دلیل آن اینستکه بر وی حرام است لباس کسی را که در ذکوریّت و انوثیّت مخالف است ترك کند و چون ذکوریّت و انوثیّت وی محرز نیست لاجرم بر وی مقدّمة لازم است از لباس هردو گروه اجتناب و احتراز نماید چه آنکه لباس مردان و زنان نسبت بوی از قبیل دو مشتبهی بوده که بحرمت یکی از آندو نسبت بخودش قطع و یقین دارد ازاینرو برای حصول اطمینان به اجتناب از حرام واقعی لازمست از هردو پرهیز کند.

سپس در مقام اشکال باینحکم می‌فرمایند:

اگر مدرك حکم را حرمت تشبّه بدانیم علی الظّاهر حکم بتحریم منحصر بصورتی است که متشبّه علم به تحقّق تشبّه داشته باشد و چون خنثی در هنگام پوشیدن هریك از لباس رجال و نساء تشبّهش به مردان و زنان محرز و معلوم نیست لاجرم نمی‌توان پوشیدن این لباس را در حقّ وی حرام دانست.

شرح مطلوب

قوله: من لبس الحریر: کلمه «لبس» بضمّ لام یعنی پوشیدن.

قوله: من حرمتهما علی الرّجال: ضمیر تثنیه به ذهب و حریر راجع است.

قوله: کالسّوار: بضمّ و کسر سین دست‌بند را گویند.

قوله: و الخلخال: بفتح خاء حلقه‌ای است که زنگوله‌های صغیر داشته و آنرا زنان به مچ پایشان می‌اندازند.

قوله: کالمنطقة: بکسر میم و طاء کمربند را گویند.

قوله: و یختلف باختلاف العادات: ضمیر در «یختلف» به ما یخصّ الرّجال و

النّساء راجع است.

قوله: بعدم العثور: یعنی بعدم الاطّلاع.

قوله: علی دلیل لهذا الحکم: یعنی حکم بحرمت تشبّه رجال به نساء و بالعکس.

قوله: تأنّث الذّکر: مقصود از این کلمه آنستکه مرد همچون زن تمایل بمفعول واقع شدن داشته باشد.

قوله: و تذکّر الانثی: مراد از آن اینستکه زن مانند مرد میل به فاعل واقع شدن داشته باشد.

قوله: و یؤیّده المحکی عن العلل: ضمیر منصوبی در «یؤیّده» به کون المراد من التّشبّه تأنّث الذّکر و تذکّر الانثی راجع است.

مؤلّف گوید:

این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۱۱) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن علیّ بن الحسین در کتاب علل، از پدرش، از محمّد بن یحیی، از محمّد بن احمد، از احمد بن ابی عبد اللّه، از ابی الجوزاء، از حسین بن علوان، از عمرو بن خالد، از زید بن علیّ، از آباء گرامش از مولانا امیر المؤمنین علی علیه السّلام:

انّه رأی رجلا به تأنیث فی مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال له:

اخرج من مسجد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یا لعنة رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ثمّ قال علی علیه السّلام:

سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول:

لعن اللّه المتشبّهین من الرّجال بالنّساء و المتشبّهات من النّساء بالرّجال.

قوله: و فی روایة یعقوب بن جعفر الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٤) ص (٢٦٢) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از علی بن القاسم، از جعفر بن محمّد، از حسین بن زیاد از یعقوب بن جعفر قال:

سئل رجل ابا عبد اللّه علیه السّلام او ابا ابراهیم علیه السّلام عن المرئة تساحق

المرأة و کان متّکیا فجلس و قال:

ملعونة ملعونة الرّاکبة و المرکوبة و ملعونة حتّی تخرج من اثوابها، فانّ اللّه و ملائکته و اولیائه یلعنونها و انا و من بقی فی اصلاب الرّجال و ارحام النّساء فهو و اللّه الزّنا الاکبر و لا و اللّه ما لهنّ توبة قاتل اللّه لا قیس بنت ابلیس ما اذا جاءت به فقال الرّجل:

هذا ما جاء به اهل العراق.

فقال: و اللّه لقد کان علی عهد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قبل ان یکون العراق و فیهنّ قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

لعن اللّه المتشبّهات بالرّجال من النّساء و لعن اللّه المتشبّهین من الرّجال بالنّساء.

قوله: و فی روایة ابی خدیجة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٤) ص (٢٦٢) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از عدّه‌ای اصحاب، از احمد بن محمّد بن خالد، از محمّد بن علی، از علیّ بن عبد اللّه و عبد الرّحمن بن محمّد، از ابی خدیجه، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم المتشبّهین من الرّجال بالنّساء و المتشبّهات من النّساء بالرّجال و هم المخنّثون و اللّاتی یتکحن بعضهنّ بعضا.

قوله: و هم المخنّثون: کلمه «مخنّث» بفتح نون و تشدید آن، عبارتست از کسیکه با او وطی در دبر می‌کنند (ملوط).

قوله: فی روایة سماعة عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٣٥٤) باین شرح نقل فرموده:

حسن طبری در کتاب مکارم الاخلاق، از سماعة بن مهران، از مولانا ابی عبد اللّه و ابی الحسن علیهما السّلام فی الرّجل یجرّ ثیابه، قال:

انّی لا کره ان یتشبّه بالنّساء.

و در روایت بعد از آن چنین آمده:

و از ابی عبد اللّه، از آباء گرامش علیهم السّلام قال:

كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يزجر الرّجل ان يتشبّه بالنّساء و ينهى

المرئة ان يتشبّه بالرّجال فى لباسها.

قوله: بقرينة المورد: زيرا مورد روايت اوّلى آنستكه مرد لباس بلند پوشيده باشد و على الظّاهر اين هيئت از لباس حرام نبوده قهرا نهى از آن بايد محمول بر كراهت باشد.

قوله: فالحكم المذكور: يعنى تحريم.

قوله: لانّها يحرم عليها لباس مخالفة الخ: ضمائر مؤنّث به خنثى راجع مى‌باشند.

قوله: و هو مردّد بين اللّبسين: ضمير «هو» به لباس خنثى راجع است.

قوله: فيجتنب عنهما: ضمير در «يجتنب» به خنثى برمى‌گردد و در «عنهما» به لباس رجل و مرئه برمى‌گردد.

قوله: مقدّمة: يعنى از باب مقدّمه علمى.

قوله: لانّهما له: ضمير در «لانّهما» به لباس رجل و مرئه و در «له» به خنثى برمى‌گردد.

قوله: و يشكل: ضمير نائب فاعلى به وجوب اجتناب خنثى از لباس مردان و زنان راجع است.

متن:

المسألة الثّالثة

التّشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة: و هو كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها، و اظهار شدّة حبّها بالشّعر حرام على ما عن المبسوط و جماعة كالفاضلين و الشّهيدين و المحقّق الثّاني.

و استدلّ عليه بلزوم تفضيحها، و هتك حرمتها، و ايذائها، و اغراء الفسّاق بها، و ادخال النّقص عليها و على أهلها، و لذا لا ترضى النّفوس الأبية ذوات الغيرة و الحميّة أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم، بل البعيدات من قراباتهم.

و الانصاف أنّ هذه الوجوه لا تنهض لا ثبات التّحريم، مع كونه أخصّ من المدّعى، إذ قد لا يتحقّق شيئ من المذكورات في التّشبيب، بل و أعمّ منه من وجه، فإنّ التّشبيب بالزّوجة قد يوجب اكثر المذكورات.

و يمكن أن يستدلّ عليه بما سيجيئ من عمومات حرمة اللّهو و الباطل و ما دلّ

على حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فى العدالة، و فحوى ما دلّ على حرمة ما يوجب و لو بعيدا تهييج القوّة الشّهويّة بالنّسبة الى غير الحليلة مثل ما دلّ على المنع عن النّظر، لأنّه سهم من سهام ابليس، و المنع عن الخلوة بالأجنبيّة، لأنّ ثالثهما الشّيطان، و كراهة جلوس الرّجل في مكان المرأة حتّى يبرد المكان و برجحان التّستر عن نساء أهل الذّمّة لأنهنّ يصفن لأزواجهنّ، و التّستر عن الصّبيّ المميّز الّذى يصف ما يرى و النّهي فى الكتاب العزيز بقوله تعالى: فلا تخضعن بالقول فيطمع الّذي في قلبه مرض، و عن أن يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ الى غير ذلك من المحرّمات و المكروهات الّتي يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعيّنة المحترمة بما يهيّج الشّهوة عليها خصوصا ذات البعل الّتي لم يرض الشّارع بتعريضها للنّكاح بقوله: ربّ راغب فيك.

نعم لو قيل بعدم حرمة التّشبيب بالمخطوبة قبل العقد، بل مطلق من يراد تزوجها: لم يكن بعيدا، لعدم جريان اكثر ما ذكر فيها، و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الاشكال.

ترجمه:

مسئله سوّم در بيان حرمت تشبيب

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

تشبیب نسبت به زن معروف و مشهوری که صاحب ایمان و احترام است حرام می‌باشد و آن طبق تعریفی که مرحوم محقّق ثانی در کتاب جامع المقاصد نموده عبارتست از:

ذکر محاسن زن و اظهار شدّت محبّت باو در لباس شعر.

و حکم آن طبق آنچه از مرحوم شیخ در کتاب مبسوط و جماعتی از فقهاء همچون فاضلین و شهیدین و محقّق ثانی نقل شده حرمت است.

دلیل بر حرمت تشبیب

و بر حرمت آن بوجوهی استدلال شده که ذیلا ذکر می‌شوند:

الف: لازمه آن تفضیح و آشکار نمودن صفات زن مزبور می‌باشد.

ب: تشبیب موجب هتك حرمت زن می‌باشد.

ج: بواسطه آن زن اذیّت و آزار می‌شود.

د: تشبیب سبب می‌شود تا فسّاق بطرف زن مزبور تماس پیدا کرده و مزاحم وی شوند.

ه: پس از تشبیب بر زن و اهلش نقص وارد می‌گردد فلذا افرادی که صاحب غیرت و حمیّت هستند هرگز راضی نبوده که دیگری متذکّر عشق برخی از دختران یا خواهران بلکه مخدّراتی که نسبت بعید و دوری با او دارند بشود.

مناقشه مرحوم مصنّف در ادلّه تحریم تشبیب

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

انصاف اینستکه هیچیك از وجوه مذکور برای اثبات تحریم تشبیب کافی نبوده مضافا باینکه جملگی اخصّ از مدّعا می‌باشند زیرا گاهی هیچیك از این وجوه در خارج تحقّق نیافته ولی درعین‌حال تشبیب محقّق بوده و محکوم بحرمت می‌باشد، بلکه می‌توان گفت:

نسبت بین تشبیب و امور مذکور عموم و خصوص من وجه است چه آنکه تشبیب نسبت به هسمر بسا موجب تحقّق اکثر امور مذکور بوده ولی معذلك حرام نیست.

استدلال مرحوم مصنّف بر حرمت تشبیب

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ممکنست بر حرمت تشبیب بتوان به وجوه و امور ذیل استدلال نمود:

۱- عموماتیکه بر حرمت لهو و باطل دلالت دارند.

۲- ادلّه‌ای که بر حرمت فحشاء دلالت دارند.

۳- تشبیب با عفافی که در عدالت اخذ شده منافات دارد.

٤- فحوای ادلّه‌ای که دلالت دارند بر حرمت تهییج قوای شهویّه نسبت به غیر حلیله می‌شود اگرچه سببیّتش برای آن بعید باشد همچون اخبار و احادیثی که بر منع از نظر به زن اجنبیّه دلالت داشته و در تعلیل آن فرموده‌اند:

نظر تیری است از تیرهای شیطان.

و نیز مانند ادلّه‌ای که ما را از خلوت کردت با زن اجنبیّه منع کرده و در تعلیل آن فرموده‌اند:

زیرا ثالث در اینمجلس شیطان می‌باشد.

و همچنین مانند ادلّه‌ای که دلالت دارند بر کراهت جلوس مرد در مکان زن مگر آنکه جلوس را تأخیر بیاندازد تا مکان سرد شود.

٥- ادلّه‌ای که حکم به رجحان تستّر زنان مسلمین از زنان اهل ذمّه نموده و در مقام ذکر علّت فرموده‌اند:

زیرا زنان اهل ذمّه خصوصیّات و اوصاف زنان مسلمین را برای شوهران خود بازگو می‌کنند و ایشان در این زنان راغب می‌شوند.

٦- مثل ادلّه‌ای که زنان را امر به تستّر از اطفال ممیّزی که آنچه را ببینند می‌توانند توصیف کنند نموده.

۷- و نظیر نهی وارد در قرآن عزیز:

فلا تخضعن بالقول، فیطمع الّذی فی قلبه مرض.

(البتّه در کلامتان خضوع و خشوع نکنید زیرا این معنا کسی را که در قلبش مرض شهوت است بطمع می‌اندازد).

و همچون نهی از اینکه زنان پاهایشان را به زمین بکوبند تا زینتهای مخفی ایشان آشکار و دانسته شود و غیر این امور از محرّمات و مکروهاتیکه بخوبی می‌توان از آنها بدست آورد که نام بردن زن محترمه معروفه و مشخّصه در قالب الفاظی که موجب تهییج قوای شهوانی دیگران بطرف او است حرام می‌باشد علی الخصوص نسبت به زن شوهرداری که شارع اقدس حتّی باینمقدار در حقّش راضی نشده که وی را در معرض نکاح قرار داده و باو بگویند:

بسا راغب و مایل بتو وجود دارد که حاضرند با تو ازدواج کنند.

استدراك

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

بلی، اگر تشبیب نسبت به زنیکه از او خواستگاری شده ولی هنوز عقد صورت نگرفته بلکه مطلق زنی که اراده تزویج با او شده امّا تا بحال این امر در خارج تحقّق پیدا نکرده را حرام ندانیم بعید نبوده و این رأی از صواب بدور نیست چه آنکه اکثر وجوه مذکوره در آن جاری نیست. و بهرصورت اینمسئله خیلی روشن نبوده و از اشتباه و اشکال خالی نیست.

شرح مطلوب

قوله: بالمرأة المعروفة: یعنی زنیکه مشخّص و شناخته شده است در مقابل زن ناشناسی که وی را کسی نمی‌شناسد.

قوله: المؤمنة: در مقابل زنیکه اهل ایمان و ولایت نیست.

قوله: المحترمة: مقصود از آن زن عفیف بوده در مقابل زن فاحشه و هرجائی.

قوله: و هو کما فی جامع المقاصد: ضمیر «هو» به تشبیب راجع است.

قوله: كالفاضلين: يعنى مرحوم محقّق اوّل و علّامه.

قوله: و استدلّ عليه: ضمير در «عليه» به تحريم تشبيب عود می‌كند.

قوله: تفضيحها: يعنى آشكار نمودن آن زن را در بين اهل عرف.

قوله: و ادخال النّقص عليها و على اهلها: مقصود كاستن وزنه و ارزش اجتماعى زن و خانواده او است.

قوله: النّفوش الآبية: يعنى افرادى كه اباء دارند ديگران نام محارمشان را ببرند.

قوله: مع كونه اخصّ من المدّعى: ضمير در «كونه» به كلّ واحد من هذه الوجوه راجع است و مراد از «اخصّ» اخص مطلق است يعنى در هرموردى كه اين وجوه محقّق باشند تشبيب نيز محقّق است ولى گاهى اوقات تشبيب در خارج ثابت است بدون تحقّق اين وجوه، پس تشبيب اعمّ مطلق و اين وجوه اخصّ مطلق از آن

می‌باشند.

قوله: بل و اعمّ منه من وجه: زيرا بين وجوه مذكوره و تشبيب يك مادّه اجتماع بوده و دو مادّه افتراق امّا مادّه اجتماعشان در موردى است كه از ناحيه تشبيب امور مذكوره لازم بيايد.

امّا مادّه افتراق از ناحيه امور مذكوره در جائى است كه اين امور محقّق نبوده ولى تشبيب در خارج تحقّق يابد و امّا مادّه افتراق از ناحيه تشبيب در آنجائى است كه اين امور محقّق بوده ولى تشبيب نباشد نظير ذكر محاسن همسر و اظهار محبّت بوى در لباس شعر.

قوله: و يمكن ان يستدلّ عليه: ضمير در «عليه» به تحريم تشبيب راجع است.

قوله: عمومات حرمة اللّهو: مانند: قل ما عند اللّه خير من اللّهو و من التّجارة.

قوله: و الباطل: مانند: و لا تلبسوا الحقّ بالباطل و تكتموا الحقّ.

قوله: و ما دلّ على حرمة الفحشاء: مانند: انّ الّذين يحبّون ان تشيع الفاحشة فى الّذين آمنوا الخ.

قوله: و منافاته للعفاف: ضمير در «منافاته» به تشبيب راجع بوده و كلمه «منافاة» مجرور است به «باء» يعنى و بمنافاته للعفاف.

قوله: الى غير الحليلة: مقصود از «حليله» همسر و كنيز می‌باشد.

قوله: لانّه سهم من سهام ابليس: از جمله اين روايات حديثى است كه مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (١٤) ص (١٣٨) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از محمّد بن يحيى، از احمد بن محمّد، از ابن فضّال، از على بن عقبه، از پدرش، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سمعته يقول: النّظرة سهم من سهام ابليس مسموم و كم من نظرة اورثت حسرة طويلة.

قوله: و المنع عن الخلوة بالاجنبيّة: يعنى و مثل ما دلّ عن المنع عن الخلوة الخ:

مؤلّف گويد:

از جمله اين روايات، روايتى است كه مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (١٤) ص (١٣٣) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از عدّه‌اى اصحاب، از سهل بن زياد، از محمّد بن الحسن بن شمون، از عبد اللّه بن عبد الرّحمن از مسمع بن ابى سيّار، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

فيما اخذ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم البيعة على النّساء ان لا يحتبين و لا يقعدن مع الرّجال فى الخلاء.

قوله: و كراهة جلوس الرّجل الخ: مانند روايتى كه صاحب وسائل آنرا در ج (١٤) ص (١٨٥) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از علىّ بن ابراهيم، از پدرش، از نوفلى، از سكونى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

اذا جلست المرأة مجلسا، فقامت عنه فلا يجلس فى مجلسها رجل حتّى يبرد.

قوله: و برجحان التّستّر الخ: معطوف است به «ما سيجى».

مؤلّف گويد:

از جمله اين روايات حديثى است كه مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (١٤) ص (١٣٣) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از علىّ بن ابراهيم، از پدرش و از محمّد بن اسمعيل، از فضل بن شاذان جميعا، از ابن ابى عمير، از حفص بن بخترى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

لا ينبغى للمرأة ان تنكشف بين يدى اليهوديّة و النّصرانيّة، فانهنّ يصفن ذلك لازواجهنّ.

قوله: و التّستّر عن الصّبيّ المميّز الخ: از جمله اين روايات حديثى است كه مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (١٤) ص (١٧٢) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از على بن ابراهيم، از پدرش، از نوفلى، از سكونى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سئل امير المؤمنين عن الصّبى يحجم المرأة؟

قال: اذا كان يحسن يصف فلا.

قوله: فلا تخضعن بالقول الخ: آيه (٣٢) از سوره احزاب.

قوله: بالمخطوبه: يعنى زنى كه مورد خطبه و خواستگارى واقع شده.

متن:

ثمّ انّ المحكي عن المبسوط و جماعة جواز التّشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط، و ظاهر الكلّ جواز التّشبيب بالمرأة المبهمة: بأن يتخيّل امرأة و يتشبّب بها.

و أمّا المعروفة عند القائل دون السّامع، سواء علم السّامع اجمالا أنّه يقصد معيّنة أم لا: ففيه اشكال.

و في جامع المقاصد كما عن الحواشي الحرمة في الصّورة الأولى.

و فيه اشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدّمة للتّحريم.

و كذا اذا لم يكن هنا سامع.

و أمّا اعتبار الإيمان فاختاره في القواعد و التّذكرة، و تبعه بعض الأساطين، لعدم احترام غير المؤمنة.

و في جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التّشبيب بنساء اهل الخلاف و أهل الذّمّة لفحوى حرمة النّظر اليهنّ، و نقض بحرمة النّظر الى نساء أهل الحرب، مع أنّه صرّح بجواز التّشبيب بهنّ.

و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه فى مدرك اصل الحكم.

و كيف كان فاذا شكّ المستمع في تحقّق شروط الحرمة، لم يحرم عليه الاستماع كما صرّح به في جامع المقاصد.

و أمّا التّشبيب بالغلام فهو محرّم على كلّ حال كما عن الشّهيدين و المحقّق الثّاني، و كاشف اللّثام، لأنّه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح.

و عن المفاتيح أنّ في اطلاق الحكم نظرا و اللّه العالم.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط و جماعتی نقل شده که ایشان تشبیب نسبت بهمسر را جایز دانسته‌اند منتهی شیخ علیه الرّحمه زائدا بر گفتار دیگران حکم بکراهت آن نیز نموده و بهرصورت ظاهر کلام همگی آنست که تشبیب نسبت به زن مبهم و ناشناخته جایز است و تشبیب زن مبهم باین نحو است که شخص زنی را

در خیال و وهم خود آورده و سپس آنرا مورد تشبیب قرار دهد.

امّا زنیکه نزد گوینده معروف و از نظر سامع مبهم است اعمّ از آنکه سامع اجمالا بداند که متکلّم زن معیّن و مشخّصی را قصد کرده یا چنین علمی نداشته باشد در حکم آن اشکال و اشتباه است.

مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد همچون شهید اوّل در حواشی در فرض اوّل حکم بحرمت نموده‌اند.

ولی در اینکلام اشکال است زیرا وجوهی که قبلا برای تحریم تشبیب ذکر نمودیم با هم مختلف هستند چه آنکه مقتضای پاره‌ای از آنها تحریم اینصورت بوده و لازمه بعضی دیگر عدم حرمت آن می‌باشد مثلا اگر دلیل بر حرمت تشبیب این باشد که اینفعل موجب برانگیختن شهوت سامع و بفساد کشاندن او است البتّه بدون تردید باید ملتزم شویم که مورد صحبت نیز حرام است و اگر دلیل بیاناتی که فقهاء عظام جهت تشبیب حرمت تشبیب ذکر کرده البتّه نمی‌توان آنها را سند منع و حرمت در محلّ کلام دانست زیرا ادلّه یادشده صرفا درباره زنی صادق است که معروف و مشخّص باشد نه زن ناشناخته و مبهم.

و همچنین در موردی که سامعی نبوده و تنها تشبیب‌کننده باشد در حرمت تشبیب اشکال می‌باشد پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و امّا اعتبار و اشتراط ایمان در زن:

مرحوم علّامه در کتاب قواعد و تذکره بآن قائل بوده و برخی از اساطین نیز از او تبعیّت کرده و این قید را ذکر نموده است و دلیل آن اینستکه زن غیر مؤمن احترامی ندارد تا تشبیب او حرام باشد.

مرحوم محقّق ثانی در کتاب جامع المقاصد همچون برخی دیگر فرموده است:

تشبیب زنان اهل خلاف و اهل ذمّه حرام است زیرا وقتی نگاه کردن بایشان حرام باشد بطریق اولی تشبیب آنها حرام است.

مصنّف (ره) می‌فرمایند:

این استدلال باین نقض می‌شود که نظر کردن به زنان اهل حرب حرام بوده در حالیکه مرحوم محقّق ثانی تصریح کرده باینکه تشبیب آن جایز است، پس بین

حرمت تشبیب و تحریم نظر هیچ تلازمی وجود ندارد و درعین‌حال مسئله مشکل بوده زیرا مدرك اصل حکم مشتبه است لاجرم در اینفروعات نمی‌توان بطور روشن و واضح حکم کرد و بهرصورت اگر مستمع در تحقّق و فراهم بودن شروط حرمت شكّ نمود استماع آن برایش حرام نیست چنانچه محقّق ثانی علیه الرّحمه نیز در جامع المقاصد نیز همینطور فرموده است.

حکم تشبیب به غلام

پس از آن می‌فرمایند:

امّا تشبیب به غلام و جوان امرد، علی کلّ حال حرام است چنانچه از مرحوم شهیدین و محقّق ثانی و فاضل هندی در کشف اللّثام نقل شده و دلیل آن اینستکه تشبیب در حقّ او فحش محض بوده و مشتمل است بر اغراء دیگران بر فعل قبیح.

و از مرحوم فیض در کتاب مفاتیح نقل شده که در اطلاق حکم مناقشه و تأمّل است یعنی بدون قید و شرط نمی‌توان حکم بتحریم آن نمود. و اللّه العالم.

شرح مطلوب

قوله: انّه یقصد معیّنة: ضمیر در «انّه» به قائل راجع است.

قوله: کما عن الحواشی: یعنی حواشی مرحوم شهید اوّل بر ارشاد.

قوله: فی الصّورة الاولی: مقصود صورتی است که سامع بداند متکلّم شخص معیّنی را قصد نموده.

قوله: و تبعه بعض الاساطین: مقصود کاشف الغطاء علیه الرّحمه می‌باشد.

قوله: مع انّه صرّح بجواز التّشبیب: ضمیر در «انّه» به صاحب جامع المقاصد راجع است.

قوله: کما صرّح به فی جامع المقاصد: ضمیر در «به» به عدم تحریم راجع است.

قوله: و عن المفاتیح: مقصود مفاتیح الشّرایع تصنیف مرحوم فیض می‌باشد.

متن:

المسألة الرّابعة

تصویر ذوات الأرواح حرام اذا کانت الصّورة مجسّمة بلا خلاف فتوی و نصّا.

و کذا مع عدم التّجسّم وفاقا لظاهر النّهایة، و صریح السّرائر، و المحکي عن حواشي الشّهید و المیسیة، و المسالك و ایضاح النّافع و الکفایه و مجمع البرهان و غیر هم للرّوایات المستفیضة، مثل قوله علیه السّلام: نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أن ینقش شیئ من الحیوان علی الخاتم.

و قوله علیه السّلام: و ینهی عن تزویق البیوت.

قلت: و ما تزویق البیوت؟

قال: تصاویر التّماثیل.

و المتقدّم عن (تحف العقول): و صنعة صنوف التّصاویر ما لم یکن مثال الرّوحاني.

و قوله علیه السّلام في عدّة أخبار: من صوّر صورة کلفّه اللّه یوم القیامة أن ینفخ فیها و لیس بنافخ.

و قد یستظهر اختصاصها بالمجسّمة، من حیث إنّ النّفخ في الرّوح لا یکون إلّا في المجسّمة، و إرادة تجسم النّقش مقدّمة للنّفخ ثمّ النّفخ فیه: خلاف الظّاهر.

و فیه: أنّ النّفخ یمکن تصوّره في النّقش بملاحظة محلّه، بل بدونها کما في أمر الامام علیه السّلام الأسد المنقوش علی البساط بأخذ السّاحر في مجلس الخلیفة او بملاحظة لون النّقش الّذی هو فی الحقیقة اجزاء لطیفة من الصّبغ.

و الحاصل: أنّ مثل هذا لا يعدّ قرينة عرفا على تخصيص الصّورة بالمجسّم.

و أظهر من الكلّ: صحيحة محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن تماثيل الشّجر و الشّمس و القمر فقال: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان، فإنّ ذكر الشّمس و القمر قرينة على ارادة مجرّد النّقش.

و مثل قوله عليه السّلام: من جدّد قبرا، أو مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام، فإنّ المثال و التّصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللّثام عن أهل اللّغة، مع أنّ الشّايع من التّصوير و المطلوب منه: هي الصّور المنقوشة على أشكال الرّجال و النّساء، و الطّيور و السّباع دون الأجسام المصنوعة على تلك الأشكال.

و يؤيّده أنّ الظّاهر: أنّ الحكمة في التّحريم هي حرمة التّشبّه بالخالق في ابداع الحيوانات و اعضائها على الاشكال المطبوعة الّتى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه، فضلا عن اختراعها، و لذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلّف من ذلك.

و من المعلوم أنّ المادّة لا دخل لها في هذه الاختراعات العجيبة فالتّشبّه انّما يحصل بالنّقش و التّشكيل لا غير.

ترجمه:

مسئله چهارم حكم تصاوير

تصوير موجودات صاحب روح حرام است مشروط باينكه صورت درست شده مجسّم باشد و در اينحكم از نظر نصّ و فتوى خلافى نيست.

و همچنين است در صورتيكه تصوير مجسّم نباشد چنانچه ظاهر كلام شيخ در كتاب نهايه و صريح ابن ادريس در سرائر و آنچه از شهيد اوّل در حواشى بر ارشاد حكايت شده و نيز كلام مرحوم شيخ على ميسى در ميسيّه و شهيد ثانى (ره) در مسالك و فاضل قطيفى در ايضاح النّافع و سبزوارى در كفايه و محقّق اردبيلى در مجمع البرهان و غير ايشان موافق با اينحكم بوده و جملگى حكم بتحريم فرموده‌اند.

و دليل ايشان روايات مستفيضه‌اى است كه در اين باب وارد شده مثل فرموده امام عليه السّلام:

حضرت رسول خدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم از اينكه صورت حيوان را بر نگين انگشترى نقش ببندند نهى فرمودند.

و نيز مانند فرموده معصوم عليه السّلام:

از آراستن و نقش و نگار كردن خانه‌ها نهى شده‌ايم.

راوى مى‌گويد:

محضر حضرتش عرض كردم مقصود از نقش و نگار كردن خانه چيست؟

حضرت فرمودند:

منظور اينست كه تصاوير ذوات الارواح را در آن نقش ببندند.

و همچنين فقره‌اى كه از روايت تحف العقول قبلا ذكر شد نيز بر آن دلالت دارد و آن اينستكه حضرت فرمودند:

و صنعت تصاوير اشكالى ندارد مادامىكه صورت صاحب روح نباشد.

پس از مفهوم آن استفاده مى‌شود ساختن صورت ذوات الارواح حرام است.

و نيز قول امام عليه السّلام در بسيارى از اخبار:

كسيكه صورتى را تصوير كند خداوند متعال وى را روز قيامت مكلّف مى‌سازد در آن روح بدمد و حال آنكه وى از آن عاجز است.

استظهار از روایت اخیر

مرحوم مصنّف در ذیل روایت اخیر می‌فرمایند:

برخی از اینحدیث استظهار کرده‌اند که مورد آن اختصاص به ساختن مجسّمه دارد نه کشیدن صورت و تصویر آن چه آنکه دمیدن روح صرفا در شیئ مجسّم بوده نه نقش و تصویر لذا اینفقره از حدیث شاهد و قرینه است بر اینکه مراد از «صوّر صورة» ساختن مجسّمه می‌باشد.

توجیه و تضعیف آن

سپس مستظهر می‌گوید: اگر کسی در توجیه اینحدیث برآمده و بگوید:

ظاهر «من صوّر صورة» کشیدن و تصویر صورت بوده نه ساختن مجسّمه و این معنا با ذیل حدیث که فرموده «ان ینفخ فیها .....» هیچ تنافی ندارد زیرا مقصود اینستکه:

اگر کسی صورتی را تصویر و ترسیم کند خداوند متعال روز قیامت وی را مکلّف می‌کند که نقش و صورت کشیده‌شده را مقدّمتا مجسّم کرده و سپس در آن روح بدمد.

در تضعیف این توجیه می‌گوئیم:

این توجیه خلاف ظاهر است چه آنکه از ظاهر حدیث اینطور برمی‌آید خداوند متعال فاعل را مکلّف می‌کند روح را در همان صورتی که ترسیم کرده بدمد نه آنکه

ابتداء آنرا مجسّم کرده و سپس در آن نفح روح کند و چون دمیدن روح در نقش و صورت ممکن نیست لاجرم مراد از «من صوّر صورة» ساختن مجسّمه است نه ترسیم صورت.

اشکال مرحوم مصنّف در استظهار مذکور

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

استظهار مذکور صحیح نیست زیرا عمده اعتماد مستظهر به «ان ینفخ فیها» است و آنرا قرینه قرار داده بر اینکه مقصود از «من صوّر صورة» ساختن مجسّمه است نه ترسیم و تصویر صورت باین ادّعا که نفخ روح در صورت ممکن نیست ولی در جواب این تقریر می‌گوئیم:

اگرچه نفخ روح در نفس صورت ممکن نیست ولی بملاحظه محلّی که در آن رسم شده نفخ امکان‌پذیر است لذا هیچ اشکالی ندارد که مقصود از «من صوّر صورة» همان نفس تصویر بوده و مراد از دمیدن روح در آن، دمیدن در آن بملاحظه محلّی باشد که صورت در آن نقش بسته شده مثل کاغذ، سنگ و چوب و امثال اینها بلکه می‌توان ادّعاء کرد که لازم نیست محلّ را ملاحظه نمود بلکه نفخ روح در نفس صورت نیز ممکنست چنانچه حضرت ثامن الحجج علیه السّلام در مجلس خلیفه عبّاسی به عکس شیری که روی پرده منقوش بود امر فرمودند ساحر در مجلس را اخذ کند.

و می‌توان گفت دمیدن روح در صورت بملاحظه رنگ نقش امری است ممکن چه آنکه رنگ در حقیقت اجزاء لطیفی بوده که جسم می‌باشند ازاینرو نفخ روح در نفس نقش که با رنگ ترسیم شده بدون اشکال می‌باشد.

و حاصل کلام آنکه:

مثل این عبارت یعنی «ان ینفخ فیها» را نمی‌توان قرینه عرفی بر این قرار داد که مراد از «من صوّر صورة» ساختن مجسّمه می‌باشد.

سپس می‌فرمایند:

اظهر از تمام ادلّه صحیحه محمّد بن مسلم است، وی می‌گوید:

از حضرت ابی عبد اللّه علیه السّلام راجع به تماثیل درخت و خورشید و ماه پرسیدم؟ حضرت فرمودند:

مادامی که صورت ذوات الارواح و حیوان نباشد اشکالی ندارد.

وجه اظهر بودن اینحدیث آنستکه ذکر «شمس» و «قمر» قرینه است بر اینکه مجرّد نقش و صورت مقصود می‌باشد.

و نیز مانند فرموده امام علیه السّلام:

کسیکه قبری را تجدید کرده یا مثالی را تصویر کند هرآینه از اسلام خارج می‌شود.

در اینحدیث اگرچه لفظ «مثال» آمده ولی همانطوریکه کاشف اللّثام از اهل لغت نقل کرده اینکلمه با «تصویر» مترادف می‌باشد.

مضافا باینکه آنچه از تصویر شایع و مطلوب بوده صور منقوشه‌ای است که باشکال رجال و نساء و طیور و سباع می‌باشد نه اجسامی که باین اشکال ساخته می‌شوند.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و مؤیّد اینمعنا که تصویر و نقش نیز حرام است نه خصوص ساختن مجسّمه آنکه ظاهرا حکمت در تحریم، حرمت تشبّه مخلوق بخالق بوده و اینکه نباید خود را در ابداع حیوانات و اعضاء آنها بر اشکال طبیعی که بشر از نقش آنها بآنطوری که هستند عاجزند شبیه خالق متعال نماید فلذا برخی از اساطین از تمکین غیر مکلّف و آزاد گذاردنش برای تصویر صور ذوات الارحام منع فرموده و فتوی بحرمت آن داده و پرواضح است که ماده کوچکترین دخالتی در این اختراعات عجیبه ندارد بنابراین تشبّه بنفس نقش و ایجاد شکل حاصل می‌شود بدون اینکه نیازی به ایجاد آن در قالب جسم باشد در نتیجه مجرّد صورت و نقش اشکال ذوات الارواح حرام است.

شرح مطلوب

قوله: و کذا مع عدم التّجسّم: یعنی صرف نقّاشی و ترسیم صورت.

قوله: لظاهر النّهایة: یعنی ظاهر مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهایه.

قوله: و صریح السّرائر: یعنی صریح کلام ابن ادریس در کتاب سرائر.

قوله: و المحکی عن حواشی الشّهید: یعنی حواشی مرحوم شهید اوّل بر ارشاد.

قوله: و المیسیّة: شرح صیغ العقود مرحوم محقّق کرکی است و از تصنیفات عالم بزرگوار استاد و شوهر خاله و اب الزّوجه مرحوم شهید ثانی، علیّ بن عبد العالی عاملی میسی می‌باشد و مرحوم محقّق ثانی که معاصر با ایشان بوده غالبا در کتاب خود از ایشان به فاضل میسی یاد می‌کند.

قوله: و المسالك: تصنیف مرحوم شهید ثانی در شرح شرایع می‌باشد.

قوله: و ایضاح النّافع: تصنیف شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی معاصر محقّق کرکی (ره) می‌باشد.

قوله: و الکفایة: تصنیف مرحوم سبزواری است.

قوله: و مجمع البرهان: شرح ارشاد علّامه (ره) و تصنیف مرحوم محقّق اردبیلی است.

قوله: مثل قوله علیه السّلام نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (۳۲۲) باین شرح نقل می‌کند.

محمّد بن علی بن الحسین باسنادش، از شعیب بن واقد، از حسین بن زید، از جعفر بن محمّد، از پدرش در حدیث مناهی قال:

نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ان ینقش شیئ من الحیوان علی الخاتم.

قوله: و قوله علیه السّلام و ینهی عن تزویق الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (۵۶۰) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از احمد بن محمّد بن عیسی، از محمّد بن خالد و حسین بن سعید، از قاسم بن محمّد جوهری، از علیّ بن ابی حمزه، از ابو بصیر، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

اتانی جبرئیل قال:

یا محمّد انّ ربّك یقرئك السّلام و ینهی عن تزویق البیوت.

قال ابو بصیر: فقلت و ما تزویق البیوت؟

فقال: تصاویر التّماثیل.

قوله: و قوله علیه السّلام فی عدّة اخبار الخ: از جمله خبری است که مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (۱۲) ص (۲۲۰) باین شرح نقل نموده:

محمّد بن علی بن الحسین، باسنادش، از شعیب بن واقد، از حسین بن زید، از مولانا الصّادق، از آباء گرامش علیهم السّلام در حدیث مناهی، قال:

نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عن التّصاویر و قال:

من صوّر صورة کلّفه اللّه تعالی یوم القیامة ان ینفخ فیها و لیس بنافخ.

قوله: و قد یستظهر اختصاصها: یعنی اختصاص هذه الرّوایة الاخیرة.

قوله: و ارادة تجسّم النّقش الخ: کلمه «ارادة» مبتداء و «خلاف الظّاهر» خبرش می‌باشد.

قوله: و فیه انّ النّفخ: ضمیر در «فیه» به استظهار راجع است یعنی و فی هذا الاستظهار نظر.

قوله: بل بدونها: یعنی بدون ملاحظة محلّه.

قوله: انّ مثل هذا لا یعدّ الخ: مشار الیه «هذا» نفخ الرّوح می‌باشد.

قوله: صحیحة محمّد بن مسلم: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۲۰) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از پدرش، از حمّاد بن عیسی، از حریز، از محمّد بن مسلم قال:

سئلت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن تماثیل الشّجر و الشّمس و القمر؟

فقال: لا بأس ما لم یکن شیئا من الحیوان.

قوله: و مثل قوله علیه السّلام من جدّد قبرا: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (۵۶۲) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از ابن سنان، از ابی الجارود، از اصبغ بن نباته از مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام قال:

من جدّد قبرا او مثّل مثالا فقد خرج من الاسلام.

قوله: كاشف اللّثام: مقصود مرحوم فاضل هندى است.

قوله: و المطلوب منه: ضمير در «منه» به تصوير عود مى‌كند.

قوله: و يؤيّده: ضمير منصوبى به تحريم تصوير و نقش راجع است.

قوله: و لذا منع بعض الاساطين: مقصود از «بعض الاساطين» ظاهرا شيخ كبير كاشف الغطاء مى‌باشد.

متن:

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الارواح فانّ صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الانسان للدّواعي الأخر غير قصد التّصوير، و لا يحصل به تشبّه بحضرة المبدع تعالى عن التّشبيه، بل كلّ ما يصنعه الانسان من التّصرّف في الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات اللّه تعالى، و لذا قال كاشف اللّثام على ما حكي عنه في مسألة كراهة الصّلاة في الثّوب المشتمل على التّماثيل أنّه لو عمّت الكراهة لتماثيل ذى الرّوح و غيرها: كرهت الثّياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها، و الثّياب المحشوّة، لشبه طرائقها المخيطة بها، بل الثّياب قاطبة، لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها انتهى.

و ان كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجيء هذا.

و لكن العمدة في اختصاص الحكم بذوات الأرواح: أصالة الاباحة، مضافا الى ما دلّ على الرّخصة. مثل صحيحة محمّد بن مسلم السّابقة.

و رواية التّحف المتقدّمة.

و ما ورد في تفسير قوله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل في قوله عليه السّلام: و اللّه ما هي تماثيل الرّجال و النّساء، و لكنّها تماثيل الشّجر و شبهه، و الظّاهر شمولها للجسم و غيره، فبها يقيّد بعض ما مرّ من الاطلاق، خلافا لظاهر جماعة، حيث إنّهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذي الرّوح، و لو لم يكن مجسّما، لبعض الاطلاقات اللّازم تقييدها بما تقدّم.

مثل قوله عليه السّلام: و ينهى عن تزويق البيوت.

و قوله عليه السّلام: من مثّل مثالا الى آخر الحديث.

و بين من عبّر بالتّماثيل المجسّمة، بناء على شمول التّمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخصّ الحكم بالمجسّم، لأنّ المتيقّن من المقيّدات للاطلاقات، و الظّاهر منها

بحكم غلبة الاستعمال و الوجود: النّقوش لا غير.

و فيه أنّ هذا الظّهور لو اعتبر لسقط الاطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسّم فتعيّن حملها على الكراهة، دون التّخصيص بالمجسّمة.

و بالجملة التّمثال في الاطلاقات المانعة مثل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (من مثّل مثالا)، إن كان ظاهرا في شمول الحكم للمجسّم: كان كذلك في الأدلّة المرخّصة لما عدا الحيوان كرواية تحف العقول، و صحيحة محمّد ابن مسلم، و ما في تفسير الآية.

فدعوى ظهور الاطلاقات المانعة: فى العموم، و اختصاص المقيّدات المجوّزة بالنّقوش: تحكّم.

ترجمه:

اختصاص حكم به تحريم به ذوات الارواح و رأى مصنّف (ره)

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

گفتیم حکمت در تحریم رسم صورت و ساختن آن تشبّه مخلوق به خالق است، اکنون می‌گوئیم:

از این بیان می‌توان اینطور نتیجه گرفت که پس ظاهر اخبار و روایات دالّه بر تحریك آنستکه حکم به حرمت اختصاص به ترسیم و تصویر صور ذوات الارواح دارد و بعبارت واضح‌تر فقط کشیدن صور حیوانات و انسانها حرام می‌باشد زیرا نقش و ترسیم این صور موجب تشبّه نقّاش به خالق می‌باشد امّا کشیدن صور غیر ذوات الارواح نباید حرام باشد چه آنکه ترسیم این صور بسا بخاطر دواعی دیگر غیر از قصد تصویر حاصل شده و در آن تشبّهی به حضرت مبدع تبارك و تعالی نمی‌باشد بلکه اساسا می‌توان گفت تمام مصنوعات بشر که بواسطه تصرّف او در اجسام صورت می‌گیرد بشکلی از مخلوقات حقتعالی است لذا مجرّد تشاکل و همانند بودن مصنوع بشر با مخلوق خداوند را نمی‌توان موجب حکم بحرمت قرار داد لذا از مرحوم کاشف اللّثام در مسئله کراهت خواندن نماز در جامه‌ای که مشتمل است بر تماثیل چنین نقل شده که فرموده‌اند:

اگر کراهت تعمیم داشته و تماثیل ذوات الارواح و غیر اینها را شامل گردد لازمه‌اش آنستکه در البسه‌ای هم که مشتمل بر نقش و خطوط است نماز خواندن باید مکروه باشد چه آنکه این خطوط شباهت به چوب‌ها و نی‌ها داشته که مخلوق حقتعالی می‌باشند و نیز در جامه‌هائی که مشتمل بر حشو و لائی بوده نماز خواندن کراهت باید داشته باشد زیرا راه، راه‌هائی که بواسطه دوختن لائی به جامه در آن پدید آمده شبیه به چوب‌ها و نی‌ها می‌باشند بلکه بطور کلّی باید گذاردن نماز در البسه مخیطه مکروه باشد زیرا خیوط و درزهای آن به اخشاب و قصبات شبیه می‌باشند در حالیکه احدی به این مقال و گفتار ملتزم نیست پس مجرّد تشبّه مصنوع بشر به مخلوق باری تعالی منشاء حکم نیست بلکه قصد مصوّر و نیّت او نیز دخالت تامّ دارد باینمعنا که مصوّر در صورتی فعلش متّصف بحرمت یا کراهت است که صورت را بقصد تصویر و تشبیه به حضرت خالق در خارج ایجاد نماید.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

کلام مرحوم کاشف اللّثام در اینجا به پایان رسید و چنانچه ملاحظه شد ایشان نیز قصد و نیّت مصوّر را در انشاء حکم دخیل دانسته و مجرّد تشبّه و تشاکل را سبب حکم به تحریم قرار ندادند اگرچه در کلمات و بیانات ایشان نیز ما اشکالات و مناقشاتی داریم که عنقریب انشاء اللّه بیان خواهیم کرد ولی اجمالا سخن ایشان مؤیّد گفتار ما است و بهرتقدیر عمده دلیل ما بر اینکه حکم به حرمت اختصاص به تصویر ذوات الارواح دارد دو امر است:

الف: اصالة الاباحه در غیر صور ذوات الارواح.

ب: روایات دالّه بر رخصت و اینکه کشیدن صور غیر ذوات الارواح جایز می‌باشد.

نقل روایات دالّه بر جواز تصویر صور غیر ذوات الارواح

از جمله روایات دالّه بر جواز تصویر صور غیر ذوات الارواح صحیحه محمّد بن مسلم است که سابقا گذشت.

ب: روایت تحف العقول که قبلا نقل شد.

ج: روایتی که در تفسیر فرموده حقتعالی یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل وارد شده و آن فرموده امام علیه السّلام است:

بخدا قسم این تماثیل، تماثیل مردان و زنان نبوده بلکه اشکال درختان و اشباه آنها بود.

و ظاهرا این روایت ساختن اشکال و صور غیر ذوات الارواح را بطور مطلق تجویز و مباح می‌کند اعمّ از آنکه بصورت مجسّم بوده یا صرف نقش باشد لذا بکمك این حدیث می‌توان برخی از اطلاقات گذشته را تقیید نمود.

یعنی می‌گوئیم اخباری که بطور مطلق ساختن مجسّمه را حرام نموده مقصود از آنها ساختن اشیاء ذوات الارواح است.

بنابراین رأی مرحوم مصنّف این می‌شود:

ساختن صور غیر ذوات الارواح مطلقا جایز است چه مجسّمه آنها بوده و چه نقششان باشد و ذوات الارواح بطور مطلق حرام می‌باشد چه نقش آنها بوده و چه مجسّمه‌اشان.

رأی مخالفین مرحوم مصنّف

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از ظاهر کلمات جماعتی اینطور استفاده می‌شود که ایشان در اینحکم با ما مخالف هستند، این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف: کسانیکه حکم بحرمت را تعمیم داده و مطلق ساختن صورت را حرام دانسته‌اند چه ذوات الارواح بوده و چه غیر آن باشد، بصورت نقش و تصویر بوده یا ساختن مجسّمه باشد.

و دلیل ایشان برخی از اطلاقاتی است که چنانچه گفتیم می‌باید آنها را بدلیل سابق الذکّر تقیید نمود از اطلاقاتی که این دسته بآن‌ها تمسّك کرده‌اند روایاتی است که ذیلا بآنها اشاره می‌کنیم:

۱- قول معصوم علیه السّلام: و ینهی عن تزویق البیوت.

۲- قول امام علیه السّلام: من مثّل مثالا الی آخر حدیث.

و چنانچه مشاهده می‌شود لفظ ایندو حدیث مطلق است ساختن مجسّمه و غیر مجسّمه، ذوات الارواح و غیر ذوات الارواح را شامل می‌شود منتهی لازم است این اطلاق را مقیّد ساخت و تنها بر حرمت تصویر ذوات الارواح اکتفاء کرد چه مجسّم و چه غیر مجسّم.

ب: آنانکه تعبیر به تماثیل مجسّمه کرده و حکم به تحریم آن کرده و گفته‌اند:

ساختن تماثیل مجسّمه حرام است چه از حیوان بوده و چه از غیر حیوان امّا غیر مجسّم یعنی تصویر و نقش حرام نیست چه از حیوان و چه از غیر آن.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

تعبیر مذکور در کلام ایشان «التّماثیل المجسّمة» مبتنی بر اینستکه لفظ «تمثال» شامل صورت غیر حیوان نیز بشود چنانچه حقّ هم همین بوده و لفظ مزبور شامل صورت غیر حیوان می‌باشد و بهرتقدیر اینقائل حکم به تحریم را اختصاص به مجسّم داده و چنانچه متذکّر شدیم فرموده است ساختن مطلق مجسّمه حرام است چه مجسّمه حیوان و چه غیر آن ولی نقش و تصویر حرام نیست زیرا قدر متیقّن از تقیید اطلاقات دالّه بر حرمت و ظاهر آنها بحکم غلبه استعمالی و وجودی نقوش و تصاویر بوده لذا خصوص نقش را می‌توان مباح دانست امّا ساختن مجسّمه بحکم اطلاقات محکوم بحرمت هستند چه از ذوات الارواح بوده و چه از غیر آنها باشد.

مناقشه مرحوم مصنّف در استدلال طائفه دوّم

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در استدلال این جماعت اشکال و مناقشه داریم زیرا اگر بپذیریم که بکمك غلبه استعمالی و وجودی ظاهر اطلاقات خصوص نقوش می‌باشد دیگر باین اطلاقات نمی‌توان استدلال بر حرمت مجسّم نمود و بعبارت دیگر بین ظهور مقیّدات در نقوش و سقوط اطلاقات از درجه اعتبار نسبت باثبات حرمة مجسّم ملازمه است و وجه

اینملازمه آنستکه کلمه «مثال» در فرموده امام علیه السّلام «ما لم یکن مثال الرّوحانی» که یکی از مطلقات نامبرده است اگر بکمك غلبه استعمالی و وجودی در مقیّدات ظاهر در مجرّد نقوش و صور باشد می‌باید در فرموده دیگر حضرت که فرمودند «او مثّل مثالا خرج عن الاسلام» چنین بوده و در این حدیث نیز که یکی دیگر از اطلاقات است منظور از «مثال» صرف نقش باشد بنابراین

ساختن مجسّمه غیر حیوان می‌باید از تحت ادلّه تحریم خارج باشد زیرا از فرموده امام علیه السّلام در «ما لم یکن مثال الرّوحانی» صرفا تحریم ذوات الارواح (حیوان) استفاده می‌شود در حالیکه رأی و نظریّه اینقائل آنستکه ساختن مجسّمه غیر حیوان نیز حرام می‌باشد.

از این گذشته ایراد دیگری که بر این قائل وارد است آنکه لازمه آنچه وی ذکر نمود آنستکه در حیوان مطلقا باید قائل به تحریم باشد چه در تصویر آن و چه در ساختن مجسّمه‌اش و جهت این گفتار آنستکه مقیّدات موردشان غیر حیوان می‌باشد حال اگر آنها را طبق فرموده اینقائل به غیر مجسّمه یعنی مجرّد نقش اختصاص دهیم در تحت اطلاقات از تصویر حیوان دو قسم یعنی مجسّم و غیر مجسّم و از غیر حیوان خصوص مجسّم آن باقی می‌ماند لذا بفرض که دلیل اینقائل تمام باشد صرفا یکقسم از اقسام چهارگانه را از تحت اطلاقات خارج می‌کند و آن غیر مجسّم از غیر حیوان بوده و سه قسم دیگر یعنی صورت حیوان مجسّم و غیر مجسّمش و نیز مجسّم از غیر حیوان در تحت اطلاقات باقی می‌مانند و باید قائل و ملتزم به تحریم آن‌ها بشویم، بنابراین می‌گوئیم:

متعیّن و لازم است که نهی در این اطلاقات را بر کراهت حمل کنیم بدون اینکه در ظهور اطلاقی آنها تصرّف و دخالتی نمائیم نه آنکه از آنها حرمت استفاده کرده منتهی در اطلاق تصرّف کرده و ظهورشان را اختصاص به خصوص نقوش دهیم.

وجه تعیّن حمل اطلاقات بر کراهت

مؤلّف گوید:

وجه تعیّن حمل اطلاقات ناهیه بر کراهت اینستکه:

اخبار وارده در این باب دو دسته هستند:

الف: اطلاقات ناهیه مانند فرموده امام علیه السّلام: ما لم یکن مثال الرّوحانی و نیز فرموده دیگر معصوم علیه السّلام:

او مثّل مثالا خرج عن الاسلام.

ب: ادلّه‌ای که تصویر را ترخیص و تجویز نموده‌اند مانند فرمایش امام علیه السّلام: و لکنّها تماثیل الخ.

و نیز نظیر کلام حضرتش در روایت محمّد بن مسلم: لا بأس که در جواب سؤال سائل از تماثیل شجر و شمس و قمر فرمودند.

با اندك توجّهی بایندو دسته از روایات بخوبی درمی‌یابیم که موضوع در هردو «مثال» و «تمثال» بوده و بتعبیر دیگر موضوعشان با هم متّحد است پس بمقتضای اطلاقات ناهیه از تصویر مثال و تمثال ممنوع و منهی بوده و طبق دلالت ادلّه مرخّصه ساختن مثال و تمثال برای ما مباح و مشروع می‌باشد و چون نسبت بموضوع واحد هم منع و هم جواز امکان‌پذیر نیست بناچار می‌باید بین آنها جمع و بنحوی رفع تنافی و تهافت کرد ازاینرو می‌گوئیم:

اگر نهی در اطلاقات را بقرینه ترخیص در ادلّه مرخّصه بر کراهت حمل کنیم بین آنها توافق حاصل شده و بدین ترتیب تهافت برطرف می‌شود و حاصل این جمع چنین می‌شود:

موضوع اخبار صورت غیر مجسّم بوده که شارع مقدّس در برخی از اخبار یعنی اطلاقات از آن منع فرموده که ظاهر این منع تحریم بوده و در پاره‌ای دیگر از اخبار ما را مرخّص نموده حال در مقام جمع باید در دلالت اخبار مانعه تصرّف کرده و ملتزم شویم که مقصود از نهی کراهت است نه حرمت تا بدین ترتیب رفع تنافی بین ایندو دسته از اخبار کرده باشیم و باید توجّه داشت چون موضوع هردو دسته از اخبار شیئ واحدی است تصرف در موضوع اطلاقات و حمل آن بر خصوص نقش بقرینه اخبار مرخّصه بآن بیان و تقریری که مستدلّ بآن متمسّك شد صحیح نیست زیرا لازمه این نحو از جمع آنستکه موضوع ایندو دسته از اخبار را با هم مغایر بدانیم و حال

آنکه طبق بیان ما موضوعشان شیئ واحدی است و با اینفرض تصرّف در موضوع معنا ندارد و الزاما باید در دلالت آن تصرّف کنیم.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

خلاصه کلام آنکه لفظ «تمثال» در اطلاقات مانعه و ناهیه همچون فرموده رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم «من مثّل مثالا» اگر ظاهرش شامل مجسّم نیز بشود عینا در ادلّه مرخّصه‌ای که تصویر غیر حیوان را تجویز نموده همچون روایت تحف العقول و صحیحه محمّد بن مسلم و روایتی که در تفسیر آیه مذکور نقل شد چنین می‌باشد و لازمه آن اینستکه مجسّمه ساختن غیر حیوان جایز باشد در حالیکه قائل آنرا تحریم کرده است.

در نتیجه باید بگوئیم:

این ادّعاء که اطلاقات مانعه ظاهر در عموم بوده و مقیّدات مجوّزه اختصاص به نقوش دارند تحکّمی بیش نمی‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: و من هنا یمکن استظهار الخ: مشار الیه «هنا» بیان سرّ در حکمت تحریم تصویر بوده که آن عبارتست از تشبّه مخلوق به خالق.

قوله: و لا یحصل به تشبّه بحضرة المبدع: ضمیر در «به» به فعل الانسان راجع است.

قوله: انّه لو عمّت الکراهة: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: الثّیاب ذوات الاعلام: یعنی جامه‌هائی که دارای نشانه‌هائی از قبیل خطوط دارند.

قوله: و القصبات: یعنی نی‌هائیکه در باتلاق‌ها و بیشه‌زارها می‌رویند.

قوله: و الثّیاب المحشوه: یعنی لباسهائی که مشتمل بر حشو و لائی می‌باشند که پارچه را بوسیله دوختن بآن وصل می‌نمایند.

قوله: لشبه طرائقها المخیطة بها: ضمیر در «بها» به ثباب راجع است و مقصود از «طرائق» رادّه‌هائی است که بواسطه دوختن لائی بلباس روی لباس حادث

می‌شوند.

قوله: لشبه خیوطها: مقصود از «خیوط» درزهای حادث در سطح لباس می‌باشد.

قوله: یعملون له ما یشاء و من محاریب الخ: آیه (۱۳) از سوره سباء.

قوله: فی قوله علیه السّلام و اللّه ما هی تماثیل الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۱۹) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از احمد بن محمّد، از علیّ بن الحکم، از ابان بن عثمان، از ابی العبّاس، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عزّ و جل یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل فقال:

و اللّه ما هی تماثیل الرّجال و النّساء و لکنّها الشّجر و شبهه.

قوله: و الظّاهر شمولها للجسم و غیره: ضمیر در «شمولها» به روایت اخیر راجع است.

قوله: فبها یقیّد بعض ما مرّ من الاطلاق: ضمیر در «بها» به روایت اخیر عود می‌کند و مقصود از «اطلاق» اخبار و احادیث مطلقه‌ای است که از تصویر نهی و منع کرده‌اند.

قوله: یحکی عنه تعمیمه الحکم: مقصود از «حکم» تحریم می‌باشد.

قوله: اللّازم تقییدها بما تقدّم: مقصود از «ما تقدّم» روایتی است که در ذیل آیه شریفه «یعملون له ما یشاء الخ» وارد شده.

قوله: کما هو کذلك: یعنی چنانچه امر همینطور است و تمثال شامل غیر حیوان نیز می‌شود.

قوله: و الظّاهر منها: ضمیر در «منها» به مقیّدات راجع است.

قوله: و فیه انّ هذا الظّهور: یعنی فی کلام عبّر بالتّماثیل المجسّمة اشکال.

قوله: فتعیّن حملها: یعنی حمل المطلقات.

متن:

ثمّ انّه لو عمّمنا الحکم بغیر الحیوان مطلقا او مع التّجسّم فالظّاهر أنّ المراد به: ما کان مخلوقا للّه سبحانه علی هیئة خاصّة معجبة للنّاظر علی وجه تمیل

النّفس الی مشاهدة صورتها المجرّدة عن المادّة أو معها.

فمثل تمثال السّیف و الرّمح، و القصور، و الأبنیة و السّفن ممّا هو مصنوع للعباد و إن کانت فی هیئة حسنة معجبة: خارج.

و کذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب، و الجبال و الشّطوط ممّا خلق اللّه، لا علی هیئة معجبة للنّاظر بحیث تمیل النّفس الی مشاهدتها و لو بالصّور الحاکیة لها، لعدم شمول الأدلّة لذلك کلّه.

هذا کلّه مع قصد الحکایة و التّمثیل، فلو دعت الحاجة الی عمل شیئ یکون شبیها بشییء من خلق اللّه و لو کان حیوانا من غیر قصد الحکایة فلا بأس قطعا.

و منه یظهر النّظر فیما تقدّم عن کاشف اللّثام.

ترجمه:

[تعمیم حکم نسبت به تصویر صور غیر حیوان]

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

اگر حکم به تحریم را تعمیم داده و قائل شدیم که ساختن صورت غیر حیوان نیز همچون حیوان حرام است چه بطور مطلق (نقش و غیر نقش) و چه تنها در صورت ساختن مجسّمه علی الظّاهر مقصود از غیر حیوان موجودی است که مخلوق حقتعالی بوده که واجد هیئت و شکلی عجیب برای ناظر بوده بطوری که نفس به مشاهده آن مایل باشد اعمّ از آنکه در ضمن مادّه بوده یا مجرّد از آن باشد بنابراین ترسیم تمثال شمشیر و نیزه و قصور و ابنیه و کشتیها و امثال و نظائر اینها که ساخته بشر است اگرچه دارای هیئت و شکل زیبا و عجیبی باشند از تحت حکم خارج بوده و بطور قطع کشیدن صورت آنها یا ساختن مجسّمه‌اشان اشکالی ندارد.

و همچنین است تصویر صورت نی‌ها و اخشاب و کوهها و نهرها و اشباه این‌ها که مخلوق حقتعالی بوده ولی دارای هیئت عجیبی برای ناظر نیستند بطوری که نفس بیننده بمشاهده‌اش مایل باشد چه آنکه ادلّه ناهیه و مانعه هیچیك از این امور را شامل نیست.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه گفته و اظهار نمودیم که کشیدن صورت حیوان یا ساختن مجسّمه ذوات الارواح حرام می‌باشد در صورتی است که مصوّر قصد حکایت و تصویر داشته

باشد، بنابراین اگر احتیاج و ضرورتی او را وادار کرد به انجام و ساختن چیزی که بیکی از مخلوقات اللّه شبیه بود اگرچه حیوان باشد در صورتیکه وی قصد حکایت را نداشته باشد بطور قطع و یقین اشکالی ندارد.

و از این توضیحی که دادیم روشن می‌شود که در فرموده سابق کاشف اللّثام اشکال و انتقاد می‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: ثمّ انّه لو عمّمنا الحکم: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: بغیر الحیوان مطلقا: چه ساختن جسم بوده و چه مجرّد نقش باشد.

قوله: فالظّاهر انّ المراد به: ضمیر در «به» به غیر حیوان راجع است.

قوله: المجردة عن المادّة: یعنی نقش باشد.

قوله: او معها: یعنی مع المادّة و مراد ساختن مجسّمه می‌باشد.

قوله: و لو بالصّور الحاکیة لها: یعنی اگرچه مشاهده باین نحو صورت گیرد که به صور حاکی از این تماثیل نظر شود.

قوله: و منه یظهر النّظر الخ: ضمیر در «منه» به اعتبار قصد الحکایة فی التّحریم راجع است.

قوله: فیما تقدّم عن کاشف اللّثام: مقصود عبارتی است که وی در ذیل مسئله کراهة الصّلوة فی الثّوب المشتمل علی التّماثیل بیان فرموده و قبلا ما آنرا نقل کردیم.

متن:

ثمّ إنّ المرجع في الصّورة الی العرف فلا یقدح في الحرمة نقص بعض الأعضاء، و لیس فیما ورد من رجحان تغیّر الصّورة بقلع عینها، أو کسر رأسها: دلالة علی جواز تصویر النّاقص.

و لو صوّر بعض أجزاء الحیوان ففي حرمته نظر، بل منع و علیه فلو صوّر نصف الحیوان من رأسه الی وسطه، فإن قدّر الباقی موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا یتبیّن ما دون وسطه حرم.

و إن قصد النّصف لا غیر لم یحرم، إلّا مع صدق الحیوان علی هذا النّصف.

و لو بداله في إتمامه حرم الاتمام، لصدق التّصویر بإکمال الصّورة لأنّه ایجاد لها، و لو اشتغل، بتصویر حیوان فعل حراما حتّی لو بداله في اتمامه.

و هل یکون ما فعل حراما من حیث التّصویر، أولا یحرم إلّا من حیث التّجري وجهان؟: من أنّه لم یقع إلّا بعض مقدّمات الحرام بقصد تحقّقه، و من أنّ معنی حرمة الفعل عرفا لیس إلّا حرمة الاشتغال به عمدا فلا تراعی الحرمة بإتمام العمل.

و الفرق بین فعل الواجب المتوقّف استحقاق الثّواب علی إتمامه. و بین الحرام هو قضاء العرف، فتأمّل.

ترجمه:

مناط مرجع در اطلاق صورت

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مرجع در اطلاق صورت حکم عرفی است، بنابراین اگر بعضی از اعضاء ناقص باشد ولی عرف بآن صورت بگویند، این نقص قادح در حرمت نبوده و بدین ترتیب مصوّر مرتکب عمل حرامی شده است.

سؤال

در پاره‌ای از احادیث این مضمون آمده است که اگر صورتی را در خارج دیدید چشم آنرا درآورده یا سرش را جدا نمائید و باقی را بحال خود بگذارید.

این فرمان و دستور می‌توان استفاده کرد تصویر صورت ناقص جایز است چه آنکه اگر این امر جایز نمی‌بود به مجرّد ناقص کردن صورت اکتفاء نمی‌شد بلکه دستور و فرمان به محو آن بطور کلّی داده می‌شد پس از اینکه بصرف درآوردن چشم یا جدا کردن و شکستن سر اکتفاء و قناعت شده معلوم می‌شود بدوا نیز می‌توان صورت ناقص ترسیم کرد.

جواب

اینمضمون که در برخی از روایات آمده و تغییر دادن صورت را راجح قرار داده ابدا

دلالتی بر این ندارد که تصویر صورت ناقص جایز است.

مؤلّف گوید:

وجه عدم دلالت شاید این باشد که رجحان تغییر صورت حکمی است استحبابی برای صرف تخلّص از ارتکاب کراهت خواندن نماز در مکانی که صورت وجود دارد و پرواضح است که بین آن و جواز تصویر صورت ناقصه هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد چه آنکه ابقاء صورت ناقصه غیر از ایجاد آن می‌باشد.

[فروع فقهی]

فرع

اگر کسی بعضی از اجزاء حیوانی را تصویر کند در اینکه فعلش حرام یا جائز است باید نظر و تأمّل نمود بلکه می‌توان فتوا به منع و حرمت داد، بنابراین اگر نصف حیوان از سر آنرا تا وسطش تصویر نماید در صورتیکه باقی آنرا موجود فرض کند باین نحو که آنرا انسانی تصوّر کند که نشسته و از وسط به پائین او آشکار نیست، تصویرش حرام می‌باشد.

و اگر تنها همان نصفی را که ترسیم و تصویر کرده قصد داشته باشد نه غیر آنرا عملش حرام نیست مگر آنکه بهمان نصف کشیده شده حیوان صادق باشد.

فرع دیگر

اگر شخصی که تصویری را نیمه کشیده و گفتیم عملش حرام نیست بعدا تصمیم گرفت صورت را تکمیل کند باید بگوئیم اتمام آن حرام است زیرا بواسطه اکمال آن تصویر صادق بوده و حرام تحقّق پیدا می‌کند.

فرع دیگر

اگر شخصی مشغول به تصویر و ترسیم حیوانی شد عملش از ابتداء امر حرام است اگرچه در اثناء منصرف شده و آنرا تکمیل و اتمام نکند منتهی جای این سؤال است که گفته شود:

آیا فعل حرامی را که وی مرتکب شده حرمتش از حیث صدق تصویر است یا

از باب تجری می‌باشد؟

باید بگوئیم:

در آن دو وجه و احتمال وجود دارد:

الف: آنکه حرمتش از باب تجرّی است زیرا آنچه در خارج واقع شده صرفا برخی از مقدّمات حرام بقصد تحقّق آن بوده اگرچه ذو المقدّمه که حرام است در خارج تحقّق نیافته است چه آنکه حرام عبارتست از تصویر کامل حیوان و ترسیم اجزاء و اعضاء مقدّمه تحقّق کلّ می‌باشد و چون مصوّر بحسب فرض تنها بعضی از اعضاء و اجزاء را بقصد ترسیم و تصویر تمام کشیده لاجرم مبادرت بفعل مقدّمه حرام نموده که آن از مصادیق تجرّی است.

ب: آنکه انجام و تصویر اعضاء از باب حرام شرعی و واقعی می‌باشد چه آنکه معنای حرمت فعل از نظر عرف همان حرمت اشتغال به امر حرام از روی عمد و اختیار می‌باشد پس مصوّر از بدو امر که به کشیدن صورت مشغول می‌شود بامر حرام مبادرت ورزیده و در اتّصاف فعلش به حرمت نباید منتظر اتمام عمل باشیم.

و باید توجّه داشت فارق بین فعل واجب که استحقاق ثواب بر انجام و اتمام آن موقوف بوده و بین حرام که تحقّقش وابسته به اکمال و اتمام عمل نیست حکم عرفی می‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: من رجحان تغيّر الصّورة الخ: از جمله روایاتی که باین مضمون وارد شده حدیثی است که مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (۳) ص (٥٦٤) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علیّ بن ابراهیم، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از جمیل بن درّاج، از زرارة بن اعین از مولانا ابی جعفر علیه السّلام قال:

لا بأس بان یکون التّماثیل فی البیوت اذا غیّرت رؤسها منها و ترك ما سوی ذلك.

قوله: و علیه فلو صوّر نصف الحیوان: ضمیر در «علیه» به منع راجع است.

قوله: و ان قصد النّصف: یعنی همان نصفی را که تصویر کرده.

قوله: و لو بداله فی اتمامه: یعنی و لو بد اللمصوّر العزم فی اتمام التّصویر.

قوله: لانّه ایجاد لها: ضمیر در «لانّه» به اتمام و در «لها» به صورت عود می‌کند.

قوله: حتّی لو بداله فی اتمامه: یعنی حتّی لو بد اللمصوّر العزم فی العدول عن اتمامه.

قوله: من انّه لم یقع الّا بعض مقدّمات الخ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» بوده و این عبارت دلیل بر حرمت از باب تجری می‌باشد.

قوله: لیس الّا حرمة الاشتغال به عمدا: ضمیر در «به» به فعل عود می‌کند.

قوله: فتأمّل: برخی از محشّین در وجه آن فرموده‌اند:

شاید امر به تأمّل اشاره باشد باینکه از حکم عرف بفرق بین واجب و محرّم به بیانی که گذشت منع نموده و آنرا قبول نداریم لذا همانطوری که از نظر عرف واجب در خارج تحقّق نمی‌یابد مگر پس از اتمام آن عینا حرام نیز عرفا تحقّق نمی‌یابد مگر بعد از اتمام عمل.

سپس فرموده:

ممکنست بگوئیم امر بتأمّل اشاره است باینکه وجه در حکم عرف بفرق بین حرام و واجب آنستکه محرّم عنوان ایجاد بوده و آن عرفا بمجرّد اشتغال و شروع تحقّق می‌یابد بخلاف واجب چه آنکه مطلوب در آن اتمام و اکمال عمل می‌باشد و پرواضح است بمجرّد شروع عنوان واجب تحقّق نمی‌یابد.

متن:

بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصّور و عدمه.

فالمحكي عن شرح الارشاد للمحقّق الأردبيلي: أنّ المستفاد من الأخبار الصّحيحة، و أقوال الأصحاب: عدم حرمة ابقاء الصّور انتهي، و قرّره الحاكي على هذه الاستفادة.

و ممّن اعترف بعدم الدّليل على الحرمة المحقّق الثّانی في جامع المقاصد مفرّعا على ذلك جواز بيع الصّور المعمولة، و عدم لحوقها بآلات اللّهو و القمار، و أواني النّقدين.

و صرّح في حاشية الارشاد بجواز النّظر اليها.

لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التّماثيل و إبتياعها.

ففي المقنعة بعد أن ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها.

قال: و عمل الأصنام و الصّلبان و التّماثيل المجسّمة و الشّطرنج و النّرد و ما أشبه ذلك حرام، و بيعه و ابتياعه حرام انتهى.

و في النّهاية و عمل الأصنام و الصّلبان و التّماثيل المجسّمة و الصّور و الشّطرنج و النّرد، و ساير أنواع القمار حتّى لعب الصّبيان بالجوز، و التّجارة فيها و التّصرّف فيها، و التّكسّب بها محظور انتهى، و نحوها ظاهر السّرائر.

ترجمه:

حکم اقتناء و نگهداری صور محرّمه

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

کلام در اینکه نگهداری آنچه از صور و اشکالیکه عملش حرام می‌باشد آیا جایز است یا جایز نیست ناگفته ماند که اکنون بآن پرداخته و می‌گوئیم:

آنچه از شرح ارشاد مرحوم محقّق اردبیلی نقل شده اینستکه مستفاد از اخبار صحیحه و اقوال اصحاب آنستکه ابقاء صور و نگاهداری آنها حرام است انتهی.

و ناقل اینکلام محقّق اردبیلی را بر این استفاده و برداشت از اخبار تقریر و تأیید نموده.

و از کسانیکه اعتراف نموده دلیلی بر حرمت در دست نیست مرحوم محقّق ثانی در کتاب جامع المقاصد می‌باشد وی در مقابل تفریع بر عدم دلیل بر حرمت فرموده:

فروش صوری که ساخته شده جایز است و ملحق به آلات لهو و قمار و ظروف طلا و نقره نمی‌باشد.

و در حاشیه ارشاد تصریح فرموده باینکه نظر نمودن بآنها جایز است.

ولی از ظاهر کلام برخی قدماء بدست می‌آید که فروش تماثیل و خریداری آنها حرام است، مثلا: مرحوم مفید در کتاب مقنعه پس از آنکه شراب و ساختن و فروش آنرا در زمره اشیائیکه اکتسابش حرام است قرار داده فرموده:

و ساختن بت و صلیب و تماثیل مجسّمه و بازی شطرنج و نرد و آنچه شبیه بآن

باشد حرام بوده و خرید و فروش آنها نیز غیر جایز است انتهی.

و در کتاب نهایه مرحوم شیخ فرموده است:

ساختن بت‌ها و صلیب‌ها و تماثیل مجسّمه و صور و بازی شطرنج و نرد و سایر انواع قمار حتّی بازی نمودن اطفال با گردو و نیز تجارت و تصرّف در آنها و کسب کردن با آنها ممنوع و حرام می‌باشد. انتهی.

و نظیر همین عبارات را مرحوم ابن ادریس در کتاب سرائر فرموده.

شرح مطلوب

قوله: اقتناء: یعنی نگهداری.

قوله: قرّره الحاکی: ضمیر منصوبی در «قرّره» به محقّق اردبیلی راجع است.

قوله: مفرّعا علی ذلك: مشار الیه «ذلك» عدم دلیل بر حرمت می‌باشد.

قوله: و صرّح فی حاشیة الارشاد: فاعل در «صرّح» شهید اوّل علیه الرّحمه می‌باشد.

قوله: بجواز النّظر الیها: ضمیر در «الیها» به صور راجع است.

قوله: و فی النّهایة: مقصود نهایه مرحوم شیخ طوسی می‌باشد.

قوله: و نحوها ظاهر السّرائر: ضمیر در «نحوها» به نهایه راجع است.

متن:

و یمکن أن یستدلّ للحرمة مضافا الی أنّ الظّاهر من تحریم عمل الشّیئ مبغوضیّة وجود المعمول ابتداء و استدامة: بما تقدّم في صحیحة ابن مسلم من قوله علیه السّلام: لا بأس ما لم یکن حیوانا بناء علی أنّ الظّاهر من سؤال الرّاوي عن التّماثیل سؤاله عن حکم الفعل المتعارف المتعلّق بها العام البلوی: و هو الإقتناء.

و أمّا نفس الایجاد فهو عمل مختصّ بالنّقّاش ألا تری أنّه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة، أو عن العصیر فأجاب بالاباحة انصرف الذّهن الی شربهما، دون صنعتهما، بل ما نحن فیه أولی بالإنصراف لأنّ صنعة العصیر، و الخمر یقع من کلّ أحد، بخلاف صنعة التّماثیل.

و بما تقدّم من الحصر في قوله علیه السّلام في روایة تحف العقول: إنّما حرم اللّه

الصّناعة الّتي یجيء منها الفساد محضا، و لا یکون منه و فیه شیئ من وجوه الصّلاح الی قوله علیه السّلام: یحرم جمیع التّقلّب فیه فإنّ ظاهره أن کلّ ما یحرم صنعته: و منها التّصاویر یجيء منها الفساد محضا: یحرم جمیع التّقلّب فیه بمقتضی ما ذکر في الرّوایة بعد هذه الفقرة.

و بالنّبويّ لا تدع صورة الّا محوتها، و لا کلبا الّا قتلته، بناء علی ارادة الکلب الهراش المؤذي الّذي یحرم إقتناؤه.

و ما عن قرب الأسناد بسنده عن عليّ بن جعفر عليه السّلام عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن التّماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا.

و بما ورد في إنكار أن المعمول لسليمان على نبيّنا و آله و عليه السّلام هي تماثيل الرّجال و النّساء، فإنّ الانكار إنّما يرجع الى مشيّة سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآية، دون أصل العمل فدلّ على كون مشيّة وجود التّمثال من المنكرات الّتي لا يليق بمنصب النّبوّة.

و بمفهوم صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام لا بأس بأن يكون التّماثيل في البيوت اذا غيّرت رؤوسها، و ترك ما سوى ذلك.

و رواية المثنّى عن أبي عبد اللّه عليه السّلام أنّ عليّا عليه السّلام يكره الصّور في البيوت.

بضميمة ما ورد في رواية أخرى مرويّة في باب الرّباء أنّ عليّا عليه السّلام لم يكن يكره الحلال.

و رواية الحلبي المحكيّة عن مكارم الأخلاق عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: أهديت اليّ طنفسة من الشّام فيها تماثيل طائر فامرت به فغيّر رأسه فجعل كهيئة الشّجر.

ترجمه:

استدلال مرحوم مصنّف برای اثبات حرمت اقتناء تصاویر

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ممکنست برای اثبات حرمت اقتناء و نگهداری تصاویر بگوئیم:

علاوه بر اینکه ظاهرا مقصود از تحریم شیئ مبغوض بودن وجود آن در خارج هم ابتداءا و هم استدامة می‌باشد بنابراین همانطوری که ساختن صور مبغوض شارع است حفظ و نگاهداری آن نیز نامشروع و غیر جایز است می‌توان به روایات ذیل نیز تمسّك نمود:

الف: اینفقره از صحیحه محمّد بن مسلم که قبلا گذشت: لا بأس ما لم یکن حیوانا.

و استدلال باین کلام مبتنی است بر اینکه ظاهر سؤال راوی از تماثیل، سؤال از حکم فعل متعارفی است که به تماثیل تعلّق گرفته و عموما بآن مبتلاء هستند و آن عبارتست از اقتناء و نگهداری آنها و اساسا همین امر باید مورد سؤال باشد نه ایجاد و ساختن صورت چه آنکه ایجاد تماثیل و صور فعلی است مختصّ به گروه خاصّ و طائفه معدودی یعنی نقّاشان و معنا ندارد دیگری از آن سؤال کرده و استفسار حکمش را بنماید مثلا وقتی کسی از معصوم علیه السّلام راجع به خمر سؤال کند و امام علیه السّلام جواب دهند که آن حرام است یا از عصیر عبنی بپرسد و حضرت در پاسخش بفرمایند مباح است عادتا و علی المعمول ذهن منصرف به شرب ایندو شده و بخوبی روشن است که سائل از آشامیدن آندو سؤال کرده نه از ساختن آنها زیرا فعلی که نوعا مورد ابتلاء مردم است شرب بوده نه ساختن و در مورد بحث باید بگوئیم بطریق اولی ذهن منصرف به نگهداری و سؤال از آن می‌باشد چه آنکه درست کردن عصیر و یا شراب ممکنست از هرکسی صورت گرفته و از افعال مبتلی به مردم باشد در حالیکه ساختن تماثیل و عمل تصاویر اینطور نبوده و بسیار روشن و آشکار است که این عمل فعل طائفه خاصّی می‌باشد بنابراین اگر در سؤال از خمر و عصیر به انصراف مزبور قائل شدیم در مورد بحث بطریق اولی باید آنرا بپذیریم.

ب: حصری که از فرموده امام علیه السّلام در روایت تحف العقول استفاده می‌شود و آن اینستکه:

انّما حرّم اللّه الصّناعة الّتی یجیئ منها الفساد محضا و لا یکون منه و فیه شیئ من وجوه الصّلاح.

تا آنجائیکه می‌فرماید:

یحرم جمع التّقلّب فیه.

از ظاهر این عبارات اینطور استفاده می‌شود که آنچه صنعت و ساختنش حرام بوده که از جمله آنها می‌توان تصاویر را نام برد منشاء برای فساد محض بوده و بمقتضای آنچه بعد از این فقره ذکر شده تمام تصرّفات و تقلّبات در آن حرام می‌باشد.

ج: حدیث نبوی که در آن آمده:

لا تدع صورة الّا محوتها و لا کلبا الّا قتلته.

استدلال باینحدیث مبتنی است بر اینکه از «کلب» کلب هراش یعنی سگ هرزه و موذی که حفاظت و نگاهداری آن حرام است اراده شده باشد.

د: روایتی که از کتاب قرب الاسناد به سندش از علی بن جعفر علیه السّلام، از برادر بزرگوارش علیه السّلام نقل کرده است.

وی می‌فرماید:

از آنجناب راجع به تماثیل سؤال کردم که آیا شایسته است با آنها بازی شود.

حضرت فرمودند: خیر.

ذ: روایتی که وارد شده و مضمونش انکار اینمعنا است که معمول و مصنوع برای حضرت سلیمان علی نبیّنا و آله و علیه السّلام تماثیل رجال و نساء باشد.

مسلّما مرجع و متعلّق انکار خواسته حضرت سلیمان نسبت به معمول و مصنوع می‌باشد چنانچه از ظاهر آیه اینطور استفاده می‌گردد نه آنکه اصل عمل باشد چه آنکه اصل عمل مطلوب آن حضرت بوده، بنابراین حدیث مزبور دلالت می‌کند بر اینکه خواستن وجود تمثال و بقائش از منکراتی است که شایسته منصب نبوّت نیست.

ه: مفهوم صحیحه زراره از مولانا ابی جعفر علیه السّلام که فرموده:

لا بأس بان یکون التّماثیل فی البیوت اذا غیّرت رؤسها و ترك ما سوی ذلك.

چه آنکه مفهوم اینکلام آنستکه اگر آنرا تغییر نداده و همچنان باقی گذارند بأس و اشکال دارد.

و: روایت مثنّی از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام:

انّ علیّا یکره الصّور فی البیوت.

(حضرت از بودن صور در منازل و خانه‌ها کراهت داشتند).

بضمیمه حدیثی که در باب رباء وارد شده و آن اینستکه:

علی علیه السّلام هیچگاه از امر حلال کراهت نداشته پس کراهت آن جناب از بودن تماثیل در خانه‌ها دلیل است بر اینکه نگاه‌داری صور در خانه‌ها حرام می‌باشد.

ز: روایت حلبی که از کتاب مکارم الاخلاق از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام نقل شده که حضرت فرمودند:

طنفسه‌ای از شام برای من برسم هدیه فرستادند که در روی آن تماثیل طائر منقوش بود، امر نمودم که شکل و هیئت تمثال را تغییر دهند، پس سرش را محو کرد، و بقیّه‌اش به هیئت درخت باقی ماند.

شرح مطلوب

قوله: ان یستدلّ للحرمة: یعنی حرمة الاقتناء.

قوله: و منها التّصاوير: ضمير در «منها» به ما يحرم صنعته راجع است.

قوله: يجيىء منها الفساد: جمله حاليه است و ذو الحال «تصاوير» می‌باشد.

قوله: يحرم جميع التّقلب فيه: خبر است برای انّ كلّ ما يحرم صنعته.

قوله: و بالنّبويّ لا تدع الخ: اينحديث را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٥٦٢) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از على بن ابراهيم، از پدرش، از نوفلى، از سكونى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

قال امير المؤمنين عليه الصّلوة و السّلام:

بعثتنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الى المدينة فقال:

لا تدع صورة الّا محوتها، و لا قبرا الّا سوّيته و لا كلبا الّا قتلته.

مؤلّف گويد:

تقريب استدلال باينحديث آنستكه بگوئيم:

امر بمحو صورت دلالت دارد بر اينكه ابقاء و نگهدارى صورت امرى است مبغوض شارح و الّا وجهى نداشت كه آنرا محو و زائل نمايند.

قوله: و ما عن قرب الاسناد الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢١) باين شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر در كتاب قرب الاسناد، از عبد اللّه بن الحسن، از جدّش على بن جعفر، از برادر بزرگوارش موسى بن جعفر عليهما السّلام قال:

سئلته عن التّماثيل هل يصلح ان يلعب بها؟ قال: لا.

مؤلّف گويد:

استدلال باينحديث موقوف است بر اينكه كلمه «لعب» اطلاق داشته حتّى اقتناء را نيز شامل بشود.

قوله: و بمفهوم صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٥٦٤) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از على بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از جميل بن درّاج، از زرارة اعين از مولانا ابى جعفر عليه السّلام قال:

لا بأس بان يكون التّماثيل فى البيوت اذا غيّرت رؤسها منها و ترك ما سوى ذلك.

قوله: و رواية المثنّى عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٥٦١) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از على بن ابراهيم، از پدرش، از محمّد بن ابى عمير، از مثنّى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام انّ عليّا عليه السّلام كره الصّور في البيوت.

قوله: و رواية الحلبى المحكية عن مكارم الاخلاق عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٥٦٥) باين شرح نقل فرموده:

حسن بن فضل طبرى در كتاب مكارم الاخلاق، از حلبى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

ربما قمت اصلى و بين يدى و سادة فيها تماثيل طائر، فجعلت عليه ثوبا و قال:

و قد اهديت الى طنفسة من الشّام عليها تماثيل طائر فامرت به فغيّر رأسه، فجعل كهيئة الشّجر و قال انّ الشّيطان اشدّ ما يهمّ بالانسان اذا كان وحده.

متن:

هذا و في الجميع نظر: أمّا الأوّل فلأنّ الممنوع هو ايجاد الصّورة، و ليس

وجودها مبغوضا حتّى يجب رفعه.

نعم، قد يفهم الملازمة من سياق الدّليل او من خارج كما أنّ حرمة ايجاد النّجاسة في المسجد يستلزم مبغوضيّة وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها.

و أمّا الرّوايات فالصّحيحة الأولى غير ظاهرة في السّؤال عن الاقتناء لأنّ عمل الصّور ممّا هو مركوز في الأذهان حتّى أنّ السّؤال عن حكم إقتنائها بعد معرفة حرمة عملها، اذ لا يحتمل حرمة إقتناء ما لا يحرم عمله.

و أمّا الحصر في رواية تحف العقول فهو بقرينة الفقرة السّابقة منه الواردة في تقسيم الصّناعات الى ما يترتّب عليه الحلال و الحرام، و ما لا يترتّب عليه إلّا الحرام: اضافي بالنّسبة الى هذين القسمين يعنى لم يحرم من القسمين إلّا ما ينحصر فائدته في الحرام و لا يترتّب عليه إلّا الفساد.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الحصر وارد في مساق التّعليل و إعطاء الضّابطة للفرق بين الصّنايع، لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور.

و أمّا النّبوي فسياقه ظاهر في الكراهة كما يدلّ عليه عموم الأمر بقتل الكلاب.

و قوله عليه السّلام في بعض هذه الرّوايات: و لا قبرا إلّا سوّيته.

و أمّا رواية علي بن جعفر فلا تدلّ إلّا على كراهة اللّعب بالصّورة و لا نمنعها، بل و لا الحرمة اذا كان اللّعب على وجه اللّهو.

و أمّا ما في تفسير الآية فظاهره رجوع الانكار الى مشيّة سليمان على نبيّنا و آله و عليه السّلام لعملهم. بمعنى اذنه فيه، أو الى تقريره لهم في العمل.

و أمّا الصّحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصّلاة أو مطلقا، مع دلالته على جواز الإقتناء، و عدم وجوب المحو.

و أمّا ما ورد من أنّ عليّا عليه السّلام لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوى طرفاه لانّه عليه السّلام كان يكره المكروه قطعا.

ترجمه:

مناقشه مرحوم مصنّف در ادلّه دالّه بر حرمت اقتناء صور

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در تمام ادلّه‌ای که ذکر نمودیم مناقشه و اشکال می‌باشد:

امّا در دلیل اوّل:

دلیل اوّل این بود که ظاهرا مقصود از تحریم شیئ مبغوش بودن آن وجودا و استدامة می‌باشد بنابراین همانطوری که ساختن و ایجاد تماثیل حرام است اقتناء و نگاهداری آنها نیز غیر مشروع و حرام می‌باشد.

اشکال در این دلیل آنستکه می‌گوئیم:

آنچه از ادلّه بدست می‌آید آنستکه ایجاد صورت حرام است نه وجود آن بنابراین اگر تمثال در خارج حراما ایجاد شد چون وجودش حرام نیست لاجرم رفع و ازاله آن لازم نمی‌باشد.

بلی گاهی از سیاق دلیل یا خارج می‌توان ملازمه بین حرمت ایجاد و حرمت وجود را استفاده کرد همانطوری که حرمت ایجاد نجاست در مسجد ملازم است با مبغوضیّت وجودش در آن و این مستلزم آنستکه ازاله و رفعش واجب می‌باشد فلذا می‌بینیم که تمام فقهاء همانطوری که احداث نجاست در مسجد را حرام می‌دانند ازاله و برطرف کردنش را نیز لازم و واجب دانسته و به تعبیر دیگر ابقاء آنرا حرام می‌دانند.

و امّا اشکال در دلالت روایات:

صحیحه اوّلی یعنی صحیحه محمّد بن مسلم هیچگونه دلالتی بر حرمت اقتناء تماثیل ندارد زیرا سائل از نگاهداری آنها سؤالی نکرده تا جواب محمول بر آن باشد و دلیل بر این گفتار آنستکه:

آنچه در اذهان مرکوز بوده و جای گرفته است عمل صور و ساختن آنها می‌باشد لذا اگر راجع به تماثیل و صور سؤالی شود از حکم ایجاد و ساختن آنها می‌باشد حتّی می‌توان این ادّعاء را کرد که سؤال از حکم اقتناء پس از آگاهی از حکم ساختن و ایجاد تماثیل و اینکه حرام است می‌باشد چه آنکه احتمال هم داده نمی‌شود اقتناء شیئی حرام بوده ولی ساختن و ایجادش حرام نباشد، پس سؤال از اقتناء و حکم آن پس از فراغت از بیان حکم ایجاد و دانستن آن می‌باشد و چون حکم ایجاد صور امر مفروغ عنه و محرزی نبوده لاجرم نمی‌توان سؤال را حمل بر

پرسش از حکم اقتناء نمود، بنابراین صحیحه مزبور اثباتا و نفیا متعرّض حکم اقتناء نیست.

و امّا حصری که در روایت تحف العقول می‌باشد:

باید بگوئیم این حصر بقرینه فقره قبلی آن‌که در بیان تقسیم صناعات به صناعاتی که انتفاعات حلال و حرام بر آن مترتّب بوده و صناعاتی که صرفا انتفاع حرام بر آن مترتّب می‌گردد اضافی است نه حقیقی یعنی از ایندو قسم تنها قسمی که فائده‌اش منحصر در حرام بوده و صرف فساد بدنبالش می‌باشد حرام است.

بلی، امکان آن هست که گفته شود:

حصر مزبور در مقام تعلیل و اعطاء ضابطه کلّیّه‌ای است بمنظور فرق بین صنایع نه بیان حرمت خصوص قسمی که ذکر شد، بنابراین هرصنعتی که حرام بوده باینمعنا که ایجاد و احداثش حرام باشد نگاهداری و اقتناعش نیز جایز نیست.

و امّا حدیث نبوی:

این حدیث نیز بر حرمت اقتناء تصاویر و تماثیل دلالت ندارد بلکه سیاق آن ظاهر در کراهت است چنانچه عموم امر به قتل کلاب خود شاهد و قرینه آشکاری بر اینمعنا می‌باشد چه آنکه کشتن تمام سگها حتی سگهای تعلیم داده شده واجب نیست در حالیکه عموم امر در اینحدیث شامل آنها نیز می‌شود لذا برای حلّ این محذور می‌باید حدیث را کراهت حمل کنیم.

و همچنین از جمله شواهدی که در دست است برای حمل نبوی بر کراهت آنستکه در برخی از این روایات بعد از امر بقتل کلاب اینفقره آورده شده: و لا قبرا الّا سوّیته.

پرواضح است تسویه قبر و مسطّح ساختن آن واجب نیست چه آنکه مرتفع ساختنش مکروه است و وحدت سیاق مقتضی است که امر بقتل کلاب برای مجرّد رجحان باشد نه وجوب.

و امّا فرموده امام علیه السّلام در تفسیر آیه:

ظاهر آن اینستکه انکار به مشیّت و خواسته حضرت سلیمان علی نبیّنا و آله و علیه السّلام نسبت به اصل عمل راجع است باین معنا که حضرت انکار فرمودند که

بایشان اذن در عمل داده یا بر اینکار تقریر و فعلشان را تثبیت کرده باشند.

و امّا صحیحه زراره:

باید بگوئیم «بأس» در آن محمول بر کراهت است آنهم برای خصوص نماز یا بطور مطلق نه آنکه ازاله و محو صورت بواسطه تغییر هیئت واجب و لازم باشد.

مضافا باینکه می‌توان ادّعاء نمود حدیث بر جواز اقتناء و عدم وجوب محو دلالت دارد.

و امّا روایتی که دلالت دارد حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام از حلال کراهت نداشتند: جوابش اینستکه این روایت محمول است بر اینکه حضرت از مباح متساوی الطّرفین کراهت نداشتند نه از مباحی که فعلش مرجوح و مکروه بوده چه آنکه حضرتش بطور قطع از امور مکروهه کراهت داشتند.

شرح مطلوب

قوله: و لیس وجودها مبغوضا حتّی یجب رفعه: ضمیر در «وجودها» به صورة راجع است.

قوله: قد یفهم الملازمة من سیاق الدّلیل: یعنی در حکم به حرمت لازم است بر موردی اکتفاء نمود که دلیل بر ملازمه بین حرمت ایجاد و حرمت ابقاء وجود داشته باشد.

قوله: یستلزم مبغوضیّة وجودها: یعنی وجود النّجاسة.

قوله: فیه: یعنی فی المسجد.

قوله: المستلزم لوجوب رفعها: یعنی رفع النّجاسة.

قوله: کما یدلّ علیه عموم الامر الخ: ضمیر در «علیه» به ظهور در کراهت راجع است.

قوله: بمعنی اذنه فیه: ضمیر در «اذنه» به حضرت سلیمان علی نبیّنا و آله و علیه السّلام و در «فیه» به عمل عود می‌کند.

قوله: او الی تقریره لهم فی العمل: ضمیر در «تقریره» به حضرت سلیمان علیه السّلام و در «لهم» به مصوّرین عود می‌کند.

متن:

و أمّا روایة الحلبي فلا دلالة لها علی الوجوب أصلا.

و لو سلّم الظّهور في الجمیع فهي معارضة بما هو أظهر و أکثر مثل صحیحة الحلبي عن أبي عبد اللّه علیه السّلام ربّما قمت اصلّی و بین یدي الوسادة فیها تماثیل طیر فجعلت علیها ثوبا.

و روایة علي بن جعفر عن اخیه علیه السّلام عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل طیر، أو سبع أ یصلّی فیه؟

قال: لا بأس.

و عنه علیه السّلام عن اخیه عن البیت فیه صورة سمکة، أو طیر یعبث به اهل البیت هل یصلّی فیه؟

قال: لا حتّی یقطع رأسه و یفسد.

و روایة ابي بصیر قال: سألت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن الوسادة و البساط یکون فیه التّماثیل.

قال: لا بأس به یکون في البیت.

قلت: ما التّماثیل؟

فقال: کلّ شیئ یوطأ فلا بأس به.

و سياق السّؤال مع عموم الجواب يأبي عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى.

و رواية اخرى لأبي بصير قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: إنّا نبسط عندنا الوسائد فيها التّماثيل و نفرشها.

قال: لا بأس بما يبسط و يفرش و يوطأ، و انّما يكره منها ما نصب على الحائط و على السّرير.

و عن قرب الأسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن رجل كان في بيته تماثيل، أو في ستر و لم يعلم بها و هو يصلّي في ذلك البيت، ثمّ علم ما عليه؟ قال عليه السّلام: ليس عليه فيما لم يعلم شيء فاذا علم فلينزع السّتر، و ليكسر رؤوس التّماثيل: فإنّ ظاهره أنّ الأمر بالكسر لأجل كون البيت ممّا يصلّى فيه، و لذلك لم يأمر عليه السّلام بتغيير ما على السّتر و اكتفي بنزعه.

و منه يظهر أنّ ثبوت البأس في صحيحة زرارة السّابقة، مع عدم تغيير الرّؤوس

انّما هو لاجل الصّلاة.

و كيف كان فالمستفاد من جميع ما ورد من الأخبار الكثيرة في كراهة الصّلاة في البيت الّذي فيه التّماثيل الّا اذا غيّرت، أو كانت بعين واحدة، أو القي عليها ثوب: جواز اتّخاذها.

و عمومها يشمل المجسّمة و غيرها. و يؤيّد الكراهة: الجمع بين اقتناء الصّور و التّماثيل في البيت و اقتناء الكلب، و الإناء المجتمع فيه البول في الأخبار الكثيرة مثل ما روي عنهم عليهم السّلام مستفيضا عن جبرئيل على نبيّنا و آله و عليه السّلام أنّا لا تدخل بيتا فيه صورة انسان، و لا بيتا يبال فيه، و لا بيتا فيه كلب. و في بعض الا اخبار اضافة الجنب اليها. و اللّه العالم بأحكامه.

ترجمه:

دنباله مناقشه مرحوم مصنّف در ادلّه دالّه بر حرمت اقتناء صور

و امّا روايت حلبى:

بايد بگوئيم اين روايت هيچ دلالتى بر وجوب ازاله صور ندارد و نهايت دلالت آن اينستكه ابقاء صور امر مكروهى مى‌باشد.

پس تا اينجا اثبات نموديم كه هيچيك از احاديث و روايت مذكور ظهورى در حرمت ابقاء و اقتناء تماثيل ندارند و بفرض اين ظهور را در جميع بپذيريم، اخبار ديگرى كه دلالت بر جواز ابقاء دارند و دلالتشان از اين روايات اظهر مى‌باشد با آنها معارض هستند.

نقل روايات معارض

١- از جمله اين روايات صحيحه حلبى از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام است، حضرت فرمودند:

بسا براى نماز مى‌ايستم و حال آنكه در مقابل من بالشى است كه روى آن تماثيل و صور طيور مى‌باشد پس بروى آن جامه‌اى كشيده و بنماز مشغول مى‌شوم.

اگر اقتناء و ابقاء صور حرام مى‌بود معنا نداشت كه امام عليه السّلام بروى آن حاجبى قرار دهند بلكه لازم و واجب آن بود كه صورت را محو مى‌فرمودند.

٢- و نيز روايت على بن جعفر از برادر بزرگوارش عليه السّلام، در اين روايت از حضرت راجع به انگشترى كه در آن نقش تماثيل پرنده يا درنده‌اى مى‌باشد سؤال شده كه آيا با آن مى‌توان نماز خواند.

حضرت فرمودند: اشكالى ندارد.

پس معلوم می‌شود اقتناء صور حرام نیست زیرا اگر حرام می‌بود حضرت حکم به جواز نمی‌فرمودند.

۳- و نیز علی بن جعفر از برادر بزرگوارش علیه السّلام راجع به اطاقی که در آن صورت ماهی یا پرنده‌ای بوده و اهل بیت با آن بازی می‌نمودند سؤال کرده آیا در آن اطاق نماز بخوانند یا نخوانند؟

حضرت فرمودند نماز نخوانند مگر سر آنرا قطع کرده و شکل را فاسد کنند.

٤- و روایت ابو بصیر، وی می‌گوید:

از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام راجع به بالش و فرشی که در آن تماثیل بود سؤال کردم؟

حضرت فرمودند:

اشکالی ندارد که در اطاق باشد.

عرض کردم: تماثیل چیست؟

فرمودند: هرشیئی که زیر پا لگدمال شود اشکالی ندارد.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

سیاق سؤال با عام بودن جواب آبی است از اینکه حکم را مقیّد کنیم به صورتیکه ساختنش جایز است، لذا این روایت نگهداری مطلق صور و تماثیل را تجویز می‌نماید.

٥- روایت دیگری از ابو بصیر، وی می‌گوید:

محضر حضرت ابی عبد اللّه علیه السّلام عرض کردم نزد ما بالشهائی می‌گسترانند که در آن تماثیل می‌باشد و ما بعنوان فرش از آنها استفاده می‌کنیم حکم آن

چیست؟

حضرت فرمودند:

آنچه را که پهن کرده و فرش نموده و زیر پای قرار دهند اشکالی نداشته تنها اشیائی که روی دیوار و بر تخت نصب می‌کنند مکروه می‌باشد.

٦- از قرب الاسناد، از علی بن جعفر، از برادر بزرگوارش علیه السّلام منقولست وی می‌گوید: از آنجناب راجع بمردی که در خانه‌اش تماثیل بوده یا صوری در پرده‌های آویخته منقوش شده و خود از آنها اطّلاع نداشته و با اینحال در خانه نماز می‌خواند و سپس از آنها آگاه گردید پرسیده و عرض نمودم در عهده وی چیست؟

حضرت فرمودند:

تا زمانیکه بی‌اطّلاع بوده در عهده‌اش تکلیفی نیست ولی وقتی آگاه شد پرده را بکند و رؤس تماثیل را بشکند.

از ظاهر اینحدیث استفاده می‌شود که امر به شکستن رؤس تماثیل بخاطر آن بوده که خانه نمازخانه بوده و آنرا برای اینکار آماده کرده بودند فلذا امام علیه السّلام امر نفرمودند که صور و اشکال بر پرده را تغییر دهند بلکه به کندن پرده‌ها اکتفاء نمودند بدون اینکه راجع به از بین بردن صور و اشکال دستوری داده باشند لذا بخوبی از اینحدیث می‌توان استظهار نمود که ابقاء صور و تماثیل حرام نیست.

و از این بیانیکه در ذیل حدیث ایراد نمودیم روشن می‌شود که ثبوت بأس و اشکال در صحیحه زراره سابق الذکّر و اینکه امر به تغییر رؤس تماثیل در آن نشده جهتش رعایت حال نماز بوده یعنی ذات ابقاء و اصل اقتناء صورت بأس و اشکالی در آن نبوده و اگر اشکالی باشد بخاطر خواندن نماز در بیوت می‌باشد.

و بهرصورت از جمیع اخبار کثیره‌ای که وارد شده و مضمون آنها مکروه بودن خواندن نماز در خانه‌ای است که در آن تماثیل می‌باشد مگر آنکه آنها را تغییر داده و یا یك چشمشان را محو نموده و یا پارچه‌ای رویشان بیاندازند استفاده می‌شود که اتّخاذ صور و اقتناء تماثیل جایز است و عموم این اخبار هم شامل صور مجسّمه بوده و هم غیر آنرا در بر می‌گیرد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و مؤیّد این گفتار که اقتناء و نگهداری تماثیل جایز بوده ولی مکروه می‌باشد نه حرام اینکه در اخبار بسیاری بین نگهداری صور و تماثیل در خانه و حفاظت سگ در آن و نهادن ظرفی که در آن بول ریخته‌اند جمع گردیده و جملگی با یك عبارت مورد حکم قرار داده شده‌اند در حالیکه بالقطع و الیقین نگهداری ظرف حاوی بول در خانه حرام نیست لذا وحدت سیاق عبارت مقتضی است در فقرات دیگر نیز حکم چنین باشد و از جمله این روایات حدیثی است که از ائمّه معصومین علیهم السّلام بطور مستفیض نقل شده و مضمون آن اینستکه جبرئیل در خانه‌ای که صورت انسان در آن بوده داخل نمی‌شود چنانچه در بیتی که مبال بوده یا سگ باشد داخل نمی‌گردد.

و در پاره‌ای از احادیث جنب نیز به این سه اضافه گردیده است و اللّه اعلم باحکامه.

شرح مطلوب

قوله: مثل صحیحة الحلبی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (٤٦١) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن الحسن، باسنادش، از حسین بن سعید، از فضاله، از حسین یعنی ابن عثمان از ابن مسکان، از حلبی، قال:

قال ابو عبد اللّه علیه السّلام ربّما قمت، فاصلّی و بین یدیّ الوسادة و فیها تماثیل طیر فجعلت علیها ثوبا.

قوله: و روایة علی بن جعفر عن اخیه علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (٤٦٣) باین شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر در کتاب قرب الاسناد، از عبد اللّه بن الحسن، از جدّش علیّ بن جعفر، از برادرش موسی بن جعفر علیه السّلام قال:

سئلته عن مسجد یکون فیه تصاویر و تماثیل یصلّی فیه؟

فقال تکسّر رؤس التّماثیل و تلطّخ رؤس التّصاویر و یصلّی فیه و لا بأس.

قال: و سئلته عن الخاتم یکون فیه نقش تماثیل سبع او طیر یصلّی فیه؟

قال: لا بأس.

قوله: و عنه، عن اخیه عن البیت الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (٤٦٣) باین شرح نقل فرموده:

احمد بن محمّد البرقی در کتاب محاسن، از موسی بن قاسم، از علی بن جعفر، از برادر گرامش علیه السّلام قال:

سئلته عن البیت فیه صورة سمکة او طیر او شبهها یعبث به اهل البیت، هل تصلح الصّلوة فیه؟

فقال: لا حتّی یقطع رأسه منه و یفسد و ان کان قد صلّی فلیست علیه اعادة.

قوله: و روایة ابی بصیر قال الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۳) ص (٤٦٤) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از عدّه‌ای اصحاب، از احمد، از عثمان بن عیسی، از سماعه، از ابو بصیر، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سئلته عن الوسادة و البساط يكون فيه التّماثيل؟

فقال: لا بأس به ما يكون فى البيت.

قلت: ما التّماثيل.

فقال: كلّ شيئ يوطاء فلا بأس به.

قوله: و رواية اخرى لابى بصير الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٠) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن الحسن باسنادش، از حسن بن محمّد بن سماعة، از عبد اللّه بن جبلة، از على بن ابى حمزه، از ابى بصير قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام:

انّا نبسط عندنا الوسائد فيها التّماثيل و نفترشها؟

فقال: لا بأس بما يبسط منها و يفترش و يوطاء، انّما يكره منها ما نصب على الحائط و السّرير.

قوله: و عن قرب الاسناد الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٣٢١) باين شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر در كتاب قرب الاسناد قال: و سئلته عن رجل كان في بيته

تماثيل او فى ستر و لم يعلم بها و هو يصلّى في ذلك البيت ثمّ علم ما عليه؟

فقال: ليس عليه فيما لا يعلم شيئ فاذا علم فلينزع السّتر و ليكسّر رؤس التّماثيل.

قوله: مثل ما روى عنهم عليهم السّلام الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٤٦٥) باين شرح نقل فرموده: محمّد بن يعقوب، از حميد بن زياد، از حسن بن محمّد بن سماعة، از غير واحدى از رواة، از ابان بن عثمان، از عمرو بن خالد و از حسين بن محمّد، از معلّى بن محمّد، از حسن بن علىّ الوشّاء از ابان، از عمرو بن خالد، از مولانا ابى جعفر عليه السّلام قال:

قال جبرئيل عليه السّلام: يا رسول اللّه انّا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان و لا بيتا يبال فيه و لا بيتا فيه كلب.

قوله: اضافة الجنب اليها: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٣) ص (٤٦٥) باين شرح نقل فرموده:

احمد بن ابى عبد اللّه البرقى در كتاب محاسن، از پدرش، از احمد بن النّضر، از عمرو بن شمر، از جابر، از عبد اللّه بن يحيى الكندى، از پدرش، از مولانا امير المؤمنين عليه السّلام، از رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم در حديثى فرمودند:

انّ جبرئيل قال: انّا لا ندخل بيتا فيه كلب و لا جنب و لا تمثال يوطاء.

متن:

المسألة الخامسة

التّطفيف حرام ذكره في القواعد في المكاسب، و لعلّه استطرادا، و المراد اتّخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كيّالا، أو وزّانا فيطفّف للبايع، و كيف كان فلا اشكال في حرمته.

و يدلّ عليه الأدلّة الأربعة.

ثمّ إنّ البخس في العدّ و الذّرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه.

و لو وازن الرّبوى بجنسه فطفّف فى احدهما، فان جرت المعاوضة على الوزن المعلوم الكلّى، فيدفع الموزون على انّه بذلك الوزن اشتغلت ذمّته بما نقص، و إن جرت على الموزون المعيّن باعتقاد المشتري أنّه بذلك الوزن فسدت المعاوضة في الجميع، للزوم الرّبا.

و لو جرت عليه على أنّه بذلك الوزن يجعل ذلك عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار اليه: لم يبعد الصّحة.

و يمكن ابتناؤه على أنّ لاشتراط المقدار مع تخلّفه قسطا من العوض أم لا فعلى الأوّل يصحّ، دون الثّاني.

ترجمه:

مسئله پنجم حرمت تطفيف

مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

تطفيف حرام است و اين مسئله را مرحوم علّامه در كتاب قواعد مبحث مكاسب ذكر فرموده و شايد اين ذكر از باب استطراد و تناسب باشد.

مؤلّف گويد:

معنای «تطفيف» كم گذاردن می‌باشد.

مصنّف (ره) می‌فرمايند:

و مراد از آن در اينجا آنستكه شخص «تطفيف» و كم گذاردن را كسب خويش قرار دهد يعنی شخص نفس خويش را كيّال يا وزّان قرار داده و بدين ترتيب بنفع بايع جنس را بمشتری كم داده و پول آنرا كامل دريافت كند و بهرتقدير اشكال و ترديدی نيست در اينكه تطفيف حرام است و ادلّه چهارگانه بر حرمتش دلالت دارند.

پس از آن می‌فرمايند:

مخفی نماند كم گذاردن از اجناس عددی همچون گردو و تخم مرغ و ذرعی نظير قماش اگرچه موضوعا در تطفيف داخل نيستند ولی از نظر حكم يعنی حرمت ملحق بآن می‌باشند بنابراين فروشنده جنس عددی يا ذرعی اگر پول را كامل گرفته و مبيع را از نظر عدد يا ذرع كم بدهد مرتكب گناه گرديده است.

فرع

اگر وزّان و يا كيّال جنس ربوی (وزنی يا كيلی) را به جنس ديگری همچون

مال خود معاوضه و موازنه نمود مثلا برنج را به برنج يا گندم را به گندم معامله كرد و در اين معامله يكی از عوضين كم داده شد امر از سه حال خارج نيست:

الف: آنكه معامله باين صورت واقع شده كه بايع وزن معلوم كلّی را در عقد ذكر كرده و سپس مبيع را بعنوان اينكه مصداق آن وزن است به مشتری تسليم نموده در حاليكه كمتر از آن بوده مثلا گفته سه كيلو برنج را به سه كيلو برنج می‌فروشم سپس بعد از دريافت ثمن يعنی سه كيلو برنج كامل از مشتری دو كيلو و نيم برنج بوی تسليم نموده بجای سه كيلو.

حكم در اينصورت آنستكه معامله صحيح است منتهی ذمّه بايع مشغول است بمقداری كه كم گذاشته يعنی نيم كيلو برنج بايد بمشتری بدهد.

ب: آنكه معامله شخصی صورت گيرد باينمعنا كه بايع بمشتری بگويد:

اين سه كيلو برنج را به سه كيلو برنج فروختم و در حين نام بردن مبيع اشاره كند به مقدار برنجی كه در خارج می‌باشد و بدين ترتيب مشتری اعتقاد پيدا می‌كند كه مبيع مشخّص و معيّن در خارج سه كيلو است و باعتقاد خود اين مبيع بقيد سه كيلو بودن

را می‌خرد ولی بعد معلوم می‌شود که دو کیلو و نیم بوده است حکم اینصورت آنستکه کلّ معامله فاسد و باطل می‌باشد چون ربا لازم می‌آید زیرا سه کیلو برنج داده در مقابل دو کیلو برنج.

ج: آنکه معامله شخصی صورت گیرد بهمان تقریری که در فرض دوّم گذشت منتهی با اینفرق که بایع در وقتی اشاره به موزون خارجی می‌کند از آن بعنوان سه کیلو برنج نام برده و می‌گوید این سه کیلو برنج را فروختم و سپس معلوم می‌شود که بین عنوان سه کیلو و مشار الیه موزون خارجی اختلاف است باینمعنا که مشار الیه دو کیلو و نیم بوده و عنوان سه کیلو می‌باشد.

در حکم آن باید بگوئیم: بعید نیست که معامله صحیح باشد زیرا اشاره را بر عنوان مقدّم می‌کنیم.

و ممکنست بگوئیم

حکم اینمسئله مبتنی است بر اینکه در مقابل اشتراط مقدار و تخلّفش قسطی از عوض منظور شده یا چنین نیست، در صورت اوّل معامله صحیح بوده ولی در فرض

دوّم معامله باطل است.

شرح مطلوب

قوله: ذکره فی القواعد: فاعل در «ذکره» ضمیری است که به مرحوم علّامه راجع است.

قوله: و لعلّه استطرادا: ضمیر در «لعلّه» به ذکر مرحوم علّامه راجع است.

قوله: و المراد اتّخاذه کسبا: ضمیر مجروری در «اتّخاذه» به تطفیف عود می‌کند.

قوله: و یدلّ علیه الادلّة الاربعة: ضمیر در «علیه» به تحریم تطفیف راجع است.

مؤلّف گوید:

مقصود از «ادلّه اربعه» عقل، اجماع، کتاب و سنّت می‌باشد.

امّا عقل: کم‌فروشی ظلم است و ظلم از نظر عقل قبیح بوده در نتیجه کم‌فروشی قبیح می‌باشد، پس مقصود از دلالت عقل بر حرمت تطفیف حکم عقل بکبرای این قیاس بوده و چون صغری یعنی ظلم بودن تطفیف از مصادیق کبرا و در تحت آن مندرج است لاجرم نتیجه حکم و دلالت عقل بر قبح و تحریم تطفیف می‌باشد.

و امّا اجماع: پس کافّه مسلمین از شیعه و سنّی بر حرمت آن متّفق می‌باشند.

و امّا کتاب: آیه (۱) از سوره مطفّفین است که می‌فرماید: ویل للمطفّفین.

و امّا سنّت: اخبار بسیاری بر حرمت تطفیف دلالت دارند از جمله حدیثی است که مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (۱۲) ص (۲۵۸) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از احمد بن محمّد، از محمّد بن خالد برقی، از سعد بن سعد، از ابو الحسن علیه السّلام قال:

سئلته عن قوم یصغرون القفیزان یبیعون بها؟

قال: اولئك الّذین یبخسون النّاس اشیائهم.

قوله: ثمّ انّ البخس فی العدّ: کلمه «بخس» یعنی کم گذاردن و مراد اینستکه اجناس عددی همچون گردو و تخم مرغ را در وقت فروش کم بدهد.

قوله: يلحق به: ضمير در «به» به كلّ واحد من المكيل و الموزون راجع است.

قوله: حكما: يعنى فى التّحريم.

قوله: و ان خرج عن موضوعه: يعنى عن موضوع التّطفيف يعنى به كم گذاردن عددى و ذرعى تطفيف نمى‌گويند اگرچه حكمش همان حرمت است.

قوله: على الوزن المعلوم الكلّى: مقصود از «معلوم» اينستكه بدانيم موزون چه مقدار است مثلا سه يا چهار كيلو است و فرق آن با «معيّن» آنستكه معيّن جزئى و مشخّص است ولى معلوم كلّى مى‌باشد.

قوله: على انّه بذلك الوزن: ضمير در «انّه» به موزون برمى‌گردد.

قوله: و لو جرت عليه: ضمير در «جرت» به معاوضه و در «عليه» به موزون عود مى‌كند.

قوله: و يمكن ابتنائه: يعنى ابتناء الحكم بالصّحّة و الفساد.

متن:

المسألة السّادسة

التّنجيم حرام و هو كما في جامع المقاصد الأخبار عن أحكام النّجوم باعتبار الحركات الفلكيّة، و الاتّصالات الكوكبيّة.

و توضيح المطلب يتوقّف على الكلام في مقامات:

الأوّل

الظّاهر أنّه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّة المبتنية على سير الكواكب كالخسوف النّاشيء عن حيلولة الأرض بين النّيّرين، و الكسوف النّاشيء عن حيلولة القمر، أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك امّا جزما اذا استند الى ما يعتقده برهانا، أو ظنّا اذا استند الى الامارات و قد اعترف بذلك جملة ممّن أنكر التّنجيم:

منهم السّيّد المرتضى، و الشّيخ أبو الفتح الكراجكي فيما حكي عنهما في ردّ الاستدلال على اصابتهم في الأحكام بإصابتهم في الأوضاع ما حاصلة:

إنّ الكسوفات، و اقتران الكواكب، و إنفصالها من باب الحساب، و سير الكواكب، و له أصول صحيحة، و قواعد سديدة.

و ليس كذلك ما يدّعونه عن تأثير الكواكب في الخير و الشّرّ و النّفع و الضّرر، و لو

لم يكن الفرق بين الأمرين إلّا الإصابة الدّائمة المتّصلة في الكسوفات، و ما يجري مجراها فلا يكاد تبين فيها خطأ و أنّ الخطأ الدّائم المعهود إنّما هو في الأحكام حتّى أنّ الصّواب فيها عزيز، و ما يتّفق فيها من الاصابة قد يتّفق من المخمّن أكثر منه، فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت و قلّة دين و حياء انتهى المحكي من كلام السّيّد رحمه اللّه.

و قد أشار الى جواز ذلك في جامع المقاصد مؤيّدا ذلك بما ورد من كراهة السّفر، و التّزويج في برج العقرب.

لكن ما ذكره السّيّد رحمه اللّه عن الاصابة الدّائمة في الاخبار عن الأوضاع، محلّ نظر، لأنّ خطأهم في الحساب في غاية الكثرة و لذلك لا يجوز الاعتماد في ذلك على عدولهم، فضلا عن فسّاقهم لأنّ حساباتهم مبتنية على أمور نظريّة مبتنية على نظريّات أخرى إلّا فيما هو كالبديهي مثل إخبارهم بكون القمر في هذا اليوم في برج العقرب، و انتقال الشّمس عن برج الى برج في هذا اليوم، و إن كان يقع الاختلاف بينهم فيما يرجع الى تفاوت يسير.

و يمكن الاعتماد في مثل ذلك على شهادة عدلين منهم اذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين، أو نحوه.

ترجمه:

مسئله ششم تنجيم و حكم آن

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

تنجیم حرام و غیر مشروع است و آن طبق فرموده محقّق ثانی (ره) در جامع المقاصد عبارتست از:

احکام ستارگان بملاحظه حرکات فلکی و اتّصالات کوکبی.

توضیح و شرح

توضیح و شرح مطلب موقوف است بر تکلّم در چند مقام:

ظاهرا اخبار و حکایت نمودن از اوضاع فلکی که مبتنی بر سیر ستارگان

می‌باشد همچون خسوف که ناشی از حائل شدن زمین بین خورشید و ماه بوده یا کسوف که از حائل شدن کره ماه بین خورشید و زمین حادث می‌شود یا غیر ایندو حرام نمی‌باشد بلکه اخبار از این امور جایز است اعمّ از آنکه در صورت استناد به چیزی که حاکی آنرا برهان می‌داند بطور قطع و جزم خبر دهد یا در فرض اعتماد به امارات غیر علمی بنحو ظنّ از آن حکایت کند.

و جماعتی از فقهاء که منکر تنجیم بوده و آنرا حرام می‌دانند بآن اعتراف کرده و جواز اینقسم از تنجیم را امضاء کرده‌اند از جمله مرحوم سیّد مرتضی و شیخ ابو الفتح کراجکی.

از ایندو بزرگوار در باب ردّ استدلال قائلین بجواز تنجیم و اینکه منجّمین بواسطه اصابتشان با واقع در اوضاع کواکب در احکام نیز کلامشان مصاب است عباراتی نقل شده که دلالت بر جواز قسم مزبور دارد.

کلام مرحوم سیّد مرتضی

مرحوم سیّد مرتضی می‌فرمایند:

کسوفات و اقتران کواکب و انفصال آنها از باب حساب و سیر نجوم و کرات بوده و اصولی صحیح و قواعدی سدید و محکم دارند و باید توجّه داشت درعین‌حال ادّعائی را که منجّمین در تأثیر کواکب نسبت به خیر و شرّ، نفع و ضرر مینمایند اینطور نبوده و با واقع مطابق نیست، پس بین کسوفات و آنچه نظیر آنست از قبیل خسوفات و اقتران و انفصال کواکب و بین احکام نجوم همچون اخبار از تأثیر فلان کوکب در خیر و یا شرّ و یا نفع و ضرر فرق می‌باشد و حاصل فرق آنستکه:

منجّمین در اخبار از کسوفات و اشباه آن دائما مطابق با واقع سخن گفته و خطاء و اشتباه مبان و آشکاری از ایشان دیده نشده بخلاف اخبار ایشان در احکام که دائما خطاء بوده و اساسا مطابقت گفتارشان با واقع نادر و عزیز می‌باشد.

و اینکه بحسب اتّفاق سخن منجّمین راست و مطابق با واقع درمی‌آید دلیل بر تصحیح اخبار ایشان در احکام نجوم نبوده چه آنکه اخبار صوابی که از مخمّن صادر شده و مبتنی بر حدس و تخمین است بسا بیشتر از اینگونه اخبار منجّمین است و

حال آنکه به گفتار و اقاویل این گروه (گروه منجّمین) اعبتاری نمی‌باشد.

در نتیجه باید گفت نباید کلمات منجّمین در باب کسوفات و نظائر آنرا با اخبارشان در باب احکام متّحد دانست و اخبارشان در احکام تنجیم را بر سخنانی که در باب اوضاع فلکی می‌گویند حمل کرد و اساسا این حمل غلط و اشتباهی است که ناشی از قلّت دین و حیاء می‌باشد.

پایان کلام سیّد مرتضی رحمة اللّه علیه.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و مرحوم محقّق ثانی در کتاب جامع المقاصد نیز به جواز اینقسم از تنجیم (اخبار از اوضاع فلکی) اشاره نموده و در تأیید آن اخباری را که بکراهت سفر و تزویج در برج عقرب حکم نموده متذکّر گردیده است.

مناقشه مرحوم مصنّف در کلام سیّد (ره)

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه را که سیّد علیه الرّحمه ذکر نموده و فرمود منجّمین در اخبار از اوضاع دائما بصواب می‌روند محلّ نظر و مناقشه است زیرا خطاء و اشتباه ایشان در حساب بسیار زیاد است فلذا در اینگونه از اخبارات بعدول ایشان نمی‌توان اطمینان نمود چه رسد بفسّاق ایشان زیرا محاسبات ایشان بر امور نظریّه‌ای که بر نظریّات دیگر مبتنی است مترتّب می‌باشند و اینگونه از محاسبات نتیجه قطعی و جزمی بدنبال ندارند.

مگر اخبار باموری که همچون بدیهیّات تلقّی می‌شوند مانند خبر دادن باینکه قمر در امروز در برج عقرب بوده یا خورشید از برجی ببرج دیگر منتقل شده که در این اخبار اگرچه باز بین حضرات منجّمین اختلاف است ولی این اختلافات بسیار ناچیز و قابل اعتناء نمی‌باشند.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ممکنست بگوئیم وقتی حاکم شرع جهت تعیین زمان دین یا امثال آن وقتی

نیازمند به قول منجّمین بود در مثل اینگونه از اخبارات جایز است به شهادت دو عادل از ایشان اعتماد نماید.

شرح مطلوب

قوله: عن احکام النّجوم: اضافه «احکام» به «النّجوم» اضافه لامیّه است یعنی احکام للنّجوم و مقصود از آن بیان شرط تأثیر کواکب در زمین و موجودات آن می‌باشد مثلا می‌گویند اگر حرکت فلان ستاره بر استقامت باشد فلان حادثه در زمین اتّفاق می‌افتد.

قوله: باعتبار الحرکات الفلکیّة: یعنی حرکاتی که در افلاك و کرات و کواکب موجود است همچون حرکت بر استقامت و رجوع.

قوله: و الاتّصالات الکوکبیّة: مقصود از «اتّصالات» نظرات خمسه یعنی مقارنه و تسدیس و تربیع و تثلیث و مقابله می‌باشد.

مقارنه: یعنی اجتماع دو کوکب یا بیشتر در برج واحد و درجه واحد و دقیقه واحد و ثانیه واحد حال اگر قران بین نیّرین (خورشید و ماه) باشد اصطلاحا اجتماع نام دارد و در صورتیکه بین خورشید و غیر ماه یعنی عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل اتّفاق افتد آنرا احتراق گویند.

تسدیس: یعنی فاصله بین دو کوکب سدس دایره (٦٠) درجه باشد.

تربیع: آنستکه فاصله بین دو کوکب ربع دایره یعنی (٩٠) درجه باشد.

تثلیث: مقصود از آن اینستکه فاصله بین دو کوکب ثلث دایره یعنی (۱۲۰) درجه باشد.

مقابله: مراد از آن اینستکه بعد بین دو کوکب نصف دایره یعنی (۱۸۰) درجه باشد.

قوله: عن الاوضاع الفلکیّة: طبق اصطلاح هیویّین قدیم فلك، اعمّ است از کوکب چه آنکه فلك بر دو قسم است: نورانی و غیر نورانی.

قسم اوّل یعنی فلك نورانی همان کوکب است پس هرکوکبی فلك بوده ولی برخی از افلاك کوکب نیستند.

و مقصود از «اوضاع فلکی» حالات و آثاری است که بر کواکب مترتّب است همچون خسوف و کسوف و احتراق و امثال آن.

قوله: بین النیّرین: یعنی خورشید و ماه.

قوله: او غیره: یا غیر خسوف و کسوف مثل اخبار از مواضع قمر همچون بودن قمر در برج عقرب.

قوله: بل یجوز الاخبار بذلك: مشار الیه «ذلك» اوضاع فلکی است.

قوله: اذا استند الی ما یعتقده برهانا: ضمیر فاعلی در «استند» به اخبار راجع است.

قوله: و قد اعترف بذلك: مشار الیه «ذلك» جواز اخبار می‌باشد.

قوله: ممّن انکر التّنجیم: یعنی کسانیکه جواز تنجیم را انکار کرده‌اند.

قوله: منهم السّیّد المرتضی: در کتاب غرر الدّرر.

قوله: و الشّیخ ابو الفتح الکراجکی: در کتاب کنز الفوائد.

قوله: علی اصابتهم فی الاحکام: ضمیر در «اصابتهم» به منجّمین راجع است.

قوله: و انفصالها: یعنی انفصال کواکب و مقصود از آن چهار حالت تسدیس و تربیع و تثلیث و مقابله می‌باشد.

قوله: من باب الحساب: یعنی محاسبات ریاضی که نوعا و غالبا اشتباه در آن یا واقع نشده و یا در صورت وقوع در غایت ندرت و قلّت است.

قوله: و سیر الکواکب: که می‌توان آن را با دستگاههای رصدی و نجومی معلوم و مشخّص نمود.

قوله: و لو لم یکم الفرق الخ: جواب «لو» محذوف است و تقدیر عبارت چنین می‌باشد.

و لو لم یکن الفرق بین الامرین الّا الاصابة الدّائمة المتّصلة فی الکسوفات و ما یجری مجراها لکفی.

قوله: فلا یکاد تبین فیها خطاء: ضمیر در «فیها» به اوضاع فلکی راجع است.

قوله: فحمل احد الامرین علی الآخر: مقصود از «احد الامرین» اخبار از احکام بوده و از «الآخر» اخبار از اوضاع فلکی می‌باشد.

قوله: بهت: بفتح باء یعنی دروغ.

قوله: اشار الی جواز ذلك: مشار الیه «ذلك» اخبار از اوضاع فلکی می‌باشد.

قوله: مؤیّدا ذلك: مشار الیه «ذلك» جواز می‌باشد.

قوله: بما ورد من کراهة السّفر و التّزویج الخ: از جمله این روایات، روایتی است که مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (١٤) ص (٨٠) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن الحسن، باسنادش، از احمد بن محمّد بن عیسی، از علیّ بن اسباط، از اسمعیل بن منصور، از ابراهیم بن محمّد بن حمران، از پدرش، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

من تزوّج امرئة و القمر فی العقرب لم یر الحسنی.

قوله: و لذلك لا یجوز الاعتماد الخ: مشار الیه «ذلك» کون خطائهم فی الحساب فی غایة الکثرة می‌باشد.

متن:

الثّانی

یجوز الاخبار بحدوث الأحکام عند الاتّصالات و الحرکات المذکورة: بأن یحکم بوجود کذا في المستقبل عند الوضع المعیّن: من القرب و البعد و المقابلة، و الاقتران بین الکوکبین اذا کان علی وجه الظّنّ المستند الی تجربة محصّلة، أو منقولة في وقوع تلك الحادثة بإرادة اللّه عند الوضع الخاصّ من دون اعتقاد ربط بینهما أصلا، بل الظّاهر حینئذ جواز الاخبار علی وجه القطع اذا استند الی تجربة قطعیّة، إذ لا حرج علی من حکم قطعا بالمطر في هذا اللّیلة، نظرا الی ما جرّبه من نزول کلبه عن السّطح الی داخل البیت مثلا کما حکي أنّه اتّفق ذلك لمروج هذا العلم، بل محییه نصیر الملّة و الدّین، حیث نزل في بعض أسفاره علی طحّان له طاحونة خارج البلد فلمّا دخل منزله صعد السّطح، لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل: أنزل و نم في البیت، تحفظا من المطر فنظر المحقّق الی الأوضاع الفلکیّة فلم یر شیئا فیما هي مظنّة للتّأثیر في المطر.

فقال صاحب المنزل: إنّ لي کلبا ینزل في کلّ لیلة یحسّ المطر فیها الی البیت فلم یقبل منه المحقّق ذلك و بات فوق السّطح فجاءه المطر في اللّیل و تعجّب المحقّق.

ثمّ إنّ ما سیجيء في عدم جواز تصدیق المنجّم یراد به غیر هذا او ینصرف الی غیره، لما عرفت من معني التّنجیم.

ترجمه:

مقام دوّم

جایز است هنگام اتّصالات و حرکات کوکبی از حدوث احکام نجومی خبر داد مثلا بگوید:

وقتی فلان وضع مشخّص نجومی همچون قرب و بعد و مقابله و اقتران بین دو کوکب پیش آمد در آینده حادثه کذائی اتّفاق می‌افتد چه این اخبار بنحو خبر ظنّی مستند به تجربه‌ای بوده که شخص مخبر خود تحصیل کرده است یا مدرك خبر مزبور تجربه‌ای باشد که در وقوع آن حادثه مربوط بوضع کذائی که باراده حقتعالی صورت گرفته برای مخبر نقل شده است بدون اینکه وی کوچکترین اعتقادی به ربط بین آندو داشته باشد بلکه علی الظّاهر جایز است که منجّم بطور قطع و جزم از آن حادثه خبر دهد مشروط باینکه یقینش مستند باشد به تجربه قطعیّه چه آنکه هیچ حرج و منعی نیست بر کسیکه بطور قطع حکم کند که امشب باران می‌بارد و مدرکش تجربه‌ای باشد که برای وی حاصل شده و آن اینستکه دیده هروقت سگ او از پشت‌بام بپائین و داخل اطاق آید آنشب باران باریده چنانچه حکایت شده این جریان برای مروّج اینعلم (علم نجوم) بلکه محیی آن نصیر الملّة و الدّین مرحوم خواجه طوسی اتّفاق افتاده چه آنکه ایشان در برخی از مسافرتهایش بر آسیابانی نازل شد که آسیابش در خارج شهر بود، مرحوم خواجه زمانی بر او وارد گشت که هوا بسیار گرم بود لذا برای استراحت شب ببام رفت صاحب منزل (آسیابان) بوی عرض نمود از بام بزیر آئید و در اطاق استراحت کنید تا از آسیب باران در امان باشید خواجه علیه الرّحمه باوضاع افلاك نگریست چیزی که دلالت بر باریدن باران نماید ملاحظه نکرد لذا از آسیابان خواست که بچه دلیل و مدرکی از ریزش باران خبر می‌دهد.

وی عرض نمود: من سگی دارم که در هرشبی که باران قرار است ببارد از بام به زیر و داخل اطاق می‌آید امشب نیز از پشت‌بام بزیر آمده پس معلوم می‌شود امشب

نیز باران می‌آید.

مرحوم خواجه از وی نپذیرفت و شب بالای بام استراحت نمود، اندکی که از شب گذشته باران بارید و موجب تعجّب وی گشت.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مخفی نماند آنچه عنقریب در بیان عدم جواز تصدیق منجّم خواهیم گفت مقصودمان غیر اینقسم است یا اساسا ادلّه حرمت تصدیق منصرف به غیر اینقسم می‌باشد چه آنکه معنای تنجیم را قبلا گفتیم و معلوم شد معنای تنجیم بر اینقسم صادق نمی‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: اذا کان علی وجه الظّنّ: ضمیر در «کان» به اخبار راجع است.

قوله: تجربة محصّلة: یعنی تجربه‌ای که برای مخبر حاصل شده.

قوله: من دون اعتقاد ربط بینهما: ضمیر در «بینهما» به حادثه و وضع خاصّ راجع است.

قوله: بل الظّاهر حینئذ: یعنی حین عدم اعتقاد ربط بینهما.

قوله: لما عرفت من معنی التّنجیم: مقصود از معنای تنجیم که قبلا ذکر شد معنائی است که مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد بیان فرمود و آن عبارتست از اخبار از احکام نجوم باعتبار حرکات فلکیّه و اتّصالات کوکبیّه و ظاهر اینمعنا دلالت دارد بر اینکه مخبر بحکمی که می‌کند معتقد است.

متن:

الثّالث

الاخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا الی تأثیر الاتّصالات المذکورة فیها بالاستقلال، أو بالمدخلیّة و هو المصطلح علیه بالتّنجیم: فظاهر الفتاوی و النّصوص حرمته مؤکّدة فقد أرسل المحقّق في المعتبر عن النّبي صلّی اللّه علیه و آله أنّه من صدّق منجّما أو کاهنا فقد کفر بما أنزل علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله: و هو یدلّ علی حرمة حکم المنجّم بأبلغ وجه.

و في روایة نصر بن قابوس عن الصّادق علیه السّلام أنّ المنجّم ملعون و الکاهن ملعون، و السّاحر ملعون.

و في نهج البلاغة أنّه علیه السّلام لمّا أراد المسیر الی بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه: إن سرت في هذا الوقت خشیت أن لا تظفر بمرادك من طریق علم النّجوم.

فقال علیه السّلام له: أتزعم أنّك تهدي الی السّاعة الّتي من سار فیها انصرف عنه السّوء، و تخوّف من السّاعة الّتی من سار فیها حاق به الضّرّ فمن صدّق بهذا فقد کذّب القرآن، و استغنی عن الاستعانة باللّه في نیل المحبوب، و دفع المکروه.

الی أن قال علیه السّلام: أیّها النّاس إیّاکم و تعلّم النّجوم إلا ما یهتدی به في برّ أو بحر، فإنّها تدعو الی الکهانة، و المنجّم کالکاهن، و الکاهن کالسّاحر، و السّاحر کالکافر، و الکافر في النّار، سیروا علی اسم اللّه.

و قریب منه ما وقع بعینه بینه، و بین منجّم آخر نهاه عن المسیر أیضا.

فقال علیه السّلام له: أتدري ما في بطن هذه الدابّة أذکر أم أنثی.

قال: إن حسبت علمت.

فقال أمیر المؤمنین علیه السّلام: من صدّقك علی هذا القول فقد کذّب القرآن، قال اللّه: إنّ اللّه عنده علم السّاعة و ینزّل الغیث و یعلم ما في الأرحام و ما تدري نفس ماذا تکسب غدا و ما تدري نفس بأي أرض تموت، إنّ اللّه علیم خبیر.

ما كان محمّد صلّى اللّه عليه و اله يدّعي ما أدّعيت، أتزعم أنّك تهدي الى السّاعة الّتي من سار فيها صرف عنه السّوء و السّاعة الّتي من سار فيها حاق به الضّرّ، من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة باللّه في ذلك الوجه، و أحوج الى الرّغبة اليك في دفع المكروه عنه.

و في رواية عبد الملك بن أعين المرويّة عن الفقيه قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: إنّي قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحاجة، فاذا نظرت الى الطّالع و رأيت الطّالع الشّر جلست و لم أذهب فيها.

و اذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة.

فقال لي: تقضي؟

قلت: نعم.

قال: احرق كتبك.

و في رواية مفضل بن عمر المرويّة عن معاني الأخبار في قوله تعالى: و إذ إبتلى إبراهيم ربّه بكلمات.

قال: و أمّا الكلمات فمنها: ما ذكرناه.

و منها: المعرفة بقدم بارئه و توحيده و تنزيهه عن التّشبيه حتّى نظر الى الكواكب و القمر و الشّمس و استدلّ بأفول كلّ واحد منها على حدوثه و بحدوثه على محدثه، ثمّ اعلمه عزّ و جلّ أنّ الحكم بالنّجوم خطأ.

ترجمه:

مقام سوّم

قسمی دیگر از تنجیم آنستکه منجّم از حادثات خبر داده و بآنها حکم نماید و مستند و مدرکش تأثیر اتّصالات کوکبی در این حوادث باشد اعمّ از آنکه آنها را مؤثّر بالاستقلال دانسته یا معتقد باشد که آنها صرفا دخالت در این حادثات دارند ولو بنحو جزء العلّة.

و اصطلاح مشهور و معروف در تنجیم منطبق بر همین قسم می‌باشد.

حکم قسم سوّم از تنجیم

از ظاهر فتاوای مشهور و نصوص اینطور استفاده می‌شود که اینقسم از تنجیم حرام مؤکّد می‌باشد.

نقل روایات دالّه بر حرمت

مرحوم محقّق روایتی را بطور ارسال در کتاب معتبر از حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نقل نموده و آن اینستکه حضرت فرمودند:

کسیکه منجّم یا کاهنی را تصدیق کند به آنچه بر محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نازل گردیده کفر آورده است.

این روایت به بهترین وجه بر حرمت تنجیم دلالت می‌کند.

و در روایت نصر بن قابوس از مولانا الصّادق علیه السّلام وارد شده:

منجّم ملعون بوده و کاهن نیز ملعون می‌باشد و ساحر هم ملعون است.

و در کتاب شریف نهج البلاغه آمده است:

حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام وقتی در برخی از اسفارشان اراده سیر فرمودند یکی از صحابه آنجناب محضرش عرض نمود:

اگر در اینوقت مسافرت فرمائید خوف آنست که بمقصود و هدف خویش نرسید.

و اینکلام را از طریق علم نجوم محضر آنسرور عرضه داشت.

حضرت باو فرمودند:

آیا چنین می‌پنداری که دریافته‌ای ساعتی را که اگر کسی در آن سیر کند بدی از او دور می‌شود و مرا می‌ترسانی از آن هنگامی که اگر شخصی در آن وقت مسافرت نماید گرفتار بلیّات و خسارات گردد، بدان اگر کسی اینمعنا را تصدیق نموده و باور داشته باشد قرآن را تکذیب کرده و از استعانت بحقتعالی در رسیدن به محبوب و مطلوب و دفع مکروه خود را مستغنی دیده است تا آنجائیکه فرمود:

ای مردم پرهیز کنید از فراگرفتن علم نجوم مگر بآن مقداری که در دریا و خشکی موجب ارشاد و هدایتان باشد زیرا اینعلم انسان را به کهانت می‌کشاند و منجّم همچون کاهن بوده و کاهن نظیر ساحر گشته و ساحر کافر می‌باشد و کافر هم در آتش جهنم است، سفر و سیرتان را بنام خداوند و اسم «اللّه» آغاز نمائید و بگفته منجّمین اعتنائی نداشته باشید.

و قریب بهمین جریان و اتّفاق، واقعه‌ای است که بعینه بین آنجناب و منجّم دیگری که او نیز حضرت را از سفر بازداشت حادث گردید و حضرت باو فرمودند:

آیا تو می‌دانی که در شکم این حیوان چیست، مذکّر است یا مؤنّث؟

منجّم گفت: اگر حساب کنم می‌دانم.

حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام فرمودند: کسیکه تو را بر این گفتار تصدیق کند قرآن را تکذیب کرده زیرا حقتعالی در قرآن می‌فرماید:

علم زمان نزد خداوند است و او باران را از آسمان بزمین فرومی‌فرستد و او

است که از آنچه در رحم‌ها بوده مطّلع می‌باشد و هیچ نفسی نمی‌داند که در فردا چه چیز کسب می‌کند همانطوری که نمی‌داند در چه سرزمینی می‌میرد، محقّقا خداوند متعال دانا و خبیر می‌باشد.

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم این ادّعای تو را ننمود، تو خیال می‌کنی به ساعتی که اگر شخص در آن مسافرت کند بدی از او دور می‌شود پی برده‌ای و از زمانی که شخص اگر در آن سیر نماید دچار بلیّه و آفت می‌گردد. مطّلع هستی، کسیکه تو را تصدیق کند از حقتعالی خود را مستغنی قرار داده و در دفع مکروه خویشتن را محتاج و نیازمند بتو دانسته است.

و در روایت عبد الملك بن اعین که از کتاب من لا یحضره الفقیه نقل و روایت شده اینطور آمده:

راوی می‌گوید: بامام صادق علیه السّلام عرض نمودم:

من به علم نجوم مبتلاء شده‌ام پس هرگاه حاجتی داشته و مطلبی را بخواهم به طالع نگاه می‌کنم، پس اگر طالعم شرّ بوده دنبال مقصود نرفته و می‌نشینم و هنگامی که طالع را خیر به‌بینم بدنبالش می‌روم وظیفه من چیست؟

حضرت بمن فرمودند:

پس از دیدن طالع آیا حکم هم می‌کنی؟

عرض نمودم: بلی.

حضرت فرمودند: کتابهایت را آتش بزن.

و در روایت مفضّل بن عمرو که از کتاب معانی الاخبار نقل شده و در ذیل فرموده حقتعالی:

و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات ذکر گردیده مرحوم صدوق فرموده:

امّا کلمات دارای معانی است:

یکی از آنها همان معنائی است که قبلا ذکر کردیم.

و دیگر عبارتست از معرفت داشتن به قدم باری تعالی و توحید او و منزّه کردنش از تشبیه حتّی حضرت ابراهیم به ستارگان و ماه و خورشید نظر انداخت و سپس بافول و غروب هریك بر حدوث آنها و بحدوثشان بر وجود محدثی برای آنها

استدلال فرمود و پس از آن حقتعالی بوی هشدار داد که حکم نمودن به نجوم و از طریق آنها وارد شدن خطاء و اشتباه است.

شرح مطلوب

قوله: الاتّصالات المذکورة فیها: ضمیر در «فیها» به حادثات راجع است.

قوله: فقد ارسل المحقّق عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰٤) باین شرح نقل فرموده:

جعفر بن الحسن المحقّق در کتاب معتبر و علّامه در کتاب تذکره و شهیدان قالوا:

قال النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

من صدّق کاهنا او منجّما فهو کافر بما انزل علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

قوله: و فی روایة نصر بن قابوس عن الصّادق علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰۳) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن علی بن الحسین، از صفّار، از حسن بن علی الکوفی، از اسحق بن ابراهیم، از نصر بن قابوس قال:

سمعت ابا عبد اللّه علیه السّلام یقول:

المنجّم ملعون و الکاهن ملعون و السّاحر ملعون و المغنّیة ملعونة و من آواها ملعون و آکل کسبها ملعون.

قوله: انّ اللّه عنده علم السّاعة الخ: آیه (۳٤) از سوره لقمان.

قوله: ما کان محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یدّعی الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۸) ص (۲٦۹) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب امالی، از محمّد بن علیّ، جیلویه، از عمویش محمّد بن ابی القاسم، از محمّد بن علیّ القرشی، از نصر بن مزاحم، از عمر بن سعد، از یوسف بن یزید، از عبد اللّه بن عوف بن احمر قال:

لمّا اراد امیر المؤمنین علیه السّلام المسیر الی اهل النّهروان اتاه منجّم فقال له:

یا امیر المؤمنین لا تسر في هذه السّاعة و سر فی ثلاث ساعات یمضین من النّهار.

فقال له امیر المؤمنین علیه السّلام: و لم؟

قال: لانّك ان سرت في هذه السّاعة اصابك و اصاب اصحابك اذى و ضرّ شديد و ان سرت فى السّاعة الّتى امرتك ظفرت و ظهرت و اصبت كلّما طلبت.

فقال امير المؤمنين عليه السّلام:

تدرى ما فى بطن هذه الدّابّة أذ كرام انثى؟

قال: ان حسبت علمت.

فقال امير المؤمنين عليه السّلام:

من صدّقك على هذا القول فقد كذب بالقرآن، انّ اللّه عنده علم السّاعة و ينزل الغيث و يعلم ما في الارحام و ما تدرى نفس ماذا تكسب غدا و ما تدرى نفس بايّ ارض تموت انّ اللّه عليم خبير، ما كان محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يدّعى ما ادّعيت، اتزعم انّك تهدى الى السّاعة الّتى من سار فيها صرف عنه السّوء و السّاعة الّتى من سار فيها حاق به الضّر؟

من صدّقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة باللّه فى ذلك الوجه و احوج الى الرّغبة اليك فى دفع المكروه عنه و ينبغى ان يولّيك الحمد دون ربّه عزّ و جلّ، فمن آمن لك بهذا فقد اتّخذك من دون اللّه ضدّا و ندّا.

ثمّ قال عليه السّلام:

اللّهم لا طير الّا طيرك و لا ضير الّا ضيرك و لا خير الّا خيرك و لا اله غيرك ثمّ التفت الى المنجّم و قال:

بل نكذّبك و نسير فى السّاعة الّتى نهيب عنها.

قوله: و فى رواية عبد الملك بن اعين الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (٨) ص (٢٦٨) باين شرح نقل كرده:

محمّد بن علىّ بن الحسين باسنادش، از عبد الملك بن اعين قال:

قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام: انّى قد ابتليت بهذا العلم فاريد الحاجة، فاذا نظرت الى الطّالع و رأيت الطّالع الشّرّ جلست و لم اذهب فيها و اذا رأيت طالع الخير ذهبت فى الحاجة.

فقال لى: تقضى.

قلت: نعم.

قال: احرق كتبك.

قوله: و فى رواية مفضّل بن عمر المروية الخ: اين روايت را مرحوم صدوق در كتاب معانى الاخبار ص (١٢٦) باين شرح نقل فرموده:

حدّثنا على بن احمد بن محمّد بن عمران الدّقاق رضى اللّه عنه قال:

حدّثنا حمزة بن القاسم العلوى العبّاسى، قال:

حدّثنا جعفر بن محمّد بن مالك الكوفى الفزارى، قال:

حدّثنا محمّد بن الحسين بن زيد الزيات، قال:

حدّثنا محمّد بن زياد الازدى، عن المفضّل بن عمر، عن الصّادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام قال:

سئلته عن قول اللّه عزّ و جلّ:

و اذ ابتلى ابراهيم ربّه بكلمات الخ.

متن:

ثمّ إنّ مقتضى الاستفصال في رواية عبد الملك المتقدّمة بين القضاء بالنّجوم بعد النّظر، و عدمه: أنّه لا بأس بالنّظر اذا لم يقض به بل أريد به مجرّد التّفاؤل إن فهم الخير، و التّحذّر بالصّدقة إن فهم الشّرّ كما يدلّ عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمرو ابن اذينة عن سفيان بن عمر قال: كنت أنظر في النّجوم و أعرفها، و أعرف الطّالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك الى أبي الحسن عليه السّلام.

فقال: اذا وقع في نفسك شيئ فتصدّق علي أوّل مسكين ثمّ امض فإنّ اللّه عزّ و جلّ يدفع عنك.

و لو حكم بالنّجوم على جهة أنّ مقتضى الاتّصال الفلاني، و الحركة الفلانيّة: الحادثة الواقعيّة و إن كان اللّه يمحو ما يشاء و يثبت: لم يدخل أيضا في الأخبار النّاهية، لأنّها ظاهرة في الحكم على سبيل البت كما يظهر من قوله عليه السّلام: فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة باللّه في دفع المكروه بالصّدقة و الدّعاء، و غيرهما من

الأسباب نظير تأثير نحوسة الأيّام الواردة في الرّوايات، و ردّ نحوستها بالصّدقة، إلّا أنّ جوازها مبنيّ على جواز اعتقاد الاقتضاء في العلويّات للحوادث السّفليّة، و سيجيئ انكار المشهور لذلك و ان كان يظهر ذلك من المحدّث الكاشاني.

و لو اخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانيّة من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم.

قال في الدّروس: و لو اخبر بأنّ اللّه تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم، و ان كره. انتهى.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مقتضای تفصیلی که در روایت عبد الملك داده شده و امام علیه السّلام فرموده‌اند:

اگر مجرّد نظر کردن در طالع و مطلبی استخراج کردن باشد بدون اینکه بر طبقش حکمی شود اشکالی ندارد و در صورتیکه حکم شود جایز نبوده و می‌باید کتب را سوزاند.

اینستکه اگر منجّم بمجرّد نظر کردن اکتفاء کرده و حکمی نکند نهایت در صورتیکه از طالع خیر بفهمد تفأّل زده و بفرض استفاده شرّ با دادن صدقه از مبتلا شدن به بلیّه و گرفتاری تحذّر بجوید اشکالی ندارد چنانچه در روایتی دیگر بهمین معنا دلالت شده و آن روایتی است از برقی در کتاب محاسن، از پدرش از ابن ابی عمیر، از عمرو بن اذینه، از سفیان بن عمر که می‌گوید:

من در قواعد نجومی نظر می‌کردم و بخوبی آنها را می‌دانستم، و طالع اشخاص را نیك استخراج می‌کردم، لذا گاهی بواسطه استخراج طالع و شرّ بودن آن در نفس خویش حالت وقفه و اضطرابی می‌یافتم ازاینرو شکایت به حضرت ابو الحسن علیه السّلام نمودم.

حضرت فرمودند:

وقتی در نفست از این بابت شیئی خطور کرد و باعث توقّف تو گشت باوّلین مسکینی که برخورد نمودی صدقه بده و سپس بگذر و بمقصود و منظوری که داشتی

ادامه بده زیرا حقتعالی بواسطه صدقه‌ای که دادی بلا و شرّ را از تو دفع خواهد نمود.

فرع

اگر منجّم بر طبق قواعد نجومی چنین حکم کند که مقتضای فلان اتّصال کوکبی و حرکت کذائی وقوع فلان حادثه در زمین می‌باشد اگرچه خداوند آنچه را که بخواهد محو کرده و آنچه را که مشیّتش اقتضاء نماید ثابت می‌کند، باید بگوئیم چنین حکمی در اخبار ناهیه داخل نبوده و نمی‌توان آنرا محکوم به حرمت دانست زیرا ظاهر این اخبار حکم بنحو قطع و جزم است نه بصورت تردید و شكّ چنانچه همین معنا از فرموده امام علیه السّلام یعنی:

فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة باللّه فى دفع المكروه بالصّدقة و الدّعاء و غيرهما من الاسباب.

ظاهر می‌شود یعنی از این کلام بخوبی می‌توان استفاده کرد که حرمت تنجیم و حکم کردن بآن در صورتی است که منجّم بطور قطع و جزم حکم نماید نه بنحو تردید و بیان اقتضاء چه آنکه اینگونه حکم نمودن و اظهار مقتضیّات حرکات کوکبی حرام نبوده بلکه نظیر تأثیر نحوست ایّامی است که در روایات وارد شده و بما دستور داده‌اند که این نحوست را با دادن صدقه دفع کنیم، پس حکم نمودن بنحوی که ذکر شد اشکالی ندارد منتهی باید بگوئیم جواز آن مبتنی است بر اینکه اعتقاد داشتن به مقتضی بودن علویّات نسبت به حوادث واقعه در کره خاك جایز باشد و بزودی خواهیم گفت که مشهور از فقهاء آنرا انکار کرده‌اند اگرچه از کلام محدث کاشانی جوازش ظاهر و آشکار می‌باشد.

فرع

اگر منجّم از طریق جریان عادی و روال طبیعی خبر دهد که در وقت حصول فلان حرکت کوکبی و فلکی حادثه کذائی در خارج واقع می‌شود بدون اینکه بین حادثه مزبور و حرکت یاد شده وابستگی و اقتضائی بوده بلکه از باب صرف قضیّه اتّفاقیّه و تقارن خارجی باشد این نوع اخبار منجّم سالم‌تر از انواع دیگر می‌باشد و

اشکال آن کمتر است.

مرحوم شهید اوّل در کتاب دروس می‌فرمایند:

اگر منجّم خبر دهد که در وقت حدوث فلان حرکت حقتعالی حادثه کذا و کذا را ایجاد می‌کند باید بگوئیم این گونه اخبار حرام نبوده اگرچه مکروه می‌باشد، انتهی کلام الشّهید (ره).

شرح مطلوب

قوله: بعد النّظر و عدمه: ضمیر در «عدمه» به قضاء راجع است.

قوله: انّه لا بأس بالنّظر: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: بل ارید به مجرّد التّفأل: ضمیر در «به» به نظر نمودن در نجوم راجع است.

قوله: کما یدلّ علیه: ضمیر در «علیه» به عدم البأس فی صورة ارادة مجرّد التّفأّل الخ راجع است.

قوله: ما عن المحاسن الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۸) ص (۲۷۳) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، باسنادش از ابن ابی عمیر انّه قال:

کنت انظر فی النّجوم و اعرفها و اعرف الطّالع، فیدخلنی من ذلك شیئ فشکوت ذلك الی ابی الحسن موسی بن جعفر علیهما السّلام فقال:

اذا وقع فی نفسك شیئ فتصدّق علی اوّل مسکین ثمّ امض، فانّ اللّه یدفع عنك.

قوله: فی الاخبار النّاهیة: یعنی اخبار ناهیه از تعلّم علم نجوم.

قوله: لانّها ظاهرة فی الحکم الخ: ضمیر در «لانّها» به اخبار ناهیه عود می‌کند.

قوله: نظیر تأثیر نحوسة الایّام الواردة فی الرّوایات: از جمله این روایات، حدیثی است که مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (۸) ص (۲۷۲) باین شرح نقل نموده:

محمّد بن يعقوب، باسنادش از حمّاد بن عثمان قال:

قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام ايكره السّفر فى شيئ من الايّام المكروهة مثل الاربعاء و غيره؟

فقال: افتتح سفرك بالصّدقه و اخرج اذا بدا لك و اقرء آية الكرسى و احتجم اذا

بدا لك.

قوله: اعتقاد الاقتضاء فى العلويّات: مقصود از «علويّات» كرات علوى و سماوى مى‌باشد.

قوله: للحوادث السّفليّة: يعنى حوادثى كه در كره زمين واقع مى‌شوند.

قوله: و سيجيء انكار المشهور لذلك: مشار اليه «ذلك» جواز اعتقاد اقتضاء در علويّات مى‌باشد.

قوله: و ان كان يظهر ذلك: مشار اليه «ذلك» جواز اعتقاد اقتضاء مى‌باشد.

قوله: من المحدث الكاشانى: مقصود مرحوم ملّا محسن فيض مى‌باشد.

قوله: من دون اقتضاء لها: ضمير در «لها» به حادثه عود مى‌كند.

قوله: فهو اسلم: ضمير «هو» به اخبار بحوادث بطريق جريان العاده راجع است.

متن:

الرّابع

اعتقاد ربط الحركات الفلكيّة بالكائنات و الرّبط يتصوّر على وجوه:

الأوّل: الاستقلال في التّأثير بحيث يمتنع التّخلّف عنها امتناع تخلّف المعلول عن العلّة العقليّة، و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا.

قال السّيّد المرتضى رحمه اللّه فيما حكي عنه: و كيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام التّنجيم و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجّمين و الشّهادة بفساد مذهبهم، و بطلان أحكامهم.

و معلوم من دين الرّسول ضرورة تكذيب ما يدّعيه المنجّمون و الازراء عليهم، و التّعجيز لهم.

و في الرّوايات عنه صلّى اللّه عليه و آله ما لا يحصى كثرة.

و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه.

و ما اشتهر بهذه الشّهرة في دين الاسلام كيف يفتي بخلافه منتسب الى الملّة، و مصلّ الى القبلة، انتهى.

و قال العلّامة في المنتهي بعد ما أفتي بتحريم التّنجيم و تعلّم النّجوم مع اعتقاد أنّها

مؤثّرة، أو أنّ لها مدخلا في التّأثير في النّفع و الضّرّ:

و بالجملة كلّ من اعتقد ربط الحركات النّفسانيّة و الطّبيعيّة بالحركات الفلكيّة، و الاتّصالات الكوكبيّة كافر. انتهى.

و قال الشّهيد رحمه اللّه في قواعده: كلّ من اعتقد في الكواكب أنّها مدبّرة لهذا العالم، و موجدة له فلا ريب أنّه كافر.

و قال في جامع المقاصد: و اعلم أنّ التّنجيم مع اعتقاد أنّ للنّجوم تأثيرا في الموجودات السّفليّة و لو على جهة المدخليّة حرام.

و كذا تعلّم النّجوم على هذا النّحو، بل هذا الاعتقاد في نفسه كفر نعوذ باللّه. انتهى.

و قال شيخنا البهائي: ما زعمه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السّفليّة بالأجرام العلويّة: إن زعموا أنّها هي العلّة المؤثّرة في تلك الحوادث بالاستقلال، أو أنّها شريكة في التّأثير فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده، و علم النّجوم المبتني على هذا كفر.

و على هذا حمل ما ورد في الحديث عن التّحذير من علم النّجوم و النّهي عن اعتقاد صحّته. انتهى.

و قال في البحار: لا نزاع بين الأمّة في أنّ من اعتقد أنّ الكواكب هي المدبّرة لهذا العالم و الخالقة لما فيه من الحوادث و الخير و الشّرّ فإنّه يكون كافرا على الاطلاق، انتهى.

و عنه في موضع آخر أنّ القول بأنّها علّة فاعليّة بالارادة و الاختيار و إن توقّف تأثيرها على شرائط أخرى كفر. انتهى.

بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدّين على بطلان التّنجيم، و القول بكفر معتقده الى جميع علمائنا، حيث قال: قد صرّح علماؤنا بتحريم علم النّجوم، و العمل بها، و بكفر من اعتقد تأثيرها، أو مدخليّتها في التّأثير و ذكروا انّ بطلان ذلك من ضروريّات الدّين انتهى.

بل يظهر من المحكى عن ابن ابى الحديد انّ الحكم كذلك عند علماء العامّة أيضا، حيث قال في شرح نهج البلاغة: إنّ المعلوم ضرورة من الدّين ابطال حكم النّجوم، و تحريم الاعتقاد بها، و النّهي و الزّجر عن تصديق المنجّمين، و هذا معنى قول

أمير المؤمنين عليه السّلام: فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن، و استغنى عن الاستعانة باللّه، انتهى.

ترجمه:

مقام چهارم

قسم چهارم از تنجيم آنستكه منجّم معتقد باشد حركات فلكى با كائنات و حوادث مرتبط است و ربط بين ايندو را بچهار گونه مى‌توان تصوّر كرد.

وجه اوّل

وجه اوّل آنستكه حركات فلكى نسبت به حوادث مستقلّ در تأثير بوده بطورى كه تخلّف آنها از يكديگر ممتنع باشد همانطوريكه تخلّف معلول از علّت عقليّه امتناع دارد و به تعبير ديگر.

حركات فلكى را علّت تامّه براى حوادث بدانيم.

از ظاهر بسيارى عبارات اينطور استفاده مى‌شود كه چنين اعتقادى كفر مى‌باشد و ما در ذيل بپاره‌اى از اقوال در اين زمينه اشاره مى‌نمائيم.

اقوال و آراء فقهاء

مرحوم سيّد مرتضى طبق آنچه از ايشان حكايت شده مى‌فرمايند:

بطلان احكام تنجيم چگونه بر شخص مسلمان مشتبه و مخفى باشد و حال آنكه مسلمين از قديم و جديد كلّا بر تكذيب منجّمين اجماع نموده و شهادت بفساد مذهب و احكام ايشان داده‌اند و آنچه از دين حضرت رسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بر ما معلوم شده آنستكه ادّعاى منجّمين را بايد تكذيب نمود و ايشان را مورد اهانت قرار داده و كارى كرد كه بعجز درآيند.

و روایات وارده از حضرت نبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در این باب از حیث کثرت و وفور قابل احصاء و شمارش نبوده چنانچه احادیث منقوله از علماء اهل بیت حضرت و اصحاب اخیار آنجناب نیز بسیار می‌باشند و امری که در دین اسلام باین مرحله از شهرت باشد چگونه کسیکه منتسب به ملّت اسلامی بوده و بقبله

مسلمانان نماز می‌گذارد فتوی بر خلافش می‌دهد.

تمام شد کلام مرحوم سیّد مرتضی.

و مرحوم علّامه حلّی در کتاب منتهی المطلب پس از آنکه بتحریم تنجیم و تعلّم علم نجوم در صورتیکه شخص معتقد به مؤثّر بودن آنها بوده یا آنها را در تأثیر داشتن نسبت بحدوث حوادث و حصول نفع و ضرر دخیل بداند فتوی داده می‌فرمایند:

و خلاصه کلام آنکه: هرکس اعتقادش این باشد که حرکات نفسانیّه و طبیعیّه با حرکات فلکی و اتّصالات کوکبی مرتبط است کافر می‌باشد.

تمام شد کلام مرحوم علّامه.

و شهید اوّل علیه الرّحمه در کتاب قواعد می‌فرمایند:

هرکس در کواکب اعتقادش این باشد که اینها مدبّر عالم و موجد آن هستند بدون تردید و شكّ کافر است.

و مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد می‌فرمایند:

مخفی نماند که تنجیم با این اعتقاد که نجوم در موجودات عالم پائین تأثیر داشته ولو بنحو مدخلیّت حرام می‌باشد و همچنین تعلّم و فراگرفتن آن باین طرز جایز نیست چه آنکه این اعتقاد کفر می‌باشد نعوذ باللّه.

تمام شد کلام محقّق ثانی (ره).

و شیخ بهائی علیه الرّحمه می‌فرمایند:

آنچه را که اهل نجوم پنداشته و می‌گویند بعضی از حوادث سفلیّه با اجرام علویّه مرتبط است در صورتیکه گمان ایشان آن باشد که اجرام علوی علّت مؤثّر در این حوادث بوده و مستقلّا یا به شراکت شیئ دیگر در این عالم تأثیر می‌گذارند چنین اعتقادی صحیح نبوده و مسلمان نباید بآن معتقد باشد و علم نجومی که بر این رأی مبتنی است کفر می‌باشد.

و بر همین معنا باید حمل نمود آنچه را که در حدیث وارد شده و همواره ما را از علم نجوم برحذر داشته و از اعتقاد به صحّتش نهی کرده است.

تمام شد کلام مرحوم شیخ بهائی.

مرحوم مجلسی در کتاب بحار می‌فرمایند:

بین امّت نزاعی نیست در اینکه هرکس معتقد باشد که کواکب مدبّر در اینعالم بوده و خالق حوادث و خیر و شرّ می‌باشند بطور مطلق کافر است.

تمام شهید کلام مرحوم مجلسی.

و از ایشان (مرحوم مجلسی) در موضع دیگر از کتاب بحار نقل شده که فرموده‌اند:

این رأی که نجوم و کواکب علّت فاعلیّه بوده و با اراده در اینعالم تأثیر می‌گذارند و در ایجاد و تأثیر مختار هستند اگرچه تأثیرشان موقوف به شرائط دیگری است کفر می‌باشد.

تمام شد کلام دیگر مرحوم مجلسی.

بلکه ظاهر کلام شیخ حرّ عاملی در کتاب وسائل آنستکه بطلان تنجیم از ضروریّات دین بوده و کافّه علماء معتقد بآن را کافر می‌دانند و دلیل بر این استظهار آنستکه وی در کتاب وسائل چنین فرموده:

علماء تصریح نموده‌اند که علم نجوم حرام و عمل بآن غیر جایز و معتقد به تأثیر نجوم یا مدخلیّت داشتنش در تأثیر کافر است و نیز حضرات فرموده‌اند بطلان علم نجوم از ضروریّات دین محسوب می‌شود.

تمام شد کلام مرحوم صاحب وسائل.

بلکه از محکی کلام ابن ابی الحدید نیز ظاهر می‌شود که حکم از نظر عامّه هم چنین بوده و ایشان نیز تنجیم بمعنای مزبور را حرام می‌دانند، وی در شرح نهج البلاغه گفته است:

ابطال و افساد حکم بنجوم از ضروریّات دین بوده و اعتقاد به نجوم نیز حرمتش ضروری می‌باشد و نهی و زجر از تصدیق منجّمین امری است آشکار و این معنای کلام امیر المؤمنین علیه السّلام است که فرموده‌اند:

فمن صدّقك بهذا فقد کذّب القرآن و استغنی عن الاستعانة باللّه.

تمام شد کلام ابن ابی الحدید.

شرح مطلوب

قوله: و الازراء علیهم: کلمه «ازراء» مصدر است از باب افعال بمعنای استهزاء و تمسخر و عیب گرفتن.

قوله: و فی الرّوایات عنه صلّی اللّه علیه و آله ما لا یحصی کثرة: از جمله این روایات دو حدیث ذیل است.

حدیث اوّل

محمّد بن علیّ بن الحسین باسنادش از مولانا ابی جعفر، از آباء گرامش علیهم السّلام از حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

انّه نهی عن عدّة خصال منها النّظر فی النّجوم.

وسائل ج (۱۲) ص (۱۰٤)

حدیث دوّم

جعفر بن الحسن المحقّق در کتاب معتبر و مرحوم علّامه در کتاب تذکره و شهید اوّل و ثانی قالوا:

قال النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

من صدّق کاهنا او منجّما فهو کافر بما انزل علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

وسائل ج (۱۲) ص (۱۰٤).

قوله: ربط الحرکات النّفسانیّة: مقصود از «حرکات نفسانیّه» حرکاتی است که به نفس منسوب است همچون درك، تفکّر و امثال ایندو.

قوله: و الطّبیعیّة: یعنی حرکات منسوب به طبیعت همچون رشد و نموّ در نباتات.

قوله: و على هذا حمل الخ: مشار اليه «هذا» كون النّجوم العلّة الموثرة او الشريكة فى التّأثير می‌باشد.

قوله: و عنه فى موضع آخر: ضمير در «عنه» به مرحوم مجلسى راجع است.

قوله: بانّها علّة فاعليّة بالارادة: ضمير در «بانّها» به نجوم راجع است.

قوله: على شرائط اخرى: مثل اينكه اتّصال و انفصال كواكب در برخى از ايّام هفته واقع شود.

متن:

ثمّ لا فرق في أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور الى انكار الصّانع جلّ ذكره كما هو مذهب بعض المنجّمين.

و بين تعطيله تعالى عن التّصرّف في الحوادث السّفليّة بعد خلق الأجرام العلويّة على وجه تتحرّك على النّحو المخصوص، سواء قبل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها، و تفويض التّدبير اليها كما هو المحكي عن ثالث منهم.

و بين ان لا يرجع الى شيئ من ذلك: بأن يعتقد أنّ حركة الأفلاك تابعة لإرادة الخالق تعالى، و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصّانع جلّ ذكره كالآلة.

أو بزيادة أنّها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى عمّا يقول الظّالمون.

لكن ما تقدّم في بعض الأخبار: من أنّ المنجّم بمنزلة لكاهن الّذى هو بمنزلة السّاحر الّذي هو بمنزلة الكافر من عدا الفرق الثّلاث الأوّل، اذ الظّاهر عدم الاشكال في كون الفرق الثّلاث من أكفر الكفّار، لا بمنزلتهم.

و منه يظهر أنّ ما رتّبه عليه السّلام على تصديق المنجّم: من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة باللّه فى جلب الخير، و دفع الشّرّ: يراد منه ابطال قوله بكونه مستلزما لما هو في الواقع مخالف للضّرورة: من تكذيب القرآن، و الاستغناء عن اللّه، كما هي طريقة كلّ مستدلّ من انهاء بطلان التّالي الى ما هو بديهي البطلان عقلا أو شرعا، أو حسّا، أو عادة، و لا يلزم من مجرّد ذلك الكفر و إنّما يلزم ممّن التفت الى الملازمة و اعترف باللّازم، و إلّا فكلّ من أفتى بما هو مخالف لقول اللّه واقعا إمّا لعدم تفطّنه لقول اللّه، أو لدلالته يكون مكذّبا للقرآن.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

از مضمون اكثر عبارات مذكور اينطور استفاده می‌شود كه در حرمت تنجيم فرقى نيست بين آنكه اعتقاد منجّم باينكه حركات فلكى مؤثّر در حوادث هستند

منجر به انكار صانع جلّ ذكره گردد چنانچه مذهب برخى از منجّمين چنين بوده و بين اينكه بازگشت آن به معطّل بودن حقتعالى از تصرّف در حوادث و ايجاد آنها در عالم پائين پس از خلق اجرام علويّه و تحرّكشان بنحو مخصوص باشد اعمّ از آنكه اجرام علويّه را قديم دانسته همچون بعضى ديگر يا آنها را حادث و تدبير امور و حوادث را مفوّض بآنها بدانيم چنانچه از گروه سوّم اين جماعت حكايت شده كه اعتقادشان اينست.

و بين اينكه رأى و عقيده مزبور به هيچيك از اين امور برنگردد و آن باينستكه منجّم معتقد باشد حركت افلاك تابع اراده خالق تعالى بوده و مجبول و مفطورند كه بر طبق اختيار صانع جلّ ذكره حركت كنند همچون آلتى كه در دست صنعتگرى بوده و تابع اراده و اختيار او است يا زياده از اين معتقده بوده و آنها را مختار بعين اختيار حقتعالى بدانيم كه البتّه اين رأى باطل و صاحب آن ظالم است تعالى اللّه عمّا يقوله الظّالمون و بهرتقدير رأى منجّم در تمام اين صور باطل و فاسد بوده و وى مرتكب امر حرامى گرديده است.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

ولی درعین‌حال باید توجّه داشت مضمونی که در بعضی اخبار آمده یعنی منجّم بمنزله کاهن بوده و کاهن بمنزله ساحر و ساحر نیز بمنزله کافر می‌باشد مقصود منجّمی است که در غیر سه فرقه اوّل داخل باشد چه آنکه ظاهر و روشن است فرق ثلاث بدون اشکال از اکفر کفّار بوده نه بمنزله آنها پس مسلّما منجّمی که بمنزله کفّار قرار داده شده این سه فرقه نبوده بلکه غیر اینها می‌باشد.

پس از آن می‌فرمایند:

و از این شرح و توضیحی که دادیم معلوم گشت که آنچه امام علیه السّلام بر تصدیق منجّم مترتّب نموده و فرموده‌اند:

تصدیق منجّم تکذیب قرآن و موجب استغناء از استعانت بحقتعالی در جلب خیر و دفع شرّ می‌باشد مقصود از آن ابطال قول منجّم است باین بیان که قول وی مستلزم امری است که در واقع مخالف با ضرورت می‌باشد یعنی لازمه‌اش تکذیب قرآن و بی‌نیاز قرار دادن خود از حقتعالی است و این نحو از تقریر طریقه هرمستدّلی است

که بطلان تالی را مستند بامری می‌کند که از نظر عقل یا شرع و یا حسّ و یا عرف و عادت بدیهی البطلان و واضح الفساد می‌باشد.

البتّه مجرّد این استلزام موجب تحقّق کفر نبوده بلکه در صورتیکه رأی یاد شده از شخص ملتفت بملازمه و کسیکه به لازمه مزبور اعتراف دارد صادر شود و موجب کفر او می‌گردد نه از هرکسی اگرچه غیر ملتفت باشد و الّا می‌باید هرکسی که فتوائی بر خلاف کلام الهی در واقع داده باشد چه اصلا بقول حقّ تعالی متفطّن نبوده یا بآن التفات داشته ولی از دلالتش غافل باشد مکذّب قرآن محسوب گردد در حالیکه قطعا چنین نیست یعنی اگر مفتی هم بقول حقّ سبحانه تفطّن داشت و هم به دلالتش و معذلك فتوای بر خلاف دهد وی را باید مکذّب قرآن قرار داد.

شرح مطلوب

قوله: فی اکثر العبارات المذکورة: یعنی عبارات فقهاء که عنقریب ذکر شدند.

قوله: بین رجوع الاعتقاد المذکور: یعنی اعتقاد به تنجیم بنحو قسم چهارم که حرکات فلکیّه را علّت تامّه یا دخیل در حوادث سفلیّه بدانیم.

قوله: الی انکار الصّانع: قسم اوّل از اقسام پنجگانه کفر می‌باشد.

قوله: تعطیله تعالی عن التّصرّف فی الحوادث السّفلیّة: قسم دوّم از اقسام پنجگانه کفر می‌باشد.

قوله: علی النّحو المخصوص: بهمان طرزی که در هیئت قدیم بیان شده.

قوله: سواء قیل بقدمها: یعنی قدم اجرام علویّه و این تتمّه رأی قائلین بقسم دوّم از اقسام پنجگانه کفر می‌باشد.

قوله: ام قیل بحدوثها: یعنی حدوث اجرام علویّه و این اشاره است به رأی قائلین بقسم سوّم و ایشان کسانی هستند که حقتعالی را همچون فرقه دوّم از تصرّف در حوادث سفلیّه معطّل می‌دانند و درعین‌حال اجرام علویّه را حادث فرض کرده‌اند.

قوله: و بین ان لا یرجع الی شیئ من ذلك: این عبارت اشاره است بفرقه چهارم.

قوله: و مجبولة علی الحرکة: کلمه «مجبول» یعنی مفطور و مخلوق.

قوله: او بزیادة انّها الخ: اشاره است به فرقه پنجم از فرق منجّمین که محکوم

بکفر می‌باشند.

قوله: و منه یظهر انّ ما رتّبه علیه السّلام: ضمیر در «منه» به «ما تقدّم فی بعض الاخبار» راجع است.

قوله: انهاء بطلان التّالی الخ: کلمه «انهاء» بکسر همزه بر وزن «افعال» یعنی منتهی کردن.

قوله: و الّا فکلّ من افتی الخ: کلمه «الّا» یعنی و ان لا یلزم ممّن التفت الی الملازمة.

متن:

و أمّا قوله صلّی اللّه علیه و آله: فمن صدّق منجّما أو کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله فلا یدلّ أیضا علی کفر المنجّم و انّما یدلّ علی کذبه فیکون تصدیقه تکذیبا للشّارع المکذّب له.

و یدلّ علیه عطف، أو کاهن علیه.

و بالجملة فلم یظهر من الرّوایات تکفیر المنجّم بالمعنی الّذي تقدّم للتّنجیم في صدر عنوان المسألة کفرا حقیقیّا، فالواجب الرّجوع فیما یعتقده المنجّم الی ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الکفر من انکار الصّانع، أو غیره ممّا علم من الدّین بدیهة.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و امّا فرموده حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یعنی:

فمن صدق منجّما او کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

باید بگوئیم:

این عبارت هیچ بر کفر منجّم دلالت ندارد بلکه تنها بر کذب او دلالت می‌کند لذا تصدیق او تکذیب شارع مقدّس است که وی را تکذیب نموده.

و دلیل ما بر این گفتار عطف «کاهن» بر منجّم می‌باشد چه آنکه کاهن بطور قطع کافر نیست بلکه خلاف و خطائش اینستکه بسیار اتّفاق می‌افتد که کاذب می‌باشد و این خود شاهد زنده و مؤیّد قوی است بر اینکه تصدیق منجّم نیز همچون تصدیق کاهن بوده و هردو از این نظر با هم مساویند که کاذبند نه کافر و خلاصه کلام آنکه از روایات وارده در این باب نمی‌توان کفر منجّم بمعنائی را که در صدر

عنوان مسئله آوردیم استفاده کرد و حقیقتا او را کافر دانست لذا لازم است در اعتقاد منجّم ملاحظه نمود که آیا با یکی از موجبات کفر همچون انکار صانع یا غیر آن از اموری که ببداهت شرعی فساد و بطلانش معلوم گردیده مطابق بوده یا چنین نمی‌باشد لذا در صورت انطباق موجب کفر حکم بکفر او نموده و در صورت عدم انطباق نمی‌توان او را کافر دانست.

شرح مطلوب

قوله: او کاهن: یعنی پیشگو.

قوله: و یدلّ علیه: ضمیر در «علیه» به عدم کفر منجّم راجع است.

متن:

و لعلّه لذا اقتصر الشّهید فیما تقدّم من القواعد في تکفیر المنجّم علی من یعتقد في الکواکب أنّها مدبّرة لهذا العالم، و موجدة له، و لم یکفر غیر هذا الصّنف کما سیجيء تتمّة کلامه السّابق.

و لا شکّ أنّ هذا الاعتقاد انکار امّا للصّانع، و إمّا لما هو ضروريّ الدّین من فعله تعالی: و هو ایجاد العالم و تدبیره.

بل الظّاهر من کلام بعض اصطلاح لفظ التّنجیم في الأوّل.

قال السّيّد شارح النّخبة: إنّ المنجّم من يقول بقدم الافلاك و النّجوم، و لا يقولون بمفلك، و لا خالق، و هم فرقة من الطّبيعيّين يستمطرون بالانواء، معدودون من فرق الكفر في مسفورات الخاصّة و العامّة، يعتقدون في الانسان أنّه كساير الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح مادام حيّا فاذا مات بطل و اضمحلّ، و ينكرون جميع الأصول الخمسة، انتهى.

ثمّ قال رحمه اللّه: و أمّا هؤلاء الّذين يستخرجون بعض أوضاع السّيّارات، و ربّما يتخرّصون عليها باحكام مبهمة متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل اليهم من كلمات الحكماء الأقدمين، مع صحّة عقائدهم الاسلاميّة فغير معلوم دخولهم في المنجّمين الّذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد، انتهى.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و شاید بخاطر همین معنا که از روایات و ادلّه موجود نمی‌توان کفر منجّم بمعنائی را که در صدر بحث عنوان کردیم استفاده کرد مرحوم شهید اوّل در عبارت سابق الذّکر از کتاب قواعد در تکفیر منجّم اکتفاء نمود بر خصوص کسیکه درباره کواکب معتقد است آنها مدبّر اینعالم و موجد آن می‌باشند و غیر از این طایفه صنفی دیگر از منجّمین را محکوم بکفر ندانست چنانچه تتمّه کلام مزبور انشاء اللّه عنقریب خواهد آمد.

و جای شكّ و تردید نیست که این اعتقاد البتّه یا مآش انکار صانع بوده و یا امری که از ضروریّات دین محسوب می‌شود و آن فعل حقتعالی یعنی ایجاد عالم و تدبیر آن می‌باشد.

بلکه از ظاهر کلام برخی بدست می‌آید که لفظ تنجیم اصطلاح در اوّل یعنی منکر صانع گردیده است.

مقاله شارح نخبه (ره)

مرحوم سیّد عبد اللّه شارح کتاب نخبه می‌فرماید:

منجّم کسی است که قائل به قدم افلاك و نجوم بوده و به مفلك و خالقی معتقد نباشد، این طائفه فرقه‌ای از طبیعیّون بوده که از «انواء» طلب باران می‌نمایند و در نوشته‌جات علماء شیعه و سنّی از گروه کفّار شمرده می‌شوند.

ایشان معتقدند انسان همچون سائر حیوانات تا مادامیکه زنده است اکل و شرب و ازدواج داشته و پس از مرگ باطل و مضمحل می‌گردد و جمیع اصول پنجگانه یعنی معارف خمس را منکر می‌باشند.

تمام شد کلام سیّد شارح نخبه (ره).

کلامی دیگر از شارح نخبه (ره)

سپس سیّد علیه الرّحمه فرموده:

و امّا این طائفه که برخی از اوضاع سیّارات را استخراج کرده و بسا احکام مبهم و پیچیده‌ای را بطور تخمین و حدث بیان نموده و تقلیدا از حکماء قدیم این

احکام متشابه و نامعلوم را نقل می‌کنند در حالیکه عقاید اسلامی آنها صحیح و درست باشد معلوم نیست که در عنوان منجّمین که مورد طعن و طرد قرار گرفته‌اند داخل باشند.

تمام شد کلام شارح نخبه.

شرح مطلوب

قوله: و لعلّه لذا اقتصر الشّهيد الخ: ضمير در «لعلّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: و هو ايجاد العالم و تدبيره: ضمير «هو» به ما هو ضروری راجع است.

قوله: اصطلاح لفظ التّنجيم فی الاوّل: مقصود از «الاوّل» انكار صانع می‌باشد.

قوله: قال السّيّد شارح النّخبة: مقصود از «سيّد شارح نخبه» سيّد عبد اللّه جزائری از نواده‌های محدّث جزائری است و مقصود از «نخبه» كتاب فقهی است از مرحوم فيض كاشانی.

قوله: و لا يقولون بمفلك: كلمه «مفلك» بصيغه اسم فاعل از باب افعال يعنی جاعل الفلك فلكا.

قوله: يستمطرون بالانواء: «انواء» جمع «نوء» بوده و آن ستاره‌ای است كه طالع آن منزلی از منازل ماه می‌باشد و مراد از آن در اينجا اسم مجموع ستاركانی است باين شرح:

شرطان (نام دو ستاره است) بطين (اسم سه ستاره می‌باشد) ثريّا (اسم هفت ستاره می‌باشد) دبران (اسم يك ستاره است) هقصه (نام سه ستاره می‌باشد) هنعه (اسم دو ستاره است) ذراع (نام دو ستاره است) نثره (اسم دو ستاره می‌باشد) طرفه (اسم دو ستاره است) جبهه (اسم چهار ستاره است) زبره (نام دو ستاره است) صرفه (اسم يك ستاره است) عوّا (اسم پنج ستاره می‌باشد) سماك الاعزل (اسم يك ستاره است) غفر (اسم سه ستاره می‌باشد) زبانا (اسم دو ستاره است) اكليل (اسم سه ستاره می‌باشد) قلب (نام يك ستاره است) شوله (اسم دو ستاره است) نعايم (نام چهار ستاره است) بلده (پاره‌ای از آسمان را گويند كه دايره‌شكل بوده و از ستاركان خالی است) سعد الزّابح (اسم دو ستاره است) سعد بلع (نام دو ستاره است) سعد السّعود (اسم دو ستاره است) سعد اخبيه (نام چهار ستاره است) فرع

المقدّم (اسم دو ستاره است) فرع المؤخّر (اسم دو ستاره است) رشا (اسم يك ستاره است).

قوله: فی مسفورات الخاصّة: مقصود از «مسفورات» مصنّفات و مؤلّفات می‌باشد.

قوله: و ينكرون جميع الاصول الخمسة: مقصود از «اصول خمسه» اصول دين يعنی: توحيد، عدل، نبوّت، امامت و معاد می‌باشد.

قوله: و ربّما يتخرّصون عليها باحكام مبهمة: كلمه «يتخرّصون» يعنی حدس می‌زنند.

قوله: مع صحّة عقائدهم الاسلاميّة: ضمير در «عقايدهم» به «هولاء» راجع است.

متن:

اقول

فيه مضافا الى عدم انحصار الكفّار من المنجّمين فيمن ذكر، بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا اليه.

و سيجيئ التّصريح به من البحار في مسألة السّحر: أنّ النّزاع المشهور بين المسلمين في صحّة التّنجيم، و بطلانه: هو المعنى الّذي ذكره أخيرا كما عرفت في جامع المقاصد.

و المطاعن الواردة في الأخبار المتقدّمة، و غيرها كلّها أو جلّها على هؤلاء، دون المنجّم بالمعنى الّذي ذكره أوّلا.

و ملخّص الكلام أنّ ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه.

و يؤيّده ما رواه في البحار عن محمّد و هارون ابني سهل النّوبختي أنّهما كتبا الى أبي عبد اللّه عليه السّلام نحن ولد نوبخت المنجّم و قد كنّا كتبنا اليك هل يحل النّظر فيها؟ فكتب نعم و المنجّمون يختلفون في صفة الفلك فبعضهم يقولون: إنّ الفلك فيه النجّوم و الشّمس و القمر الى ان قال: فكتب عليه السّلام: نعم ما لم يخرج من التّوحيد.

ترجمه:

مقاله مرحوم مصنّف و انتقاد به شارح نخبه

مرحوم مصنّف در مقام انتقاد به شارح نخبه می‌فرمایند:

دو اشکال به مرحوم شارح نخبه وارد است:

اوّل: کفّار از منجّمین منحصر در آنچه شارح نخبه فرمود (کسیکه بقدم افلاك و نجوم قائل بوده الی آخر عبارت) نیست بلکه طبق اشاره‌ای که نمودیم ایشان سه فرقه می‌باشند، باین شرح:

الف: منکرین صانع تعالی.

ب: کسانیکه حقتعالی را از تصرّف و خلق اجرام معطّل دانسته و بقدم اجرام قائلند.

ج: آنانکه حقتعالی را از تصرّف و خلق اجرام معطل می‌دانند و درعین‌حال اجرام را حادث قرار داده‌اند و عنقریب از مرحوم مجلسی در کتاب بحار ذیل مسئله سحر عبارتی را نقل خواهیم نمود که وی بآن تصریح فرموده.

دوّم: نزاع مشهور بین مسلمین در اینکه تنجیم صحیح بوده یا باطل است همان معنائی است که شارح نخبه اخیرا ذکر نموده (یعنی کسانیکه برخی از اوضاع سیّارات را استخراج کرده و احکام مبهم و متشابه را تخمین و حدس می‌زنند) چنانچه مرحوم محقّق ثانی در کتاب جامع المقاصد نیز همینطور فرموده و قبلا ما آنرا نقل کرده و شما از آن مطّلع گردیدید و اساسا مطاعنی که در تمام اخبار یا بخش اعظم آنها بر منجّمین وارد شده متوجّه همین گروه است نه منجّم بمعنائی که اوّل ذکر گردید.

ملخّص کلام

و ملخّص کلام آنکه آنچه از مطاعن و مذمّت درباره منجّمین وارد شده هیچ صراحتی در کفر ایشان نداشته بلکه می‌توان ادّعاء نمود ظاهر اخبار یاد شده بر خلاف آن می‌باشد.

و مؤیّد آنچه گفتیم روایتی است که مرحوم مجلسی در کتاب بحار از محمّد و

هارون (دو فرزند سهل نوبختی) نقل نموده و آن اینستکه ایشان نامه‌ای محضر امام صادق علیه السّلام نوشته و در آن مرقوم داشتند:

ما فرزندان نوبخت منجّم هستیم که این نامه را محضر شما ارسال داشته و تقاضا داریم که بفرمائید:

آیا نظر نمودن ما در آن حلال و جایز است یا چنین نمی‌باشد؟

امام علیه السّلام در جواب فرمودند:

بلی، جایز است، منجّمین در صفت فلك با هم اختلاف دارند:

برخی از ایشان می‌گویند: در فلك ستارگان و خورشید و ماه می‌باشند تا آنجا که مرحوم مجلسی می‌فرمایند:

امام علیه السّلام نوشتند:

بلی، جایز است مادامی که منجّم از توحید خارج نگردد.

شرح مطلوب

قوله: على هؤلاء: يعنى بر منجّم بمعنائى كه اخيرا ذكر فرمود:

متن:

الثّانى

انّها تفعل الآثار المنسوبة اليها و اللّه سبحانه هو المؤثّر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلّامه و غيره.

قال العلّامة في محكي شرح فصّ الياقوت: اختلف قول المنجّمين على قولين:

أحدهما: قول من يقول: انّها حيّة مختارة.

الثّاني: قول من يقول: انّها موجبة. و القولان باطلان.

و قد تقدّم عن المجلسي رحمه اللّه أنّ القول بكونها فاعلة بالارادة و الاختيار و إن توقّف تأثيرها على شرائط أخر كفر و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدّمة.

و لعلّ وجهه أنّ نسبة الأفعال الّتي دلّت على ضرورة الدّين على استنادها الى اللّه تعالى كالخلق و الرّزق، و الاحياء و الاماتة، و غيرها الى غيره تعالى: مخالف لضرورة الدّين.

لكن ظاهر شيخنا الشّهيد في القواعد العدم، فانّه بعد ما ذكر الكلام الّذي نقلناه منه سابقا.

قال: و ان اعتقد أنّها تفعل الآثار المنسوبة اليها و اللّه سبحانه هو المؤثّر الأعظم فهو مخطئ، إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلي أو نقلي. انتهى.

و ظاهره أنّ عدم القول بذلك، لعدم المقتضي له و هو الدّليل، لا لوجود المانع منه: و هو انعقاد الضّرورة على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

و لعلّ وجهه أنّ الضّروري عدم نسبة تلك الأفعال الى فاعل مختار باختيار مستقلّ مغاير لاختيار اللّه كما هو ظاهر قول المفوّضة أمّا استنادها الى الفاعل بارادة اللّه المختار بعين مشيّته و اختياره حتّى يكون كالآلة بزيادة الشّعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق أنّه فعله و فعل اللّه: فلا، إذ المخالف للضّرورة انكار نسبة الفعل الى اللّه تعالى على وجه الحقيقة، لا اثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنّه فعله.

نعم ما ذكره الشّهيد رحمه اللّه من عدم الدّليل عليه حقّ، فالقول به تخرص، و نسبة فعل اللّه الى غيره بلا دليل و هو قبيح.

ترجمه:

وجه دوّم از نحوه ربط

وجه دوّم از انحاء ربط بين حركات فلكيّه و كائنات آنستكه بگوئيم:

حركات فلكى فاعل آثارى هستند كه بآنها نسبت داده مى‌شوند و خداوند سبحان مؤثّر اعظم محسوب مى‌گردد چنانچه برخى از منجّمين طبق فرموده علّامه و غير ايشان اينطور فرموده‌اند.

مقاله مرحوم علّامه حلّى

حکایت شده که مرحوم علّامه حلّی در شرح فصّ الیاقوت فرموده‌اند:

منجّمین از نظر رأی بر دو قسمند:

۱- آنانکه رأیشان اینستکه کواکب زنده و مختارند.

۲- کسانیکه می‌گویند کواکب فاعل موجب و غیر مختارند.

ولی هردو قول باطل و غیر صحیح است.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از مرحوم مجلسی قبلا نقل نمودیم که فرمودند:

اینکه برخی از منجّمین قائلند کواکب فاعل بالاراده و مختار می‌باشند اگرچه تأثیر گذاردشان موقوف است به شرائط دیگر این رأی کفر است و ظاهر اکثر عبارات گذشته نیز بهمین فتوی دلالت می‌کند.

و شاید وجه کفر بودن آن این باشد:

افعالی را که ضرورت دینی حاکم است باینکه مستند بحقتعالی هستند همچون خلق، رزق، احیاء، اماته و غیر اینها به غیر باری تعالی مخالف با ضروری دین بوده و هرچیزی که با ضرورت دین مخالف باشد کفر محسوب می‌شود ولی درعین‌حال ظاهر کلام مرحوم شهید اوّل در کتاب قواعد اینستکه رأی مزبور کفر نیست، وی پس از آنکه کلام سابقی را که ما از وی نقل نمودیم ایراد نموده فرموده است:

اگر منجّم اعتقادش این باشد که کواکب آثار و افعال منسوب بآنها را ایجاد کرده ولی مؤثّر اعظم حقتعالی می‌باشد، این رأی خطاء است زیرا کواکب حیات نداشته و هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر اثبات آن قائم نگردیده است.

پایان کلام مرحوم شهید اوّل.

ظاهر این عبارت آنستکه عدم جواز قائل شدن باین رأی (رأی منجّمین) بخاطر آنستکه مقتضی و دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد نه آنکه مانع در بین می‌باشد و مراد از مانع انعقاد ضرورت بر خلاف است پس طبق فرموده مرحوم شهید رأی مزبور امری است ممکن ولی وقوعش معلوم نبوده و دلیلی بر آن وجود ندارد.

و شاید وجه فرموده شهید علیه الرّحمه این باشد که:

آنچه ضرورت دینی بر آن منعقد گردیده آنستکه افعال یاد شده را نباید بفاعلی که مختار است باختیاری مستقلّ و مغایر با اختیار حقتعالی نسبت داد چنانچه ظاهر قول مفوّضه همین است.

و امّا استناد این افعال به فاعلی که باراده حقتعالی مرید بوده و مختار است بعین مشیّت و اختیار او جلّ شأنه حتّی بمثابه آلتی است که فعل بواسطه‌اش صورت

گرفته و فاعل در حقیقت خداوند می‌باشد با اینفرق که آلت فاقد شعور بوده ولی این واجد آن می‌باشد مضافا باینکه اختیار نیز داشته بطوری که صحیح است فلان فعل را هم فعل آن و هم فعل باری تعالی بدانند هرگز کفر نبوده و با ضرورت دینی مخالفتی ندارد چه آنکه مخالف با ضرورت آنستکه نسبت فعل به حقتعالی را رأسا انکار کرده و حقیقتا از حضرتش سلب کنیم نه آنکه هم برای او ثابت دانسته و هم برای غیرش اثبات کنیم.

بلی، آنچه را که مرحوم شهید ذکر نمود و فرمود دلیلی بر آن در دست نیست.

کلامی است حقّ و درست ازاینرو قائل شدن بآن رأی با نبودن دلیل در دست از باب تخرّص و حدس و نسبت دادن فعل حقتعالی بغیر است بدون دلیل و آن قبیح و ناپسند می‌باشد.

قوله: انّها موجبة: كلمه «موجبة» بفتح باء يعنى مجبور و غير مختار.

قوله: و هو ظاهر اكثر الخ: ضمير «هو» به كفر راجع است.

قوله: و لعلّ وجهه: يعنى وجه كفر.

قوله: فانّه بعد ما ذكر الكلام الخ: ضمير در «فانّه» به شهيد راجع است.

قوله: قال و ان اعتقد الخ: ضمير در «قال» به مرحوم شهيد و در «اعتقد» به منجّم برمى‌گردد.

قوله: و ظاهره انّ عدم الخ: يعنى و ظاهر كلام الشّهيد (ره).

قوله: عدم القول بذلك: مشار اليه «ذلك» فاعل بودن اجرام علوى مى‌باشد.

قوله: لعدم المقتضى له: ضمير در «له» به هذا القول راجع است.

قوله: و هو الدّليل: ضمير «هو» به مقتضى راجع است.

قوله: لا لوجود المانع منه: ضمير در «منه» به هذا القول عود مى‌كند.

قوله: و هو انعقاد الضّرورة: ضمير «هو» به مانع راجع است.

قوله: على خلافه: يعنى على خلاف هذا القول.

قوله: فهو ممكن: ضمير «هو» به هذا القول راجع است.

قوله: غير معلوم الوقوع: يعنى دليلى بر اثباتش وجود ندارد.

قوله: و لعلّ وجهه: يعنى و لعل وجه هذا الظّهور.

قوله: كما هو ظاهر قول المفوّضة: ضمير «هو» به كون الفاعل مختارا باختيار مستقلّ، مغاير لاختيار اللّه راجع است.

قوله: امّا استنادها الى الفاعل: ضمير در «استنادها» به افعال برمى‌گردد.

قوله: حتّى يكون كالآلة: ضمير در «يكون» به فاعل برمى‌گردد.

قوله: بحيث يصدق انّه فعله: ضمير در «انّه» به فعل متحقّق در خارج همچون اماته و احياء و امثال آن برمى‌گردد و ضمير در «فعله» به فاعل غير حقتعالى راجع است.

قوله: فلا: يعنى فلا يكون مخالفا للضّرورة.

قوله: فالقول به: يعنى فالقول بانّ الاجرام العلويّه هى الفاعل.

متن:

و ما ذكره قدّس سرّه كانّ مأخذه ما في الاحتجاج عن هشام ابن الحكم قال: سأل الزّنديق ابا عبد اللّه عليه السّلام فقال: ما تقول فيمن يزعم انّ هذا التّدبير الّذي يظهر في هذا العالم تدبير النّجوم السّبعة.

قال عليه السّلام: يحتاجون الي دليل أنّ هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النّجوم الّتي تسبح في الفلك، و تدور حيث دارت متعبة لا تفتر، و سائرة لا تقف.

ثمّ قال: و انّ كلّ نجم منها موكّل مدبّر فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين فلو كانت قديمة أزليّة لم تتغيّر من حال الى حال الى آخر الخبر.

و الظّاهر أنّ قوله: بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين يعني في حركاتهم لا انّهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم فهي مدبّرة باختياره المنبعث عن أمر اللّه تعالى.

نعم ذكر المحدّث الكاشاني في الوافي، فى توجيه البداء كلاما ربّما يظهر منه مخالفة المشهور حيث قال:

فاعلم انّ القوى المنطبعة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة، لعدم تناهي تلك الأمور، بل انّما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا و جملة فجملة

مع اسبابها و عللها على نهج مستمرّ و نظام مستقرّ فان ما يحدث في عالم الكون و الفساد انّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّرة للّه، و نتايج بركاتها فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا. انتهى موضع الحاجة.

و ظاهره أنّها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجملة فكفر المعتقد بالرّبط على هذا الوجه الثّانى لم يظهر من الأخبار، و مخالفتها لضرورة الدّين لم يثبت أيضا، إذ ليس المراد العلّية التّامّة. فكيف و قد حاول (المحدّث الكاشاني) بهذه المقدّمات اثبات البداء.

ترجمه:

مدرك و مأخذ فرموده مرحوم شهيد اوّل

مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

گويا مدرك آنچه را كه شهيد قدّس سرّه ذكر نموده مضمونى است كه در خبر احتجاج، از هشام بن حكم آمده، راوى می‌گويد:

سئل الزّنديق ابا عبد اللّه عليه السّلام، فقال:

ما تقول فيمن يزعم انّ هذا التّدبير الّذي يظهر في هذا العالم تدبير النّجوم السّبعة؟

قال عليه السّلام: يحتاجون الى دليل انّ هذا العالم الاكبر و العالم الاصغر من تدبير النّجوم الّتى تسبح في الفلك و تدور حيث دارت، متعبة لا تفتر و سائرة لا تقف.

ثمّ قال: و انّ كلّ نجم منها موكّل، مدبّر، فهى بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين، فلو كانت قديمة ازليّة لم تتغيّر من حال الى حال الى آخر الخبر.

مؤلّف گويد:

محلّ استشهاد فرموده امام عليه السّلام است كه فرموده‌اند:

يحتاجون الى دليل الخ.

يعنى عدم جواز گرايش باين رأى بخاطر نبودن دليل است نه وجود مانع و اين همان تقريرى است كه مرحوم شهيد فرمود:

مصنّف (ره) می‌فرمايند:

على الظّاهر كلام حضرت: بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين.

يعنى اجرام در حركات و سيرشان چنين هستند نه اينكه مأمور باشند كه بواسطه حركاتشان امر تدبير عالم را كارسازى نمايند، بنابراين اين اجرام و كواكب باختيارى كه منبعث از امر حقتعالى است مدبّر می‌باشند.

بلی، مرحوم محدّث کاشانی در کتاب وافی در توجیه بداء کلامی ایراد نموده که از آن استشمام مخالفت با مشهور می‌شود، وی می‌فرماید:

مخفی نماند که قوای منطبعه فلکی احاطه به تفاصیل حوادث و وقایعی که در آینده واقع می‌شوند دفعتا ندارند زیرا این وقایع و حوادث متناهی و محدود نمی‌باشند بلکه حوادث بتدریج در اینقوی منتقش می‌شوند و هرکدام با اسباب و علل خود بنحو مستمرّ یکی پس از دیگری بخود صورت می‌گیرند زیرا آنچه در عالم کون و فساد حادث می‌شود از لوازم حرکات افلاك بوده که این حرکات مسخّر حقتعالی هستند و نیز وقایع اینعالم را می‌توان از برکات حرکات مزبور دانست، پس باید گفت این افلاك می‌دانند هرگاه چنان شود در خارج چنین می‌گردد.

تمام شد محلّ نیاز از کلام مرحوم محدّث کاشانی.

مصنّف (ره) می‌فرمایند:

ظاهر این کلام آنستکه کواکب از روی اختیار ملزومات این حوادث و وقایع عالم کون و فساد را ایجاد می‌کنند و همانطوری که گفتیم این معنا با رأی مشهور مخالف است.

و خلاصه کلام آنکه از اخبار و روایات استفاده نمی‌شود که معتقد به ربط باین گونه که تقریر نمودیم کافر باشد و رأیش با ضروری دین مخالف است چه آنکه مقصود از «ربط» علّیّت تامّه نیست و مراد این جماعت نیز آن نیست که حرکات فلکی را علّت تامّه برای حوادث و وقایع بدانند و اساسا چگونه می‌توان اینطور گفت در حالیکه مرحوم محدّث کاشانی غرضش از ذکر اینمقدّمات اثبات بداء می‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: تدبیر النّجوم السّبعة: مقصود ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و

زحل می‌باشد.

قوله: انّ هذا العالم الاکبر و العالم الاصغر: منظور از عالم اصغر حقیقت نوعیّه انسانیّه بوده و مراد از عالم اکبر ما سوای این حقیقت یعنی ارضین و سموات و آنچه در آنها است می‌باشد.

قوله: الّتی تسبح فی الفلك: کلمه «تسبح» یعنی سیر می‌کند.

قوله: متعبة: بصیغة اسم مفعول از مادّه «تعب، یتعب» یعنی غیر مستریحة و لا ساکنة.

قوله: لا تفتر: یعنی سستی ندارند.

قوله: کلّ نجم منها موکّل و مدبّر: دو کلمه «موکّل» و «مدبّر» بصیغه اسم مفعول می‌باشند یعنی: هرنجمی بفعل خودش که حرکت خاصّه است واگذارده شده و خداوند متعال امر خویش را در اینها تدبیر می‌کند.

و برخی احتمال داده‌اند کلمه «موکّل» بصیغه اسم مفعول و «مدبّر» بصیغه اسم فاعل باشد یعنی:

کلّ نجم موکّل بامر خاصّ و هو الحرکة الخاصّة و هو مدبّر له بارادة اللّه تعالی.

قوله: المحدّث الکاشانی: مقصود مرحوم فیض می‌باشد.

قوله: فی توجیه البداء: مسئله کلامی است که شرح و توضیح آن را باین کتب باید مراجعه نمود.

قوله: بل انّما تنقش فیها الحوادث: ضمیر در «فیها» به القوی المنطبعة راجع است.

قوله: فهی تعلم انّه کلّما کان کذا الخ: ضمائر مؤنّث به افلاك راجع می‌باشند.

قوله: و ظاهره انّها فاعلة بالاختيار: ضمير در «ظاهره» به كلام محدّث كاشانى (ره) راجع بوده و ضمير در «انّها» به افلاك راجع است.

قوله: و قد حاول المحدّث الكاشانى الخ: يعنى اثبات بداء از نظر مرحوم فيض ممكن نيست مگر بنفى استقلال از افلاك لذا مقصود و منظور وى از اثبات تأثير افلاك تثبيت علّت تامّه بودن افلاك نيست بلكه مرادش اثبات اقتضاء و مدخليّت است.

متن:

الثّالث

استناد الأفعال اليها كاسناد الاحراق الى النّار.

و ظاهر كلمات كثير ممّن تقدّم كون هذا الاعتقاد كفرا، إلّا أنّه قال شيخنا المتقدّم في قواعده بعده الوجهين الأوّلين:

و أمّا ما يقال: من استناد الأفعال اليها كاستناد الاحراق الى النّار و غيرها من العاديّات بمعنى انّ اللّه تعالى اجرى عادته انّها اذا كانت على شكل مخصوص، أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب اليها، و يكون ربط المسبّبات بها كربط مسبّبات الأدوية و الأغذية بها مجازا: باعتبار الرّبط العادى، لا الرّبط العقلي الحقيقي فهذا لا يكفر معتقده لكنّه مخطئ و ان كان أقلّ خطأ من الأوّل، لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم، و لا اكثري. انتهى.

و غرضه من التّعليل المذكور: الاشارة الى عدم ثبت الرّبط العادي، لعدم ثبوته بالحسّ كالحرارة الحاصلة بسبب النّار و الشّمس و برودة القمر، و لا بالعادة الدّائمة، و لا الغالبة، لعدم العلم بتكرّر الدّفعات كثيرا حتّى يحصل العلم او الظّنّ، ثمّ على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث فلعلّ الأمر بالعكس، أو كلتاهما مستندتان الى مؤثّر ثالث فيكونان من المتلازمين في الوجود.

و بالجملة فمقتضى ما ورد من أنّه أبى اللّه أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها: كون كلّ حادث مسبّبا.

و أمّا أنّ السّبب هي الحركة الفلكيّة أو غيرها فلم يثبت، و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدّين.

بل في بعض الأخبار ما يدلّ بظاهره على ثبوت التّأثير للكواكب مثل ما في الاحتجاج عن أبان بن تغلب في حديث اليماني الّذي دخل على أبي عبد اللّه عليه السلام و سمّاه باسمه الّذي لم يعلمه أحد و هو سعد.

فقال له: يا سعد و ما صناعتك؟

قال: إنا من أهل بيت ننظر في النّجوم الى أن قال عليه السّلام: ما اسم النّجم الّذي اذا طلع هاجت الابل فقال: ما أدري.

قال: صدقت.

قال: ما اسم النّجم الّذي اذا طلع هاجت البقر، قال: ما أدري.

قال: صدقت.

فقال: ما اسم النّجم الّذي اذا طلع هاجت الكلاب؟

قال: ما أدري.

قال: صدقت.

فقال: ما زحل عندكم؟

فقال سعد: نجم نحس.

فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا تقل هذا، فانّه نجم امير المؤمنين و هو نجم الأوصياء و هو النّجم الثّاقب الّذي قال اللّه تعالى: النّجم الثّاقب.

و في رواية المدائني المرويّة عن الكافي عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: إنّ اللّه خلق نجما في الفلك السّابع فخلقه من ماء بارد، و خلق ساير النّجوم الجاريات من ماء حارّ و هو نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين يأمر بالخروج من الدّنيا و الزّهد فيها، و يأمر بافتراش التّراب و توسدّ اللّبن، و لباس الخشن، و أكل الجشب، و ما خلق اللّه نجما أقرب الى اللّه تعالى منه، الى آخر الخبر.

و الظّاهر انّ امر النّجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

ترجمه:

وجه سوّم از ربط

وجه سوّم از ربط آنستكه افعال را باجرام علوى مستند بدانيم همچون استناد سوزاندن به آتش.

ظاهر كلمات بسيارى از فقهاء كه قبلا نامشان برده شد اينستكه چنين اعتقادى كفر است ولى درعين‌حال مرحوم شهيد اوّل در كتاب قواعدش پس از آنكه دو وجه اوّل و دوّم سابق الذّكر را بيان داشته فرموده است:

و امّا آنچه را كه برخى اظهار نموده و گفته‌اند:

افعال مستند هستند به اجرام علوى همچون استناد سوزاندن بآتش و غير آن از افعال عادى ديگر باينمعنا حقتعالى عادت را بر اين جارى فرموده كه هرگاه اجرام علوى و نجوم بشكل مخصوص يا وضع خاصّى درآيند افعالى را كه بآنها منسوب

مى‌باشند ايجاد مى‌كنند و ربط مسبّبات باين اجرام مانند ارتباط مسبّبات ادويه و اغذيه است بآنها.

البتّه اين ارتباط، ارتباط مجازى است بملاحظه اينكه اين عرف و عادت چنين ربطى را معتقدند نه آنكه ارتباط عقلى حقيقى باشد.

بايد بگوئيم معتقد بچنين عقيده‌اى كافر نبوده بلكه صرفا مخطى مى‌باشد اگرچه خطائش از فرقه اوّل كه ذكر نموديم كمتر است.

و علّت مخطى بودن ايشان آنستكه وقوع اين آثار و افعال از اجرام مزبور نه دائمى بوده و نه اكثرى و غالبى است لذا با اين وصف چگونه مى‌توان افعال و حوادث را بآنها مستند و منسوب دانست.

تمام شد كلام مرحوم شهيد اوّل.

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

غرض شهيد عليه الرّحمه از تعليلى كه ذكر شد (لانّ وقوع هذه الآثار الخ) اينستكه اشاره كند بين اجرام علوى و افعال مستند بآنها هيچ ربط عادى وجود ندارد زيرا از طريق حسّ اين ارتباط براى ما معلوم نگشته و بمرحله اثبات نرسيده و ابدا نمى‌توان آنرا مانند ارتباط حرارت با آتش دانست كه بواسطه آن يا خورشيد حاصل مى‌شود يا نظير برودت كه از ماه حادث مى‌گردد قرار داد چنانچه از راه عادت دائمه و غالبه نيز براى ما ثابت نگرديده چه آنكه صدور اين افعال از اجرام دفعات متعدّدى صورت نگرفته تا موجب حصول علم يا ظنّ باشد لذا اين عبارت مرحوم شهيد بسيار صحيح و متين است كه فرموده وقوع اين آثار نه دائمى بوده و نه اكثرى و غالبى است.

پس از آن مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

بفرض قبول كنيم كه بواسطه تكرّر دفعات علم يا ظنّ برايمان حاصل مى‌شود كه در وضع و هيئت مخصوص اجرام اين افعال در خارج تحقّق مى‌يابند ولى هيچ دليلى وجود ندارد كه حركات اجرام و كرات تأثير در صدور اين حوادث بگذارند بلكه شايد امر

بعکس باشد یعنی مؤثّر در حرکات نجوم این حوادث بوده یا هردو به مؤثّر ثالثی مستند و مرتبط باشند در نتیجه هردو از قبیل متلازمین در عالم وجود محسوب می‌شوند.

و خلاصه کلام آنکه مقتضای آنچه وارد شده و مضمونش اینستکه:

خداوند متعال اباء دارد که اشیاء را ایجاد کند مگر بواسطه اسباب و علل مرتبط بآنها.

آنستکه هرحادثی مسبّب از یك سببی است ولی اینکه سبب و علّت حرکت فلکی یا غیر آن باشد امری است مجهول و غیر معلوم و از طرف دیگر البتّه اگر کسی باینمعنا معتقد باشد معلوم نیست که با ضرورت دینی مخالفت کرده در نتیجه کافر بحساب آید بلکه در پاره‌ای از اخبار آمده است که برای کواکب تأثیر در حوادث سفلی ثابت می‌باشد و از جمله این اخبار، حدیثی است که در کتاب احتجاج از ابان بن تغلّب نقل شده و اینحدیث معروف به حدیث یمانی است

یمانی بر مولانا حضرت ابی عبد اللّه علیه السّلام وارد گردید و حضرت وی را باسمی که احدی از آن اطّلاع نداشت یعنی «سعد» خواندند، پس بوی فرمود:

ای سعد صنعت و حرفه تو چیست؟

سعد گفت: ما از خاندانی هستیم که در نجوم نگریسته و اهل این فن می‌باشیم.

امام علیه السّلام فرمودند:

نام ستاره‌ای که وقتی طلوع می‌کند و شتر به هیجان می‌آید چیست؟

سعد عرض کرد: نمی‌دانم.

امام علیه السّلام فرمودند: راست گفتی، بگو ببینم نام ستاره‌ای که وقتی طلوع کند گاو به هیجان می‌آید چیست؟

سعد عرض نمود: نمی‌دانم.

امام علیه السّلام فرمودند: راست گفتی، بگو ببینم نام ستاره‌ای که وقتی طلوع کند سگها به هیجان می‌آیند چیست؟

سعد عرض کرد: نمی‌دانم.

امام علیه السّلام فرمودند: راست گفتی، بگو ببینم ستاره زحل نزد شما چیست؟

سعد عرض کرد: ستاره نحسی است.

امام علیه السّلام بوی فرمودند:

این سخن را مگو زیرا زحل ستاره امیر المؤمنین علیه السّلام بوده و آن نجم اوصیاء و همان ستاره است که نجم الثّاقب نام داشته و حقتعالی درباره‌اش در قرآن عزیز می‌فرماید: النّجم الثّاقب.

و در روایت مدائنی که از کتاب کافی شریف از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام نقل شده آمده است: امام علیه السّلام فرمودند:

خداوند متعال ستاره‌ای را در فلك هفتم خلق نموده که آفرینش آن از آب سرد می‌باشد ولی باقی نجوم را از آب حارّ و گرم ایجاد نموده.

این ستاره نجم اوصیاء و انبیاء بوده و ستاره امیر المؤمنین علیه السّلام است، بنده‌گان را امر بخروج از دنیا و زهد در آن نموده و فرمان می‌دهد که خاك را فرش و خشت را بالش خود قرار داده لباس خشن و ضخیم به تن کرده و طعام بدون خورش تناول کنند.

حقتعالی ستاره‌ای اقرب بخود از آن نیافریده است تا پایان خبر.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ظاهرا مقصود از امر نمودن این ستاره بآنچه از محاسن و امور پسندیده می‌باشد اینستکه اقتضای آن چنین است نه آنکه فرمان و دستور دهد.

شرح مطلوب

قوله: الّا انّه قال شیخنا المتقدّم: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» بوده و مقصود از «شیخنا المتقدّم» مرحوم شهید اوّل می‌باشد.

قوله: انّها اذا کانت علی شکل مخصوص: ضمائر مؤنّث به نجوم راجع می‌باشند.

قوله: و یکون ربط المسبّبات بها: مقصود از «مسبّبات» افعال و حوادث خارجی بوده و ضمیر در «بها» به نجوم برمی‌گردد.

قوله: کربط مسبّبات الادویة و الاغذیة بها: ضمیر در «بها» به ادویه و اغذیه راجع بوده و منظور از «مسبّبات ادویه و اغذیه» اموری است که بعد از تناول آنها حاصل می‌شوند همچون سیری و افاقه و رفع مرض و حصول سلامتی.

قوله: لا الرّبط العقلی الحقیقی: طبق فرموده برخی از محشّین عبارت قواعد «لا الفعل الحقیقی» می‌باشد و آنچه در اینجا ضبط شده صحیح نیست.

قوله: لکنّه مخطئ: ضمیر در «لکنّه» به معتقد عود می‌کند.

قوله: و ان کان اقلّ خطاءا من الاوّل: ضمیر در «کان» به «هذا» راجع است و مقصود از اوّل نحوه اوّل از ربط بین حرکات فلکی و حوادث سفلی می‌باشد.

قوله: لانّ وقوع هذه الآثار عندها لیس بدائم: ضمیر در «عندها» به حرکات فلکیّه راجع است.

قوله: و غرضه: یعنی و غرض شهید اوّل علیه الرّحمه.

قوله: من التّعلیل المذکور: مقصود از «تعلیل مذکور» لانّ وقوع هذه الآثار الخ می‌باشد.

قوله: لعدم ثبوته بالحسّ: ضمیر در «ثبوته» به الرّبط العادی راجع است.

قوله: ثمّ علی تقدیره: یعنی علی تقدیر حصول العلم او الظّنّ.

قوله: فلیس فیه دلالة الخ: ضمیر در «فیه» به تکرّر الدّفعات راجع است.

قوله: فلعل الامر بالعکس: یعنی حوادث سفلیّه مؤثّر باشند در اوضاع فلکی چنانچه بموت انبیاء و قتل برخی از اولیاء کسوف یا خسوف واقع شده چنانچه پس از موت ابراهیم علیه السّلام خورشید گرفت یا بعد از شهادت حضرت سیّد الشّهداء علیه السّلام در روز عاشوراء کسوف واقع شد.

قوله: او کلتاهما مستندتان الی مؤثّر ثالث: مقصود از «کلتاهما» حوادث سفلیّه بوده و مؤثّر ثالث همچون اراده و مشیّت حقتعالی.

قوله: فمقتضی ما ورد من انّه ابی اللّه الخ: اینحدیث را مرحوم کلینی در کتاب اصول کافی طبع یکجلدی ص (۸۸) باب معرفة الامام و الرّدّ الیه حدیث (۷) باین شرح نقل فرموده:

عدّه‌ای از اصحاب، از احمد بن محمّد، از حسین بن سعید، از محمّد بن الحسین بن صغیر، از کسیکه حدیث را از وی نقل نموده، از ربعی بن عبد اللّه، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام انّه قال:

ابی اللّه ان یجری الاشیاء الّا باسباب، فجعل لکلّ شیئ سببا و جعل لکلّ سبب

شرحا و جعل لكّل شرح علما و جعل لكلّ علم بابا ناطقا عرفه من عرفه و جهله من جهله ذاك رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و نحن.

قوله: و لم يثبت ايضا كونه مخالفا لضرورة الدّين: ضمير در «كونه» به السّبب هى الحركة الفلكيّة عود مى‌كند.

قوله: و فى رواية المدائنى الخ: اينحديث را مرحوم مجلسى در كتاب بحار طبع جديد ج (۵۸) ص (۲۴۸) باين شرح نقل فرموده:

كافى، از عدّه‌اى اصحاب، از سهل بن زياد، از حسن بن علىّ بن عثمان، از ابى عبد اللّه المدائنى از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال الخ:

قوله: يأمر بالخروج من الدّنيا الخ: مرحوم مجلسى در معناى اينفقره سه احتمال داده‌اند:

۱- آنكه مقصود اين باشد: كسانيكه منسوب باين ستاره هستند حالشان اينگونه است.

۲- افرادى كه اين ستاره طالع ولادت آنها است چنين هستند.

۳- منسوبين باين ستاره امر به خروج از دنيا مى‌نمايند.

قوله: بافتراش التّراب: يعنى خاك را براى خود فرش قرار دادن.

قوله: توسّد اللّبن: كلمه «توسّد» مصدر است يعنى و ساده و بالش قرار دادن و «لبن» بفتح لام و كسر باء يعنى خشت.

قوله: و اكل الجشب: كلمه «جشب» بفتح جيم و سكون شين عبارتست از طعامى كه همراهش خورش نباشد.

قوله: من المحاسن: يعنى صفات حسنه و اخلاق پسنديده مذكور.

متن:

الرّابع

ان يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظّاهر أنّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا.

قال شيخنا البهائي رحمه اللّه بعد كلامه المتقدّم: الظّاهر في تكفير من قال بتأثير الكواكب، أو مدخليّتها: ما هذا لفظه.

و ان قالوا: إنّ اتّصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم ممّا يوجده اللّه سبحانه بقدرته و ارادته كما أنّ حركات النبض و اختلافات اوضاعه علامات يستدلّ بها الطّبيب على ما يعرض للبدن: من قرب الصّحّة و اشتداد المرض و نحوه.

و كما يستدلّ باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة فهذا لا مانع منه، و لا حرج في اعتقاده.

و ما روي في صحّة علم النّجوم و جواز تعلّمه محمول على هذا المعنى. انتهي.

ترجمه:

وجه چهارم از ربط

وجه چهارم از ربط آنستكه، ارتباط حركات بحوادث را از قبيل ارتباط كاشف و مكشوف بدانيم.

ظاهر اين اعتقاد را احدى از علماء كفر ندانسته است.

مقاله مرحوم شيخ بهائى

مرحوم شیخ بهائی پس از کلام قبلی که از ایشان نقل نموده و ظاهر آن دلالت داشت بر کفر کسانیکه قائل به تأثیر کواکب در حوادث بوده یا در این امر مدخلیّت دارند عبارتی ایراد کرده‌اند که عین آن چنین است:

اگر منجّمین بگویند:

اتّصالات این اجرام و آنچه بر آنها عارض می‌شود همچون اوضاع و احوال علامات و نشانه‌هائی هستند بر برخی از حوادث و وقایع اینعالم که بایجاد حقتعالی در عالم خارج تحقّق یافته و بقدرت و اراده حضرتش وجود پیدا می‌کنند نظیر حرکات و اختلافات اوضاع نبض که علاماتی بوده بر عوارض بدن و طبیب بواسطه این علائم استدلال بر حدوث عوارض بدن از قبیل قرب صحّت و شدّت مرض و امثال ایندو می‌نماید:

و نیز نظیر اختلاج و اضطراب پاره‌ای اعضاء که بواسطه آنها بر برخی احوال مستقبله استدلال می‌گردد و بهرصورت چنین اعتقادی با تقریر مذکور مانعی از آن

وجود نداشته و هیچ حرجی در اعتقاد و الزام بآن وجود ندارد.

و روایاتی که در صحّت علم نجوم و جواز تعلّمش وارد گردیده محمول بر همین معنا است.

تمام شد کلام مرحوم شیخ بهائی.

شرح مطلوب

قوله: و ما یعرض لها من الاوضاع: ضمیر در «لها» به اجرام راجع است.

قوله: و اختلافات اوضاعه: کلمه «اختلافات» بهمان حرکات بوده و ضمیر در «اوضاعه» به نبض راجع است.

قوله: اختلاج بعض الاعضاء: کلمه «اختلاج» یعنی اضطراب و حرکت شدید.

قوله: و ما روی فی صحّة علم النّجوم: از جمله این روایات حدیثی است که مرحوم مجلسی آنرا در کتاب بحار ج (۵۸) ص (۲۵۰) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب عتیق، از محمّد و هارون فرزندان ابی سهل:

کتبنا الی ابی عبد اللّه علیه السّلام: انّ ابانا وجدّنا کانا ینظران فی النّجوم، فهل یحلّ النّظر فیها؟

قال علیه السّلام: نعم.

قوله: و جواز تعلّمه: از جمله این روایات دو حدیث ذیل است که مرحوم مجلسی آنها را در کتاب بحار ج (۵۸) ص (۲۷۵) باین شرح نقل فرموده:

حدیث اوّل

از ابن ابی عمیر قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

تعلّموا من النّجوم ما تهتدون به فی ظلمات البرّ و البحر ثمّ انتهوا.

حدیث دوّم

از مجاهد قال:

لا بأس ان يتعلّم الرّجل من النّجوم ما يهتدى به فى البرّ و البحر و يتعلّم منازل

القمر.

متن:

و ممّن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجّمين ما تقدّم من قول العلّامه رحمه اللّه: إنّ المنجّمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة.

و بين من قال: إنّها موجبة.

و يظهر ذلك من السّيّد رحمه اللّه، حيث قال بعد اطالة الكلام في التّشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكي: و ما فيهم أحد يذهب الى أنّ اللّه تعالى أجرى العادة: بان يفعل عند قرب بعضها من بعض، أو بعده: أفعالا من غير أن يكون للكواكب انفسها تأثير في ذلك.

قال: و من ادّعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب اليه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند اهل الاسلام انتهى.

لكن ظاهر المحكي عن ابن طاووس، انكار السّيّد رحمه اللّه لذلك حيث ذكر أنّ للنّجوم علامات و دلالات على الحادثات، لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيّرها بالبرّ و الصّدقة و الدّعاء، و غير ذلك من الأسباب، و جوّز تعلّم علم النّجوم، و النّظر فيه، و العمل به اذا لم يعتقد أنّها مؤثّرة، و حمل أخبار النّهي على ما اذا اعتقد انّها كذلك.

ثمّ أنكر على علم الهدى تحريم ذلك، ثمّ ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشّيعة كانوا عارفين به. انتهى.

و ما ذكره رحمه اللّه حقّ، إلّا أنّ مجرّد كون النّجوم دلالات و علامات لا يجدي مع عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها، و الحكم مع عدم الاحاطة لا يكون قطعيّا، بل و لا ظنّيّا.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و از کسانیکه کلامش ظاهر است در اینکه اینقسم از نجوم مورد طعن علماء نبوده و از دایره کلام ایشان خارج است مرحوم علّامه حلّی در کلام سابق الذّکرش می‌باشد وی فرمود:

گروهی از منجّمین به حیات کواکب قائل بوده و آنها را فاعل مختار می‌دانند

و دسته‌ای دیگر می‌گویند: کواکب فاعل موجب و غیر مختار می‌باشند.

مقاله مرحوم سیّد مرتضی

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و همین رأی از کلام سیّد علیه الرّحمه نیز ظاهر می‌شود، وی بعد از اطاله کلام در تشنیع بر منجّمین می‌فرمایند: در بین منجّمین احدی یافت نمی‌شود که بگوید:

خداوند متعال عادت را بر این جاری کرده که وقتی بعضی از نجوم با برجی دیگر قرب یا بعد پیدا کند افعال و اوضاعی در خارج پدید می‌آید بدون اینکه کواکب کوچکترین تأثیری در آنها داشته باشند.

پس از آن فرموده:

و کسیکه این مذهب را الآن و در اینعصر ادّعاء نماید، پس وی بخلاف عقیده قدماء قائل بوده و نزد مسلمین خود را بدین اسلام منتسب کرده است.

تمام شد کلام مرحوم سیّد مرتضی.

مقاله مرحوم سیّد بن طاووس

مصنّف (ره) می‌فرمایند:

ولی از ظاهر کلامی که از سیّد بن طاووس علیه الرّحمه حکایت شده اینطور استفاده می‌شود که سیّد مرتضی اینمعنا را (یعنی اینکه در وقت قرب و بعد کواکب و نجوم نسبت بیکدیگر خداوند عادت را بر این جاری نموده که حادثه و یا وضع کذائی را در خارج ایجاد کند) منکر است چه آنکه ابن طاووس فرموده:

برای نجوم علامات و نشانه‌هائی است بر حدوث حادثات ولی درعین‌حال ممکنست قادر حکیم بواسطه احسان و دادن صدقه و دعا کردن و غیر آن از اسباب دیگر آنها را تغییر دهد.

وی تعلّم علم نجوم و نگریستن در قواعد آن و عمل کردن بآن را تجویز نموده مشروط باینکه شخص به مؤثّر بودن آنها معتقد نباشد و اخبار دالّه بر نهی را بر صورتی حمل نموده که شخص به مؤثّر بودن آنها معتقد باشد سپس بر سیّد مرتضی اشکال

کرده و فرموده نباید اینقسم از تنجیم را حرام دانست و دلیلی بر تحریم آن در دست نیست.

و پس از آن بمنظور تأیید فرموده خود نام جماعتی از شیعه را ذکر نموده که بنجوم عارف و آگاه بوده‌اند.

تمام شد مضمون کلمات سیّد بن طاووس.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه را که سیّد بن طاووس (ره) فرمود حقّ و صواب است منتهی صرف این اعتقاد که نجوم دلالات و علائم بر حدوث حادثات باشند تا مادامی که شخص احاطه باین علائم و معارضاتش نداشته باشد نافع و مفید نیست چه آنکه در صورت عدم احاطه حکم صادر از شخص نه بطور قطعی بوده و نه بنحو ظنّی و بدون تردید حکمی که منشاء آن نه یقین باشد و نه ظنّ هیچ ارزش و فائده‌ای ندارد.

شرح مطلوب

قوله: یظهر منه خروج هذا: مشار الیه «هذا» کون الکواکب علائم و اشارات علی وقوع الوقایع و حدوث الحوادث من غیر کونها فاعلة مختاره می‌باشد.

قوله: و یظهر ذلك من السّیّد رحمه اللّه: مشار الیه «ذلك» خروج هذا عن مورد طعن العلماء می‌باشد.

قوله: و منتحل بهذا المذهب الخ: کلمه «منتحل» بصیغه اسم فاعل از باب افتعال بوده یعنی اختیارکننده دین و نحله.

قوله: انکار السّیّد رحمه اللّه لذلك: یعنی از کلام ابن طاووس استفاده می‌شود که مرحوم سیّد این اعتقاد را تحریم کرده است.

قوله: حیث ذکر انّ للنّجوم الخ: فاعل «ذکر» ضمیری است که به ابن طاووس (ره) راجع است.

قوله: ان یغیّرها بالبرّ و الصّدقة: ضمیر مفعولی در «یغیّرها» به حادثات راجع است.

قوله: و جوّز تعلّم علم النّجوم: ضمیر فاعلی در «جوّز» به ابن طاووس (ره) راجع است.

قوله: و النّظر فيه و العمل به: ضمائر مجروری در «فيه» و «به» به علم نجوم راجع می‌باشند.

قوله: اذا لم يعتقد انّها مؤثّرة: ضمير در «انّها» به نجوم راجع است.

قوله: انّها كذلك: يعنى انّ النّجوم مؤثّرة.

قوله: ثمّ انكر: يعنى انكر ابن طاووس (ره)

قوله: تحريم ذلك: يعنى تحريم اين نحو از تنجيم را كه منجّم صرفا نجوم را علائم و امارات بر حادثات بداند.

قوله: ثمّ ذكر: يعنى ذكر ابن طاووس (ره).

قوله: لتأييد ذلك: مشار اليه «ذلك» جواز اعتقاد باين نحو از تنجيم می‌باشد.

متن:

و السّيّد علم الهدى انّما أنكر من المنجّمين أمرين:

أحدهما: اعتقاد التّأثير، و قد اعترف به ابن طاووس.

و الثّاني: غلبة الإصابة في أحكامهم كما تقدّم منه ذلك في صدر المسألة، و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الاحاطة بالعلامات و معارضاتها.

و لقد أجاد شيخنا البهائي أيضا حيث أنكر الأمرين و قال بعد كلامه المتقدّم في انكار التّأثير، و الاعتراف بالامارة و العلامة.

اعلم أنّ الأمور الّتي يحكم بها المنجّمون من الحوادث الاستقباليّة أقسام لها أصول، بعضها مأخوذة من أصحاب الوحي سلام اللّه عليهم.

و بعضها يدعون لها التّجربة.

و بعضها مبتن على امور متشعبة لا تفي القوّة البشريّة بضبطها، و الاحاطة بها كما يؤمئ اليه قول الصّادق عليه السّلام: كثيره لا يدرك، و قليله لا ينتفع به، و لذلك وجد الاختلاف في كلامهم، و تطرّق الخطاء الى بعض أحكامهم، و من اتّفق له الجري على الأصول الصّحيحة صحّ كلامه، و صدقت احكامه لا محالة، كما نطق به الامام الصّادق عليه السّلام.

و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به الّا القليل، و اللّه الهادي الى سواء السّبيل انتهى.

ترجمه:

مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

سيّد مرتضى (علم الهدى) از مقالات و معتقدات منجّمين دو امر را انكار و تحريم فرموده:

الف: اعتقاد باينكه كواكب مؤثّر و فاعل می‌باشند و مرحوم سيّد بن طاووس نيز باين امر معترف می‌باشد يعنى سيّد بن طاووس هم بتحريم آن قائل است و بين ايندو در اين گفتار اختلافى نمی‌باشد.

ب: اعتقاد باينكه منجّمين در احكامى كه صادر می‌كنند غالبا بواقع اصابت می‌نمايند چنانچه تحريم اين عقيده در صدر مسئله قبلا از سيّد مرتضى گذشت و اين معنا نيز پس از فرض عدم احاطه بتمام علائم و معارضات و اطّلاع كافى نداشتن واضح و روشن بوده و قطعا مرحوم ابن طاووس نيز در اين حكم با علم الهدى (ره) موافق می‌باشد، بنابراين نبايد ايندو را با هم مخالف قرار داد.

مقاله مرحوم شيخ بهائى

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

شیخ بهائی علیه الرّحمه در اینمقام نیکو فرموده، وی نیز دو امری را که سیّد مرتضی (ره) انکار و تحریم نموده نیز محکوم بحرمت دانسته و پس از کلام سابق الذّکر که در انکار تأثیر (یعنی مؤثّر بودن نجوم) و اعتراف به اماره و علامت بودن آنها از ایشان نقل نمودیم فرموده است:

بدان اموری که منجّمین بآنها حکم می‌کنند یعنی حوادث استقبالیّه و وقایعی که در آینده اتّفاق می‌افتد بانحاء و اقسامی صورت گرفته و برای آنها اصول و مآخذی است که برخی آنها را از اصحاب وحی سلام اللّه علیهم اجمعین گرفته و در بعضی دیگر ادّعای تجربه نموده و پاره‌ای دیگر از آنها مبتنی بر اموری ذی‌فروع بوده که قوّه بشری وافی به ضبط و احاطه آنها نمی‌باشد چنانچه فرموده امام صادق علیه السّلام یعنی:

کثیره لا یدرك و قلیله لا ینتفع به.

بهمین معنی اشاره است، ازاینرو در کلمات منجّمین اختلاف فاحشی دیده

شده و در پاره‌ای از احکامشان خطاء بحدّ شیوع و وفور مشاهده گردیده است.

البتّه آنانکه احکامشان بر اصول صحیحه مبتنی است کلامشان صحیح بوده و می‌باید تصدیقشان نمود چنانچه مولانا الصّادق علیه السّلام باین معنا تصریح فرموده‌اند ولی این گونه از منجّمین و چنین احکامی عزیز الوجود بوده و رسیدن و دست یافتن بآنها بر کمتر کسی امکان دارد و اللّه الهادی الی سواء السّبیل.

تمام شد کلام مرحوم شیخ بهائی.

شرح مطلوب

قوله: و السّیّد علم الهدی انّما انکر الخ: حاصل کلام مرحوم مصنّف تا «و لقد اجاد شیخنا البهائی» اینستکه مرحوم سیّد مرتضی با ابن طاووس (ره) اختلافی نداشته بلکه آنچه را که علم الهدی (ره) انکار و تحریم نموده ابن طاووس (ره) نیز حرام می‌داند.

قوله: کما تقدّم منه: یعنی من علم الهدی (ره).

قوله: بعد فرض عدم الاحاطه: یعنی عدم احاطه المنجّمین.

قوله: حیث انکر الامرین: یعنی دو امری را که علم الهدی و ابن طاووس (رهما) انکار نموده‌اند.

قوله: لا تفی القوّة البشریّة بضبطها: یعنی ضبط هذه الامور المتشعبّة.

قوله: کما یؤمی الیه: ضمیر در «الیه» به عدم وفاء قوّه بشریه راجع است.

قوله: قول الصّادق علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰۱) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از عدّه‌ای اصحاب، از احمد بن محمّد بن خالد، از ابن فضّال، از حسن بن اسباط از عبد الرّحمن بن سیابه قال:

قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام انّ النّاس یقولون انّ النّجوم لا یحلّ النظر فیها و هی تعجبنی فان کانت تضرّ بدینی فلا حاجة لی فی شیئ یضرّ بدینی و ان کانت لا تضرّ بدینی فو اللّه انّی لا شتهیها و اشتهی النّظر فیها.

فقال: لیس کما یقولون لا تضرّ بدینك ثمّ قال:

انّکم تنظرون فی شیئ منها کثیره لا یدرك و قلیله لا ینتفع به الحدیث.

قوله: و لذلك وجد الاختلاف: مشار اليه «ذلك» عدم وفاء قوّه بشريّه می‌باشد.

قوله: كما نطق به الامام الصّادق عليه السّلام: ضمير در «به» به تطرّق الخطاء الى بعض احكامهم راجع است.

قوله: لكن هذا: مشار اليه «هذا» جرى على الاصول الصّحيحه می‌باشد.

قوله: امر عزيز المنال: كلمه «منال» يعنى وصول و رسيدن.

متن:

و ما أفاده رحمه اللّه أوّلا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيّة إمارات و علامات، و آخرا: من عدم النّفع في علم النّجوم إلّا مع الإحاطة التّامّة: هو الّذي صرّح به الامام الصّادق عليه السّلام في رواية هشام الآتية بقوله: إنّ أصل الحساب حقّ، و لكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق.

و يدلّ أيضا على كلّ من الأمرين الأخبار المتكثّرة.

فما يدلّ على الأوّل: و هو ثبوت الدّلالة و العلامة في الجملة، مضافا الى ما تقدّم من رواية سعد المنجّم المحمولة بعد الصّرف عن ظاهرها الدّالّ على سببيّة طلوع الكواكب لهيجان الابل و البقر و الكلاب: على كونه امارة و علامة عليه: المرويّ في الاحتجاج عن رواية الدّهقان المنجّم الّذي استقبل أمير المؤمنين حين خروجه الى النّهروان، فقال له يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب، و انقدح من برجك النيّران و ليس لك الحرب بمكان.

فقال عليه السّلام له: ايّها الدّهقان المنبئ عن الآثار المحذّر عن الأقدار.

ثمّ سأله عن مسائل كثيرة من النّجوم فاعترف الدّهقان بجهلها الى ان قال عليه السّلام له:

أمّا قولك: انقدح من برجك النّيران فكان الواجب أن تحكم به لي، لا عليّ.

أمّا نوره و ضياؤه فعندي، و أمّا حريقه و لهبه فذهب عنّي فهذه مسألة عميقة فاحسبها إن كنت حاسبا.

و في رواية اخرى أنّه عليه السّلام قال له: احسبها ان كنت عالما بالأكوار و الأدوار.

قال: لو علمت هذا لعلمت أنّك تحصي عقود القصب في هذه الأجمّة.

و في الرّواية الآتية لعبد الرّحمان بن سيابة هذا حساب اذا حسبه الرّجل و وقف عليه عرف القصبة الّتي في وسط الأجمّة، و عدد ما عن يمينها، و عدد ما عن يسارها، و عدد ما خلفها، و عدد ما امامها حتّى لا يخفى عليه من قصب الأجمّة واحدة.

و في البحار وجد في كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلي بن أبي طالب عليه السّلام: هل كان للنّجوم أصل؟

قال: نعم نبيّ من الأنبياء قال له قومه: إنّا لا نؤمن بك حتّى تعلّمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى اللّه عزّ و جلّ الى غمامة فامطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف.

ثمّ اوحى اللّه عزّ و جلّ الى الشّمس و القمر و النّجوم أن تجري في ذلك الماء.

ثمّ أوحى اللّه عزّ و جلّ الى ذلك النّبيّ أن يرتقي هو و قومه علي الجبل فقاموا على الماء.

حتّى عرفوا بدء الخلق و آجاله، بمجاري الشّمس و القمر و النّجوم و ساعات اللّيل و النّهار، و كان أحدهم يعرف متى يموت، و متى يمرض و من ذا الّذي يولد له، و من ذا الّذي لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم.

ثمّ إنّ داود قاتلهم على الكفر فاخرجوا على داود عليه السّلام في القتال من لم يحضر أجله، و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد.

فقال داود: ربّ اقاتل على طاعتك، و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابي و لا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى اللّه عزّ و جلّ اليه: إنّي علّمتهم بدء الخلق و آجالهم، و انّما أخرجوا اليك من لم يحضره أجله و من حضر أجله خلفوه في بيوتهم فمن ثمّ يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد.

قال داود عليه السّلام: ربّ على ماذا علّمتهم؟

قال: على مجاري الشّمس و القمر و النّجوم، و ساعات اللّيل و النّهار.

قال: فدعا اللّه عزّ و جلّ فحبس الشّمس عليهم فزاد النّهار و لم يعرفوا قدر الزّيادة فاختلط حسابهم.

قال علي عليه السّلام: فمن ثمّ كره النّظر في علم النّجوم.

و في البحار أيضا عن الكافي بالاسناد عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: سئل عن النّجوم، فقال: لا يعلمها الّا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند.

و بالأسناد عن محمّد بن سالم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام. قوم يقولون: النّجوم أصحّ من الرّؤيا و ذلك كانت صحيحة حين لم تردّ الشّمس على يوشع بن نون، و أمير المؤمنين عليه السّلام فلمّا ردّ اللّه الشّمس. عليهما ضلّ فيها علماء النّجوم.

و خبر يونس قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: جعلت فداك اخبرني عن علم النّجوم ما هو؟ قال: هو علم من علوم الأنبياء.

قال: قلت: كان عليّ بن أبي طالب عليه السّلام: يعلمه قال: كان أعلم النّاس به.

و خبر ريّان بن الصّلت قال: حضر عند ابى الحسن الرّضا عليه السّلام الصّباح بن نصر الهندي و سأله عن النّجوم فقال: هو علم في أصل صحيح ذكروا أنّ اوّل من تكلّم في النّجوم ادريس عليه السّلام، و كان ذو القرنين بها ماهرا، و أصل هذا العلم من عند اللّه عزّ و جلّ.

و عن معلّي بن خنيس قال: سألت ابا عبد اللّه عليه السّلام عن النّجوم احقّ هي؟

فقال: نعم إنّ اللّه عزّ و جلّ بعث المشتري الي الأرض في صورة رجل فاخذ رجلا من العجم فعلّمه فلم يستكملوا ذلك، فاتى بلد الهند فعلّم رجلا منهم فمن هناك صار علم النّجوم بها.

و قد قال قوم: هو علم من علوم الأنبياء خصّوا به لأسباب شتّى فلم يستدرك المنجّمون الدّقيق منها فشاب الحقّ بالكذب، الى غير ذلك ممّا يدلّ على صحّة علم النّجوم في نفسه.

ترجمه:

اقامه دليل بر فرموده شيخ بهائى عليه الرّحمه

مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

آنچه را كه شيخ عليه الرّحمه ابتداء بآن اعتراف نمود و فرمود حركات فلكى را

اماره و علامت دانستن امر باطل و فاسدى نيست و سپس اضافه كرده و اظهار داشت:

در علم نجوم نفع و فائده‌اى نيست مگر شخص احاطه تامّ بر آن داشته باشد.

همان بيان و مضمونى است كه مولانا الصّادق عليه السّلام در روايت هشام كه عنقريب بآن انشاء اللّه اشاره خواهيم نمود تصريح كرده و فرموده‌اند:

اصل حساب حقّ بوده ولى كسى بآن آگاه و عالم نيست مگر آنكس كه مواليد خلائق را می‌داند.

مؤلّف گوید:

عبارت «اصل حساب حقّ بوده» دلیل است برای کلام اوّل شیخ و عبارت «ولی کسی بآن آگاه نیست مگر الخ» دلیل است برای کلام دوّم ایشان.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

بر هریك از دو امری که شیخ (ره) ایراد نمود اخبار کثیر و متعدّدی دلالت دارند که ذیلا ببرخی از آنها اشاره می‌نمائیم.

اخبار دالّه بر امر اوّل

امر اوّل در کلام شیخ علیه الرّحمه عبارت بود از علامت و اماره بودن حرکات فلکی.

از روایات و احادیث اخباری بر آن دلالت دارند که پاره‌ای از آنها را ذکر می‌کنیم.

از جمله: روایت سعد منجّم است که قبلا نقل شد.

ظاهر این روایت دلالت دارد بر اینکه طلوع کواکب سبب و علّت است برای هیجان شتر و گاو و سگ قطعا این ظاهر مراد نیست لذا لازم است از آن رفع ید کرده و بگوئیم مقصود آنستکه طلوع ستارگان علامت و اماره برای هیجان حیوانات مذکور می‌باشد.

و از جمله آنها: خبری است که در کتاب احتجاج نقل شده و آن روایت دهقان منجّم می‌باشد، وی در وقتیکه مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام بطرف نهروان حرکت

فرمودند نزد ایشان آمد و بحضرت عرض کرد:

امروز روز سختی است و ستاره شما منقلب بوده و از برج شما آتشی ظاهر گردیده ازاینرو صلاح نیست برای حرب و نزاع تشریف ببرید.

امام علیه السّلام بوی فرمودند:

ای دهقان که از آثار و حوادث خبر داده و من را از تقدیر الهی برحذر می‌داری!

سپس از وی مسائل بسیاری از نجوم پرسیدند که دهقان در پاسخ جملگی اعتراف به جهل و نادانی نمود تا آنکه حضرت بوی فرمودند:

امّا اینکه گفتی: از برج من آتشی ظاهر گردیده، این امر ضرر من نبوده بلکه لازم بود بر نفع و له من حکم کنی زیرا نور و روشنائی آن برای من بوده و سوزاندن و شعله‌اش از من زائل گردیده اینمسئله‌ای است بسیار عمیق و دقیق، اگر اهل حساب و نجوم می‌باشی حسابش کن.

در روایت دیگر آمده است که حضرت بوی فرمود:

اگر عالم به اکوار و ادوار (نجوم) هستی حسابش بنما.

بعد حضرت فرمودند:

اگر آنرا بدانی هرآینه تعداد بند نی‌های در این نی‌زار را خواهی دانست.

و از جمله آنها: روایت عبد الرّحمن بن سیابه است، در این روایت امام علیه السّلام فرمودند:

این حسابی است که وقتی مرد آنرا محاسبه نموده و بر آن واقف شود نی‌هائی را که در وسط نی‌زار است و آنچه در راست آن و چپش قرار گرفته و نیز عدد نی‌هائی که در پشت و جلو واقع شده‌اند را آگاه شده، و حتّی یك نی از نی‌های بیشه از او مخفی نمی‌ماند.

و از جمله آنها: روایتی است که در بحار نقل شده، مرحوم مجلسی در این کتاب فرموده:

در کتاب عتیق از عطاء این طور یافت شده:

به مولانا علی بن ابیطالب علیه السّلام عرض شد:

آیا برای علم نجوم اصل و مأخذی می‌باشد؟حضرت فرمودند:

بلی، پیامبری از پیامبران قومش بوی عرضه داشتند:

ما بتو ایمان نخواهیم آورد مگر آنکه ابتداء خلق و آجال و عمر ایشان را بما نشان دهی.

پس خداوند متعال به ابری وحی نمود تا بر ایشان باران ببارد، امر چنین شد و اطراف کوه آبی صاف و زلال جمع گردید.

سپس خداوند عزّ و جلّ به خورشید و ماه و ستارگان امر فرمود که در آن آب جاری گردند.

پس از آن حقتعالی بآن پیامبر وحی فرمود که خود و قومش بالای کوه بروند، ایشان چنین کرده و ببالای کوه برآمده و بر آب اطراف آن مسلّط گردیده و تمام حرکات شمس و قمر و نجوم دیگر را ملاحظه کرده بطوری که ابتداء خلقت و عمر مخلوقات و ساعات شب و روز را مطّلع گردیدند و بسا برخی از آنها آگاه شد که در چه وقت فوت کرده و چه زمان بیمار شده و چه کسی صاحب فرزند گردیده و چه شخصی بدون فرزند می‌ماند.

بهرصورت مدّتی بهمین منوال گذشت و برهه‌ای از زمان منقضی شد تا حضرت داود علی نبیّنا و آله علیه و علیهم السّلام با ایشان بخاطر کفرشان بمقاتله پرداخت، ایشان بواسطه علمی که بر ایشان حاصل بود کسانی را در عرصه کارزار آوردند که اجلشان فرانرسیده بود و آنانکه عمرشان تمام شده و می‌باید از دنیا بروند را در خانه‌هایشان نشاندند لذا در حین حرب و جنگ پیوسته از اصحاب داود علیه السّلام افراد کشته می‌شدند ولی از ایشان حتّی یکنفر نیز بقتل نمی‌رسید.

داود علیه السّلام به درگاه حقتعالی نالید و عرض کرد:

بارالها ما بر طاعت تو مقاتله نموده ولی ایشان بر معصیت تو محاربه می‌کنند پس چه شده که اصحاب من بقتل رسیده ولی از ایشان احدی کشته نمی‌شود.

خداوند عزّ و جلّ بوی وحی نمود که من ایشانرا از ابتداء خلق و عمرشان مطّلع ساختم لذا کسانی را که هنوز مرگشان نرسیده را بحرب تو فرستاده و آنانکه عمرشان

تمام شده در خانه‌هایشان نگاهداری می‌شوند لذا از اصحاب تو افراد کشته شده ولی از ایشان احدی بقتل نمی‌رسد.

داود علیه السّلام عرضه داشت:

پروردگارا به چه چیز و بچه نحو ایشانرا آگاه نمودی؟

خداوند فرمود: بر مجاری خورشید و ماه و ستارگان و ساعات شب و روز.

پس داود علیه السّلام خدا را خواند که این علم را از ایشان زائل گرداند، پس حقتعالی خورشید را از حرکت بازداشت و حبس نمود قهرا به ساعات روز افزوده شد و چون مقدار فزونی از نظر آنان مجهول و نامعلوم بود لاجرم حساب برایشان مشتبه گردید و عملشان زائل شد.

حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام فرمودند: از همین جهت است که نظر در علم نجوم مکروه می‌باشد.

و از جمله آنها: حدیثی است که مرحوم مجلسی آنرا در کتاب بحار از کافی، باسناد خود از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام نقل کرده و آن اینستکه:

امام علیه السّلام از نجوم سؤال شدند؟

حضرت فرمودند: تنها اهل بیتی از عرب و هند بآن عالم و آگاه می‌باشند.

و از جمله آنها: روایتی است که باسنادی از محمّد بن سالم نقل شده، وی می‌گوید:

امام صادق علیه السّلام فرمودند:

جماعتی هستند که می‌گویند: نجوم از رؤیا اصلح می‌باشد و این مقاله زمانی صحیح بود که خورشید بر یوشع بن نون و امیر المؤمنین علیه السّلام برنگشته بود ولی بعد از آنکه حقتعالی آنرا برایشان برگرداند علماء نجوم گمراه شدند.

و از جمله آنها: خبر یونس است، وی می‌گوید:

محضر امام صادق علیه السّلام عرضه داشتم: فدایت شوم خبر دهید مرا از علم نجوم که آن چیست؟ حضرت فرمودند:

آن علمی است از علوم انبیاء.

یونس می‌گوید: عرض کردم آیا علی بن ابیطالب علیه السّلام آنرا می‌دانستند؟

حضرت فرمودند:

ایشان داناترین مردم باین علم بودند.

و از جمله آنها: خبر ریّان بن صلت است، وی می‌گوید:

صباح بن نصر هندی محضر حضرت ابی الحسن الرّضا علیه السّلام مشرّف شد و از ایشان راجع به نجوم سؤال کرد؟ حضرت فرمودند:

نجوم علمی است که در اصل صحیح می‌باشد، گفته‌اند اوّل کسی که در نجوم سخن راند ادریس پیامبر علیه السّلام بوده و ذو القرنین نیز در آن مهارت و استادی داشته و اصل اینعلم نزد خداوند عزّ و جلّ می‌باشد.

و از جمله آنها: روایتی است از معلّی بن خنیس، وی می‌گوید:

از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام راجع به نجوم سؤال کرده و عرض کردم آیا حقّ است یا خیر؟ حضرت فرمودند:

بلی، حقّ است چه آنکه خداوند عزّ و جلّ مشتری را در صورت مردی به کره خاك فرستاد و آن مردی از عجم را انتخاب کرده و بوی اینعلم را تعلیم کرد ولی او کاملا آنرا فرانگرفت پس به بلد هند آمد و به مردی از این خطّه آنرا یاد داد و وی آنرا کاملا یاد گرفت لذا علم نجوم از این خاك به نقاط دیگر منتشر شد.

و حضرت فرمودند:

طائفه‌ای می‌گویند: نجوم علمی است از علوم انبیاء و بخاطر اسبابی چند اینعلم را بانبیاء اختصاص داده‌اند و منجّمین نکات دقیق و ظریف آنرا نیافته لذا حقّ را به کذب مخلوط کرده‌اند. و غیر این اخبار از روایاتی که جملگی بر صحّت اینعلم فی حدّ نفسه دلالت دارند.

شرح مطلوب

قوله: و ما افاده رحمه اللّه: ضمیر فاعلی در «افاده» به شیخ بهائی (ره) راجع است.

قوله: فی روایة هشام الآتیه الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰۲) باین شرح نقل نموده:

محمّد بن یعقوب، از احمد بن محمّد و از علیّ بن محمّد جمیعا، از علی بن الحسن تیمی، از محمّد بن خطّاب واسطی، از یونس بن عبد الرّحمن، از احمد بن عمر حلبی، از حمّاد الازدی، از هشام خفّاف قال:

قال لی ابو عبد اللّه علیه السّلام:

کیف بصرك بالنّجوم؟

قال: قلت: ما خلقت بالعراق ابصر بالنّجوم منّی.

قال: کیف دوران الفلك عندکم؟ الی ان قال:

ما بال العسکرین یلتقیان فی هذا حاسب و فی هذا حاسب، فیحسب هذا لصاحبه بالظّفر و یحسب هذا لصاحبه بالظّفر ثمّ یلتقیان، فیهزم احدهما الآخر، فاین کانت النّجوم؟

قال: قلت: لا و اللّه لا اعلم ذلك.

قال: فقال: صدّقت: انّ اصل الحساب حقّ، و لکن لا یعلم ذلك الّا من علم مواالید الخلق کلّهم.

قوله: المنبئ عن الآثار: یعنی از حوادث و وقایع خبردهنده هستی.

قوله: المحذّر عن الاقدار: کلمه «اقدار» جمع قدر بوده و مقصود از آن اموری است که حقتعالی برای موجودات و بنده‌گانش مقدّر فرموده.

قوله: حریقه و لهبه: کلمه «لهب» یعنی زبانه و شعله آتش.

قوله: ثمّ سئله عن مسائل کثیره: این روایت را (روایت دهقان منجّم) مرحوم مجلسی در ج (۵۸) از کتاب بحار ص (۲۲۱) نقل فرموده.

قوله: بالاکوار و الادوار: کلمه «اکوار» جمع «کور» بمعنای دور دادن می‌باشد لذا وقتی می‌گویند کار الرّجل العمامة یعنی مرد عمامه را به دور سرش بست، بنابراین «ادوار» نیز بهمان معنا و باصطلاح عطف تفسیر برای آن می‌باشد.

قوله: فی هذه الاجمّه: بفتح همزه و تشدید میم مفرد است و جمع آن «آجام» می‌باشد و آن مکانی است که در آن نی روئیده می‌شود.

قوله: و فی الرّوایة الآتیة لعبد الرّحمن بن سیابه: این روایت را مرحوم کلینی در کتاب کافي شریف ج (۸) ص (۱۹۵) باین شرح نقل فرموده:

عدّه‌ای از اصحاب، از احمد بن محمّد بن خالد، از ابن فضّال، از حسن بن اسباط، از عبد الرّحمن بن سیابه قال: قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام الی آخر.

قوله: و فی البحار وجد فی کتاب عتیق الخ: این روایت را مرحوم مجلسی در ج (۵۸) ص (۲۳٦) از کتاب بحار نقل فرموده است.

قوله: و فی البحار ایضا عن الکافی: این روایت را مرحوم مجلسی در ج (۵۸) از کتاب بحار ص (۲٤۳) نقل فرموده.

قوله: و بالاسناد عن محمّد بن سالم: این روایت را مرحوم مجلسی در ج (۵۸) از کتاب بحار ص (۲٤۲) نقل فرموده.

قوله: یوشع بن نون: وصیّ حضرت موسی علی نبیّنا و آله علیه و علیهم السّلام بوده.

قوله: و خبر یونس: این روایت را مرحوم مجلسی در ج (۵۸) از کتاب بحار ص (۲۳۵) نقل فرموده.

قوله: و خبر ریّان بن الصّلت: این روایت را مرحوم مجلسی در ج (۵۸) از کتاب بحار ص (۲٤۵) نقل فرموده.

قوله: و عن معلّى بن خنيس قال: اين روايت را مرحوم مجلسى در ج (۵۸) از كتاب بحار ص (۲۷۱) نقل فرموده.

قوله: و قد قال قوم: از اينجا به بعد در حديث ريّان بن صلت آمده نه خبر معلّى بن خنيس.

متن:

و امّا ما دلّ على كثرة الخطاء و الغلط فى حساب المنجّمين فهى كثيرة منها ما تقدّم في الرّوايات السّابقة مثل قوله عليه السّلام في الرّواية الأخيرة: فشابوا الحقّ بالكذب.

و قوله عليه السّلام: ضلّ فيها علماء النّجوم.

و قوله عليه السّلام في تخطئة ما ادّعاه المنجّم من أنّ زحل عندنا كوكب نحس: إنّه كوكب امير المؤمنين عليه السّلام و الاوصياء، و تخطئة امير المؤمنين عليه السّلام للدّهقان الّذي حكم بالنّجوم بنحوسة اليوم الّذي خرج فيه أمير المؤمنين عليه السّلام.

و منها خبر عبد الرّحمان بن سيابة قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام: جعلت فداك انّ النّاس يقولون: انّ النّجوم لا يحلّ النّظر فيها و هي تعجبني، فان كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيئ يضرّ بدينى و ان كانت لا تضرّ بدينى فو اللّه إنّي لاشتهيها و اشتهي النّظر فيها.

فقال: ليس كما يقولون لا يضرّ بدينك.

ثمّ قال: إنّكم تنظرون في شيئ كثيره لا يدرك، و قليله لا ينتفع به الى آخر الخبر.

و منها خبر هشام قال: قال لي أبو عبد اللّه عليه السّلام: كيف بصرك بالنّجوم؟ قلت: ما خلفت بالعراق ابصر بالنّجوم منّي.

ثمّ سأله عن أشياء لم يعرفها.

ثمّ قال: فما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب و في هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظّفر، و يحسب هذا لصاحبه بالظّفر فيلتقيان فيهزم احدهما الآخر فأين كانت النّجوم؟

قال: فقلت: لا و اللّه لا اعلم ذلك.

قال: فقال عليه السّلام: صدقت إنّ اصل الحساب حقّ، و لكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق كلّهم.

و منها المرويّ في الاحتجاج عن ابى عبد اللّه عليه السّلام في حديث أنّ زنديقا قال له: ما تقول في علم النّجوم؟

قال عليه السّلام: هو علم قلّت منافعه، و كثرت مضارّه لأنّه لا يدفع به المقدور، و لا يتقى به المحذور إنّ اخبر المنجّم بالبلاء لم ينجه التّحرّز عن القضاء، و ان اخبر هو بخير لم يستطع تعجيله، و ان حدث به سوء لم يمكنه صرفه، و المنجّم يضاد اللّه في علمه بزعمه انّه يردّ قضاء اللّه عن خلقه الى آخر الخبر، الى غير ذلك من الاخبار الدّالّة على انّ ما وصل اليه المنجّمون اقلّ قليل من امارات الحوادث من دون وصول الى معارضاتها.

و من تتبّع هذه الاخبار لم يحصل له ظنّ بالاحكام المستخرجة منها، فضلا عن القطع.

نعم قد يحصل من التّجربة المنقولة خلفا عن سلف الظّنّ، بل أو العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكيّة.

فالأولى: التّجنّب عن الحكم بها، و مع الارتكاب فالأولى: الحكم على سبيل التّقريب، و أنّه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا و اللّه المسدّد.

ترجمه:

اخبار دالّه بر امر دوّم

امر دوّم در کلام شیخ علیه الرّحمه عبارت بود از کثرت خطاء و غلط در حساب منجّمین و اخبار بسیاری بر آن دلالت داشته که ذیلا نقل می‌کنیم:

از جمله مضمونی است که در روایات سابق نقل شد مانند فرموده امام علیه السّلام در روایت اخیر یعنی: فشابوا الحقّ بالکذب.

و نیز مانند فرموده امام علیه السّلام:

ضلّ فیها علماء النّجوم.

و همچنین فرموده حضرتش در تخطئه ادّعای منجّمی که می‌گفت ستاره زحل، ستاره نحسی است:

انّه کوکب امیر المؤمنین علیه السّلام و الاوصیاء.

و نظیر تخطئه حضرت امیر المؤمنین علیه السّلام دهقانی را که از طریق نجوم به نحوست روزی که حضرت امیر علیه السّلام در آن روز خارج شده بودند حکم نمود.

و از جمله: خبر عبد الرّحمن بن سیابه است، وی می‌گوید:

محضر حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام عرض نمودم: فدایت شوم مردم می‌گویند:

حلال و جایز نیست که در نجوم نظر شود و این حکم مرا به عجب آورده، پس اگر واقعا اینعلم و نگریستن در آن برای دین من مضرّ است نیاز و حاجتی بچیزی که ضرر بدین من وارد می‌کند ندارم و اگر ضرری بدین من وارد نمی‌کند بخدا قسم خیلی بآن و نگریستن در آن اشتهاء و میل دارم؟

حضرت فرمودند:

اینطور نیست که مردم می‌گویند، برای دینت مضرّ نیست.

سپس حضرت فرمودند:

شما منجّمین در چیزی می‌نگرید که زیادش درك نشده و قلیلش نافع نیست تا آخر حدیث.

و از جمله: خبر هشام است، وی می‌گوید:

حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام بمن فرمودند:

نظرت به نجوم چگونه است؟

عرض کردم در عراق بیناتر باین علم از من وجود ندارد.

سپس حضرت از چند مطلب سؤال کردند که هیچیك را بلد نبودم، پس از آن فرمودند:

چه می‌شود که دو لشگر بیکدیگر برخورد کرده و با هم بمقابله می‌پردازند در این سپاه حساب‌گر و منجّمی است و در آن لشگر نیز منجّم و حساب‌گر دیگر، این برای سپاهیانی که همراهشان هست بظفر و پیروزی حکم می‌کند و آندیگری نیز لشگر همراه خود را فاتح و غالب می‌داند اتّفاقا پس از بهم درآویختن و بالا گرفتن کارزار یکی دیگری را منهزم و فراری می‌کند یعنی یکی از دو لشگر غالب و دیگری مغلوب می‌گردد در حالیکه هردو منجّم از طریق حساب و نگریستن در نجوم حکم بظفر کرده‌اند، پس چگونه بتوان اینعلم را صحیح و صواب دانست؟

محضرش عرض کردم، نمی‌دانم چه عرض کنم.

حضرت فرمودند: راست گفتی، بدرستیکه اصل حساب حقّ است ولی کسی غیر از آنکس که به موالید مخلوقات آگاه است بآن عالم نیست.

و از جمله: خبری است که در کتاب احتجاج طبرسی از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام روایت شده و آن اینستکه:

زندیقی به امام علیه السّلام عرض کرد: راجع بعلم نجوم چه می‌فرمائید؟

حضرت فرمودند:

اینعلمی است که منافعش قلیل و مضارّ آن بسیار است زیرا آنچه را که مقدّر شده بواسطه‌اش نمی‌توان دفع نمود و آنچه که مضرّ بوده و باید از آن حذر کرد بوسیله نجوم ممکن نیست خود را از آن بازداشت و حفظ کرد، خبری که منجّم از بلاء می‌دهد

هیچ تأثیری در تحرز از قضاء الهی ندارد چنانچه اگر خبر از خیر و امر مطلوبی دهد، وی هرگز استطاعت و قدرت آنرا ندارد که در رسیدن بآن ایجاد سرعت و شتاب کند همانطوری که اگر شخص گرفتار سوء و بدی گردد منجّم قادر نیست آنرا از وی برطرف کند و اساسا منجّم در علم خود، خویشتن را در جانب ضدّ حقتعالی قرار داده چه آنکه بگمانش قضاء الهی را از خلائق برطرف می‌کند تا آخر حدیث.

و غیر این اخبار از روایات دیگر که جملگی دلالت دارند بر اینکه آنچه را که منجّمین بآن رسیده‌اند علائم و امارات بسیار ناچیزی بر وقوع حوادث است بدون اینکه به معارضات آنها برخورد کرده باشند و کسیکه این اخبار و روایات را تتبّع و بررسی نماید ابدا برایش نسبت باحکامی که از طریق منجّمین استخراج و صادر گردیده ظنّ حاصل نمی‌گردد چه رسد به علم.

بلی، گاهی از تجاربی که خلفا عن سلف نقل شده ظنّ بلکه علم حاصل می‌گردد که حادثه‌ای از حوادث با برخی از اوضاع فلکی البتّه مقارن و همزمان می‌باشد ولی همانطوری که اشاره شد این امر بطور ندرت بوده و کمتر اتّفاق می‌افتد، در نتیجه باید گفت:

اولی و سزاوار اینست که از حکم به نجوم اجتناب نمود و در صورت ارتکاب و اصدار حکم بهتر است بر سبیل تقریب حکم کرده و اینطور بگویند:

بعید نیست در وقت وضع و محاذات کذائی فلان حادثه اتّفاق بیفتد ولی درعین‌حال و اللّه المسدّد.

متن:

المسألة السّابعة

حفظ كتب الضّلال حرام في الجملة بلا خلاف كما في التّذكرة و المنتهى.

و يدلّ عليه مضافا الى حكم العقل بوجوب قطع مادّة الفساد و الذّم المستفاد من قوله تعالى: و من النّاس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه، و الأمر بالاجتناب عن قول الزّور: قوله عليه السّلام فيما تقدّم من رواية تحف العقول: إنّما حرّم اللّه تعالى الصّناعة الّتي يجيىء منها الفساد محضا الى آخر الحديث.

بل قوله عليه السّلام قبل ذلك: أو ما يقوى به الكفر في جميع وجوه المعاصي، أو

باب يوهن به الحقّ الى أخره.

و قوله عليه السّلام في رواية عبد الملك المتقدّمة، حيث شكا الى الامام الصّادق عليه السّلام أنّي ابتليت بالنّظر في النّجوم: أتقضي؟ قال: نعم.

قال: احرق كتبك، بناء على أنّ الأمر للوجوب دون الارشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنّجوم.

و مقتضى الاستفصال في هذه الرّواية: أنّه اذا لم يترتّب على إبقاء كتب الضّلال مفسدة لم يحرم.

و هذا أيضا مقتضى ما تقدّم من اناطة التّحريم بما يجيئ منه الفساد محضا.

نعم المصلحة الموهومة، أو المحقّقة النّادرة لا اعتبار بها فلا يجوز الابقاء بمجرّد احتمال ترتّب مصلحة على ذلك، مع كون الغالب ترتّب المفسدة.

و كذلك المصلحة النّادرة غير المعتدّ بها.

و قد تحصّل من ذلك أنّ حفظ كتب الضّلال لا يحرم إلّا من حيث ترتّب مفسدة الضّلالة قطعا، أو احتمالا قريبا.

فان لم يكن كذلك، أو كانت المفسدة المحقّقة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقّعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمة إلّا أن يثبت اجماع، أو يلزم باطلاق عنوان معقد نفي الخلاف الّذي لا يقصر عن نقل الاجماع، و حينئذ فلا بدّ من تنقيح هذا العنوان، و انّ المراد بالضّلال ما يكون باطلا في نفسه فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة، أو أنّ المراد به مقابل الهداية فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضّلال، و ان يراد ما أوجب الضّلال و ان كانت مطالبها حقّة كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أنّ المراد غير ظاهرها فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقّيتها.

ترجمه:

مسئله هفتم حرمت حفظ كتب ضلال

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

حفظ كتب ضلال اجمالا حرام است و همانطوری كه مرحوم علّامه در تذكره

و منتهی آورده در اینحكم اختلافی بین فقهاء نمی‌باشد.

و دلیل آن علاوه بر حكم عقل بوجوب قطع مادّه فساد و مضافا به مذمّتی كه از فرموده حقتعالی:

و من النّاس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل اللّه فهمیده می‌شود و غیر از امر باجتناب از قول زور یعنی و اجتنبوا قول الزّور، فرموده امام علیه السّلام در روایت تحف العقول است:

انّما حرّم اللّه تعالی الصّناعة الّتی یجیئ منها الفساد محضا تا آخر حدیث.

بلكه می‌توان بفرموده امام علیه السّلام در همین روایت قبل از فقره مذكور استدلال كرد و آن اینست:

او ما یقوی به الكفر فی جمیع وجوه المعاصی، او باب یوهن به الحقّ تا آخر حدیث.

و نیز از ادلّه مسئله فرموده امام علیه السّلام است در روایت عبد الملك كه قبلا نقل شد، در این روایت آمده است وقتی سائل به امام شكایت نمود و عرض كرد:

انّی ابتلیت بالنّظر فی النّجوم.

امام علیه السّلام فرمودند: أتقضی.

وی عرض نمود: نعم.

حضرت فرمودند: احرق كتبك.

محلّ استشهاد عبارت «احرق كتبك» می‌باشد كه دلالت بر وجوب از بین بردن كتب ضلال داشته قهرا حفظ آن حرام می‌باشد.

البتّه باید توجّه داشت كه استدلال مزبور موقوف است بر اینكه امر در این حدیث برای وجوب بوده نه ارشاد بمنظور رهائی از مبتلا شدن بحكم به نجوم.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مقتضای تفصیل بین حکم و عدم آن در این روایت آنستکه بر ابقاء کتب ضلال وقتی مفسده‌ای مترتّب نشود حرام نبوده و می‌توان این گونه از کتب را نگاهداری کرد و همین معنا مقتضای کلامی است که از امام علیه السّلام در روایت تحف العقول آمده و قبلا گذشت و آن این بود که حضرت تحریم را منوط قرار دادند به چیزی که بر آن فساد محض مترتّب است.

بلی، مصلحت موهوم یا محقّق ولی نادر و ناچیز اعتباری نداشته ازاینرو جایز نیست شیئی را که غالبا فساد بر آن مترتّب است بخاطر مجرّد احتمال ترتّب مصلحت نادر حفظ و نگاهداری نمود و همچنین است مصلحت نادری که قابل اعتناء نیست یعنی نمی‌توان آن را مجوّز حفاظت شیئی قرار داد با اینکه غالبا فساد از آن حاصل می‌شود.

نتیجه بحث

از آنچه تا باینجا ذکر نمودیم اینطور استفاده می‌شود که تحریم حفظ کتب ضلال صرفا بخاطر ترتب مفسده ضلالت بر آن است اعمّ از آنکه بطور قطعی و یقینی بوده یا احتمال قریب در آن داده شود لذا اگر این فساد در خارج تحقّق نیابد یا مفسده محقّقه و حتمیّه معارض باشد با مصلحتی اقوای از آن و یا با مفسده متوقّعه و محتمله مصلحتی که یا اقوای از آن بوده و یا وقوع و حدوثش اقرب از آن مفسده است تعارض کند که در هیچیك از این موارد دلیلی بر حرمت حفظ کتب ضلال وجود ندارد مگر آنکه اجماعی بر تحریم آن بطور مطلق قائم بوده و یا لازم باشد باطلاق عنوان نفی خلافی که در اینمسئله بعضی‌ها نموده‌اند اخذ گردد که البتّه در ایندو فرض حکم بتحریم حفظ کتب مزبور شده اگرچه فسادی بر آن نیز مترتّب نگردد.

پس در چنین وقتی ناچاریم از اینکه این عنوان را منقّح نموده و بدست آوریم که مقصود از ضلال چیست لذا می‌گوئیم:

مراد از «ضلال» چیزی است که فی حدّ نفسه باطل باشد ازاینرو منظور از «کتب ضلال» آن دسته از کتبی است که مشتمل بر مطالبه باطله باشد.

یا می‌توان گفت:

مقصود از ضلال، مقابل هدایت است ازاینرو محتمل است مراد از کتب ضلال آن دسته از نوشته‌جاتی باشد که تألیف و تصنیفشان بمنظور حصول ضلالت و گمراهی است و نیز ممکنست منظور کتبی بوده که موجب گمراهی خواننده گردد اگرچه مطالب آن حقّ باشد مانند برخی از کتب عرفاء و حکماء که مشتمل بر ظواهری منکر بوده و حضرات مدّعی هستند این ظواهر اراده نشده و خلاف آنها

مقصود است، بنابراین چنین کتبی را نیز بفرض مطالبش حقّ باشد می‌باید از کتب ضلال شمرد.

شرح مطلوب

قوله: فی الجملة: یعنی بطور موجبه جزئیّه.

قوله: و یدلّ علیه: یعنی و یدلّ علی التّحریم.

قوله: و الذّمّ: یعنی و مضافا الی الذّمّ المستفاد.

قوله: و من النّاس من یشتری لهو الحدیث الخ: آیه (٦) از سوره لقمان.

قوله: انّه اذا لم یترتّب الخ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: و هذا ایضا مقتضی الخ: مشار الیه «هذا» عدم حرمت می‌باشد.

قوله: فان لم یکن کذلك: یعنی پس اگر مفسده‌ای بر ابقاء و حفظ کتب ضلال مترتّب نباشد.

قوله: اقرب وقوعا منها: ضمير در «منها» به مفسده متوقّعه راجع است.

قوله: و حينئذ: يعنى و حين يلزم باطلاق عنوان معقد نفى الخلاف.

قوله: تنقيح هذا العنوان: يعنى عنوان ضلال.

قوله: او انّ المراد به مقابل الهداية: ضمير در «به» به ضلال برمى‌گردد.

قوله: يدّعون انّ المراد غير ظاهرها: ضمير فاعلى در «يدّعون» به حكماء و عرفاء راجع است.

متن:

ثمّ الكتب السّماويّة المنسوخة غير المحرّفة لا تدخل فى كتب الضّلال.

و أمّا المحرّفة كالتّوراة و الانجيل على ما صرّح به جماعة فهي داخلة في كتب الضّلال بالمعنى الأوّل بالنّسبة الينا، حيث انّها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة.

نعم توجب الضّلالة لليهود و النّصارى قبل نسخ دينهما، فالأدلّة المتقدّمة ما تدلّ على حرمة حفظهما.

قال رحمه اللّه في المبسوط في باب الغنيمة من الجهاد: فان كان في المغنم كتب

نظر فيها، فان كانت مباحة يجوز اقرار اليد عليها مثل كتب الطّبّ و الشّعر و اللّغة و المكاتبات فجيمع ذلك غنيمة.

و كذلك المصاحف، و علوم الشّريعة كالفقه و الحديث و نحوه، لأنّ هذا مال يباع و يشترى كالثّياب.

و ان كانت كتبا لا يحلّ إمساكها كالكفر و الزّندقة و ما أشبه ذلك فكلّ ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه.

فان كان ممّا ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها، فانّها غنيمة.

و ان كان ممّا لا ينتفع بأوعيته كالكاغد فانّها تمزّق و لا تحرق اذ ما من كاغد إلّا و له قيمة، و حكم التّوراة و الانجيل هكذا كالكاغد فانّه يمزق، لأنّه كتاب مغيّر مبدّل. انتهى.

و كيف كان فلم يظهر من معقد نفي الخلاف إلّا حرمة ما كان موجبا للضّلال: و هو الّذي دلّ عليه الأدلّة المتقدّمة.

نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل في نفسه من دون أن يترتّب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال، لعدم المنفعة المحلّلة المقصودة فيه.

مضافا الى آيتي لهو الحديث، و قول الزّور أمّا وجوب اتلافها فلا دليل عليه.

و ممّا ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين في الأصول و الفروع و الحديث و التّفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم، فانّ المناط في وجوب الاتلاف جريان الأدلّة المتقدّمة، فانّ الظّاهر عدم جريانها في حفظ شيئ من تلك الكتب، إلّا القليل ممّا ألّف في خصوص اثبات الجبر و نحوه و اثبات تفضيل الخلفاء، أو فضائلهم، و شبه ذلك.

و ممّا ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه في المسألة من الحفظ للنّقض و الاحتجاج على أهلها، او للإطّلاع على مطالبهم، ليحصل به التّقيّة أو غير ذلك.

و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال: إنّ فوائد الحفظ كثيرة.

و ممّا ذكرنا يعرف أيضا حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضّلال، فانّ الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب، إلّا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضّلال.

و لو كان باطلا في نفسه كان خارجا عن الماليّة، فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنّسبة اليه.

ثمّ انّ الحفظ المحرّم يراد منه الأعمّ من الحفظ بظهر القلب و النّسخ، و المذاكرة، و جميع ما له دخل في بقاء المطالب المضلّة.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

کتب سماوی منسوخی که تحریف نشده‌اند از مصادیق کتب ضالّه بحساب نمی‌آیند ولی آنچه از این کتب تحریف شده همچون تورات و انجیل طبق تصریح جماعتی از فقهاء نسبت بما مسلمین داخل در کتب ضلال بمعنای اوّل می‌باشند چه آنکه پس از بداهت نسخ آنها ابدا موجب ضلالت احدی از مسلمین نمی‌باشند ازاینرو کتب ضلال بمعنای دوّم بر آنها صادق نیست.

بلی این کتب قبل از نسخ دین یهود و نصاری باعث ضلالت و گمراهی ایشان می‌باشند نه مسلمین، بنابراین ادلّه سابق الذکّر ابدا بر حرمت حفظ ایندو کتاب نسبت بمسلمین دلالت ندارند.

مقاله مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط

مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط باب غنیمت از جهاد می‌فرمایند:

اگر در غنائمی که بدست مسلمین افتاده کتبی باشد باید در آنها نظر نمود، پس اگر مباح باشند اثبات ید و تصرّف در آنها جایز است مانند کتب طب و شعر و لغت و مکاتبات ازاینرو تمام این کتب غنیمت محسوب می‌شوند و مسلمین مالك آنها می‌گردند.

و همچنین است کتب آسمانی و علوم دینی همچون فقه و حدیث و نظیر آن‌چه آنکه این کتب مال بوده و همچون ثیاب و البسه مورد بیع و شراء قرار می‌گیرند.

و اگر کتب مزبور از آندسته کتبی باشند که امساك و نگهداری آنها جایز نیست همچون کتبی که مشتمل بر کفر و زندقه و اشباه آن می‌باشند باید بگوئیم

هیچیك از این کتب را نمی‌توان فروخت حال باید در آن نگریست و دقّت نمود، پس اگر همراه این کتب چیزی باشد همچون جلد که بتوان از آن بعنوان ظرف انتفاع برد قطعا غنیمت بوده اگرچه نفس کتب اینطور نبوده و بلحاظ مباح نبودنشان مال نباشند.

و اگر همراه آنها چنین چیزی نبوده که بعنوان ظرف و دعاء بتوان از آن استفاده کرد مانند کاغذ که فاقد فائده مزبور است البتّه باید آنرا پاره کرد نه آنکه آتش بزنند زیرا هیچ کاغذی نیست مگر آنکه دارای قیمت و ارزش است ازاینرو نابود کردن و سوزاندنش جایز نمی‌باشد.

و باید توجّه داشت که حکم تورات و انجیل نیز همچون حکم کاغذ بوده لذا باید آنرا پاره کرد نه بسوزانند چه آنکه ایندو از کتبی هستند که تغییر داده شده و از اصل خود تبدیل به چیز دیگری شده‌اند.

تمام شد کلام مرحوم شیخ.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و بهرصورت از نفی خلافی که حضرات فقهاء در اینمسئله نموده‌اند صرفا حرمت حفظ آن کتبی استفاده می‌شود که موجب ضلالت و گمراهی می‌باشند و این همان موضوعی است که ادلّه سابق الذّکر بر حرمتش دلالت دارند.

بلی، کتبی که جامع مطالب باطله بوده بدون اینکه ضلالت و گمراهی بر آن مترتّب باشد تحت اموال داخل نبوده لاجرم صحیح نیست در مقابل مال قرار داده شوند زیرا منفعت محلّله مقصوده در آنها نیست مضافا به دو آیه لهو الحدیث و قول الزّور که ما را از بیع و شراء و سایر معاوضات اینگونه کتب نهی و منع می‌نمایند.

و امّا اینکه اتلاف آنها واجب باشد دلیلی بر آن قائم نشده است.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از مطالبی که ذکر نمودیم حکم تصانیف مخالفین در اصول و فروع و حدیث و تفسیر و اصول فقه و غیر اینها از علوم روشن و واضح گردید یعنی می‌گوئیم:

مناط در وجوب اتلاف جریان ادلّه سابق الذّکر می‌باشد و چون علی الظّاهر نسبت به

حفظ هیچیك از این کتب جاری نبوده لاجرم وجوب اتلاف اینها بدون دلیل می‌باشد.

البتّه نسبه به قلیلی از تصانیف مخالفین همچون کتبی که در خصوص اثبات جبر و نظیر آن تألیف گردیده و یا کتبی که در اثبات تفضیل خلفاء بر مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام نوشته شده و یا در آنها فضائلی برای خلفاء اثبات کرده‌اند ادله مزبور جاری بوده ازاینرو حفظ اینگونه کتب حرام و نامشروع می‌باشد.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از شرحی که دادیم وجه استثناء حضرات مسئله حفظ کتب ضلال بمنظور نقض و استدلال بر علیه اهل آن یا بجهت اطّلاع بر مطالبشان تا بدینوسیله بتوان از ایشان تقیّه نمود یا غیر ایندو از جهات دیگر معلوم و روشن گردید یعنی می‌گوئیم:

همانطوری که گفته شد مناط حرمت حفظ جریان ادلّه سابق الذّکر است و چون در اینموارد ادلّه مزبور جاری نمی‌باشند ازاینرو حفظ آنها بدون اشکال است.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

محقّق ثانی علیه الرّحمه در اینمقام نیکو فرموده، وی می‌فرماید:

فوائد و منافع حفظ کتب ضلال کثیر و بسیار است.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از شرح و توضیحی که دادیم دانسته شد اگر کتابی مقداری از آن مطالب باطله و مضلّه بوده و مقدار دیگرش موضوعات و مطالبه حقّه باشد حکم آن اینستکه لازم است مطالب مضلّه را از آن محو و زائل کرده و باقی را محفوظ نگهدارند و در صورتیکه محو مطالب باطله موقوف به ازاله تمام مطالب حتّی موضوعات حقّه باشد این امر لازم و واجب است مگر آنکه در ابقاء مطالب باطله مصلحتی باشد که با مفسده وجودش مزاحمت نموده و بر آن راجح باشد که در اینفرض محو آنها لازم نیست.

فرع

اگر مطالب کتابی فی حدّ نفسه باطل باشد آن کتاب از مالیّت خارج بوده

لاجرم معاوضه آن و در مقابل مال قرار دادنش صحیح نبوده و معاوضه مزبور باطلست، بنابراین اگر تمام مطالب چنین باشند کلّ معاوضه فاسد است و در صورتیکه برخی از آنها باطل باشند معاوضه نسبت بهمان مقدار باطل و در مقابل باقی مطالب که حقّ و صحیح می‌باشند درست است.

تنبیه

مخفی نماند اینکه گفتیم حفظ حرام است مراد از آن معنای واسع و اعمّش بوده بطوری که شامل حفظ بظهر قلب و نسخه برداشتن و مذاکره نمودن بلکه آنچه در بقاء مطالب مضلّه دخیل می‌باشد می‌گردد چه آنکه مفسده وجود مطالب باطله در تمام اینموارد موجود می‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: فهی داخلة فی کتب الضّلال بالمعنی الاوّل: چه آنکه برای «ضلال» دو معنی ذکر شد:

۱- مراد از آن مطالبی است که فی حدّ نفسه باطل بوده اگرچه گمراهی کسی بر آن مترتّب نباشد.

۲- مقصود از آن مطالبی است که موجب گمراهی خواننده‌گان باشد.

قوله: لا توجب للمسلمین بعد بداهة نسخها ضلالة: ضمیر فاعلی در «لا توجب» به توراة و انجیل راجع بوده و «ضلالة» مفعولش می‌باشد.

قوله: نظر فیها: کلمه «نظر» بصیغه مجهول بوده و ضمیر در «فیها» به کتب راجع است.

قوله: و المکاتبات: عبارتست از کتبی که در آن نحوه انشاء مراسلات و نامه‌نگاری ذکر شده.

قوله: فانّها تمزّق: ضمیر در «فانّها» به کاغذ راجع است و کلمه «تمزّق» فعل مضارع مجهول از باب تفعیل است یعنی پاره پاره می‌شود.

قوله: و ما دونها من العلوم: همچون صرف و نحو.

قوله: الحفظ بظهر القلب: یعنی بخاطر سپردن.

متن:

المسألة الثّامنة

الرّشوة حرام.

و في جامع المقاصد و المسالك: أنّ على تحريمها اجماع المسلمين.

و يدلّ عليه الكتاب و السّنّة.

و في المستفيضة أنّه كفر باللّه العظيم، أو شرك.

ففي رواية الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: أيّما وال احتجب عن حوائج النّاس احتجب اللّه عنه يوم القيامة و عن حوائجه و ان أخذ هدية كان غلولا، و ان أخذ الرّشوة، فهو مشرك.

و عن الخصال في الصّحيح عن عمّار بن مروان قال: كلّ شيئ غلّ من الامام فهو سحت و السّحت أنواع كثيرة:

منها: ما أصيب من أعمال الولاة الظّلمة.

و منها: أجور القضاة، و أجور الفواجر، و ثمن الخمر، و النّبيذ المسكر، و الرّبا بعد البيّنة.

فأمّا الرّشى يا عمّار في الأحكام فان ذلك الكفر باللّه العظيم و برسوله.

و مثلها: رواية سماعة عن (أبي عبد اللّه) عليه السّلام.

و في رواية يوسف بن جابر لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من نظر الى فرج امرأة لا تحلّ له، و رجلا خان أخاه في امرأته، و رجلا احتاج النّاس اليه لفقهه فسألهم الرّشوة.

و ظاهر هذه الرّواية سؤال الرّشوة لبذل فقهه فتكون ظاهرة في حرمة أخذ الرّشوة للحكم بالحقّ، أو للنّظر في أمر المترافعين ليحكم بعد ذلك بينهما بالحقّ من غير أجرة.

و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرّشوة في القاموس بالجعل.

و اليه نظر المحقّق الثّاني، حيث فسّر في حاشية الارشاد الرّشوة بما يبذله المتحاكمان.

و ذكر في جامع المقاصد: أنّ الجعل من المتحاكمين للحاكم رشوة و هو صريح

الحلّى ايضا فى مسألة تحريم أخذ الرّشوة مطلقا و إعطائها إلّا اذا كان على إجراء حكم صحيح فلا يحرم على المعطى هذا.

ترجمه:

مسئله هشتم حرمت رشوه

رشوه گرفتن و رشوه دادن حرام است.

مرحوم محقّق ثانى در جامع المقاصد و شهيد ثانى در مسالك فرموده‌اند اجماع مسلمين بر تحريم آن قائم است.

و كتاب و سنّت نيز بر آن دلالت دارند.

و در روايات مستفيضه اين مضمون وارد شده كه رشوه كفر بحقتعالى يا شرك بآن حضرت مى‌باشد.

از جمله در روايت اصبغ بن نباته از مولانا امير المؤمنين عليه السّلام آمده است كه حضرت فرمودند:

هروالى و اميرى كه خود را از مردم پنهان كرده و بحوائج آنها رسيدگى نكند خداوند متعال روز قيامت خود را از او و حوائجش مختفى و پنهان مى‌كند و اگر هديه و تعارفى را بپذيرد خائن محسوب شده و اگر رشوه بگيرد مشرك مى‌باشد.

و از كتاب خصال در روايت صحيح، از عمّار بن مروان نقل شده، كه امام عليه السّلام فرمودند:

هرشيئ كه از ناحيه خيانت امام و امير بر مردم سر بزند حرام است و حرام داراى انواع بسيارى است:

از جمله: امرى است كه از ناحيه اعمال واليان ظلم و جور در خارج تحقّق مى‌يابد.

و از جمله آنها: اجور و مزدهائى است كه قضّات اخذ كرده و اجرت‌هائى است كه اشخاص فاجر و عاصى مى‌گيرند و ثمنى است كه در مقابل شراب و نبيذ مسكر دريافت شده و نيز گرفتن ربا بعد از ظهور و آشكار شدنش گرفته مى‌شود.

و امّا رشوه در احكام، اى عمّار بدانكه در حدّ كفر بخدا و رسول او مى‌باشد.

و مثل اين روايت است، روايت سماعه از حضرت ابى عبد اللّه عليه السّلام.

و در روايت يوسف بن جابر آمده است:

رسول خدا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سه طائفه را لعن فرمودند:

۱- كسيكه بفرج زنيكه برايش حلال نيست نظر كند.

۲- مردى كه به برادر دينى خود راجع بهمسرش خيانت كند.

۳- مردى كه مردم بخاطر فقهش باو نيازمند باشند و او از ايشان درخواست رشوه نمايد.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ظاهر این روایت دلالت دارد بر اینکه شخص بخاطر بذل فقهش رشوه بخواهد، پس ظاهر است در اینکه اخذ رشوه برای حکم نمودن بحقّ یا در مقابل نگریستن در امر مترافعین و متخاصمین تا پس از آن بدون گرفتن اجرتی بحقّ حکم نماید حرام می‌باشد.

و اینمعنائی که ذکر نمودیم از ظاهر تفسیر رشوه در کتاب قاموس نیز بدست می‌آید چه آنکه صاحب قاموس (فیروزآبادی) گفته است:

رشوه عبارتست از «جعل» بضمّ جیم.

یعنی قاضی در مقابل حکمی که می‌کند یا پرونده متخاصمین را که بررسی می‌نماید عوض و جعل مطالبه کند این عوض و جعل را رشوه گویند.

و کلام مرحوم محقّق ثانی نیز بهمین معنی ناظر است وی در حاشیه ارشاد رشوه را بآنچه متحاکمین و متخاصمین بقاضی بذل می‌کنند تفسیر نموده است.

و در کتاب جامع المقاصد فرموده:

جعل و عوضی را که متخاصمین بحاکم می‌دهند رشوه است.

و همین معنا صریح کلام ابن ادریس حلّی نیز در دو مسئله می‌باشد.

۱- مسئله تحریم اخذ رشوه که بر آخذ مطلقا حرام است.

۲- مسئله تحریم اعطاء رشوه که دادن رشوه در حقّ معطی تنها در یك صورت جایز و در غیر آن حرام است و آن صورت عبارتست از آنکه وی به حاکم رشوه دهد تا او حکم را صحیحا اجراء نماید و همانطوری که اشاره شد اعطاء رشوه بر معطی حرام نبوده

اگرچه گرفتنش بر آخذ یعنی حاکم جایز نیست.

شرح مطلوب

قوله: و فی المستفیضه: یعنی و فی الاخبار المستفیضه.

قوله: ففی روایة الاصبغ بن نباته عن امیر المؤمنین علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (٦٣) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب عقاب الاعمال مرحوم صدوق از پدرش، از احمد بن ادریس، از محمّد بن احمد، از موسی بن عمر از ابن سنان، از ابی الجارود، از سعد الاسکاف، از اصبغ بن نباته، از مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام قال:

ایّما وال احتجب من حوائج النّاس احتجب اللّه عنه یوم القیامة و عن حوائجه و ان اخذ هدیة کان غلولا و ان اخذ الرّشوه فهو مشرك.

مؤلّف گوید:

کلمه «غلول» یعن خائن و سارق.

قوله: و عن الخصال: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (٦٤) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب معانی الاخبار، از محمّد بن المتوکّل، از عبد اللّه بن جعفر، از محمّد بن الحسین، از حسن بن محبوب، و در کتاب خصال، از پدرش، از سعد، از احمد بن محمّد، از ابن محبوب، از ابی ایّوب، از عمّار بن مروان قال قال ابو عبد اللّه علیه السّلام:

كلّ شيئ غلّ من الامام سحت الخ.

قوله: و مثلها رواية سماعة عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٨) ص (١٦٢) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از عدّه‌اى اصحاب، از احمد بن محمّد، از حسين بن سعيد، از برادرش حسن، از زرعه، از سماعه، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

الرّشاد فى الحكم هو الكفر باللّه.

قوله: و فى رواية يوسف بن جابر: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٨)

ص (١٦٣) باين شرح نقل فرموده:

از محمّد بن على بن محبوب، از محمّد بن عيسى بن عبيد، از احمد بن ابراهيم، از عبد الرّحمن، از يوسف بن جابر قال:

قال ابو جعفر عليه السّلام:

لعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من نظر الى فرج امرأة لا تحلّ له و رجلا خان اخاه فى امرأته و رجلا احتاج النّاس اليه لفقهه فسئلهم الرّشوة.

قوله: و هذا المعنى هو ظاهر الخ: مقصود از «هذا المعنى» اخذ اجرت در مقابل نظر نمودن در امر متحاكمين مى‌باشد.

قوله: و اليه نظر المحقّق الثّانى: ضمير در «اليه» به هذا المعنى عود مى‌كند.

قوله: انّ الجعل: كلمه «جعل» بضمّ جيم يعنى عوض.

قوله: اخذ الرّشوة مطلقا: چه حكم صحيح نموده و چه باطل.

متن:

و لكن عن مجمع البحرين: قلمّا تستعمل الرّشوة إلّا فيما يتوصّل به الى ابطال حقّ، أو تمشية باطل.

و عن المصباح: هي ما يعطيه الشّخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

و عن النّهاية: أنّها الوصلة الى الحاجة بالمصانعة، و الرّاشي الّذي يعطي ما يعينه على الباطل، و المرتشي الآخذ، و الرّايش هو الّذي يسعى بينهما ليزيد لهذا، أو ينقص لهذا.

و ممّا يدلّ على عدم عموم الرّشى لمطلق الجعل على الحكم. ما تقدّم في رواية عمّار بن مروان من جعل الرّشاء في الحكم مقابلا لأجور القضاة خصوصا بكلمة أمّا.

نعم لا يختصّ بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه: و هو الحكم له حقّا كان أو باطلا.

و هو ظاهر ما تقدّم عن المصباح و النّهاية.

و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر: على سؤال الرّشوة للحكم للرّاشي حقّا أو باطلا.

أو يقال: إنّ المراد الجعل فاطلق عليه الرّشوة تأكيدا للحرمة.

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين، مع تعيّن الحكومة عليه كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: احتاج النّاس اليه لفقهه.

و المشهور المنع مطلقا، بل في جامع المقاصد دعوى النّصّ و الإجماع و لعلّه لحمل الاحتياج في الرّواية على الاحتياج الى نوعه و لاطلاق ما تقدّم في رواية عمّار بن مروان: من جعل أجور القضاة من السّحت، بناء على أنّ الأجر في العرف يشمل الجعل و ان كان بينهما فرق عند المتشرّعة.

ترجمه:

نقل كلمات اهل لغت در معناى رشوه

ولى از مجمع البحرين نقلست كه درباره «رشوه» گفته است:

لفظ رشوه كمتر استعمال مى‌شود مگر در آنچيزى كه بواسطه‌اش به ابطال حقّ يا رونق دادن باطل مى‌رسند.

و از مصباح المنير نقل شده كه رشوه عبارتست از آنچه شخص به حاكم يا غير او مى‌دهد تا بنفعش حكم كرده يا بواسطه آن گيرنده را بر آنچه اراده‌اش هست وادار كند.

و از نهايه حكايت شده كه مى‌گويد:

رشوه عبارتست از آنكه بواسطه سازش نمودن شخص بحاجت و مقصود خويش برسد و راشى كسى است كه چيزى را كه او را بر باطل كمك مى‌كند اعطاء نموده و مرتشى گيرنده آنچيز بوده و رايش شخصى است كه واسطه بين ايندو نفر مى‌باشد تا بنفع يكى زياد و يا بنفع ديگرى كم نمايد.

سپس مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

و از ادلّه‌اى كه دلالت مى‌كند «رشوه» عام نبوده و بمطلق جعل در مقابل حكم اطلاق نمى‌شود مضمونى است كه در روايت عمّار بن مروان وارد شده و قبلا گذشت و آن اينستكه:

رشوه در حكم مقابل اجور قضاة قرار دارد خصوصا كه آنرا در اين روايت با

كلمه «امّا» آورده‌اند.

و بديهى است كه اينكلمه مابعدش را از ماقبل جدا و منفصل قرار مى‌دهد.

بلى، مى‌توان گفت كه اطلاق رشوه اختصاص ندارد به چيزى كه بر خصوص امر باطلى بذل مى‌شود بلكه بچيزى گفته مى‌شود كه در مقابل حصول غرض بذل مى‌گردد يعنى حكم نمودن بنفع باذل اعمّ از آنكه حكم مزبور حقّ بوده يا باطل باشد و همين معنا از ظاهر عبارت مصباح و نهايه استفاده مى‌شود.

پس از آن مى‌فرمايند:

و امّا مضمونى كه در روايت يوسف بن جابر آمده ممكنست بگوئيم:

مقصود از آن اين نيست كه به اجرت و جعلى كه قاضى و حاكم مى‌گيرد اطلاق رشوه شود بلكه بايد آنرا حمل كنيم بر اينكه حاكم در مقابل حكمى كه براى راشى (محكوم‌له) مى‌نمايد از وى مطالبه رشوه مى‌كند نه درخواست اجرت و باين اجرت اطلاق رشوه مى‌گردد.

بنابراين هيچ تنافى بين مضمون اين روايت و آنچه از قول اهل لغت استفاده مى‌گردد وجود ندارد و از اين شرح و توضيح معلوم شد كه حاكم اگر از متحاكمين و متخاصمين جعل دريافت كند اين اخذ حرام است مشروط باينكه حكم و قضاوت بر او متعيّن باشد چنانچه فرموده امام عليه السّلام «احتاج النّاس اليه لفقهه» بر اين دلالت دارد ولى از كلام مشهور مى‌توان بدست آورد كه رأيشان حرمت جعل بطور مطلق مى‌باشد چه قضاوت بر او متعيّن بوده و چه نباشد بلكه مرحوم محقّق ثانى در كتاب جامع المقاصد ادّعاى اجماع و نصّ بر آن كرده است.

و شاید این فتوی بخاطر آن باشد که کلمه «احتیاج» در روایت را حضرات بر احتیاج متحاکمین به نوع قاضی و حاکم حمل کرده نه بر شخص و خصوص کسیکه بوی مراجعه کرده‌اند چنانچه امکان دارد فتوای مزبور مستند به اطلاقی باشد که از روایت عمّار بن مروان استفاده می‌گردد و آن اینستکه امام علیه السّلام در این روایت اجور قضّات را بطور مطلق از مصادیق سحت و حرام قرار دادند.

البتّه اینکلام مبتنی است بر اینکه «اجر» در عرف شامل جعل نیز بشود اگرچه بین آندو از نظر اهل شرع فرق می‌باشد.

شرح مطلوب

حاصل فرموده مرحوم مصنّف در این عبارات آنستکه:

از روایات سابق الذّکر و کلمات برخی فقهاء که قبلا نقل نمودیم استفاده شد که رشوه به مطلق جعل و اجرتی که حاکم دریافت می‌کند اطلاق می‌شود، اکنون می‌خواهند بفرمایند:

این معنا بر خلاف آنچیزی است که از کلام اهل لغت بدست می‌آید زیرا ایشان می‌گویند:

رشوه تنها به چیزی اطلاق می‌شود که در رسیدن بابطال حقّ یا رواج باطل صرف می‌گردد و اینطور نیست که شامل اجرتی که حاکم دریافت می‌نماید نیز بشود و شاهد بر این گفتار آنستکه:

در روایت عمّار بن مروان رشوه در مقابل اجور قضّات قرار داده شده و نفس همین مقابله بهترین دلیلی است بر اینکه ایندو در مقابل یکدیگر بوده و با هم فرق دارند.

سپس برای رفع تنافی بین معنائی که از کلام اهل لغت بدست آمده و بین آنچه از روایت یوسف بن جابر استفاده می‌شود می‌فرمایند:

روایت یوسف بن جابر بر خلاف معنائی که اهل لغت برای رشوه کرده‌اند دلالت نداشته و نمی‌توان آنرا از ادلّه معارض قرار داد و بعبارت دیگر:

در این روایت به اجور قضات اطلاق رشوه نشده تا معارض با معنای اهل لغت باشد بلکه مقصود در آن اینستکه قاضی و حاکم در مقابل حکمی که بنفع شخص می‌کند از وی تقاضای رشوه نموده و آنرا می‌خواهد و پرواضح است که اینمضمون کوچکترین تهافت و تنافی با معنای اهل لغت ندارد.

و حاصل کلام آنکه:

اگرچه جعل و عوضی را که حاکم در مقابل حکمی که می‌کند دریافت می‌نماید حرام و نامشروع است ولی رشوه نیست.

قوله: عن مجمع البحرین: نام کتاب لغتی است از مرحوم طریحی در این کتاب

لغات وارد در اخبار و آیات معنا گردیده شده.

قوله: او تمشیت باطل: یعنی رواج و رونق دادن امر باطل.

قوله: و عن المصباح: اسم کامل این کتاب مصباح المنیر بوده و از کتب لغت معتبر می‌باشد صاحب این کتاب فیوّمی نام دارد.

قوله: لیحکم له: ضمیر فاعلی در «یحکم» به حاکم و ضمیر در «له» به شخص عود می‌کند.

قوله: او یحمله علی ما یرید: ضمیر فاعلی در «یحمله» به شخص و ضمیر مفعولی به حاکم راجع است چنانچه ضمیر فاعلی در «یرید» به شخص برمی‌گردد.

قوله: و عن النّهاية: كتاب لغتى است مشابه با مجمع البحرين با اين تفاوت كه مجمع البحرين براى لغات وارد در روايات و اخبار شيعه نوشته شده ولى نهايه لغات و كلمات در اخبار و احاديث اهل سنت را معنا كرده و صاحب آن ابن اثير مى‌باشد.

قوله: يسعى بينهما: يعنى بين راشى و مرتشى.

قوله: و هو الحكم له حقّا كان او باطلا: يعنى اينطور نيست كه حاكم در مقابل حكم باطل مطالبه رشوه كند بلكه گاهى در قبال حكم بحقّ نيز درخواست آن را مى‌نمايد.

قوله: فاطلق عليه الرّشوة: يعنى اطلاق مجازى.

قوله: و منه يظهر حرمة الخ: ضمير در «منه» به كون المراد من الرّشوة الجعل راجع است.

قوله: و المشهور المنع مطلقا: چه حكومت و قضاوت بر حاكم متعيّن بوده و چه متعيّن نباشد.

قوله: و لعلّه لحمل الاحتياج الخ: ضمير در «لعلّه» به دعوى جامع المقاصد راجع است.

قوله: و ان كان بينهما فرق عند المتشرّعة: ضمير در «بينهما» به اجر و جعل عود مى‌كند.

متن:

و ربّما يستدلّ على المنع بصحيحة ابن سنان قال: سئل أبو عبد اللّه

عليه السّلام عن قاض بين قريتين يأخذ على القضاء الرّزق من السّلطان.

قال عليه السّلام: ذلك السّحت.

و فيه انّ ظاهر الرّواية كون القاضي منصوبا من قبل السّلطان الظّاهر، بل الصّريح في سلطان الجور، اذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا، و لا شكّ انّ هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه.

و لو فرض كونه قابلا للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة السّلطان محرّما قطعا فيجب اخراجه عن العموم.

إلّا أن يقال: إنّ المراد الرّزق من غير بيت المال.

و جعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على ارادة العوض.

و كيف كان فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه.

خلافا لظاهر الغنية و المحكى عن القاضى الجواز و لعلّه للأصل، و ظاهر رواية حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر.

فقلت: إنّ في شيعتك قوما يتحمّلون علومكم، و يبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البرّ و الصّلة و الإكرام.

فقال عليه السّلام: ليس أولئك بمستأكلين إنّما ذاك الّذي يفتي بغير علم، و لا هدى من اللّه، ليبطل به الحقوق، طمعا في حطام الدّنيا الى آخر الخبر.

و اللّام في قوله: ليبطل به الحقوق إمّا للغاية أو للعاقبة.

و على الأوّل فيدلّ على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل.

و على الثّاني فيدلّ على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا في الدّنيا.

و على كلّ تقدير فظاهرها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل، و مع عدم معرفة الحقّ فيجوز الاستيكال مع الحكم بالحقّ.

و دعوى كون الحصر اضافيّا بالنّسبة الى الفرد الّذي ذكره السّائل، فلا يدلّ الّا على عدم الذّم على هذا الفرد دون كلّ من كان غير المحصور فيه خلاف الظّاهر.

و فصّل في المختلف فجوّز أخذ الجعل و الأجرة مع حاجة القاضي و عدم تعيين القضاء عليه، و منعه مع غناه او عدم الغناء عنه.

و لعلّ اعتبار عدم تعيّن القضاء، لما تقرّر عندهم من حرمة الأجرة على

الواجبات العينيّة، و حاجته لا تسوغ أخذ الأجرة عليها، و إنّما يجب على القاضي و غيره رفع حاجته من وجوه اخر.

و أمّا اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص أدلّة المنع بصورة الاستغناء كما يظهر بالتّأمّل في روايتي يوسف و عمّار المتقدّمتين، و لا مانع من التّكسّب بالقضاء من جهة وجوبه الكفائي كما هو أحد الأقوال في المسألة الآتية في محلّها ان شاء اللّه.

ترجمه:

استدلال ديگر بر تحريم اخذ اجرت بر قاضى

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

بسا برخی از فقهاء برای تحریم اخذ اجرت بر قاضی به صحیحه ابن سنان استدلال نموده‌اند، راوی می‌گوید:

حضرت ابو عبد اللّه علیه السّلام از قاضی بین دو گروهی که بابت قضاوتش از سلطان ارتزاق می‌نمود سؤال شد که آیا فعلش جایز است یا جایز نیست؟

حضرت فرمودند: اینفعل (ارتزاق از سلطان در قبال قضاوت) حرام است.

مناقشه مرحوم مصنّف در استدلال مزبور

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

اشکالیکه در استدلال مزبور است اینکه از ظاهر روایت استفاده می‌شود قاضی از طرف سلطان منصوب بوده و ظاهر بلکه صریح لفظ «سلطان»، سلطان جور می‌باشد و شاهد ما بر این ادّعاء آنستکه امام علیه السّلام آنچه را که قاضی از سلطان گرفته محکوم به حرمت دانسته‌اند در حالیکه واضح است اگر سلطان عادل باشد یعنی امام معصوم علیه السّلام یا نائب آنحضرت باشد نباید مال اخذ شده از او را حرام دانست.

و بهرتقدیر قاضی مزبور بملاحظه منصوب بودنش از طرف سلطان غاصب و جور چون صلاحیّت برای قضاء و حکومت را نداشته لاجرم آنچه را که دریافت

نموده از این جهت محکوم بحرمت است.

و اگر فرض کنیم که برای قضاوت قابل و صالح باشد بدیهی است که ارتزاقش از بیت المال یا جائزه‌ای را که از سلطان جور دریافت می‌کند قطعا حرام نیست پس واجب است چنین قاضی از عموم روایت خارج گردد و خلاصه اشکال آنکه:

قاضی در مورد روایت از دو حال خارج نیست:

الف: آنکه از قبل سلطان عادل منصوب باشد.

ب: آنکه از طرف سلطان جور نصب گردیده باشد.

اگر فرض اوّل باشد نباید مالی که اخذ کرده حرام باشد چون سلطان عادل هرگز اقدام بامر حرام نمی‌کند و اگر فرض دوّم باشد آن نیز دو صورت دارد:

۱- آنکه قاضی یا از بیت المال ارتزاق نموده و یا از جوائزی که از سلطان جور اخذ کرده.

۲- آنکه ارتزاقش در مقابل قضاوت بوده و آن از غیر بیت المال و جوائز مزبور باشد.

فرض اوّل قطعا جائز است و تنها فرض دوّم محکوم بحرمت است، بنابراین عموم روایت باید تخصیص خورده و خصوص فرض اخیر از آن مراد باشد یعنی بگوئیم:

مقصود از روایت موردی است که قاضی از قبل جائر منصوب بوده و ارتزاقش را از غیر بیت المال قرار داده و در مقابل قضاوتی که می‌کند، عوض دریافت نماید در حالیکه مدّعا عام می‌باشد.

و بهرصورت اولی و سزاوار در مقام استدلال بر تحریم تمسّك بهمان ادلّه‌ای است که قبلا ذکر نمودیم.

قائلین بجواز اخذ اجرت برای قاضی و دلیل ایشان

در مقابل مشهور مرحوم ابن زهره در کتاب غنیه و قاضی بن براج (ره) قرار

دارند که قائل به جواز بوده و دلیلشان شاید دو امر ذیل باشد:

۱- اصالة الجواز.

۲- ظاهر روایت حمزة بن حمران، راوی می‌گوید:

از امام صادق علیه السّلام شنیدم که می‌فرمود:

کسیکه بواسطه علم خویش استیکال و ارتزاق نماید محتاج و نیازمند می‌گردد.

محضرش عرض نمودم:

در بین شیعیان شما گروهی هستند که علوم شما را فراگرفته سپس بنشر آنها بین دوستانتان پرداخته و دوستان از ایشان احسان و اکرام و دادن صله را منع نمی‌کنند، حکم ایشان چیست؟

حضرت فرمودند:

ایشان مستأکل بعلم نیستند بلکه مستأکل بعلم کسانی هستند که بدون اینکه علمی داشته و هدایت شده باشند فتوی داده و بدینوسیله حقوق را باطل می‌کنند و این نیست مگر طمع در حطام و اموال دنیا ایشان را باین عمل وادار نموده تا آخر خبر.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

«لام» در «لیبطل به الحقوق» یا برای غایت بوده و یا دلالت بر عاقبت می‌کند.

بنا بر اوّل حدیث دلالت می‌کند بر اینکه اخذ مال در مقابل حکم بباطل حرام است و بنا بر دوّم مدلول آن اینستکه در مسند فتوی قرار گرفتن بدون داشتن علم بمنظور اکتساب مال دنیائی حرام می‌باشد و بهرصورت ظاهر اینحدیث آنستکه استیکال مذموم و مرجوح منحصر است در جائی که این امر بخاطر حکم بباطل صورت گرفته و حاکم حقّ را نداند بنابراین اگر شخص بحقّ حکم نماید استیکال بعلم در حقّش جایز است.

ادّعاء و بطلان آن

اگر کسی ادّعاء کند:

حصر در اینحدیث اضافی و نسبت بفردی است که سائل ذکر نموده بنابراین

جواز استیکال در خصوص فرد مزبور جایز است امّا اینکه نسبت به تمام کسانیکه از مورد حصر خارج باشند بتوان جواز را اثبات کرد امری است که روایت بر آن دلالت ندارد و بعبارت روشن‌تر: وقتی امام علیه السّلام فرمودند کسیکه استیکال بعلم کند محتاج و فقیر می‌گردد.

راوی پنداشت کسانیکه در بین محبّین و شیعیان ائمّه علیهم السّلام علوم ایشان را نشر داده و از مردم پول دریافت می‌کنند مصداق مستأکل بعلمی بوده که حضرت آنانرا مورد ذمّ قرار دادند.

امام علیه السّلام برای رفع این توهّم فرمودند:

اینان مقصود من نیستند بلکه تنها افرادی مقصود هستند که بدون داشتن علم و نور هدایت در مسند فتوی قرار گرفته و بین مردم به رتق و فتق امور پرداخته و بدینوسیله حقوق را ضایع می‌کنند. یعنی در مقابل ایشان که استیکال بعلم در حقّشان جایز نیست دسته اوّل که سائل آنانرا مستأکل بعلم پنداشت استیکال در حقّشان منهی نبوده و می‌تواند از اینراه اعاشه کنند امّا اینکه غیر از ایندسته هرگروه دیگری که از جماعت مورد نهی خارج بوده یعنی دارای علم باشند بتوانند استیکال بعلم نمایند و این امر در حقّشان همچون دسته اوّل جایز باشد از روایت استفاده نمی‌شود چون حصر حقیقی نبوده بلکه اضافی است.

مرحوم مصنّف در جواب این ادّعاء می‌فرمایند:

ادّعاء مزبور خلاف ظاهر است چون حصر مذکور ظهورش در حصر حقیقی است بدلیل آنکه جواز استیکال و عدم جواز آن در کلام امام علیه السّلام دائر مدار علم و عدم علم قرار داده شده لذا بدیهی است وقتی مفتی علم بحقّ داشت و بآن حکم نمود استیکالش بالعلم باید جایز باشد در مقابل کسیکه جاهل بوده و فاقد علم است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

تفصیل مرحوم علّامه حلّی

علّامه علیه الرّحمه در کتاب مختلف تفصیل داده و فرموده‌اند:

اخذ جعل و اجرت بر قاضی جایز است در صورتیکه اوّلا نیازمند و محتاج بوده و ثانیا قضاوت بر او واجب عینی نباشد امّا در صورت غنی بودن یا تعیّن قضاوت بر او و محتاج بودن مردم بوی اخذ جایز نیست.

توجیه مصنّف (ره) نسبت بکلام علّامه علیه الرّحمه

مصنّف (ره) می‌فرمایند:

شاید اعتبار و اشتراط عدم تعیّن قضاء در جواز اخذ جعل بخاطر این باشد که از نظر فقهاء اینمعنا ثابت و مقرّر است که اخذ اجرت در قبال انجام واجبات عینی حرام و نامشروع می‌باشد و مجرّد نیاز و حاجت شخص مجوّز گرفتن اجرت نمی‌باشد لذا اگر فرض کردیم قضاوت در حقّ قاضی واجب باشد دیگر جایز نیست در قبال آن مطالبه اجرت کند اگرچه فقیر و نیازمند باشد زیرا در فرض مزبور بر عهده قاضی است که قضاوت نموده و حاجت خود را از وجوه دیگر همچون بیت المال برطرف نماید:

و امّا اعتبار حاجت و اشتراط آن در جواز اخذ جعل، جهتش آنستکه ادلّه منع از اخذ ظاهرا اختصاص بصورت استغناء دارند چنانچه از تأمّل و دقت در دو روایت یوسف و عمّار که قبلا ذکر شد اینمعنا استفاده می‌شود.

و باید توجّه داشت همینکه قضاوت در حقّ قاضی واجب عینی نبود در صورت احتیاج و نیازمند بودن وی می‌تواند قضاوت را وسیله تکسّب و اشاعه خود قرار دهد اگرچه قضاء واجب کفائی باشد و هرگز از اینجهت مانعی نسبت بجواز اخذ اجرت وجود ندارد چنانچه یکی از اقوال در مسئله که انشاء اللّه بعدا خواهد آمد همین رأی می‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: بصحیحة ابن سنان: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۸) ص (۱٦۱) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علیّ بن ابراهیم، از پدرش، از ابن محبوب، از عبد اللّه بن سنان قال:

سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن قاض بین قریتین یأخذ من السّلطان علی القضاء الرّزق.

فقال علیه السّلام: ذلك السّحت.

قوله: و فیه: یعنی و فی الاستدل بها اشکال.

قوله: سحت من هذا الوجه: یعنی از جهت عدم قابلیّت برای قضاء.

قوله: او من جائزة السّلطان: شرح جائزه سلطان و حکمش انشاء اللّه بعدا خواهد آمد.

قوله: اخراجه عن العموم: یعنی عموم صحیحه ابن سنان.

قوله: و جعله علی القضاء: ضمیر در «جعله» به رزق راجع است.

قوله: خلافا لظاهر الغنیة: یعنی خلافا لظاهر کلام ابن الزّهره فی الغنیة.

قوله: و المحکی عن القاضی: یعنی قاضی بن البرّاج.

قوله: و لعلّه للاصل: ضمیر در «لعلّه» به جواز راجع است و مراد از «اصل» اصالة الاباحه می‌باشد.

قوله: من اسئاکل بعلمه: یعنی عملش را وسیله ارتزاق و معاش خود قرار دهد.

قوله: و یبثّونها فی شیعتکم: کلمه «بثّ» یعنی انتشار دهد و پراکنده نماید.

قوله: فلا یعدمون منهم البرّ و الصّلة: ضمیر فاعلی در «یعدمون» به شیعه راجع بوده و ضمیر در «منهم» به قوما عود می‌کند و مقصود اینستکه در مقابل نشر علم از جانب آنها شیعیان نیز از برّ و صله مضایقه نمی‌کنند.

قوله: انّما ذاك: مشار الیه «ذاك» مسئاکلین می‌باشد.

قوله: حطام الدّنیا: اموال دنیوی و زرق و برق این عالم را می‌گویند.

قوله: الی آخر الحدیث: این حدیث را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۸) ص (۱۰۲) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن علیّ بن الحسین، از احمد بن محمّد بن الهیثم، از احمد بن یحیی، از بکر بن عبد اللّه، از تمیم بن بهلول، از پدرش از محمّد بن سنان، از حمزة بن

حمران قال:

سمعت ابا عبد اللّه علیه السّلام یقول الخ.

قوله: امّا للغایة: اگر «لام» بمعنای غایت باشد معنای حدیث این می‌شود.

غرض و مقصود از فتوی دادن مفتی مزبور ابطال حقوق و اضاعه آن می‌باشد.

قوله: او للعاقبة: و اگر «لام» بمعنای عاقبت باشد معنای حدیث چنین می‌گردد:

وقتی جاهل و نادان در مسند فتوی دادن قرار گرفت عاقبت آن ابطال حقوق و اضاعه آن می‌باشد اگرچه وی غرض و هدفش این نباشد.

قوله: و دعوی کون الحصر الخ: کلمه «دعوی» مبتداء بوده و خلاف الظّاهر خبرش می‌باشد.

قوله: و فصّل فی المختلف الخ: خلاصه تفصیل مرحوم علّامه اینست:

قاضی با دو شرط می‌تواند در قبال قضاوت اجرت بگیرد و در غیر آن اخذ در حقّش حرام است و آندو شرط عبارتند از:

۱- نیاز و فقر.

۲- قضاوت بر او واجب عینی نباشد.

و باید توجّه داشت که ایندو شرط اجتماعی می‌باشند یعنی باید هردو در قاضی جمع باشند لذا اگر یکی بدون دیگری باشد مجوّز اخذ اجرت نیست.

قوله: و منعه مع غناه: ضمیر فاعلی در «منعه» به علّامه و ضمیر مفعولی به «اخذ الجعل» و ضمیر مجروری در «غناه» به قاضی عود می‌کند.

قوله: او عدم الغناء عنه: یعنی مردم از او مستغنی نباشند و حاصل قضاوت بر او واجب عینی فرض شود.

قوله: لعلّ اعتبار الخ: اشاره است به توجیه مصنّف (ره) نسبت به شرط اوّل.

قوله: لما تقرّر عندهم: یعنی عند الفقهاء.

قوله: و حاجته لا تسوّغ: ضمیر در «حاجته» به قاضی برمی‌گردد.

قوله: اخذ الاجرة علیها: ضمیر در «علیها» به قضاء راجع است.

قوله: من وجوه اخر: مانند بیت المال.

قوله: و امّا اعتبار الحاجة: اشاره است به توجیه مصنّف (ره) نسبت به شرط دوّم.

قوله: ادلّة المنع: یعنی ادلّه تحریم اخذ الاجرة.

قوله: کما یظهر بالتّأمّل الخ: ضمیر در یظهر به اختصاص راجع است.

قوله: فی روایتی یوسف و عمّار: وجه ظهور در روایت یوسف طبق تقریبی که برخی از اعلام نموده‌اند اینستکه:

عبارت «فسئلهم الرّشوة» معطوف است بر «احتاج النّاس الیه لفقهه» پس معطوف در قوّه این است که گفته شده باشد: فسئلهم الرّشوة لفقهه.

و بدیهی است تقیید به اینکه سؤال رشوه و مطالبه آن بخاطر فقر می‌باشد نفی می‌کند که سؤال بخاطر حاجت باشد، بنابراین اگر درخواست رشوه یعنی جعل و عوض معلول نیاز و حاجت باشد تلویحا روایت مزبور آنرا تجویز می‌نماید.

و امّا وجه ظهور در روایت عمّار آنستکه اضافه «اجور» به «القضاة» مفید اختصاص است یعنی اجرت دادن بقاضی بخاطر اینکه قاضی هست اشکالی دارد بنابراین اگر دفع اجرت و یا اخذ آن بملاحظه آنکه محتاج و فقیر است باشد اشکالی ندارد.

متن:

و امّا الارتزاق من بيت المال فلا اشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته بل مطلقا اذا رأى الامام المصلحة فيه، لما سيجيىء من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجيّة.

و يدلّ عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السّلام الى مالك الأشتر من قوله عليه السّلام: و أفسح له، أي للقاضي بالبذل ما يزيح علّته و تقلّ معه حاجته الى النّاس.

و لا فرق بين أن يأخذ الرّزق من السّلطان العادل، أو من الجائر لما سيجيىء من حليّة بيت المال لأهله و لو خرج من يد الجائر.

و أمّا ما تقدّم في صحيحة ابن سنان من المنع من أخذ الرّزق من السّلطان فقد عرفت الحال فيه.

و أمّا الهدية و هي ما يبذله على وجه الهبة ليورث المودّة الموجبة للحكم له حقّا

كان أو باطلا و إن لم يقصد المبذول له الحكم الّا بالحقّ اذا عرف و لو من القرائن أنّ الباذل قصد الحكم له على كلّ تقدير فيكون الفرق بينها، و بين الرّشوة: أنّ الرّشوة تبذل لأجل الحكم، و الهدية تبذل لا يراث الحبّ المحرّك له على الحكم على وفق مطلبه فالظّاهر حرمتها لأنّها رشوة، أو بحكمها بتنقيح المناط.

و عليه يحمل ما تقدّم من قول أمير المؤمنين عليه السّلام: و إن أخذ «يعنى الوالي» هدية كان غلولا، و ما ورد من أنّ هدايا العمّال غلول، و في آخر سحت.

و عن عيون الأخبار عن مولانا أبي الحسن الرّضا عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام في تفسير قوله تعالى: أكّالون للسّحت قال: هو الرّجل يقضي لأخيه حاجته، ثمّ يقبل هديته.

و للرّواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التّحريم.

و على بعضها محمولة على المبالغة في رجحان التّجنّب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه، لئلّا يقع في الرّشوة يوما.

و هل تحرم الرّشوة في غير الحكم؟ بناء على صدقها كما يظهر ممّا تقدّم عن المصباح و النّهاية كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير، فان كان أمره منحصرا في المحرّم، أو مشتركا بينه و بين المحلّل لكن بذل على اصلاحه حراما، أو حلالا فالظّاهر حرمته لا لأجل الرّشوة، لعدم الدّليل عليها، عدا بعض الإطلاقات المنصرف الى الرّشى في الحكم، بل لأنّه أكل للمال بالباطل فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد فلا يحرم القبض في نفسه، انّما يحرم التّصرّف لأنّه باق على ملك الغير.

نعم، يمكن ان يستدلّ على حرمته بفحوى اطلاق، تقدّم فى هدية الولاة و العمّال.

ترجمه:

ارتزاق قاضى از بيت المال و حكم آن

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

امّا ارتزاق قاضى از بيت المال بدون اشكال بوده و در صورتيكه وى نيازمند و فقير باشد اجمالا جايز است بلكه می‌توان گفت مطلقا اين امر جايز است چه وى نيازمند

بوده و چه غنى باشد مشروط باينكه امام عليه السّلام آنرا مصلحت بدانند و دليل آن اخبارى است كه در باب مصارف اراضى خراجيّه وارد شده.

و نيز از ادلّه‌اى كه بر اينمعنا دلالت دارد نامه‌اى است كه مولانا امير المؤمنين عليه السّلام به مالك اشتر مرقوم فرمودند در اين نامه آمده است:

قاضى را در فسحت و توسعه قرار بده يعنى باو آنقدر بذل نما كه حاجتش برطرف شده و نيازمند بمردم كاهش يابد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در جواز ارتزاق قاضی از بیت المال فرقی نیست بین اینکه قاضی رزق را از سلطان عادل اخذ کرده و یا از جائر بستاند و دلیل آن بیانی است که عنقریب خواهد آمد و آن اینستکه ارتزاق از بیت المال برای اهلش جایز است اگرچه از دست جائر بدر آید و پرواضح است که قاضی نیز از جمله کسانی است که از بیت المال می‌تواند بردارد.

سؤال

قبلا در صحیحه ابن سنان گذشت که اخذ رزق از سلطان در حقّ قاضی ممنوع و حرام است بنابراین مقاله در اینجا با آنچه پیشتر گذشت تنافی دارد.

جواب

در اطراف صحیحه مزبور قبلا صحبت کرده و حال و کیفیّت دلالتش را بیان داشته و گفتیم:

جهت ممنوع بودن اخذ رزق از سلطان اینستکه:

قاضی لیاقت و شایستگی برای قضاوت را نداشته ازاینرو بدیهی است حقّ ندارد بعنوان قاضی از سلطان چیزی دریافت کند و الّا در صورت قابلیّت برای قضاء ارتزاقش از بیت المال بدون اشکال بوده ولو از دست سلطان جور آنرا اخذ کند.

هدیه و حکم آن

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

امّا هدیه و حکم آن:

هدیه عبارتست از مالیکه شخص برسم هبه و بخشش به قاضی می‌دهد تا در قلبش نسبت بوی حسّ مهربانی ایجاد شده و در نتیجه بر له او حکم نماید اعمّ از آنکه حکم بحقّ بوده و یا باطل باشد اگرچه قاضی وقتی واقع را دانست و فهمید قصد باذل از بذل هبه آنستکه وی علی کلّ تقدیر بر له او حکم کند گرچه مستحقّ چنین حکمی نباشد عزم بر حکم بحقّ می‌نماید، بنابراین فرق بین هدیه و رشوه اینستکه:

رشوه بخاطر حکم بذل می‌شود ولی هدیه بمنظور ایجاد حبّ و محبّت در قلب قاضی اعطاء شده تا محبّت حاصل شده محرّك او بر حکم نمودن مطابق مراد شخص گردد.

و امّا حکم هدیه:

ظاهرا هدیه فرستادن برای قاضی حرام است زیرا یا رشوه بوده و یا به تنقیح مناط حکم آنرا دارد زیرا رشوه بخاطر آن حرام است که اعطائش بقاضی سبب آن می‌شود که مسیر فکری او را بجانب رشوه‌دهنده جلب کرده و جانب او را مراعات کند و عینا همین معنا در هدیه وجود دارد لاجرم همانطوری که رشوه حرام است هدیه نیز حرام و غیر مشروع می‌باشد.

و بر همین معنا که هدیه یا رشوه است و یا در حکم آن می‌باشد باید فرموده امیر المؤمنین علیه السّلام را حمل کرد و آن عبارتست از:

و ان اخذ «یعنی الوالی» هدیة کان غلولا.

و نیز روایتی که فرموده: هدایا العمّال غلول.

یا در روایت دیگر آمده: هدایا العمّال سحت.

بر همین معنا محمول می‌باشند.

و از کتاب عیون اخبار، از مولانا ابی الحسن الرّضا علیه السّلام، از امیر المؤمنین علیه السّلام در تفسیر فرموده حقتعالی اکّالون للسّحت چنین نقل شده

که حضرت فرمودند:

مقصود از اکّالون سحت مردی است که حاجت برادر ایمانی خود را روا کرده و سپس هدیّه او را می‌پذیرد.

البتّه برای این روایت توجیهاتی است که طبق برخی از آنها روایت بر ظاهرش که تحریم باشد محمول بوده و موافق بعضی دیگر بر مبالغه حمل می‌شود و بدین ترتیب رجحان اجتناب از قبول هدایای اهل حاجت بیان شده تا مبادا روزی شخص گرفتار گرفتن رشوه شود زیرا وقتی پذیرفتن هدیه مرجوح بود شخص بخوبی منتقل می‌شود که گرفتن رشوه بطریق اولی منهی است و همواره دقّت می‌کند مبادا بآن مبتلا گردد.

حکم رشوه در غیر حکم

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آیا رشوه در غیر حکم همچون آن بملاحظه صدق اسم رشوه حرام است یا حرمت اختصاص به حکم داشته زیرا در غیر حکم اسم رشوه صادق نیست؟

باید بگوئیم:

از کتاب مصباح المنیر و نهایه اینطور استفاده می‌شود که در غیر حکم نیز اسم رشوه صادقست بنابراین همچون آن حرام و اجتنابش لازمست.

و امّا تصوّر رشوه در غیر حکم، مثل اینکه کسی به دیگری مالی را بذل کند که وی کار او را نزد امیر اصلاح نماید لذا اگر امر او منحصر در حرام بوده و یا مشترك بین حرام و حلال باشد ولی باذل بذلش بداعی انجام کار و اصلاح آن صورت گرفته چه حرام بوده و چه حلال، ظاهرا گرفتن مال مزبور حرام است.

البتّه وجه حرمتش نه بخاطر رشوه باشد چه آنکه دلیل بر حرمت رشوه منحصر است در اطلاقاتیکه منصرف هستند به رشوه در حکم، بلکه دلیل بر حرمت آنستکه اخذ چنین مالی اکل مال بباطل می‌باشد، بنابراین حرمت در اینجا بخاطر فساد است نه آنکه نفس قبض و اخذ حرام باشد ازاینرو در توجیه حرمت باید بگوئیم، مال وقتی بدست مبذول‌له رسید همچنان بملك باذل باقی بوده قهرا تصرّف مبذول‌له در

آن حرام می‌باشد.

بلی، ممکنست جهت حرمت آن به فحوای اطلاقاتی که در هدیه ولاة و عمّال ظلمه وارد شده استدلال نمود.

مؤلّف گوید:

در وجه اولویّت حرمت برخی فرموده‌اند:

مالی که بعنوان هدیه از ولاة جور و عمّال ظلمه گرفته می‌شود حرمتش بخاطر صرف عنوان «ما اصیب من الولاة و العمّال» بوده اگرچه قاضی بحقّ حکم کرده باشد و وقتی امر چنین باشد پس گرفتن رشوه در غیر حکم بمنظور اصلاح کار غیر که بحسب فرض یا آن کار حرام بوده و یا مشترك بین حرام و حلال می‌باشد بطریق اولی می‌باید آنرا محکوم بحرمت دانست.

قوله: بل مطلقا: چه احتياج داشته و چه احتياج نداشته باشد.

قوله: المصلحة فيه: ضمير در «فيه» به ارتزاق قاضى راجع است.

قوله: الاراضى الخراجيّة: مقصود از «اراضى خراجيّه» دو قسم از اراضى است:

الف: زمينهائى كه از كفّار بوده و در نبردى كه بين مسلمين و كفّار روى داده مسلمين آنها را مغلوب كرده و زمينهايشان را تصرّف كرده‌اند مشروط باينكه اين زمينها در وقت فتح آباد باشند.

ب: زمينهائى كه بواسطه امضاء قرارداد صلح بين مسلمين و كفّار به مسلمين داده شده است.

قوله: و افسح له: ضمير در «له» به قاضى راجع است يعنى قاضى را در توسعه و فسحت قرار بده.

قوله: ما يزيح علّته: كلمه «يزيح» يعنى يزيل و «علّته» يعنى فقره و احتياجه.

قوله: و تقل معه حاجته الى النّاس: ضمير در «معه» به بذل راجع است و در «حاجته» به قاضى برمى‌گردد.

مؤلّف گويد:

آنچه مرحوم مصنّف در اينجا نقل نموده جزئى از مضمون نامه مبارك مولانا امير المؤمنين عليه السّلام به مالك اشتر (ره) بوده كه تمام آن در نهج البلاغه مسطور است و مرحوم فيض الاسلام آنرا در نهج البلاغه شش جزئى ص (١٠١٠) نقل نموده.

قوله: و لو خرج من يد الجائر: ضمير در «خرج» به بيت المال راجع است.

قوله: ليورث المودة الخ: كلمه «يورث» يعنى ايجاد كند.

قوله: و ان لم يقصد المبذول‌له: مقصود از «مبذول‌له» قاضى است.

قوله: اذا عرف: ضمير فاعلى در «عرف» به «مبذول‌له» برمى‌گردد.

قوله: فيكون الفرق بينها و بين الرّشوه: ضمير در «بينها» به هديه عود مى‌كند.

قوله: المحرّك له: ضمير در «له» به قاضى برمى‌گردد.

قوله: على وفق مطلبه: ضمير در «مطلبه» به باذل برمى‌گردد.

قوله: فالظّاهر حرمتها: يعنى حرمة هديه.

قوله: و عليه يحمل: ضمير در «عليه» به كونها رشوة او فى حكمها راجع است.

قوله: و ما ورد من انّ هدايا العمّال غلول: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٨) ص (١٦٣) باين شرح نقل نموده:

حسن بن محمّد الطّوسى در كتاب امالى، از پدرش، از ابن مهدى، از ابن عقده، از عبد الرّحمن از پدرش، از ليث، از عطا، از جابر، از مولانا النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انّه قال:

هدية الامراء غلول.

قوله: و عن عيون الاخبار عن مولانا ابى الحسن الرّضا عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٦٤) نقل فرموده.

قوله: و للرّواية توجيهات: برخى از محشّين فرموده‌اند:

در این عبارت اشاره است باینکه بروایت عیون نمی‌توان ملتزم شد و اخذ بظاهرش صحیح نیست بلکه لازم است آنرا توجیه کرد زیرا از ظاهر آن اینطور استفاده می‌شود که قبول هدیه بعد از عمل بطور مطلق حرام است اگرچه عمل مزبور

برآوردن حاجت بمنظور رضای حقتعالی بوده یا حاجت حاجتمند از حوائجی باشد که قضاء آن موقوف باعمال محترمه‌ای باشد که در قبال آن اعمال اجرت منظور می‌کنند و پرواضح است که باین ظاهر نمی‌توان ملتزم شد فلذا در عمل بآن محتاج به توجیهاتی بوده که از جمله آنها اینست که بگوئیم:

حاجت محمول است بر خصوص حاجتی که در عرف معمول نیست در قبال قضاء و برآوردن آن اجرت بگیرند همچون قضاوت در احکام.

قوله: و على بعضها محمولة: ضمير در «بعضها» به توجيهات راجع است.

قوله: بناء على صدقها: يعنى صدق رشوه.

قوله: كان يبذل له: ضمير در «له» به آخذ رشوه راجع است.

قوله: ان يصلح امره عند الامير: ضمير فاعلى در «يصلح» به آخذ رشوه راجع است.

قوله: فان كان امره منحصرا فى المحرّم: ضمير در «امره» به دهنده رشوه راجع است.

قوله: لعدم الدّليل عليها: يعنى على الحرمة.

قوله: لانّه اكل للمال الخ: ضمير در «لانّه» به اخذ رشوه راجع است.

قوله: لانّه باق على ملك الغير: ضمير در «لانّه» به مال مبذول راجع است.

متن:

و أمّا بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا حظر فيه كما يدلّ عليه ما ورد في أنّ الرّجل يبذل الرّشوة ليتحرّك من منزله فيسكنه.

قال: لا بأس به.

و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و السّوق، و نحوها.

و ممّا يدلّ على التّفصيل في الرّشوة بين الحاجة المحرّمة و غيرها:

رواية الصّيرفي قال: سمعت أبا الحسن عليه السّلام و سأله حفص الأعور فقال: إنّ عمّال السّلطان يشترون منّا القرب و الاداوة فيوكّلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا فنرشوه حتّى لا يظلمنا.

فقال: لا بأس بما تصلح به مالك، ثمّ سكت ساعة ثمّ قال: اذا انت رشوته يأخذ منك أقلّ من الشّرط؟

قلت: نعم

قال: فسدت رشوتك.

و ممّا يعدّ من الرّشوة او يلحق بها، المعاملة المشتملة على المحاباة كبيعه من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرهم، فإن لم يقصد من المعاملة إلّا المحاباة الّتي في ضمنها، أو قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له: بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشّروط غير المصرّح بها في العقد فهي الرّشوة.

و إن قصد أصل المعاملة وحابي فيها لجلب قلب القاضي فهو كالهدية ملحقة بالرّشوة.

و فى فساد المعاملة المحاباة فيها وجه قوى.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و امّا اگر شخص مالی را برسم هدیه و تعارف بکسی بذل نموده تا این امر موجب شود وی حاجت مشروع و مباح او را روا کند حظر و منعی در این بذل نمی‌باشد چنانچه بر جوازش دلیل در دست است و آن خبری است که راوی در آن از امام علیه السّلام می‌پرسد:

مردی رشوه بدیگری رشوه می‌دهد تا از منزلش بیرون رفته و وی در آنجا مسکن گزیند حکم آن چیست؟

حضرت می‌فرمایند: اشکالی ندارد.

مقصود و منظور از «منزل» در اینحدیث منزلی است که مشترك بین همگان است همچون مدرسه و مسجد و بازار و امثال اینها.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و از ادلّه‌ای که بر تفصیل در رشوه بین بذل آن در قبال حاجت حرام و بذلش در مقابل حاجت غیر حرام دلالت دارد روایت صیرفی است، راوی می‌گوید:

حفص اعور از حضرت ابا الحسن علیه السّلام سؤال نمود:

عمّال سلطان از ما ظروف و مطهره می‌خرند و سپس وکلاء خود را می‌فرستند

تا آنها را بستانند و ما بایشان رشوه می‌دهیم تا ظلم بما نکنند حکم این رشوه چیست؟

حضرت فرمودند:

رشوه‌ای که بواسطه‌اش مال خود را سالم و صحیح نگاهداری اشکالی ندارد، سپس ساعتی درنگ نموده و پس از آن فرمودند:

وقتی بآن وکیل رشوه دهی کمتر از شرط (مقداری که عامل سلطان خریده) از تو می‌گیرد؟

سائل عرض کرد: بلی.

امام علیه السّلام فرمودند: رشوه‌ات فاسد است.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و از اشیائی که یا رشوه بوده و یا ملحق بآن است معامله مشتمل بر محابات می‌باشد.

معامله محاباتی یعنی فروختن متاع را بکمتر از قیمت آن مثل فروختن مالیکه ده در هم ارزش دارد بیکدرهم، حال اگر کسی چنین معامله‌ای را با قاضی نمود یعنی متاعش را که به ده در هم می‌ارزد به یکدرهم باو فروخت در حکم آن باید بگوئیم.

اگر بایع قصدش از این معامله صرفا محاباتی که در ضمن آن است بوده یا نیّتش معامله باشد ولی محابات را باین داعی مرتکب شده تا قاضی بنفعش حکم کند باین نحو که آنرا همچون شروطی که در ضمن عقد بآن تصریح نکرده ولی عقد را مبتنی بر آن می‌سازند انجام داده باشد، این محابات رشوه است و حرام بحساب می‌آید.

و اگر قصد او اصل معامله بوده ولی محابات را انجام داده تا قلب قاضی بطرف او جلب شود در نتیجه بنفع او حکم نماید حکمش همچون هدیه‌ای است که به رشوه ملحق می‌گردد یعنی در اینفرض نیز محکوم بحرمت می‌باشد، حال در فساد معامله محاباتی یا عدم فسادش باید بگوئیم:

احتمال قوی آنستکه فاسد باشد.

شرح مطلوب

قوله: كما يدلّ عليه ما ورد الخ: همچون روايتى كه مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (١٢) ص (٢٠٧) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن الحسن باسنادش، از محمّد بن مسلم قال:

سئلت ابا عبد اللّه عليه السّلام عن الرّجل يرشو الرّجل الرّشوة على ان يتحوّل من منزله فيسكنه؟

قال: لا بأس به.

قوله: و رواية الصّيرفى: اين روايت را مرحوم فيض در كتاب وافى ج (٣) ص (١٧) باب اصلاح المال و تقدير المعيشه باين شرح نقل فرموده:

از ابن سماعه، از اسمعيل بن ابى سمال، از محمّد بن ابى حمزه، از حكم بن حكيم صيرفى قال:

سمعت ابا عبد اللّه عليه السّلام و سئله حفص الاعور، فقال:

انّ السّلطان يشترون منّا القرب والاداوى، فيوكّلون الوكيل حتّى يستوفيه منّا و نرشوه حتّى لا يظلمنا؟

فقال: لا بأس ما تصلح به مالك الخ.

مرحوم فيض بعد از نقل اينحديث مى‌فرمايد:

قرب جمع قربه بوده و آن ظرفى است كه در آن آب مى‌ريزند.

واداوى جمع اداوه است و آن مطهره مى‌باشد.

متن:

ثمّ انّ كلّ ما حكم بحرمة اخذه وجب على الآخذ ردّه و ردّ بدله مع التّلف اذا قصد مقابلته بالحكم كالجعل و الاجرة حيث حكم بتحريمها.

و كذا الرّشوة، لأنّها حقيقة جعل على الباطل، و لذا فسّره في القاموس بالجعل.

و لو لم يقصد بها المقابلة، بل أعطى مجّانا ليكون داعيا على الحكم و هو المسمّى بالهدية: فالظّاهر عدم ضمانه، لأنّ مرجعه الى هبة مجّانية فاسدة، اذ الدّاعي لا يعدّ عوضا، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و كونها من السّحت إنّما يدلّ على

حرمة الأخذ، لا على الضمّان.

و عموم على اليد مختصّ بغير اليد المتفرّعة على التّسليط المجّاني و لذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام.

و في كلام بعض المعاصرين أنّ احتمال عدم الضّمان في الرّشوة مطلقا غير بعيد، معلّلا بتسليط المالك عليها مجّانا و لأنّها تشبه المعاوضة، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

و لا يخفى ما بين تعليله من التّنافى لأنّ تشبيهه الرّشوة بالمعاوضة يستلزم الضّمان، لأنّ المعاوضة الصّحيحة توجب ضمان كلّ منهما ما وصل اليه بعوضه الّذي دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعي: و هو المثل، أو القيمة، و ليس في المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتّى لا يضمن بفاسده.

نعم قد يتحقّق عدم الضّمان في بعض المعاوضات بالنّسبة الى غير العوض كما أنّ العين المستأجرة غير مضمونة في يد المستأجر بالاجارة فربّما يدّعى أنّها غير مضمونة اذا قبض بالاجارة الفاسدة.

لكن هذا كلام آخر و الكلام في ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة.

و التّحقيق أنّ كونها معاوضة، أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها، لا لعدم الضّمان.

ترجمه:

حكم مالى كه اخذش حرام است

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه اخذ و گرفتنش حرام است در صورت باقی بودن بر آخذ لازم است آنرا به صاحبش ردّ کند و اگر تلف شده باشد بر او واجب است بدلش را بوی برگرداند.

البتّه اینحکم در وقتی است که آخذ مال یعنی قاضی قصدش این باشد در قبال حکمی که می‌کند پول دریافت نماید و آنرا بعنوان جعل و اجرت بگیرد چه آنکه این پول از نظر شرع محکوم بحرمت است.

و رشوه نیز همین حکم را دارد یعنی گیرنده آن مکلّف است اگر عین آن باقی بوده آنرا بصاحبش ردّ کرده و در صورت تلف بدلش را بوی برگرداند چه آنکه در

حقیقت رشوه مالی است که عوض و بعنوان جعل بر امر باطل قرار داده شده فلذا صاحب قاموس اللّغة آنرا «رشوه» به «جعل» تفسیر کرده.

حكم وضعى هديه

اگر دهنده رشوه قصدش این نباشد که مال را در مقابل عمل عامل (همچون قاضی یا دیگری) قرار دهد بلکه آنرا مجّانا بوی داده تا این امر داعی در وی ایجاد کند بر حکم یا انجام کار و قبلا گفتیم باین مال هدیه می‌گویند اکنون می‌گوئیم حکمش آنستکه گیرنده ضامن آن نمی‌باشد فلذا بر وی لازم نیست آن یا بدلش را به دهنده ردّ کند زیرا برگشت چنین اعطاء و بذلی به هبه مجّانی فاسد می‌باشد نه معاوضه و معامله یعنی در قبال هبه معطی عوضی منظور نشده چه آنکه ایجاد داعی در شخص طرف مقابل (همچون قاضی) بعنوان عوض تلقّی نمی‌شود و بهرتقدیر جای تردید و شكّ نیست که اعطاء مزبور هبه فاسده است و در محلّش مقرّر است که هبه ضمان‌آور نیست زیرا کلّ ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده یعنی هرعمل و قراردادی که صحیحش ضمان بدنبال نداشته باشد فاسدش نیز همینطور است و چون هبه صحیح موجب ضمان نیست قهرا فاسدش نیز باعث ضمان نمی‌باشد.

توهّم و دفع آن

اگر توهّم شود که هدیه از مصادیق سحت است چنانچه قبلا حدیثی بهمین مضمون نقل شد و معنای سحت و حرام اینستکه گیرنده مالك آن نشده و مال همچنان بملك دهنده باقیست لاجرم آخذ مکلّف است همچون رشوه در صورت بقاء عین مال آنرا بمالکش ردّ کرده و اگر تلف شده بدلش را باو برگرداند.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

این توهّم مدفوع است زیرا ما نیز قبول داریم اخذ چنین مالی حرام بوده و از مصادیق سحت می‌باشد ولی حرمت از احکام تکلیفی است و فعلا بحث ما در حکم وضعی یعنی ضمان و عدم ضمان می‌باشد و هیچ منافاتی ندارد که شخص از طریق عمل حرامی مالی را تحصیل کرده که این تحصیل حرام و نامشروع بوده ولی معذلك

مالك آن نیز بشود پس صحیح نیست بگوئیم چون اخذ هدیه بر حاکم و قاضی مثلا حرام است معنایش اینست که مالك هم نمی‌شود و اینطور نیست که هدیه مانند رشوه بوده و همانطوری که رشوه بملك گیرنده درنمی‌آید هدیه هم مملوك او واقع نشود و جهت فرق بین آندو اینستکه:

رشوه را در مقابل حکم و قضاوت می‌گیرد و این معاوضه حرام و فاسد است ولی هدیه را در مقابل چیزی قرار نمی‌دهند بلکه همانطوری که گفتیم هبه مجّانی است نه معاوضه تا ضمان بدنبال داشته باشد.

توهّم دیگر و دفع آن

اگر توهّم شود که گیرنده هدیه وقتی بحسب فرض اخذش عمل حرامی بود پس شرعا نمی‌باید بر آن مال ید بگذارد و وقتی ید گذارد قاعده «علی الید ما اخذت حتّی یؤدّی» شاملش شده و بدین ترتیب ضمان مال گریبان‌گیر وی می‌شود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

اینقاعده در جائی جاری است که صاحب مال مجّانا آنرا بدیگری نداده باشد امّا یدی که بر مال مستقرّ گردیده و ناشی است از تسلیط مجانی صاحب مال ابدا مشمول قاعده یاد شده نیست فلذا در هبه فاسده‌ای که غیر از مورد بحث ما باشد حکم بضمان متّهب نمی‌شود و محلّ صحبت نیز چنین می‌باشد.

کلام برخی از معاصرین مصنّف (ره) و نقد ایشان بر آن

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در کلام برخی از معاصرین این احتمال داده شده که رشوه مطلقا ضمان ندارد چه آنرا بعنوان عوض و جعل بدهند و چه برسم هدیه و هبه مجّانی و برای تثبیت این احتمال دو علّت بیان کرده:

الف: مالك مال خود دیگری را بطور مجّان بر آن مسلّط کرده و چنین

تسلیطی موجب ضمان نخواهد بود.

ب: بذل و اعطاء مزبور شبیه بمعاوضه بوده و در جای خود مقرّر است معاوضه‌ای که صحیحش ضمان‌آور نیست فاسد آن نیز موجب ضمان نمی‌باشد.

مرحوم مصنّف در مقام انتقاد به این گفتار می‌فرمایند:

مخفی نماند که بین ایندو تعلیل تنافی می‌باشد چه آنکه یکی از آندو مقتضی ضمان و دیگری اقتضایش نفی آن می‌باشد.

شرح و توضیح

قائل در تعلیل دوّمش رشوه را به معاوضه تشبیه کرد و چنین نتیجه گرفت که پس در آن ضمان نیست در حالیکه تشبیه مزبور مستلزم ضمان است زیرا معاوضه صحیح موجب آن است که هریك از طرفین عوض آنچه را که بوی واصل شده ضامن می‌باشد و مکلّف است عوض را بطرف مقابل خود دفع نماید، بنابراین وقتی معاوضه فاسد واقع شد این ضمان ثابت است منتهی همانطوری که اشاره شد در معاوضه صحیح ضمان نسبت به عوض المسمّی است ولی در معاوضه فاسد هریك از طرفین در مقابل آنچه اخذ کرده اگر مأخوذ تلف شده باشد مکلّفند عوض واقعی آن یعنی مثل یا قیمت را بدهند و اساسا هیچ معاوضه‌ای را سراغ نداریم که صحیحش موجب ضمان نباشد تا در نتیجه فاسدش نیز ضمان نیاورد ازاینرو استدلال دوّم نه تنها مثبت عدم ضمان نیست بلکه خود از ادلّه ضمان محسوب می‌شود و قهرا با دلیل اوّل که مقتضایش عدم ضمان بوده تنافی پیدا می‌کند.

بلی، در پاره‌ای از معاوضات گاهی ضمان نیست ولی نه نسبت بعوض بلکه نسبت به غیر آن چنانچه عین مستأجره در دست مستأجر بنفس اجاره‌ای که فیمابین موجر و مستأجر بامضاء رسیده مضمون نیست یعنی اگر تلف شود مستأجر ضامن آن نمی‌باشد و این امر بسا موجب این توهّم شده که در بین معاوضات، بعضی از آنها هستند که ضمان‌آور نمی‌باشند قهرا فاسدشان نیز موجب ضمان نیست ولی باید توجّه داشت که اینکلام سخن دیگری است غیر آنچه فعلا در اطرافش صحبت داریم زیرا بحث ما اکنون در ضمان عوض است و گفتیم در تمام معاوضات صحیحه

ضمان نسبت بعوض ثابت است یعنی متعاوضین بدون استثناء آنچه را که دریافت می‌کنند طبق التزامی که در متن معاوضه بآن پای‌بند شده‌اند عوض معیّن شده را باید به طرف مقابل خود بپردازند قهرا اگر معاوضه فاسد بود چون هیچیك از آندو مالك مال واصل نشده لاجرم عین آنرا می‌باید بمالکش رد کرده و در صورت تلف اگر مثلی بوده مثل و در فرضی که قیمتی باشد قیمت آنرا بوی تسلیم باید بکند.

پس محقّقا باید بگوئیم:

رشوه را معاوضه دانستن یا شبیه بآن تلقی کردن خود وجهی است برای ضمان نه عدم آن چنانچه توضیح آن داده شد.

شرح مطلوب

قوله: وجب علی الآخذ ردّه: یعنی در صورت بقاء و تلف نشدن.

قوله: و لذا فسّره فی القاموس بالجعل: ضمیر مفعولی در «فسّره» به رشوه برمی‌گردد.

قوله: و لو لم یقصد بها المقابلة: ضمیر در «بها» به رشوه برمی‌گردد.

قوله: لانّ مرجعه الی هبة مجّانیة: ضمیر در «مرجعه» به اعطاء راجع است.

قوله: و کونها من السّحت: ضمیر در «کونها» به هدیه راجع است.

قوله: فی الرّشوة مطلقا: چه رشوه حقیقی که در مقابل حکم داده می‌شود و چه رشوه حکمی که هدیه باشد.

قوله: بتسلیط المالك علیها: ضمیر در «علیها» به رشوه برمی‌گردد.

قوله: و لانّها تشبه المعاوضة: ضمیر در «لانّها» به رشوه برمی‌گردد.

قوله: و لا یخفی ما بین تعلیله: یعنی تعلیل بعض المعاصرین.

مؤلّف گوید:

در نسخ متداوله کلمه «تعلیله» بصیغه مفرد ضبط شده و ظاهرا صحیح آن «تعلیلیه» بصیغه تثنیه می‌باشد چنانچه در نسخه معتبر چنین ضبط گردیده و بهرتقدیر واضح و روشن است که اشتباه ناشی از ناسخ و کاتب می‌باشد نه مرحوم مصنّف.

قوله: ضمان کلّ منهما: یعنی کلّ من المتعاوضین.

قوله: انّ کونها معاوضة: ضمیر در «کونها» به رشوه برمی‌گردد.

متن:

فروع فی اختلاف الدّافع و القابض

لو ادّعى الدّافع أنّها هدية ملحقة بالرّشوة في الفساد و الحرمة و ادّعى القابض انّها هبة صحيحة لداعي القربة، أو غيرها: احتمل تقديم الأوّل، لأنّ الدّافع أعرف بنيّته، و لأصالة الضّمان في اليد اذا كانت الدّعوى بعد التّلف.

و الأقوى تقديم الثّاني، لأنّه يدّعى الصّحّة.

و لو ادّعى الدّافع انّها رشوة: أو أجرة على المحرّم و ادّعى القابض كونها هبة صحيحة احتمل أنّه كذلك، لأنّ الأمر يدور بين الهبة الصّحيحة، و الاجارة الفاسدة.

و يحتمل العدم، اذ لا عقد مشترك هنا اختلفا في صحّته و فساده فالدّافع منكر لأصل العقد الّذي يدعيه القابض، لا لصحّته فيحلف على عدم وقوعه، و ليس هذا من مورد التّداعي كما لا يخفى.

و لو ادّعى أنّها رشوة، و القابض أنّها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه، بناء على ما سبق: من أنّ الهدية المحرّمة لا توجب الضّمان ففي تقديم الأوّل، لأصالة الضّمان في اليد، أو الآخر لأصالة عدم سبب الضّمان، و منع أصالة الضّمان و جهان:

أقواهما الأوّل، لأنّ عموم خبر على اليد يقضي بالضّمان، إلّا مع تسليط المالك مجّانا، و الأصل عدم تحقّقه.

و هذا حاكم على اصالة عدم سبب الضّمان فافهم.

ترجمه:

فروع فقهی در ارتباط با اختلاف بین دافع و قابض

فرع اوّل: اگر دافع اوّل ادّعاء کند آنرا برسم هدیه‌ای که از نظر حکم ملحق به رشوه است داده‌ام قهرا هم فاسد بوده و هم حرام می‌باشد و در مقابل قابض مدّعی

باشد که آن هبه صحیح بوده و به داعی قربت یا غیر آن صورت گرفته است.

حکم آن اینستکه بگوئیم:

محتمل است قول اوّل یعنی (دافع) مقدّم باشد به دو دلیل:

الف: دافع به نیّت خود بهتر آگاه است از قابض و خود می‌گوید نیّت من هدیه فاسد و حرام بوده.

ب: دافع با ادّعائی که دارد مدّعی ضمان بر قابض است و وی آنرا انکار می‌کند و چون اصل ضمان است لاجرم قول دافع بر قابض مقدّم است.

البتّه اینکه گفتیم اصل ضمان ید می‌باشد در فرضی است که مرافعه و نزاع بعد از تلف مال صورت گرفته چه آنکه در اینفرض متمسّك به اصالة الضّمان می‌شوند ولی در حال بقاء مال این استدلال معنا ندارد چون بفرض که قول قابض صحیح بوده و هبه صحیح انجام گرفته باشد بملاحظه اینکه هبه از عقود جایزه است و بحسب فرض دافع با ادّعای خودش از هبه‌ای که کرده رجوع نموده بدون اشکال و تردید قابض مکلّف است مال را به دافع بازگرداند.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ولی از نظر ما اقوی اینستکه قول ثانی یعنی قابض مقدّم است زیرا دافع مدّعی فساد بوده و قابض ادّعاء صحّت می‌کند و در چنین مواردی قول مدّعی صحّت مقدّم است.

فرع دوّم: اگر دافع مال ادّعاء کند که مال اعطاء شده رشوه یا اجرت بابت امر حرامی بوده و در مقابل قابض بگوید هبه صحیح بوده است.

در حکم آن همان احتمال سابق جاری است یعنی اقوی از نظر ما قول قابض مقدّم است چون امر دائر است بین هبه صحیح و اجاره فاسد قهرا مدّعی صحّت قولش مقدّم می‌باشد.

و احتمال دارد بگوئیم:

اینطور نیست زیرا عقد مشترکی که هردو آنرا در اینفرض قبول داشته منتهی در صحّت و فسادش با یکدیگر اختلاف داشته باشند واقع نشده تا بگوئیم قول مدّعی صحّت مقدّم است چه آنکه دافع منکر اصل عقدی که قابض ادّعایش را می‌کند می‌باشد نه

آنکه اصل عقد را قبول داشته تنها صحّش را منکر است، بنابراین باید بگوئیم قول دافع مقدّم می‌باشد چون اختلاف در اصل وقوع و عدم آن می‌باشد و حکم در اینموارد آنستکه منکر وقوع باید قسم بخورد ازاینرو در مورد بحث دافع باید قسم بخورد بر عدم وقوع عقد و باید توجّه داشت که محلّ کلام از موارد تداعی نیست تا هردو مکلّف بقسم باشند.

فرع سوّم: اگر دافع مدّعی باشد که مال داده شده رشوه بوده و در مقابل قابض بگوید هدیه فاسد بوده است و با این ادّعاء می‌خواهد غرامت و ضمان را از خود دفع کند چه آنکه طبق تقریر گذشته هدیه فاسده اگرچه اخذش بر قاضی و حاکم حرام است ولی ضمانی به دنبالش نمی‌باشد.

در حکم آن دو احتمال است:

۱- قول دافع مقدّم است زیرا اصل ضمان می‌باشد.

۲- قول قابض مقدّم است زیرا اصل عدم تحقّق سبب ضمان است و قبول نداریم که اصل ضمان باشد بنظر ما احتمال اوّل اقوی است زیرا عموم علی الید ما اخذت حکم بضمان می‌کند و مورد بحث مشمول این عموم است و تنها موردی از تحت آن خارج بوده که مالك مال دیگری را بر آن مجّانا مسلّط کرده باشد و چون این معنا مشکوك است لاجرم اصل عدم تحقّق چنین تسلیطی بوده در نتیجه عموم شاملش می‌شود و باید توجّه داشت که این اصل بر اصالة عدم تحقّق سبب ضمان که مدرك احتمال دوّم بود حاکم است چون شكّ در تحقّق و عدم تحقّق سبب ضمان مسبّب است از شكّ در تحقّق تسلیط مجّانی و عدمش بطوری که اگر تسلیط مزبور واقع شده باشد ضمان مرتفع و در فرض عدمش ضمان ثابت است و وقتی با اصل وقوع تسلیط مجّانی را نفی نمودیم قهرا شكّ در مسبّب مرتفع شده لاجرم می‌باید حکم به ضمان نمود.

شرح مطلوب

قوله: او غیرها: یعنی او غیر القربة من الدّواعی الغیر الفاسدة.

قوله: تقدیم الأوّل: یعنی دافع.

قوله: تقدیم الثّانی: یعنی قابض.

قوله: لانّه یدعی الصّحّة: ضمیر در «لانّه» به قابض راجع است.

قوله: احتمل انّه کذلك: ضمیر در «انّه» به فرع دوّم راجع بوده و مشار الیه «کذلك» فرع اوّل است.

قوله: فیحلف علی عدم وقوعه: ضمیر در «یحلف» به دافع و در «عدم وقوعه» به عقد راجع است.

قوله: موارد التّداعی: تداعی آنجائی است که هردو هم مدّعی بوده و هم منکر و حکمش آنستکه هردو باید قسم بخورند مثل اینکه یکی مدّعی باشد مورد معامله عبد بوده نه جاریه و دیگری آنرا انکار کرده و بگوید مبیع جاریه می‌باشد نه عبد و مورد بحث اینطور نیست چون یکی مدّعی وقوع عقد بوده و دیگری اصل وقوع را انکار دارد لذا تحالف صحیح نبوده بلکه تنها منکر موظّف به خوردن قسم می‌باشد.

قوله: لدفع العزم عن نفسه: یعنی لدفع الضّمان عن نفسه.

قوله: و الاصل عدم تحقّقه: يعنى تحقّق تسليط مجّانى.

متن:

التّاسعة سبّ المؤمنين حرام فى الجملة

بالأدلّة الأربعة، لأنّه ظلم و إيذاء و اذلال.

ففي رواية أبي بصير عن (أبي جعفر) عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: سباب المؤمن فسوق، و قتاله كفر، و اكل لحمه معصية، و حرمة ماله كحرمة دمه.

و في رواية السّكوني عن (أبي عبد اللّه) عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة.

و في رواية أبي بصير عن (أبي جعفر) عليه السّلام قال: جاء رجل من تميم الى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقال له: أوصني فكان فيما أوصاه: لا تسبّوا فتكتسبوا العداوة.

و في رواية ابن الحجّاج عن (أبي الحسن) عليه السّلام في رجلين يتسابّان.

قال: البادي منهما أظلم، و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم.

و في مرجع الضّمائر اغتشاش، و يمكن الخطأ من الرّاوي.

و المراد و اللّه اعلم: أنّ مثل وزر صاحبه عليه، لا يقاعه ايّاه في السّبّ من غير أن يخفّف عن صاحبه شيىء، فان اعتذر الى المظلوم عن سبّه و ايقاعه ايّاه في السّبّ برأ من الوزرين.

ثمّ انّ المرجع في السّبّ الى العرف، و فسّره في جامع المقاصد بإسناده ما يقتضي نقصه اليه مثل الوضيع و النّاقص.

و في كلام بعض آخر: أنّ السّبّ و الشّتم بمعنى واحد.

و في كلام ثالث: انّ السّبّ أن تصف الشّخص بما هو إزراء و نقص، فيدخل في النّقص كلّ ما يوجب الأذى كالقذر و الحقير و الوضيع و الكلب و الكافر و المرتدّ، و التّعبير بشيىء من بلاء اللّه تعالى كالأجذم و الأبرص.

ترجمه:

مسئله نهم حرمت دشنام دادن مؤمنين

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

دشنام دادن مؤمنين اجمالا حرام است و دليل آن ادلّه اربعه می‌باشد چه آنكه اين عمل ظلم و ايذاء و اذلال محسوب می‌شود و بديهى است كه اين عناوين بادلّه چهارگانه تحريم گرديده است.

نقل روايات دالّه بر حرمت سبّ و دشنام

از جمله رواياتى كه بر حرمت دشنام دادن دلالت دارد روايت ابو بصير از مولانا ابى جعفر عليه السّلام است، امام عليه السّلام در اين روايت فرمودند:

حضرت رسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرمودند: دشنام به مؤمن دادن فسق و معصیت بوده و حرب و قتال با وی کفر می‌باشد و غیبتش معصیت و گناه محسوب شده و حرمت مالش همچون حرمت ریختن خونش است.

و در روایت سکونی از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام آمده:

امام علیه السّلام فرمودند: پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌فرمایند:

دشنام به مؤمن دادن بمنزله مشرف به هلاکت شدن است.

و در روایت ابو بصیر از مولانا ابی جعفر علیه السّلام آمده که حضرت فرمودند:

مردی از قبیله تمیم نزد پیامبر خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آمد و بآنجناب عرض کرد مرا نصیحت بفرما.

پس در ضمن نصایح آنحضرت بوی این بود که:

یکدیگر را دشنام ندهید زیرا این عمل موجب عداوت و دشمنی می‌گردد.

و در روایت ابن حجّاج از مولانا ابی الحسن علیه السّلام راجع به دو نفری که یکدیگر را دشنام می‌دادند آمده است که حضرت فرمودند:

آنکس که ابتداء به سبّ کرده ظالم‌تر بوده و مادامی که از مظلوم پوزش نخواسته باشد وزر و وبال فعل خود و طرف مقابلش بر عهده او است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در مرجع ضمائری که در این روایت می‌باشند اغتشاش بوده و باعث اغلاق معنا گردیده و ممکنست خطاء عباری از راوی و ناقل باشد و بهرصورت مراد و مقصود اینست و اللّه اعلم:

همان وزر و وبالی که بعهده طرف مقابل است بر او می‌باشد غیر از وزر و وبالی که خود دارد زیرا وی طرف مقابل را در دشنام دادن وارد نمود، حال اگر از مظلوم عذرخواهی نمود و از دشنامی که باو داده و او را وارد ناسزا گفتن کرده پوزش خواست از هردو وزر و وبال پاك می‌شود.

مناط و مرجع در صدق سبّ و دشنام

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مرجع در صدق «سبّ» عرف و حکم اهل محاوره می‌باشد.

مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد «سبّ» را اینگونه تفسیر کرده:

سبّ نمودن عبارتست از اینکه بکسی چیزی را نسبت دهند که مقتضی نقص او باشد نظیر اینکه بشخص بگویند: وضیع (پست) و ناقص.

و در کلام برخی دیگر از فقهاء آمده:

سبّ و شتم (فحش) هردو بیك معنی هستند.

و در کلام دسته‌ای دیگر چنین آمده است:

سبّ آنستکه شخصی را به صفتی توصیف کنند که ازراء و نقص او شمرده شود، بنابراین ذکر هروصفی که موجب اذیّت شدن موصوف باشد همچون: قذر و حقیر و وضیع و کلب و کافر و مرتدّ و یاد کردن شخص بواسطه یکی از بلاهای خدائی مانند اجذم و ابرص از مصادیق نقص بوده و در ذیل آن داخل است لذا تمام این عبارات و کلمات سبّ محسوب می‌شوند.

شرح مطلوب

قوله: فی الجملة: یعنی با قطع نظر از برخی موارد که سبّ جایز است.

قوله: بالادلة الاربعة: یعنی کتاب، سنّت، عقل و اجماع.

امّا کتاب: پس آیه شریفه (۱۱) از سوره حجرات است که می‌فرماید:

و لا تنابزوا بالالقاب، بئس الاسم الفسوق بعد الایمان.

و امّا سنّت: پس اخباری است که مرحوم مصنّف ببرخی آنها اشاره فرموده.

و امّا اجماع: پس شیعه و سنّی بر حرمتش اتّفاق دارند.

و امّا عقل: پس همان بیانی است که مصنّف علیه الرّحمه بآن اشاره کرده و فرموده‌اند: لانّه ظلم و ایذاء و اذلال.

قوله: ففی روایة ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۸) ص (٦١٠) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از عدّه‌ای اصحاب، از حسین بن سعید، از فضالة بن ایّوب، از عبد اللّه بن بکیر، از ابی بصیر، از مولانا ابیجعفر علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الخ.

قوله: و فی روایة السّکونی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: این روایت را صاحب وسائل

در ج (۸) ص (٦١١) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علیّ بن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی، از سکونی، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الخ.

قوله: و فی روایة ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۸) ص (٦١٠) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از ابن محبوب، از هشام بن سالم، از ابی بصیر، از مولانا ابی جعفر علیه السّلام قال الخ.

قوله: و فی روایة ابن الحجّاج عن ابی الحسن علیه السّلام: این روایت را صاحب وسائل در ج (۸) ص (٦١٠) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از عدّه‌ای اصحاب، از احمد بن محمّد بن عیسی، از حسن بن محبوب، از عبد الرّحمن بن الحجّاج، از ابی الحسن موسی علیه السّلام في رجلین یتّسابّان الخ.

قوله: و فی مرجع الضّمائر اغتشاش: ظاهرا در مرجع ضمائر اغتشاشی دیده نمی‌شود.

قوله: لا یقاعه ایّاه فی السّبّ: ضمیر در «ایقاعه» به بادی عود می‌کند و ضمیر «ایّاه» به صاحبه برمی‌گردد.

قوله: فان اعتذر الی المظلوم: ضمیر در «اعتذر» به البادی منهما راجع بوده و مقصود از «مظلوم» صاحب می‌باشد.

قوله: باسناده ما یقتضی نقصه الیه: ضمیر در «اسناده» به سابّ راجع بوده و ضمیر در «نقصه» و «الیه» هردو به مسبوب راجع است و کلیه «الیه» متعلّق است به «اسناده».

قوله: و الشّتم بمعنى واحد: شتم بفتح شين و سكون تاء يعنى فحش.

قوله: ازراء: يعنى اهانت و اذيّت.

قوله: كالاجذم: يعنى كسيكه مبتلا بمرض جذام و خوره مى‌باشد.

قوله: و الابرص: يعنى شخصى كه بمرض برص مبتلاء است.

متن:

ثمّ الظّاهر أنّه لا يعتبر في صدق السّبّ مواجهة المسبوب.

نعم يعتبر فيه قصد الإهانة و النّقص، فالنّسبة بينه و بين الغيبة عموم و خصوص من وجه.

و الظّاهر تعدّد العقاب في مادّة الاجتماع، لأنّ مجرّد ذكر الشّخص بما يكرهه لو سمعه و لو لغير قصد الإهانة غيبة محرّمة، و الاهانة محرّم آخر.

ثمّ انّه يستثنى من المؤمن: المظاهر بالفسق، لما سيجيئ في الغيبة: من أنّه لا حرمة له.

و هل يعتبر في جواز سبّه كونه من باب النّهي عن المنكر فيشترط بشروطه أم لا؟

ظاهر النّصوص و الفتاوى كما في الروضة: الثّاني، و الأحوط الأوّل.

و يستثنى من ذلك المبتدع أيضا، لقوله صلّى اللّه عليه و آله: اذا رأيتم أهل البدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم، و اكثروا من سبّهم و الوقيعة فيهم.

و يمكن أن يستثنى من ذلك ما اذا لم يتأثّر المسبوب عرفا بأن لا يوجب قول هذا القائل فى حقّه مذلّة و لا نقصا كقول الوالد لولده أو السّيّد لعبده عند مشاهدة ما يكرهه: يا حمار، و عند غيظه: يا خبيث و نحو ذلك، سواء لم يتأثّر بذلك: بأن لم يكرهه أصلا أم تأثّر به، بناء على أنّ العبرة بحصول الذّلّ و النّقص فيه عرفا.

و يشكل الثّاني بعموم أدلّة حرمة الإيذاء.

نعم لو قال السّيّد ذلك في مقام التّأديب جاز، لفحوى جواز الضّرب.

و أمّا الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقّه ممّا ورد من مثل قولهم عليهم السّلام: أنت و مالك لأبيك. فتأمّل.

مضافا الى استمرار السّيرة بذلك.

الّا أن يقال: انّ استمرار السّيرة انّما هو مع عدم تأثّر السّامع و تأذّيه بذلك و من هنا يوهن التّمسّك بالسّيرة في جواز سبّ المعلّم للمتعلّم فإنّ السّيرة انّما نشأت في الأزمنة السّابقة: من عدم تألّم المتعلّم بشتم المعلّم لعدّ نفسه أدون من عبده، بل ربّما كان يفتخر بالسبّبّ، لدلالته على كمال لطفه.

و أمّا زماننا هذا الّذي يتألّم المتعلّم فيه من المعلّم ممّا لم يتألّم به من شركائه في البحث: من القول و الفعل فحلّ ايذائه يحتاج الى الدّليل و اللّه الهادي الى سواء

السّبيل.

ترجمه:

عدم اعتبار حضور مسبوب در صدق سبّ

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ظاهرا در صدق سبّ شرط نیست که مسبوب حاضر و مواجه با سابّ باشد بلکه اگر در غیاب کسی وی را مورد ناسزا و دشنام قرار دهند بفعل مزبور سبّ اطلاق کرده و تمام احکام مترتّب بر دشنامی که بشخص مواجه و حاضر می‌دهند نیز بر آن بار می‌باشد.

بلی، در صدق سبّ البتّه قصد اهانت و نقص شرط می‌باشد باین معنا زمانی دشنام را سبّ گفته و احکام آن را دارد که دشنام‌دهنده قصدش از آن اهانت و تنقیص شخص مسبوب باشد.

بنابراین نسبت بین سبّ و غیبت عموم و خصوص من وجه می‌باشد و علی الظّاهر در مادّه اجتماع که هم عنوان غیبت صادق بوده و هم سبّ عقاب متعدّد است چه آنکه صرف یاد نمودن شخصی بواسطه ذکر چیزی که او اگر بشنود از آن بدش می‌آید غیبت است اگرچه گوینده قصد اهانت باو را نداشته باشد بنابراین اهانت بوی فعل حرام علیحدّه‌ای می‌باشد لذا در موردی اگر هردو اجتماع نمودند قهرا عقاب و مؤاخذه فاعل باید متعدّد باشد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

قابل ذکر است سبّ مؤمنی که متظاهر بفسق است جایز بوده و از حرمت سبّ مستثنا است و دلیلش همان بیانی است که در مبحث غیبت راجع به جواز غیبت متجاهر بفسق ذکر خواهیم نمود و آن اینستکه متظاهر و متجاهر بفسق احترامی از نظر شرع ندارد.

پس از آن می‌فرمایند:

آیا در جواز سبّ متظاهر بفسق شرط است که از باب نهی از منکر بوده در نتیجه شرائط آنرا باید رعایت نمود یا مطلقا جائز است اگرچه این شرائط فراهم

نباشند؟

در آن دو احتمال است، ولی آنچه از ظاهر نصوص و فتاوی استفاده می‌شود طبق فرموده شهید ثانی علیه الرّحمه در کتاب روضه (شرح لمعه) احتمال دوّم می‌باشد و احوط از نظر ما اخذ باحتمال اوّل می‌باشد.

و نیز از حرمت سبّ مبتدع (بدعت‌گذار در دین) استثناء شده و می‌توان او را مورد دشنام و سبّ قرار داد و دلیل آن فرموده حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم است که فرموده‌اند:

وقتی اهل بدع را بعد از من دیدید پس از ایشان اظهار بیزاری نموده و بایشان زیاد سبّ کنید و معیوبشان نمائید.

و ممکنست از حرمت سبّ طائفه‌ای دیگر مستثنا باشند و آنان کسانی بوده که عرفا از دشنام شنیدن و سبّ شدن متأثّر نشوند یعنی کلام گوینده و سابّ در حقّشان هیچ مذلّت‌بار نبوده و از نظر عرف موجب نقص آنها نگردد همچون کلام پدر بفرزند یا آقا به بنده در وقتی که از ایشان امر مکروهی ببینند بگویند: ای الاغ.

و در هنگام غیظ و غضب بگویند: ای خبیث و امثال این کلمات اعمّ از آنکه فرزند و عبد از دشنام و سبّ پدر و مولی متأثّر شده یا تحت تأثیر واقع گشته و اذیّت بشوند.

البتّه این سخن مبتنی بر آنستکه ملاك در تحقّق سبّ حصول ذلّت و خواری از نظر عرف باشد نه شخص مسبوب.

اشکال مرحوم مصنّف

مرحوم مصنّف در مقام اشکال می‌فرمایند:

اشکالیکه بر استثناء اخیر وارد است اینستکه:

اگر فرزند و عبد از سبّ پدر و مولی متأذّی شوند مشکل بتوان در اینفرض سبّ را تجویز کرد زیرا ادلّه حرمت ایذاء مانع از جواز آن می‌باشند.

بلی، اگر آقا مبادرت به سبّش بمنظور تأدیب عبد باشد می‌توان آنرا در خصوص اینمورد تجویز کرد و دلیلش فحوای جواز ضرب است یعنی ضرب عبد قطعا در مقام

تأدیب جایز است قهرا بطریق اولی سبّ او بمنظور ادب کردن باید جایز باشد.

امّا پدر: می‌توان جواز سبّ او نسبت بفرزند را از مثل فرموده ائمّه علیهم السّلام:

انت و مالك لابیك استفاده کرد.

مضافا باینکه سیره اهل شرع از قدیم الایام چنین بوده که پدران نسبت بفرزندان خود را از مبادرت به سبّ و دشنام ممنوع نمی‌دیده و بسیار از ایشان دیده می‌شد و می‌شود که به آن اقدام می‌کنند.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مگر آنکه کسی بگوید:

این سیره دلیل بر جواز نیست زیرا ممکنست سیره مزبور در موارد و جاهائی مستمرّ باشد که از سبّ پدر فرزند متأثّر نگردد امّا در غیر اینموارد معلوم نیست چنین سیره‌ای جاری باشد.

و از این بیان روشن و معلوم می‌شود تمسّك بسیره بمنظور اثبات جواز سبّ معلّم نسبت به شاگرد ضعیف است زیرا سیره مزبور در ازمنه سابق ناشی از این بوده که متعلّم و شاگرد از سبّ معلّم متأثّر و متألّم نمیشد زیرا نفس خود را برای آن آماده و مهیّا کرده بود بیش از آنمقداری که عبد آمادگی برای آن نشان می‌داد بلکه بسا شاگردی اگر مورد سبّ معلّم قرار می‌گرفت افتخار می‌کرد و دلیلش بر این افتخار آن بود که سبّ معلّم دلالت دارد بر کمال التفات و نهایت لطف او نسبت بوی.

امّا در زمان ما سیره چنین نبوده بلکه متعلّمین از سبّ معلّم بمقداری متأثّر و ناراحت می‌شوند که از دشنام شرکاء در بحث خود باین اندازه متألّم نمی‌گردند اعمّ از اینکه سبّ معلّم قولی بوده یا فعلی باشد لذا حلّیت ایذاء و جواز سبّ معلّم را نمی‌توان با سیره اثبات کرد بلکه نیازمند به دلیل دیگری است و اللّه الهادی الی سواء السّبیل.

شرح مطلوب

قوله: انّه لا یعتبر فی صدق السّبّ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: نعم یعتبر فیه: ضمیر در «فیه» به صدق سبّ راجع است.

قوله: فالنّسبة بینه و بین الغیبة: ضمیر در «بینه» به سبّ راجع است.

قوله: عموم و خصوص من وجه: زیرا یك مادّه اجتماع و دو مادّه افتراق دارند:

امّا مادّه اجتماع: موردی است که شخصی دیگری را در غیابش مورد سبّ قرار دهد و غرضش از آن تنقیص و اهانت شخص غایب باشد.

در اینمثال هم غیبت صادقست چون گوینده دشنام را در غیاب شخص گفته و اگر ناسزای وی بگوش آن شخص برسد آنرا مکروه داشته و بدش می‌آید و هم سبّ زیرا دشنام و ناسزا را بقصد تنقیص گفته است.

و امّا مادّه افتراق از طرف سبّ یعنی جائی که غیبت باشد بدون سبّ: موردی است که شخصی در غیاب دیگری کلامی را بگوید که اگر بگوش او برسد بدش می‌آید ولی گوینده آنرا بقصد تنقیص و اهانت نگفته بلکه بسا غرضش مدح و تعریف باشد.

و امّا ماده افتراق از طرف غیبت یعنی جائی که سبّ باشد بدون غیبت: موردی است که شخصی دیگری را در حضور مورد ناسزا و دشنام قرار داده و غرضش اهانت باو باشد، در اینمثال سبّ قطعا صادق بوده ولی غیبت نمی‌باشد زیرا دشنام و ناسزا در حضور صورت گرفته نه در پشت سر.

قوله: ثمّ انّه یستثنی من المؤمن: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد و مقصود از «مؤمن» اهل ولایت یعنی شیعه را می‌گویند و از این عبارت استفاده می‌شود که سبّ غیر مؤمن جایز است.

قوله: من انّه لا حرمة له: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» بوده و ضمیر در «له» به المظاهر بالفسق راجع است.

قوله: و هل یعتبر فی جواز سبّه: یعنی سبّ مظاهر بفسق.

قوله: کونه من باب النّهی عن المنکر: ضمیر در «کونه» به سبّ مظاهر بفسق عود می‌کند.

قوله: فیشترط بشروطه: یعنی بشروط نهی از منکر و آن شروط عبارتند از:

۱- ناهی از منکر باید به امر منکر و قبیح عالم باشد.

۲- فاعل منکر در فعلش اصرار داشته باشد.

۳- ناهی از ضرری که بواسطه نهی می‌نماید در امان باشد.

٤- احتمال اثر در فاعل منکر داده شود.

قوله: ظاهر النّصوص الخ: از جمله این نصوص، حدیثی است که مرحوم صاحب وسائل آنرا در ج (۸) ص (٦۰٥) باین شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر حمیری در کتاب قرب الاسناد، از سندی بن محمّد، از ابی البختری، از جعفر بن محمّد، از پدرش قال:

ثلاثة لیس لهم حرمة، صاحب هوی مبتدع، و الامام الجائر و الفاسق المعلن بالفسق.

قوله: و یستثنی من ذلك: مشار الیه «ذلك» حرمت سبّ می‌باشد.

قوله: لقوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: این روایت را مرحوم فیض در کتاب وافی ج (۱) ص (٥٦) باب البدع و الرّأی و المقائیس حدیث (٤) باین شرح نقل فرموده:

محمد، از محمّد بن الحسین، از بزنطی، از داود بن سرحان، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

اذا رأیتم اهل البدع و الرّیب من بعدی فاظهروا البرائة منهم و اکثروا من سبّهم و القول فیهم و الوقیعة و باهتوهم حتّی لا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام و یحذّرهم النّاس و لا یتعلّمون من بدعهم، یکتب اللّه لکم بذلك الحسنات و یرفع لکم به الدرّجات.

قوله: سواء لم یتأثر بذلك: ضمیر فاعلی در «لم یتأثر» به ولد راجع بوده و مشار الیه «ذلك» خبیث و حمار و امثال ایندو می‌باشد.

قوله: و یشکل الثّانی: مقصود از «الثّانی» جواز سبّ حتّی صورتیکه ولد از سبّ والد متأثّر گردد می‌باشد.

قوله: لو قال السّیّد ذلك: مشار الیه «ذلك» سبّ می‌باشد.

قوله: انت و مالك لابیك: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۹٦) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از عبد اللّه بن محمّد، از علی بن حکم،

از حسین بن ابی العلا قال:

قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام: ما یحل للرّجل من مال ولده؟

قال: قوته «قوت خ» بغیر سرف اذا اضطر الیه.

قال: فقلت له:

فقول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم للرّجل الّذی اتاه، فقدم اباه، فقال له:

انت و مالك لابیك، فقال:

انّما جاء بابیه الی النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

فقال: یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: هذا ابی و قد ظلمنی میراثی عن امّی فاخبره الاب انّه قد انفقه علیه و علی نفسه و قال: انت و مالك لابیك و لم یکن عند الرّجل شیئ او کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یحبس الاب للابن؟!

قوله: فتأمّل: شاید اشاره باین باشد که از حدیث مزبور جواز سبّ ولد در حقّ والد را نمی‌توان استفاده کرد زیرا حدیث صرفا بر اینمعنا دلالت دارد که وجود فرزند وابسته به پدر است چه رسد بمالش پس پدر ولیّ فرزند و ولیّ مال او می‌باشد و پرواضح است از اینمعنا جواز سبّ را نمی‌توان استفاده کرد.

و بعبارت دیگر:

جواز و حرمت سبّ حکم تکلیفی می‌باشند و ولایت داشتن پدر بر فرزند و مال او حکم وضعی است و حدیث تنها متعرّض حکم وضعی است نه حکم تکلیفی.

قوله: الی استمرار السّیرة بذلك: مشار الیه «ذلك» سبّ والد نسبت بولد می‌باشد.

قوله: و من هنا: مشار الیه «هنا» عدم تأثّر السّامع و تأذیه می‌باشد.

قوله: لدلالته علی کمال لطفه: ضمیر در «دلالته» به سبّ معلّم راجع است.

متن:

العاشرة السّحر

فهو حرام في الجملة بلا خلاف، بل هو ضروري كما سيجيئ.

و الأخبار بالحرمة مستفيضة.

منها: ما تقدّم: من أنّ السّاحر كالكافر.

و منها: قوله عليه السّلام: من تعلّم شيئا من السّحر قليلا أو كثيرا فقد كفر، و كان آخر عهده بربّه، وحده أن يقتل إلّا أن يتوب.

و في رواية السّكوني عن (الصّادق) عليه السّلام قال: قال رسول اللّ صلّى اللّه عليه و آله: ساحر المسلمين يقتل، و ساحر الكفّار لا يقتل.

قيل: يا رسول اللّه لم لا يقتل ساحر الكفّار؟

قال: لأنّ الشّرك أعظم من السّحر، و لأنّ السّحر و الشّرك مقرونان.

و في نبوي آخر: ثلاثة لا يدخلون الجنّة: مدمن خمر. و مدمن سحر و قاطع رحم، الی غير ذلك من الأخبار.

ترجمه:

مسئله دهم تحریم سحر

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

سحر اجمالا حرام است و اختلافی در آن نبوده بلکه طبق آنچه عنقریب خواهیم گفت حرمتش از ضروریّات دین می‌باشد.

نقل اخبار دالّه بر حرمت سحر

و اخباری که دلالت بر حرمت سحر دارند مستفیض بوده یعنی از سه تا بیشتر می‌باشند:

از جمله: حدیثی است که قبلا گذشت و مضمونش این بود که ساحر همچون کافر می‌باشد.

و از جمله آنها: فرموده امام علیه السّلام است:

کسیکه چیزی از سحر را بیاموزد کم بوده یا زیاد باشد، پس کافر گردیده و آخرین عهد و پیمانش با حقتعالی است و حدّ آن اینستکه وی را باید کشت مگر آنکه توبه کند.

و در روایت سکونی از مولانا الصّادق علیه السّلام آمده است که حضرت

فرمودند:

حضرت رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرمودند:

ساحر مسلمین را می‌کشند ولی ساحر کفّار را نمی‌کشند.

محضر مبارکش عرض شد: یا رسول اللّه برای چه ساحر کفّار را نمی‌کشند؟

حضرت فرمودند: بخاطر آنکه شرك در او از سحر عظیم‌تر است و بخاطر شرکش وی را نمی‌کشند پس برای سحر قطعا او را نباید کشت و نیز سحر و شرك با هم مقرون هستند.

و در روایت نبوی دیگر آمده است:

سه طائفه به بهشت وارد نمی‌شوند:

۱- کسیکه دائما شرب خمر می‌کند.

۲- شخصی که دائما سحر می‌نماید.

۳- آنکه قطع رحم نموده.

و غیر این اخبار از احادیث دیگر.

شرح مطلوب

قوله: فی الجملة: یعنی با قطع نظر از برخی موارد که سحر جایز است مثل موردی که برای دفع سحری دیگر باشد.

قوله: من تعلّم شیئا الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰۷) باین شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر در كتاب قرب الاسناد، از سندى بن محمّد، از ابى البخترى، از جعفر بن محمّد، از پدرش: انّ عليّا عليه السّلام قال:

من تعلّم شيئا من السّحر قليلا او كثيرا فقد كفر و كان آخر عهده بربّه و حدّه ان يقتل الّا ان تيوب.

قوله: و فى رواية السّكونى عن الصّادق عليه السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰٦) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن على بن الحسين، باسنادش از سكونى، از جعفر بن محمّد، از پدر بزرگوارش عليهما السّلام قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الخ.

قوله: و فى نبوى آخر الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰۷) باين شرح نقل فرموده:

در كتاب خصال، از محمّد بن ابراهيم بن اسحق الطّالقانى، از يحيى بن محمّد بن صاعد، از ابراهيم بن جميل از معتمر بن سليمان، از فضيل بن ميسره، از ابى جرير، از ابى برده، از ابى موسى الاشعرى قال قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الخ.

متن:

ثمّ انّ الكلام هنا يقع في مقامين.

الأوّل: في المراد بالسّحر: و هو لغة على ما عن بعض أهل اللّغة: ما لطف مأخذه و دقّ.

و عن بعضهم: أنّه صرف الشّيء عن وجهه.

و عن ثالث: أنّه الخديعة.

و عن رابع: انّه اخراج الباطل فى صورة الحقّ.

و قد اختلفت عبارات الأصحاب في بيانه.

قال العلّامة رحمه اللّه في القواعد و التّحرير: إنّه كلام يتكلّم به أو يكتبه، أو رقية أو يعمل شيئا تؤثر في بدن المسحور، أو قلبه أو عقله من غير مباشرة.

و زاد في المنتهى: أو عقدا.

و زاد في المسالك: أو أقساما، أو عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير.

و زاد في الدّروس: الدّخنة و التّصوير و النّفث، و تصفية النّفس.

و يمكن أن يدخل جميع ذلك في قوله في القواعد: أو يعمل شيئا.

نعم ظاهر المسالك، و محكي الدّروس: أنّ المعتبر في السّحر الإضرار.

فان أريد من التّأثير في عبارة القواعد، و غيرها: خصوص الإضرار بالمسحور فهو، و إلّا كان أعمّ.

ثمّ إنّ الشّهيدين رحمهما اللّه عدّا من السّحر: استخدام الملائكة و استنزال

الشّياطين في كشف الغائبات، و علاج المصاب.

و استحضارهم، و تلبيسهم ببدن صبي، أو امرأة، و كشف الغائبات على لسانه.

و الظّاهر أنّ المسحور فيما ذكراه هم الملائكة و الجنّ و الشّياطين.

و الإضرار بهم يحصل بتسخيرهم، و تعجيزهم من المخالفة له، و الجائهم الى الخدمة.

و قال في الإيضاح: إنّه استحداث الخوارق.

إمّا بمجرّد التّأثيرات النّفسانيّة و هو السّحر.

أو بالاستعانة بالفلكيّات فقط و هى دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السّماويّة بالقوى الأرضيّة و هي الطّلسمات.

أو على سبيل الاستعانة بالأرواح السّاذجة و هي العزائم، و يدخل فيه النّيرنجات، و الكلّ حرام في شريعة الاسلام، و مستحلّه كافر انتهى.

و تبعه على هذا التّفسير في محكي التّنقيح، و فسّر النّيرنجات في الدّروس بإظهار غرائب خواصّ الامتزاجات، و أسرار النّيّرين.

و في الايضاح أمّا ما كان على سبيل الاستعانة بخواصّ الأجسام السّفليّة فهو علم الخواصّ.

أو الاستعانة بالنّسب الرّياضيّة فهو علم الحيل، و جرّ الأثقال و هذان ليسا من السّحر. انتهى.

و ما جعله خارجا قد أدخله غيره.

و في بعض الرّوايات دلالة عليه، و سيجيىء المحكي و المرويّ.

و لا يخفى أنّ هذا التّعريف أعمّ من الأوّل، لعدم اعتبار مسحور فيه، فضلا عن الإضرار ببدنه، أو عقله.

و عن الفاضل المقداد في التّنقيح: أنّه عمل يستفاد منه ملكة نفسانيّة يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفيّة.

و هذا يشمل علمي الخواصّ و الحيل.

و قال في البحار: بعد ما نقل عن أهل اللّغة أنّه ما لطف و خفي سببه: إنّه في عرف الشّرع مختصّ بكلّ أمر مخفي سببها، و يتخيّل على غير حقيقته، و يجري مجري

التّمويه و الخداع. انتهى.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

كلام ما اكنون در دو مقام است:

مقام اوّل: در بيان مراد از سحر و اقسام آن.

مقام دوّم: توضيح احكام هريك از اقسام.

مقام اوّل مقصود از سحر

سحر در لغت طبق تعريف برخى عبارتست از چيزى كه مأخذ و منشأش لطيف و دقيق باشد.

برخى ديگر گويند:

سحر عبارتست از تغيير دادن شيئى را از صورت اصلى خود.

جماعتى ديگر گفته‌اند: سحر عبارتست از خدعه و نيرنگ.

بعضى ديگر گفته‌اند:

سحر عبارتست از جلوه‌گر ساختن باطل در صورت حقّ.

اصحاب و علماء امامیّه عباراتشان در بیان سحر مختلف می‌باشد.

کلام مرحوم علّامه

مرحوم علّامه، در کتاب قواعد و تحریر می‌فرمایند:

سحر عبارتست از کلامی که با آن تکلّم کرده یا مکتوبی که آنرا می‌نویسند و یا تعویذی که بکار می‌برند و یا عملی که بواسطه‌اش کاری انجام داده که در بدن یا قلب و یا عقل مسحور تأثیر گذارده بدون اینکه ساحر خود مباشرتی داشته باشد.

و در کتاب منتهی کلمه «او عقدا» یعنی گره زدن و بستن را اضافه فرموده.

و مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالك کلمه «او اقساما» او «عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر» را بآن افزوده یعنی سحر یا امور مذکور بوده و یا قسم و

عزائمی است که بسبب آنها بر غیر ضرر وارد می‌کنند.

و مرحوم شهید اوّل در کتاب دروس دخنه و تصویر و دمیدن و تصفیه نفس را نیز باقسام یاد شده اضافه کرده است. سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ممکنست تمام این اقسام را در کلام علامه در کتاب قواعد که فرموده: او یعمل شیئا داخل کنیم.

و بدین ترتیب حضرات بر کلام مرحوم علّامه چیزی نیفزوده‌اند.

بلی، ظاهر کلام مرحوم شهید ثانی در مسالك و محکی کلام شهید اوّل (ره) در دروس آنستکه معتبر در سحر اضرار است حال اگر مقصود از «تأثیر» در عبارت قواعد و غیر آن خصوص اضرار بمسحور باشد عبارت این کتاب با آنچه از مسالك و دروس نقل شد متّحد و متساوی بوده و در غیر اینصورت اعمّ از ایندو می‌باشد.

ذکر برخی از مصادیق سحر

مرحوم شهیدین استخدام ملائکه و استنزال شیاطین را از مصادیق و افراد سحر شمرده‌اند.

البتّه معلوم باشد که ساحر ملائك را استخدام و شیاطین را باین منظور استنزال می‌کند که در کشف غائبات و معالجه مصاب از آنها استمداد جوید آگاه باشد که ایشان را حاضر نموده و در بدن کودك یا زن حلولشان داده و پس از آن از ایشان با کمك زبان طفل یا زن غائبات و امور نهانی را کشف می‌کند.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ظاهرا در عبارتی که از شهیدین نقل شد مسحور ملائکه و جنّ و شیاطین بوده و در واقع اضرار بایشان وارد می‌شود نه بانسان چه آنکه تسخیر ایشان و عاجز نمودنشان از مخالفت با ساحر و مجبور کردنشان به خدمت از اسباب اضرار بحساب می‌آیند.

کلام مرحوم فخر الدّین در کتاب ایضاح

مرحوم فخر الدّین در کتاب ایضاح الفوائد می‌فرمایند:

سحر عبارت است از ایجاد اموری که از خوارق عادت محسوب می‌شوند و خارق العاده بودن آن یا بمجرّد تأثیرات نفسانی بوده که امر واقع شده در خارج در اینفرض بهمان نام سحر معروف است و یا بواسطه استعانت جستن از فلکیّات فقط می‌باشد که

در اینصورت بنام دعوت کواکب معروف است و یا از راه تمزیج قوای سماوی با قوای ارضی صورت می‌گیرد که نام آن در اینصورت طلسم می‌باشد و یا از طریق استعانت جستن به ارواح ساذجه حاصل می‌شود که بآن عزایم گویند.

و نیزنجات نیز داخل در سحر می‌باشد.

و بهرتقدیر تمام اقسامی که ذکر شد در شریعت اسلام حرام بوده و کسیکه آنرا حلال بداند کافر می‌باشد.

پایان کلام فخر الدّین (ره) و مرحوم فاضل مقداد در محکی تنقیح از فخر الدّین علیه الرّحمه تبعیّت نموده و برای سحر همین تفسیر را برگزیده است و شهید اوّل علیه الرّحمه در کتاب دروس نیزنجات را اینگونه تفسیر فرموده:

نیزنجات عبارتند از اظهار کردن خواص غریبه امتزاجات و آشکار نمودن اسرار نیرین.

و در کتاب ایضاح مرحوم فخر فرموده:

امّا آنچه بر سبیل استعانت و متوسّل شدن بخواص اجسام سفلی است نامش علم الخّواص می‌باشد چنانچه اگر از راه استعانت به نسب ریاضی در خارج تحقّق یابد آنرا علم الحیل و جر اثقال خوانند.

و باید توجّه داشت که ایندو از اقسام سحر نیستند.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه را فخر الدّین علیه الرّحمه از تعریف سحر خارج دانسته دیگران داخل نموده‌اند و در پاره‌ای از روایات نیز دلالت بر آن می‌باشد و عنقریب هم عبارت محکی از تنقیح و هم روایت مشار الیه انشاء اللّه نقل خواهد شد.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مخفی نماند که این تعریف و تفسیری که اخیرا از مرحوم فخر الدّین در ایضاح

نقل شد اعمّ است از تعریفی که اوّلا از مرحوم علّامه حکایت گردید زیرا در تفسیر مرحوم فخر مسحور لحاظ و اعتبار نگردیده چه رسد باینکه اضرار ببدن یا بعقلش شرط باشد.

و از مرحوم فاضل مقداد در کتاب تنقیح منقولست که سحر عبارتست از عملی که از آن ملکه نفسانیّه حاصل شده و بواسطه آن بر افعال عجیب و غریبی که منشاء و اسباب خفیّه‌ای دارند قدرت حاصل می‌گردد.

این تعریف شامل علم خواصّ و علم حیل هردو می‌شود.

مقاله مرحوم مجلسی در بحار

مرحوم مجلسی در کتاب بحار الانوار پس از نقل قول اهل لغت که گفته‌اند:

سحر آنستکه سببش لطیف و مخفی باشد می‌فرمایند:

سحر در عرف شرع مختصّ است بهرامری که سببش مخفی و نهانی بوده و شیئ را در خیال بر غیر حقیقتش جلوه‌گر ساخته و جاری مجرای خدعه و تمویه می‌باشد.

تمام شد کلام مرحوم مجلسی.

شرح مطلوب

قوله: او رقیه: بضمّ راء و سکون قاف بر وزن «غرفه» و آن عبارتست از افسونی که شخص را بواسطه آن بمطلوب و هدفش می‌رسانند.

قوله: او عقدا: بضم عین و فتح قاف بر وزن غرف جمع «عقده» بر وزن غرفه و آن عبارتست از گره‌هائی که به ریسمان و نخ می‌زنند و بواسطه‌اش مبادرت به سحر می‌نمایند و در آیه شریفه:

و من شرّ النّفاثات فی العقد بهمین معنی است.

قوله: او اقساما: مقصود قسم‌هائی است که ساحر پس از احضار ارواح خبیثه بآنها داده و بدینوسیله بمقصد شوم خود نائل می‌گردد.

قوله: او عزائم: عطف تفسیر است برای «اقسام».

قوله: الدّخنه: مقصود بخوری است که ساحر بواسطه افروختن برخی از اشیاء ایجاد کرده و از آن بهره‌برداری می‌کند.

قوله: و التّصویر: یعنی تصویر صورت مسحور یا سایر افراد.

قوله: و النّفث: مقصود دمیدن می‌باشد.

قوله: و تصفیة النّفس: مقصود از آن در اینجا تذکیه نفس از عصیان و رزایل نفسانی نبوده بلکه منظور تصفیه نفس از افکار متشتّت و قطع نمودن مواد هموم و غموم از طریق ریاضات باطله و ترك پاره‌ای از غذاها و مشروبات می‌باشد نظیر چلّه‌نشینی که طول آن مدّت ترك غذاهای حیوانی می‌نمایند.

قوله: خصوص الاضرار بالمسحور فهو: یعنی در اینصورت مفاد عبارت قواعد با دو عبارت مسالك و دروس متّحد می‌گردد.

قوله: و الّا کان اعمّ: یعنی و اگر مقصود خصوص اضرار بمسحور نباشد پس عبارت قواعد از آندو عبارت اعمّ می‌باشد.

قوله: و کشف الغائبات علی لسانه: یعنی لسان الصّبی او الامرئه چنانچه آئینه‌بین‌ها نحوه عملشان چنین می‌باشد.

قوله: و تعجیزهم من المخالفة له: ضمیر در «له» به ساحر راجع است.

قوله: امّا بمجرّد التّأثیرات النّفسانیّة و هو السّحر: یعنی اگر حصول خوارق و استحداث آنها از راه تأثیرات نفسانیّه باشد اصطلاحا بآن سحر می‌گویند.

قوله: و هی دعوة الکواکب: یعنی کواکب سبع سیّاره (قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل) و آن باین استکه در اوقات و ایّام مخصوصی بواسطه عوذات و افسونها و طلسمات خاصّی که در فنّ هیمیاء مذکور است مهره این فنّ کرات مزبور را دعوت نموده و بتسخیر خود درمی‌آورند و بدینوسیله اعمال و افعالیکه منسوب بهریك هست در خارج عملی می‌گردد.

قوله: تمزیج القوی السّماویّة الخ: یعنی قوای سماوی را با قوای ارضی جمع می‌کنند مثلا اگر بخواهند قلوب و دلها را بطرف خود جلب کنند بطوری که صاحب نفوذ کلمه باشد روی بلوری شکل انسان را رسم کرده در حالیکه بدست آن صورتی از نسر و کرکس قرار دارد و اینعمل را روز پنجشنبه در وقتی که قمر بمشتری نظر

داشته و در برج قوس یا حوت انجام می‌دهند.

قوله: و هی الطّلسمات: یعنی تمزیج قوای سماوی با قوای ارضی اصطلاحا طلسم می‌نامند.

قوله: بالارواح السّاذجه: یعنی ارواح خالص از کثافات همچون ارواح فرشتگان یعنی ساحر این ارواح را مسخّر نموده و با دادن قسمهای غلاظ و شداد بایشان از آنها استمداد می‌جوید و این همان عزائم است.

قوله: و یدخل فیه النّیرنجات: یعنی و در قسم اخیر نیرنجات داخل است.

مؤلّف گوید:

نیرنجات جمع نیرنج بوده و آن عبارتست از عملیکه مبتنی و متفرّع بر سرعت دست باشد بطوری که غیر واقع را در لباس واقع اظهار کنند.

و برخی از مهره این فنّ گفته‌اند:

نیرنج عبارتست از نوعی تصرّف در اجرام عنصری بمنظور رسیدن بمقصود همچون ایجاد حبّ یا احداث بغض بین دو نفر.

قوله: و تبعه علی هذا التّفسیر: ضمیر منصوبی در «تبعه» به صاحب ایضاح راجع است.

قوله: و اسرار النّیّرین: برخی از محقّقین در شرح این عبارت فرموده‌اند:

این عبارت را می‌توان به سه معنی توجیه کرد:

۱- کلمه «اسرار» مصدر باشد از باب افعال بمعنای اخفاء چنانچه می‌گویند: اسررت الحدیث اسرارا یعنی اخفیته اخفاءا، بنابراین مقصود از عبارت کتاب آنستکه:

ساحر خورشید را در روز و ماه را در شب از نظر مسحور مخفی دارد باین نحو که اموری را احداث کند که موجب تیره‌گی و ظلمات هوا و اختفاء نیّرین گردد.

۲- کلمه «اسرار» مصدر باشد از باب افعال بمعنای اظهار چه آنکه اینکلمه از اضداد بوده و صاحب مصباح المنیر بآن تصریح کرده است، بنابراین مراد از عبارت کتاب آنستکه:

ساحر نیّرین را در غیر موقع خود اظهار کند.

۳- آنکه کلمه «اسرار» جمع «سرّ» باشد بنابراین معطوف است بر «غرائب» نه بر «اظهار» و طبق این احتمال مراد از عبارت کتاب آنستکه:

ساحر خواص ایندو کره را در وضع و محاذات خاصّی در ضمن عمل مخصوصی اظهار کند.

قوله: بخواصّ الاجسام السّفلّیة: مثل استعانت به ادویه مضرّه جهت مسحور ساختن شخص مثل اینکه در طعام یا شراب غیر داروئی ریخته که موجب بلادت یا سفاهت و یا جنون او گردد.

قوله: او الاستعانة بالنّسب الرّیاضیّة: یعنی استعانت جستن به نسبی که در علم ریاضی ملحوظ است و بدینوسیله مجهولات را تحصیل می‌کنند نظیر استخراج مجهولات از طریق تناسب که در ریاضی قدیم به اربعه متناسبه معروف است و آن چهار عدد هستند که نسبت اوّلی به دوّمی همچون نسبت سوّمی به چهارمی است نظیر نسبت ۲ به چهار که مانند نسبت ۳ به شش می‌باشد.

قوله: و ما جعله خارجا: ضمیر فاعلی در «جعله» به فخر المحقّقین راجع است و مقصود از «ما جعله خارجا» استعانت بخواصّ اجسام سفلیّه و نسب ریاضیّه می‌باشد.

قوله: قد ادخله غیره: یعنی غیر فخر المحقّقین و مراد از «غیر» فاضل مقداد و مرحوم مجلسی می‌باشد.

قوله: و فی بعض الرّوایات دلالة علیه: ضمیر در «علیه» به دخول در سحر راجع است.

قوله: و سیجیئ المحکی: مقصود از «محکی» محکی تنقیح می‌باشد.

قوله: و المروی: مراد از مروی روایت احتجاج است که عنقریب انشاء اللّه نقل خواهد شد.

قوله: و لا یخفی انّ هذا التّعریف: یعنی تعریف فخر المحقّقین در ایضاح.

قوله: اعمّ من الاوّل: مقصود از تعریف اوّل، تعریفی است که علّامه علیه الرّحمه در قواعد و تحریر و منتهی ذکر نموده.

قوله: لعدم اعتبار مسحور فيه: ضمير در «فيه» به تعريف فخر المحقّقين راجع است.

قوله: انّه عمل يستفاد الخ: ضمير در «انّه» به سحر راجع است.

قوله: و هذا يشمل علمى الخواصّ و الحيل: مشار اليه «هذا» تعريف فاضل مقداد می‌باشد.

قوله: انّه ما لطف و خفى: تعريف اهل لغت است.

قوله: انّه فى عرف الشّرع الخ: كلام مرحوم مجلسى است.

قوله: و يجرى مجرى التّمويه و الخداع: تمويه يعنى تلبيس.

متن:

و هذا اعمّ من الكلّ، لانّه ذكر بعد ذلك ما حاصله:

انّ السّحر على اقسام:

الاوّل

سحر الكلدانيّين الّذين كانوا فى قديم الدّهر و هم قوم كانوا يعبدون الكواكب، و يزعمون أنّها المدبّرة لهذا العالم.

و منها تصدير الخيرات و الشّرور و السّعادات و النّحوسات ثّم ذكر أنّهم على ثلاثة مذاهب: فمنهم من يزعم أنّها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم.

و منهم من يزعم أنّها قديمة، لقدم العلّة المؤثّرة فيها.

و منهم من يزعم أنّها حادثة مخلوقة فعّالة مختارة فوّض خالقها أمر العالم اليها.

و السّاحر عند هذه الفرق من يعرف القوى الغالبة الفعالة بسائطها و مركّباتها، و يعرف ما يليق بالعالم السّفلي: معدّاتها ليعدّها و عوائقها ليرفعها بحسب الطّاقة البشريّة فيكون متمكّنا من استحداث ما يخرق العادة.

الثّانى

سحر اصحاب الاوهام و النّفوس القويّة.

الثّالث

الاستعانة بالأرواح الأرضيّة و قد أنكرها بعض الفلاسفة و قال بها الأكابر منهم

و هي في أنفسها مختلفة.

فمنهم خيرة و هم مؤمنو الجنّ و شريرة و هم كفّار و شياطينهم.

الرّابع

التّخيّلات و الأخذ بالعيون مثل راكب السّفينة يتخيّل نفسه ساكنا و الشّطّ متحرّكا.

الخامس

الأعمال العجيبة الّتي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقّاص يرقص، و فارسان يقتتلان.

السّادس

الاستعانة بخواصّ الادوية مثل ان يجعل فى الطّعام بعض الأدوية المبلدة، أو المزيلة للعقل، أو الدّخن المسكر، أو عصارة البنج المجعول في الملبّس.

و هذا ممّا لا سبيل الى انكاره، و أثر المغناطيس شاهد.

السّابع

تعليق القلب: و هو أن يدّعي السّاحر أنّه يعرف الكيمياء و علم السّيمياء، و الاسم الأعظم حتّى يميل اليه العوام، و ليس له أصل.

الثّامن

النّميمة انتهى الملخّص منه.

ترجمه:

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

تعریف اخیر یعنی تعریف مرحوم مجلسی از تمام وسیع‌تر و اعمّ می‌باشد زیرا ایشان بعد از عبارت مذکور عباراتی فرموده که حاصلش اینست.

نقل ملخّص عبارت مجلسی علیه الرّحمه

مرحوم مجلسی می‌فرمایند: سحر دارای اقسامی است بشرح زیر:

قسم اوّل

سحر کلدانیّین است که در قدیم الایّام می‌زیسته‌اند و آن طائفه بودند که ستارگان را پرستش می‌کرده و گمان می‌کردند که ستارگان مدبّر در اینعالم بوده و از آنها خیرات و شرور و سعادات و نحوسات صادر می‌گردد.

سپس فرموده که ایشان دارای سه مذهب هستند:

الف: گروهی از ایشان چنین می‌پندارند که کواکب واجب الذّات بوده و خالق این عالم می‌باشند.

ب: دسته‌ای دیگر از ایشان گمان دارند که کواکب قدیم بوده زیرا علّت مؤثّره در آنها قدیم می‌باشد.

ج: جماعتی دیگر معتقدند که کواکب حادث و مخلوق و فعّال و مختار بوده و خالقشان امر عالم را بآنها تفویض کرده است.

و ساحر نزد این گروه کسی است که قوای غالبه و فعّاله اعمّ از بسائط و مرکّبات را بداند و نیز بآنچه شایسته و سزاوار عالم پائین است آگاه باشد چه به معدّات تا فراهمشان نموده و چه به عوائق و موانع تا در حدّ طاقت بشری برطرفشان کند لذا ساحر از نظر ایشان از استحداث خوارق عادت متمکّن می‌باشد.

قسم دوّم

سحر اصحاب اوهام و نفوس قویّه می‌باشد.

قسم سوّم

استعانت جستن به ارواح ارضی.

البتّه بعضی از فلاسفه منکر ارواح ارضی شده ولی اکابر و بزرگان آنها بآن قائل می‌باشند و بهرتقدیر این ارواح فی نفسها مختلف می‌باشند، پس بعضی از آنها خیّر بوده و آنها عبارتند از مؤمنین از جنّ و دسته‌ای دیگر شرور می‌باشند و آنها عبارتند از کفّار جنّ و شیاطین.

قسم چهارم

تخیّلات و اخذ و دریافتن امور با چشم است اگرچه امر مرئی مطابق با واقع نباشد نظیر راکب کشتی که در وقت حرکت خود را ساکن و شط را متحرّك می‌بیند.

قسم پنجم

اعمال و افعال عجیبی است که از ترکیب آلات مرکّب بر هیآت و نسب هندسی ظاهر می‌شوند نظیر اینکه از ترکیب مزبور رقّاصی بنظر می‌آید در حال رقص یا دو سواره دیده می‌شوند که با هم در حال قتال می‌باشند.

قسم ششم

استعانت جستن از خواصّ ادویه نظیر اینکه در طعام بعضی از ادویه‌ای که موجب بلادت و کودنی تناول‌کننده می‌گردد بگذارند یا چیزی که باعث زوال عقل می‌شود قرار دهند یا از دود مادّه‌ای که حالت سکر ایجاد می‌کند استفاده نمایند و یا عصاره بنگ را در ملبس که نوعی از شیرینی‌جات عراق است قرار دهند در نتیجه تناول‌کننده از حالت طبیعی خارج گردد.

و اینقسم از سحر امری است که جائی برای انکار نداشته و اثر آهن‌ربا شاهد بارز و ظاهری است بر آن.

قسم هفتم

قلب دیگران را بطرف خود مایل و جلب کردن مثل اینکه ساحر ادّعا کند بعلم

کیمیاء عالم و آگاه است یا از علم سیمیاء مطّلع می‌باشد و یا اسم اعظم می‌داند و بدینوسیله عوام از مردم باو متمایل می‌شوند در حالیکه برای این ادّعایش هیچ اصلی وجود ندارد.

نمیمه و سخن‌چینی کردن که بواسطه‌اش ممکن است جماعت و گروهی را بهم بریزند.

پایان ملخّص کلام مرحوم مجلسی.

شرح مطلوب

قوله: و هذا اعمّ من الکلّ: مشار الیه «هذا» تعریف مرحوم مجلسی است.

قوله: لانّه ذکر بعد ذلك: ضمیر در «لانّه» به مجلسی علیه الرّحمه راجع است.

قوله: سحر الکلدانیّین: در تاج العروس آورده:

کلدانیّون بضمّ کاف طائفه‌ای از عبدة الکواکب می‌باشند.

و مرحوم مجلسی فرموده‌اند:

ایشان همان طائفه‌ای هستند که حقتعالی حضرت ابراهیم علیه السّلام را برای ابطال مقاله‌اشان برانگیخت.

قوله: الواجبة لذاتها: بنابراین قدیم زمانی و ذاتی هستند.

قوله: من یزعم انّها قدیمة: یعنی بحسب زمان فقط نه ذات.

قوله: بسائطها و مرکّباتها: مقصود از قوای غالبه فعّاله بسیطه ملاحظه هریك از افلاك بتنهائی با وضع خاصّی که دارند می‌باشد.

و مراد از قوای غالبه فعّاله مرکبه در نظر گرفتن آنها بملاحظه وضع خاص بین هریك با دیگری می‌باشد همچون نظرات حاصله بین آنها.

قوله: و یعرف ما یلیق بالعالم السّفلی: یعنی یعرف ما یلیق بهذا العالم من الشّرائط و الموانع بنابراین معداتها و عوائقها بیان هستند برای «ما یلیق».

قوله: الاستعانة بالارواح الارضیّة: مقصود اجنّه می‌باشند.

قوله: و قد انکرها بعض الفلاسفه: ضمیر مفعولی در «انکرها» به ارواح ارضیّه راجع است.

قوله: و هی فی انفسها مختلفة: ضمائر مؤنّث به ارواح ارضیّه راجع می‌باشند.

قوله: فی الملبّس: بصیغه اسم مفعول یکنوعی از شیرینی‌جات می‌باشد.

قوله: و اثر المغناطیس شاهد: کلمه «مغناطیس» آهن‌ربا است و حاصل آنکه خواصّ ادویّه همچون اثری است که مغناطیس دارد و همانطوریکه این اثر یعنی جذب فلزات از مغناطیس جدا نبوده عینا اثر ادویه نیز از آنها جدا نمی‌باشد.

قوله: تعلیق القلب: یعنی دل دیگری را بطرف خود علاقه‌مند نمودن.

قوله: یعرف الکیمیاء: مقصود از کیمیاء همان علم مشّاقی و اکسیر می‌باشد که بواسطه آن فلزات ناقص همچون آهن، مس، و امثال اینها را کامل یعنی طلا می‌نمایند.

قوله: و علم السّیمیاء: علم طلسم و جادو را می‌گویند.

متن:

و ما ذكره من وجوه السّحر بعضها قد تقدّم عن الايضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج: من حديث الزّنديق الّذي سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن مسائل كثيرة.

منها ما ذكره بقوله: أخبرني عن السّحر ما أصله، و كيف يقدر السّاحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل.

قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: إنّ السّحر على وجوه شتّى.

منها: بمنزلة الطّبّ كما أنّ الأطبّاء وضعوا لكلّ داء دواء فكذلك علماء السّحر احتالوا لكلّ صحّة آفة، و لكلّ عافية عاهة، و لكلّ معنى حيلة.

و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة.

و نوع آخر منه ما يأخذه أولياء الشّياطين منهم.

قال: فمن أين علم الشّياطين السّحر؟

قال: من حيث علم الأطبّاء الطّبّ. بعضه بتجربة و بعضه بعلاج.

قال: فما تقول في الملكين هاروت و ماروت، و ما يقول النّاس: إنّهما يعلّمان

النّاس السّحر.

قال: إنّما هما موضع ابتلاء، و موقف فتنة، و تسبيحهما اليوم: لو فعل الانسان كذا و كذا لكان كذا.

و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلّمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم: إنّما نحن فتنة فلا تأخذوا عنّا ما يضرّكم و لا ينفعكم.

قال: أ فيقدر السّاحر على أن يجعل الانسان بسحره في صورة كلب، أو حمار أو غير ذلك؟

قال: هو أعجز من ذلك، و أضعف من أن يغيّر خلق اللّه إنّ من أبطل ما ركّبه اللّه تعالى و صوّره و غيّره فهو شريك اللّه في خلقه. تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا.

لو قدر السّاحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض و لنفى البياض عن رأسه، و الفقر عن ساحته.

و إنّ من أكبر السّحر النّميمة يفرق بها بين المتحابّين، و يجلب العداوة بين المتصافين، و يسفك بها الدّماء، و يهدم بها الدّور، و يكشف بها السّتور، و النّمام شر من وطأ على الأرض بقدمه فاقرب أقاويل السّحر من الصّواب أنّه بمنزلة الطّبّ، إنّ السّاحر عالج الرّجل فامتنع من مجامعة النّساء فجاءه الطّبيب فعالجه بغير ذلك فأبراه. الى آخر الحديث.

ثمّ لا يخفى أنّ الجمع بين ما ذكر في معنى السّحر في غاية الاشكال، لكن المهمّ بيان حكمه، لا موضوعه.

ترجمه:

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

اقسام و وجوهی را که مرحوم مجلسی برای سحر ذکر فرمود بعضی از آنها را قبلا از صاحب ایضاح نقل نمودیم و برخی دیگر در روایت احتجاج آمده، این روایت عبارتست از حدیث زندیقی که مسائل بسیاری را از حضرت مولانا ابیعبد اللّه علیه السّلام سؤال کرد و از جمله این مسائل این بود که محضر آنجناب عرضه داشت:

مرا از سحر خبر دهید که اصل آن چیست؟ و چگونه ساحر قادر است عجائبی

را که توصیف می‌کند انجام دهد.

امام علیه السّلام فرمودند: سحر بر چند گونه و بر وجوه مختلف می‌باشد:

برخی از آن بمنزله طبّ است یعنی همانطوری که اطبّاء برای هردردی دوائی تعبیه کرده‌اند علماء سحر نیز برای هرصحّتی آفتی و برای هرعافیتی عاهه و مفسدی و برای هرمعنائی حیله و علاجی قرار داده‌اند و نوعی دیگر از آن خطفه و سرعت و مخاریق و خفّت می‌باشد.

و نوع دیگر آن سحری است که یاران و اولیاء شیاطین بکار می‌گیرند.

زندیق گفت: شیاطین علم سحر را از کجا آموختند؟

امام علیه السّلام فرمودند:

از همانجائی که اطبّاء علم طبّ را فراگرفتند، برخی از آنرا بواسطه تجربه و آزمایش و پاره‌ای از آنرا بتوسّط علاج و حیله فراگرفتند.

زندیق گفت: چه می‌فرمائید درباره دو ملك یعنی هاروت و ماروت و در آنچه مردم راجع بایشان گفته و می‌گویند: ایندو علم سحر را بمردم تعلیم کردند چه نظر دارید؟

امام علیه السّلام فرمودند:

ایندو مورد و محلّ آزمایش مردم قرار گرفتند، تسبیح آندو در آنروز این بود:

اگر انسان فلان و فلان کار را انجام دهد، فلان خواهد شد.

و اگر بفلان و فلان چیز معالجه و حیله نماید فلان خواهد شد.

پس مردم آنچه را که ایندو می‌گفتند فرامی‌گرفتند.

پس ایندو بمردم گفتند:

ما وسیله امتحان و آزمایش شما هستیم، از ما چیزی که بضرر شما بوده و نفعی بحالتان ندارد نیاموزید.

زندیق عرض کرد: آیا ساحر قادر است بواسطه سحرش انسان را در صورت سگ یا الاغ یا غیر ایندو جلوه‌گر نماید.

امام علیه السّلام فرمودند:

او عاجزتر و ناتوان‌تر است از اینکه خلقت و آفرینش حقتعالی را تغییر دهد،

کسی می‌تواند ترکیب و صورتی را که حقتعالی بآن شکل داده تغییر دهد که او شریك باریتعالی در امر آفرینش باشد در حالیکه خداوند متعال شریك ندارد، تعالی اللّه عن ذلك علوّا کبیرا.

اگر ساحر بر آنچه تو توصیف نمودی قادر می‌بود هرآینه پیری و آفت و امراض را از خود دفع می‌کرد و نیز پیری را از خویش دور ساخته و فقر و بی‌چیزی را از خود زائل می‌ساخت.

سپس حضرت فرمودند:

عظیم‌ترین و بزرگترین اقسام سحر نمیمه و سخن‌چینی است که بواسطه‌اش بین دوستان تفرقه و جدائی انداخته و بین محبّین جلب عداوت می‌نماید، با آن خونها ریخته و خانه‌ها منهدم و خراب گشته و پرده‌ها کنار زده می‌شود.

شخص نمّام و سخن‌چین بدترین کسی است که روی زمین قدم می‌گذارد.

پس از آن فرمودند:

بهترین و قریب‌ترین عبارتی که درباره سحر می‌توان گفت اینستکه:

سحر بمنزله طبّ است چه آنكه ساحر مردى را مسحور ساخته لذا وى از هم‌بستر شدن با همسرش يا ديگر زنان عاجز مى‌ماند، طبيب را جهت معالجه‌اش مى‌آورند و او مريض را معالجه كرده و خوبش مى‌كند تا آخر حديث.

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

مخفى نماند كه جمع بين تفاسير و تعاريفى كه براى سحر كرده‌اند بسيار مشكل مى‌باشد ولى آنچه براى ما مهمّ و لازم است بيان حكم آن بوده نه موضوعش.

شرح مطلوب

قوله: و لكلّ عافية عاهة: كلمه «عاهه» بمعناى آفت و مفسد مى‌باشد.

قوله: خطفه و سرعة و مخاريق و خفة: تمام بيك معنى مى‌باشند.

قوله: انّما هما موضع ابتلاء: يعنى موضع امتحان.

قوله: و موقف فتنة: يعنى و محلّ آزمايش.

قوله: فيتعلّمون منهما ما يخرج عنهما: ضمير فاعلى در «يتعلّمون» به النّاس راجع بوده

و ضمير تثنيه به هاروت و ماروت برمى‌گردد.

متن:

المقام الثّانى فى حكم الاقسام المذكورة

فنقول: أمّا الأقسام الأربعة المتقدّمة من الايضاح فيكفي في حرمتها، مضافا الى شهادة المحدّث المجلسي رحمه اللّه في البحار بدخولها في المعني المعروف للسّحر عند أهل الشّرع فتشملها الاطلاقات: دعوى فخر المحقّقين في الايضاح كون حرمتها من ضروريّات الدّين و انّ مستحلّها كافر، و دعوى الشّهيدين فى الدّروس و المسالك: أنّ مستحلّه يقتل.

فإنا و ان لم نطمئنّ بدعوى الاجماعات المنقولة، إلّا أنّ دعوى ضرورة الدّين ممّا يوجب الاطمينان بالحكم، و اتّفاق العلماء عليه في جميع الأعصار.

نعم ذكر شارح النّخبة انّ ما كان من الطّلسمات مشتملا على أضرار، او تمويه على المسلمين، أو استهانة بشيئ من حرمات اللّه كالقرآن و أبعاضه و أسماء اللّه الحسنى، و نحو ذلك فهو حرام بلاريب، سواء عدّ من السّحر أم لا.

و ما كان للاغراض كحضور الغائب، و بقاء العمارة، و فتح الحصون للمسلمين، و نحوه فمقتضى الأصل جوازه.

و يحكى عن بعض الأصحاب، و ربّما يستندون في بعضها الى أمير المؤمنين عليه السّلام، و السّند غير واضح.

و ألحق في الدّروس تحريم عمل الطّلسمات بالسّحر، و وجهه غير واضح انتهى.

و لا وجه أوضح من دعوى الضّرورة من فخر المحقّقين، و الشّهيدين قدّس سرّهما.

و أمّا غير تلك الأربعة، فإن كان ممّا يضرّ بالنّفس المحترمة فلا اشكال أيضا في حرمته، و يكفي في الضّرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى ارادته فمثل احداث حبّ مفرط في الشّخص يعدّ سحرا.

روى الصّدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السّكوني عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لامرأة سألته: أنّ لي زوجا و به غلظة عليّ و انّي صنعت شيئا

لا عطفه عليّ: اف لك كدّرت البحار، و كدرت الطّين و لعنتك الملائكة الأخيار، و ملائكة السّماوات و الأرض.

قال: فصامت المرأة نهارها، و قامت ليلها، و خلقت رأسها، و لبست المسوح فبلغ ذلك النّبي صلّى اللّه عليه و آله فقال: انّ ذلك لا يقبل منها، بناء على أنّ الظّاهر من قولها: صنعت شيئا: المعالجة بشيئ غير الأدعية و الصّلوات و نحوها، و لذا فهم الصّدوق منها السّحر، و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرّواية.

ترجمه:

مقام دوّم در بيان حكم اقسام سحر

مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

امّا حكم چهار قسمی كه قبلا از ايضاح نقل شد، بايد بگوئيم:

همينقدر كه مرحوم مجلسی شهادت داده‌اند باينكه اين اقسام در معنای معروف سحر داخلند و از نظر اهل شرع از مصاديق سحر بحساب می‌آيند كفايت كرده در نتيجه اطلاقات تحريم شامل آنها می‌شود مضافا به ادّعائی كه فخر المحقّقين در ايضاح نموده و حرمت آنها را از ضروريّات دين دانسته و مستحلّ آنها را محكوم بكفر قرار داده است و نيز ادّعای مرحوم شهيدين در كتاب دروس و مسالك باينكه مستحلّ سحر را بايد كشت البتّه اگرچه ما از ادّعای اجماعات منقوله اطمينانی بر حكم بحرمت پيدا نمی‌كنيم ولی ادّعای ضرورت دينی از اموری است كه موجب حصول اطمينان بحكم و اتّفاق و اجماع علماء بر آن در تمام اعصار می‌باشد.

بلی شارح نخبه فرموده است:

طلسماتی كه مشتمل بر اضرار يا تمويه و تدليس بر مسلمين بوده يا باعث توهين به محترمات اللّه همچون قرآن و ابعاض آن و اسماء اللّه الحسنی و امثال اينها می‌باشند بدون ترديد حرام هستند اعمّ از آنكه از مصاديق سحر محسوب گشته و يا سحر بحساب نيايند.

و آنچه بمنظور حصول اغراض مانند حضور غائب و بقاء ساختمان و فتح و فيروزی قلعه‌ها برای مسلمين و نظائر اينها انجام می‌گيرد مقتضای اصل آنستكه جايز

باشد.

و از برخی اصحاب نيز حكايت شده كه اينگونه از طلسمات جايز است و بسا حضرات در جواز پاره‌ای از اين اغراض استناد به مولانا امير المؤمنين عليه السّلام می‌جويند، ولی سند مزبور چندان واضح و روشن نيست.

و مرحوم شهيد در كتاب دروس عمل طلسمات را از حيث تحريم ملحق بسحر نموده ولی وجه اين الحاق واضح و روشن نيست.

تمام شد كلام شارح نخبه (ره).

مرحوم مصنّف در مقام انتقاد بكلام اخير شارح نخبه می‌فرمايند:

چه وجهی واضح‌تر و روشن‌تر از ادّعای ضرورتی كه مرحوم فخر المحقّقين و شهيدين در حرمت عمل بطلسمات نموده‌اند.

مؤلّف گويد:

پس تا باينجا راجع به چهار قسم از سحر نظريّه مرحوم مصنّف اين شد كه حرام هستند بلكه اينحكم با ضرورت دينی نيز موافق است.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

و امّا غیر از اینچهار قسم، باید بگوئیم:

اگر عملی بوده که بنفس محترمه‌ای ضرر وارد کند بدون اشکال همچون چهار قسم مذکور حرام می‌باشد.

و در حصول ضرر همین مقدار کافی است که نفس مسحور را از روال طبیعی و جریان بر طبق اراده‌اش بازدارند لذا ایجاد حبّ مفرط در شخص از مصادیق سحر بحساب می‌آید.

مرحوم صدوق در کتاب فقیه باب عقاب المرأة علی ان تسحر زوجها، بسندش از سکونی، از مولانا جعفر بن محمّد از پدرش از آباء گرامش علیهم السّلام نقل نموده که حضرت فرمودند:

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم می‌فرمایند:

زنی محضر پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مشرّف شد و عرض کرد: من شوهری دارم که نسبت بمن درشتخوی و بی‌مهر می‌باشد لذا عملی انجام داده‌ام تا

او را نسبت بخود مهربان نمایم.

حضرت فرمودند: وای بر تو، دریاها را کدر نمودی، خاك‌ها تیره شدند و تمام ملائکه نیك تو را لعنت می‌کنند همانطوریکه فرشتگان آسمانها و زمین جملگی تو را مورد لعن قرار می‌دهند.

امام علیه السّلام فرمودند:

زن روزها را روزه گرفت و شبها را بعبادت ایستاد و گیسوان خود را تراشید و لباس مسوح به تن نمود، این امر بسمع مبارك رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رسید، فرمودند:

این اعمال از وی پذیرفته نیست.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

محلّ استشهاد در این روایت «انّی صنعت شیئا الخ» می‌باشد و استدلال باینفقره مبتنی بر اینستکه ظاهر قول زن که گفته «انی صنعت شیئا» از آن معالجه با غیر ادعیه و صلوات و امثال اینها را اراده کرده فلذا مرحوم صدوق از این روایت سحر را فهمیده و در عنوان سحر زن غیر از این روایت حدیث دیگری را نقل نفرموده.

شرح مطلوب

قوله: ممّا یوجب الاطمینان بالحکم: مقصود از «حکم» حرمت است.

قوله: ذکر شارح النّخبة: یعنی مرحوم سیّد عبد اللّه که از احفاد سیّد نعمت اللّه جزایری (ره) می‌باشد.

قوله: و یحکی عن بعض الاصحاب: ضمیر نائب فاعلی در «یحکی» به جواز عود می‌کند.

قوله: و ربّما یستندون فی بعضها: یعنی فی بعض اقسام السّحر.

قوله: صرف نفس المسحور عن الجریان الخ: مثلا بواسطه سحر شخص را از منزلش حرکت داده و بدون اختیار او را بفلان مکان می‌برند.

قوله: و لبست المسوح: جامه مسوح، جامه‌ای است که از موی بافته و بسیار ضخیم و زبر می‌باشد.

متن:

و أمّا ما لا يضرّ فإن قصد به دفع ضرر السّحر، أو غيره من المضارّ الدّنيويّة، أو الاخرويّة فالظّاهر جوازه مع الشّك في صدق اسم السّحر عليه، للاصل، بل فحوى ما سيجيئ من جواز دفع الضّرر بما علم كونه سحرا، و إلّا فلا دليل على تحريمه، إلّا أن يدخل في اللّهو، أو الشّعبدة.

نعم لو صحّ سند رواية الاحتجاج صحّ الحكم بحرمة جميع ما تضمنته و كذا لو عمل بشهادة من تقدّم كالفاضل المقداد، و المحدّث المجلسي رحمهما اللّه: يكون جميع ما تقدّم من الأقسام داخلا في السّحر: اتجه الحكم بدخولها تحت اطلاقات المنع عن السّحر.

لكن الظّاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد، مع معارضته بما تقدّم من الفخر: من اخراج علمي الخواصّ و الحيل من السّحر.

و ما تقدّم: من تخصيص صاحب المسالك، و غيره السّحر بما يحدث ضررا، بل عرفت تخصيص العلّامة له بما يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه، أو عقله.

فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السّحر لجميع ما تقدّم من الأقسام.

و تقديم شهادة الاثبات لا يجري في هذا الموضع، لأنّ الظّاهر استناد المثبتين الى الاستعمال و النّافين الى الاطّلاع على كون الاستعمال مجازا، للمناسبة.

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدّم من الأقسام في البحار.

بل لعلّه لا يخلو عن قوّة، لقوّة الظّنّ من خبر الاحتجاج، و غيره.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و امّا سحری که مضرّ نباشد، پس اگر قصد ساحر دفع ضرر سحری که شده بوده یا منظور از آن دفع مضارّ دنیوی و یا اخروی باشد علی الظّاهر اعمال آن جایز است مضافا باینکه در صدق اسم سحر بر آن شكّ داریم و دلیل بر جواز آن اصالة الجواز و اصالة الاباحه می‌باشد بلکه از فحوای جواز دفع ضرر بواسطه سحری که سحر بودنش معلوم است می‌توان جواز اینقسم را استفاده کرد و اگر از ایندو دلیل که بر جواز آن قائم و ناهض می‌باشند قطع نظر بکنیم هیچ دلیلی بر تحریم آن در دست نیست مگر آنکه آنرا در تحت لهو یا شعبده داخل بدانیم.

بلی، اگر سند روایت احتجاج صحیح باشد می‌توان بحرمت تمام انحاء و اقسامی که این حدیث متضمّن آنست قائل شد.

و همچنین اگر بشهادت آنانکه قبلا ذکرشان شد همچون مرحوم فاضل مقداد و محدّث جلیل مجلسی علیه الرّحمه که فرمودند تمام اقسام مذکور در تحت سحر داخلند، عمل کنیم البتّه حکم بدخول اینقسم نیز تحت اطلاقات منع از سحر متّجه و صحیح می‌باشد.

ولی ظاهرا شهادت ایشان مستند به اجتهاد خودشان بوده که در حق آنها حجّت بوده نه دیگران مضافا باینکه شهادت ایشان معارض است با آنچه قبلا از فخر المحقّقین علیه الرّحمه نقل شد یعنی ایشان فرموده بودند:

دو علم خواصّ و حیل از تحت سحر خارجند.

در حالیکه اگر بشهادت مرحوم مجلسی و فاضل مقداد بخواهیم عمل کنیم لازمست ایندو را نیز حرام بدانیم و نیز فرموده صاحب مسالك و غیر ایشان نیز با شهادت مزبور معارضه و تنافی دارد چه آنکه صاحب مسالك (ره) حرام را اختصاص به سحری دادند که موجب احداث ضرر در غیر باشد بلکه قبلا گفتیم مرحوم علّامه حلّی حرام را بسحری اختصاص داده‌اند که در بدن مسحور یا قلب و یا عقل او اثر بگذارد.

و این تصریحات خود شهادتی است از این بزرگان بر اینکه لفظ سحر عام نبوده و آنطور نیست که شامل جمیع انحاء و اقسام سابق الذّکر بشود.

سؤال

شهادت مرحوم مجلسی و فاضل مقداد بر دخول تمام انحاء و اقسام در تحت سحر از قبیل شهادت بر اثبات بوده و تصریحات فقهاء بر عدم شمول سحر نسبت بتمام اقسام از باب عدم شهادت می‌باشد یعنی مآل و مرجع این کلمات باینستکه نمی‌دانیم لفظ سحر شامل تمام اقسام باشد و در محلّش مقرّر است که در مقام تعارض بین شهادت بر اثبات و عدم شهادت، شهادت بر اثبات را مقدّم می‌دارند.

جواب

اینقاعده در اینجا جاری نیست زیرا ظاهرا مدرك مثبتین استعمال لفظ سحر در تمام اقسام مذکور بوده و مدرك نافین آنستکه این استعمال بر سبیل مجاز و بلحاظ علاقه و مناسبت بین سحر حقیقی و این اقسام می‌باشد و در چنین معارضه‌ای ابدا شهادت بر اثبات را نمی‌توان بر نفع مقدّم داشت.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ولی درعین‌حال احوط آنست که از تمام اقسامیکه مرحوم مجلسی در بحار ذکر فرموده باید اجتناب نمود بلکه حکم بتحریم و وجوب اجتناب خالی از قوّت نیست چه آنکه از خبر احتجاج و غیر آن ظنّ قوی بر حرمت حاصل می‌شود.

شرح مطلوب

قوله: فی صدق اسم السّحر علیه: ضمیر در «علیه» به ما لا یضرّ راجع است.

قوله: للاصل: یعنی اصالة الجواز.

قوله: و الّا: یعنی و اگر از دو دلیل مذکور (اصل- فحوی) قطع نظر بکنیم.

قوله: اتّجه الحکم بدخولها: ضمیر در «دخولها» به اقسام راجع است.

قوله: مع معارضته بما تقدّم: ضمیر در «معارضته» به اجتهاد راجع است.

قوله: بل لعلّه لا یخلو عن قوّة: ضمیر در «لعلّه» به الاجتناب راجع است.

متن:

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السّحر بالسّحر.

و يمكن أن يستدلّ له مضافا الى الأصل بعد دعوى انصراف الأدلّة الى غير ما قصد به غرض راجح شرعا: بالأخبار.

منها ما تقدّم في خبر الاحتجاج.

و منها ما في الكافي عن القمي عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيّين قال: دخل عيسى بن سقفي على أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتي السّحر، و كنت آخذ عليه الأجر و كان معاشي و قد حججت منه و قد منّ اللّه عليّ بلقائك و قد تبت الى اللّه عزّ و جلّ من ذلك فهل لي في شيىء من

ذلك مخرج؟

فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: حلّ و لا تعقد.

و كان الصّدوق رحمه اللّه في العلل أشار الى هذه الرّواية، حيث قال: روي أنّ توبة السّاحر أن يحلّ و لا يعقد.

و ظاهر المقابلة بين الحلّ و العقد في الجواز و العدم: كون كلّ منهما بالسّحر، فحمل الحلّ على ما كان بغير السّحر: من الدّعاء و الآيات و نحوهما كما عن بعض: لا يخلو عن بعد.

و منها ما عن العسكري عن آبائه عليهم السّلام في قوله تعالي: و ما انزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت قال: كان بعد نوح قد كثرت السّحرة و المموّهون فبعث اللّه ملكين الى نبيّ ذلك الزّمان يذكر ما يسحر به السّحرة، و يذكر ما يبطل به سحرهم، و يردّ به كيدهم فتلقّاه النّبي عن الملكين و أداه الى عباد اللّه بأمر اللّه، و أمرهم أن يقضوا به على السّحر، و أن يبطلوه، و نهاهم أن يسحروا به النّاس.

و هذا كما يقال: إنّ السّمّ ما هو، ثمّ يقال للمتعلّم: هذا السّمّ فمن رأيته سمّ فادفع غائلته بهذا، و لا تقتل بالسّمّ.

الى أن قال: و ما يعلّمان من أحد ذلك السّحر و إبطاله حتّى يقولا للمتعلّم: إنّما نحن فتنة و امتحان للعباد، ليطيعوا اللّه فيما يتعلّمون من هذا و يبطل به كيد السّحرة، و لا تسحروهم فلا تكفر باستعمال هذا السّحر و طلب الإضرار، و دعاء النّاس الى أن يعتقدوا أنّك تحيى و تميت، و تفعل ما لا يقدر عليه الّا اللّه عزّ و جلّ، فإنّ ذلك كفر.

قال اللّه عزّ و جلّ: فيتعلّمون ما يضرّهم و لا ينفعهم، لأنّهم اذا تعلّموا ذلك السّحر ليسحروا به، و يضرّوا به فقد تعلّموا ما يضرّ بدينهم و لا ينفعهم الى آخر الحديث.

ترجمه:

جواز دفع سحر با سحر

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

این سخن باقی ماند که آیا سحر را می‌توان با سحر دفع نمود یا از نظر شرع این امر جایز نیست.

ممکنست بگوئیم:

دفع سحر با سحر جایز است و ادلّه‌ای که ما را از اعمال سحر منع نموده منصرف بصورتی بوده که از آن غرض راجح شرعی نداشته باشند و امّا در فرض مزبور می‌توان گفت نه تنها ادلّه مانعه سحر را تحریم نکرده بلکه دو دلیل نیز بر جوازش وجود دارد:

الف: اصالة الجواز.

ب: اخبار وارده که ذیلا ببرخی از آنها اشاره می‌کنیم.

نقل اخبار دالّه بر جواز دفع سحر با سحر

از جمله این اخبار، خبر احتجاج است که قبلا نقل گردید.

و نیز از جمله آنها خبری است در کتاب کافی شریف، از قمی، از پدرش، از شیخی از اصحاب کوفی، وی می‌گوید:

عیسی بن سقفی محضر مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام مشرّف شد و عرض کرد:

فدایت شوم، مردی هستم که حرفه‌ام عمل سحر می‌باشد و در قبال اینعمل از مردم اجرت می‌گیرم و معاش خود را از اینطریق می‌گذرانم و از همین راه مستطیع شده و حجّ بجای آورده و توفیق ملاقات شما برایم حاصل گردیده و اکنون از اینعمل توبه کرده‌ام، آیا راهی برای جبران ماسبق برایم هست یا نیست؟

حضرت فرمودند:

گره‌ها را باز کن نه آنکه با سحر کاری بکنی که در امور مردم گره بیاندازی.

مرحوم صدوق در کتاب علل بهمین روایت اشاره کرده و می‌فرماید:

در روایتی آمده است که توبه ساحر حلّ کردن و گشودن است نه عقد کردن و گره زدن.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ظاهر مقابله بین حلّ و عقد در جواز سحر و عدمش آنستکه هرکدام از ایندو

(حل و عقد) با سحر صورت می‌گیرد.

ازاینرو اینکه بعضی از فقهاء فرموده‌اند:

مقصود از «حلّ» باز نمودن امور است از غیر طریق سحر مثل دعاء و خواندن آیات و امثال ایندو، کلامی است بعید از واقع و خلاف ظاهر.

و از جمله این احادیث، روایتی است از مولانا العسکری از آباء گرامشان علیهم السّلام در ذیل آیه شریفه:

و ما انزل علی الملکین ببابل هاروت و ماروت:

حضرت فرمودند:

بعد از سپري شدن زمان نوح علی نبیّنا و آله علیه و علیهم السّلام ساحرین و تلبیس‌کننده‌گان زیاد شدند لذا حقتعالی دو ملك را نزد پیامبر آن عصر فرستاد تا از سحر ساحرین او را مطّلع نموده و آنچه را که موجب ابطال سحر آنها می‌شد بوی متذکّر شوند و بدینوسیله کید و حیله ساحرین از آن نبیّ دفع گردد پس آن پیامبر از آندو فرشته آنچه را که گفتند آموخت و بامر خداوند به بنده‌گان خدا نیز یاد داد و آنها را مأمور ساخت که تنها با آن سحر سحره را باطل کنند و از اینکه ابتدءا به عمل سحر مبادرت نمایند نهی و زجرشان نمود.

سپس امام علیه السّلام فرمودند:

این نحو تعلیم نبیّ آن زمان بمردم مثل اینستکه شاگردی از استادش بپرسد: سمّ چیست؟

سپس استادش بوی بگوید: این شیئی که می‌بینی سمّ است، پس هرکسی را که دیدی مسموم شده غائله مسمومیّتش را با این سمّ دفع کن یعنی او را معالجه نما ولی مبادا با آن کسی را مسموم کرده و بقتل رسانی.

سپس حضرت فرمایشات خود را ادامه دادند تا جائی که فرمودند:

دو ملك مزبور باحدی سحر و ابطال آن را نیاموختند مگر آنکه گفتند:

ما وسیله فتنه و آزمایش و امتحان بنده‌گان بوده تا ایشان در ارتباط با آنچه از ما فرامی‌گیرند اطاعت حقتعالی را نموده و تنها کید ساحرین را ابطال کنند نه آنکه دیگران را مسحور نمایند چه آنکه اگر سحری را که از ما یاد می‌گیرند در راه مسحور

ساختن یکدیگر بکار برند کافر می‌شوند لذا مجاز نیستند طالب اضرار به هم بوده و دیگران را دعوت کنند باینکه معتقد باشند او امر احیاء و اماته را در دست دارد و یا آنچه را که فقط حقتعالی بر آن قادر است می‌تواند انجام دهد چه آنکه چنین اعتقادی کفر می‌باشد.

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید:

فیتعلّمون ما یضرّهم و لا ینفعهم.

یعنی مردم از ایشان چیزی را آموختند که بضرر ایشان بود نه بنفعشان.

زیرا وقتی سحر را یاد گرفتند دیگر انرا مسحور نموده و بآنان ضرر وارد ساختند پس صحیح است درباره ایشان گفته شود:

آموختند چیزی را که مضرّ به دینشان بوده بدون اینکه نفعی عائدشان گردد تا آخر حدیث.

شرح مطلوب

قوله: و یمکن ان یستدلّ له: ضمیر در «له» به جواز دفع السّحر بالسّحر راجع است.

قوله: بالاخبار: متعلّق است به «یستدلّ».

قوله: ما فی الکافی عن القمی الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۱۰۵) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش از شیخی از اصحاب کوفی قال الخ.

متن:

و في رواية محمّد بن الجهم عن مولانا الرّضا عليه السّلام في حديث قال:

أمّا هاروت و ماروت فكانا ملكين علّما النّاس السّحر ليحترزوا به عن سحر السّحرة فيبطلوا به كيدهم و ما علّما أحدا من ذلك شيئا حتّى قالا: إنّما نحن فتنة فلا تكفر فكفر قوم باستعمالهم لما امروا بالاحتراز عنه، و جعلوا يفرّقون بما تعلّموه بين المرء و زوجه قال اللّه تعالى: و ما هم بضارّين به من أحد إلّا باذن اللّه، يعني بعلمه.

هذا كلّه مضافا الى أنّ ظاهر أخبار السّاحر ارادة من يخشى ضرره كما اعترف به بعض الأساطين، و استقرب لذلك جواز الحلّ به بعد أن نسبه الى كثير من أصحابنا.

لكنّه مع ذلك كلّه فقد منع العلّامة في غير واحد من كتبه و الشّهيد رحمه اللّه في الدّروس، و الفاضل الميسي، و الشّهيد الثّاني من حلّ السّحر به.

و لعلّهم حملوا ما دلّ على الجواز مع اعتبار سنده: على حالة الضّرورة، و انحصار سبب الحلّ فيه، لا مجرّد دفع الضّرر مع امكانه بغيره: من الأدعية و التّعويذات، و لذا ذهب جماعة منهم الشّهيدان و الميسي و غيرهم الى جواز تعلّمه، ليتوقّى به من السّحر، و يدفع به دعوى المتنبّيّ.

و ربّما حملت أخبار الجواز الحاكية لقصّة هاروت و ماروت: على جواز ذلك في الشّريعة السّابقة.

و فيه نظر.

ترجمه:

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و در روایت محمّد بن الجهم از مولانا الرّضا صلوات اللّه و سلامه علیه اینمضمون آمده:

حضرت فرمودند: امّا هاروت و ماروت دو فرشته بودند که بمردم تعلیم سحر کردند تا ایشان بواسطه آن خود را از سحر ساحرین در امان نگهداشته و کید ایشان را باطل کنند، البتّه ایندو باحدی سحر را نمی‌آموختند مگر آنکه باو می‌گفتند:

ما وسیله فتنه و امتحان شما هستیم مبادا کافر گردید، ولی درعین‌حال دسته‌ای از مردم بواسطه بکار گرفتن سحری را که مأمور به اجتناب از آن بودند کافر گردیدند، ایشان سحری را که آموخته بودند وسیله تفرقه بین زن و شوهر قرار می‌دادند و حقتعالی در همین زمینه فرموده:

و ما هم بضارّين به من احد الّا باذن اللّه.

یعنی ایشان بواسطه سحر نمی‌توانستند باحدی ضرری وارد کنند مگر باذن خدا یعنی مگر آنچه را که از علم حقتعالی گذشته بود.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از این ادلّه دالّه بر جواز سحر برای دفع سحر که بگذریم می‌گوئیم:

ظاهر اخباری که دلالت بر نهی از سحر سحره نموده آنستکه مقصود ساحری است که از ضرر آن خائف باشیم چنانچه برخی از اساطین بآن اعتراف نموده و بخاطر همین حلّ سحر را با سحر تجویز فرموده و آنرا به کثیری از علماء امامیّه رضوان اللّه علیهم نسبت داده است.

ولی مع الوصف مرحوم علّامه در بسیاری از تألیفات و تصنیفاتش و نیز شهید علیه الرّحمه در کتاب دروس و فاضل میسی و همچنین شهید ثانی از حلّ سحر بواسطه سحر منع فرموده‌اند.

و شاید وجه فرموده ایشان این باشد که اخبار دالّه بر جواز را در صورت اعتبار سندشان بر حالت ضرورت حمل نموده‌اند.

و مقصود از حالت ضرورت منحصر بودن سبب حلّیت در سحر می‌باشد، بنابراین صرف دفع ضرر با سحر با امکان آن بغیر سحر از قبیل ادعیه و تعویذات مجوّز اعمال سحر نمی‌باشد و لذا جماعتی از علماء از جمله مرحوم شهید اوّل و ثانی و فاضل میسی و غیر ایشان تعلّم سحر در صورتیکه شخص بواسطه‌اش خود را از سحر ساحرین بخواهد حفظ کند یا غرضش دفع ادّعای نبوّت از متنبی باشد را تجویز کرده‌اند.

و بسا بعضی از حضرات اخبار جواز را که داستان هاروت و ماروت را حکایت نموده بر جواز سحر در شریعت سابقه حمل کرده‌اند ولی اینحمل بنظر صحیح نیست.

شرح مطلوب

قوله: ليحترزوا به عن سحر السّحرة: ضمیر در «به» به سحر راجع است.

قوله: فيبطلوا به كيدهم: ضمیر در «به» به سحر عود می‌کند.

قوله: احدا من ذلك شيئا: مشار الیه «ذلك» سحر می‌باشد.

قوله: جواز الحلّ به: ضمیر در «به» به سحر راجع است.

قوله: بعد ان نسبه الی کثیر من اصحابنا: ضمیر منصوبی در «نسبه» به جواز راجع است.

قوله: لكنّه مع ذلك كلّه: ضمیر در «لكنّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: من حلّ السّحر به: ضمیر در «به» به سحر عود می‌کند.

قوله: و انحصار سبب الحلّ فيه: ضمیر در «فيه» به سحر راجع است.

قوله: مع امكانه بغيره: ضمیر در «امكانه» به دفع ضرر و در «بغيره» به سحر برمی‌گردد.

قوله: الی جواز تعلّمه: یعنی تعلّم سحر.

قوله: ليتوقّى به: ضمیر در «به» به سحر برمی‌گردد.

قوله: و يدفع به دعوى المتنبي: ضمیر در «به» به سحر راجع است.

قوله: على جواز ذلك: يعنى جواز سحر.

متن:

ثمّ الظّاهر انّ التّسخيرات باقسامها داخلة فى السّحر على جميع تعاريفه و قد عرفت انّ الشّهيدين مع اخذ الاضرار فى تحريم السّحر ذكرا انّ استخدام الملائكة و الجنّ من السّحر.

و لعلّ وجه دخوله تضرّر المسخّر بتسخيره.

و أمّا سائر التّعاريف فالظّاهر شمولها لها، و ظاهر عبارة الايضاح أيضا دخول هذه فى معقد دعواه الضّرورة على التّحريم، لأنّ الظّاهر دخولها في الأقسام، و العزائم و النّفث.

و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات: من الهوام و السّباع و الوحوش، و غير ذلك، خصوصا الانسان.

و عمل السّيمياء ملحق بالسّحر اسما، أو حكما و قد صرّح بحرمته (الشّهيد) فى الدّروس.

و المراد به على ما قيل: احداث خيالات لا وجود لها في الحسّ يوجب تأثيرا في شيىء آخر.

ترجمه:

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

معلوم باشد طبق تمام تفاسیری که برای سحر نقل شد جمیع اقسام تسخیرات در تحت آن داخلند و قبلا دانسته شد که مرحوم شهیدین با اینکه اضرار را در تحریم

سحر شرط و اعتبار کرده‌اند فرموده‌اند:

استخدام فرشتگان و اجنّه از مصادیق سحر می‌باشند.

و شاید بتوان گفت وجه دخول آن در سحر بعقیده ایشان این باشد که ملك و جنّ بواسطه تسخیر شدن مورد اذّیت و آزار واقع شده و بدین تربیت متضرّر می‌شوند.

و امّا سائر تعاریف که از اعتبار قید «اضرار» مجرّد می‌باشند على الظّاهر استخدام ملك و جنّ را شامل می‌شوند و ظاهر عبارت فخر المحقّقین (ره) در کتاب ایضاح نیز آنستکه استخدام ملك و جن مشمول معقد ادّعای ضرورت بر تحریمی است که ایشان نموده چه آنکه ظاهرا استخدام مزبور در زمره اقسام و عزائم و نفث داخل می‌باشد.

و باید بگوئیم:

تسخیر حیوانات از قبیل هوام و سباع و وحوش و غیر اینها خصوصا انسان نیز در تحت سحر داخل می‌باشد و همچنین باید توجّه داشت عمل سیمیاء (طلسم) یا اسما ملحق به سحر بوده و یا حکما چنانچه مرحوم شهید اوّل در کتاب دروس به حرمتش تصریح فرموده.

و مقصود و مراد از «سیمیاء» ایجاد خیالاتی است که در حسّ وجودی برای آنها نیست تا موجب تأثیر در امر دیگری باشد.

شرح مطلوب

قوله: انّ التّسخيرات باقسامها: چه تسخیر انسان بوده و چه ملك باشد، جنّ را مسخّر کرده یا حیوانات را.

قوله: على جميع تعاريفه: یعنی جمیع تعاریف سحر.

قوله: لعلّ وجه دخوله: یعنی دخول استخدام الملائكة و الجنّ.

قوله: فالظّاهر شمولها لها: ضمير در «شمولها» به تعاريف و در «لها» به استخدام الملائكة الخ راجع است.

قوله: دخول هذه: مشار اليه «هذه» استخدام الملائكه می‌باشد.

قوله: فی معقد دعواه الضّرورة: ضمير در «دعواه» به فخر المحقّقين راجع است.

قوله: دخولها فی الاقسام: ضمير در «دخولها» به استخدام الملائكة الخ راجع است.

قوله: و النّفث: كلمه «نفث» بفتح نون و سكون فاء يعنى دميدن و جادو كردن.

قوله: و يدخل فی ذلك: يعنى فی السّحر.

قوله: من الهوام: يعنى حشرات الارض.

قوله: اسما: يعنى بآن نيز اطلاق لفظ سحر می‌شود.

قوله: او حكما: يعنى از نظر تحريم.

قوله: و قد صرّح بحرمته: يعنى حرمة سيمياء.

قوله: و المراد به: يعنى مراد از سيمياء.

متن:

الحادية عشرة الشّعبدة

حرام بلا خلاف: و هي الحركة السّريعة بحيث يوجب على الحسّ الانتقال من الشّيئ الى شبهه كما تري النّار المتحرّكة على الاستدارة دائرة متّصلة، لعدم ادراك السّكونات المتخلّلة بين الحركات.

و يدلّ على الحرمة بعد الاجماع مضافا الى أنّه من الباطل و اللّهو: دخوله في السّحر في الرّواية المتقدّمة عن الاحتجاج المنجبر و هنها بالاجماع المحكي.

و فی بعض التّعاريف المتقدّمة للسّحر ما يشملها.

ترجمه:

مسئله يازدهم تحريم شعبده

شعبده حرام است و در آن بين علماء اختلافی نيست.

تعريف شعبده: شعبده عبارتست از حركت سريع بطوری كه موجب شود حسّ از شيئی به مشابه آن منتقل گردد چنانچه آتش متحرّك استداره‌ای، دائره متّصلی ديده می‌شود كه آن ناشی از عدم ادراك فواصل و سكونات بين حركات بوده و

سبب آن سرعت حركت دستی است كه آن آتش را بدينگونه می‌چرخاند.

و بهرتقدير دليل بر حرمت آن سه امر است:

الف: اجماع فقهاء بر حرمت.

ب: از مصاديق و افراد باطل و لهو می‌باشد.

ج: اطلاق سحر در روايت متقدّم از احتجاج شاملش می‌گردد.

و اگر گفته شود، روايت مزبور سندش ضعيف است و بآن نبايد استدلال شود.

در جواب گوئيم: اين ضعف بواسطه اجماع منقول جبران می‌گردد.

ناگفته نماند كه برخی از تعاريف سابق الذّكر برای سحر نيز شامل شعبده می‌شود.

متن:

الثّانية عشرة الغشّ

حرام بلا خلاف، و الأخبار به متواترة نذكر بعضها تيمّنا.

فعن النّبي صلّى اللّه عليه و آله بأسانيد متعدّدة: ليس من المسلمين من غشّهم.

و فی رواية العيون بأسانيد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله:

ليس منّا من غشّ مسلما، أو ضرّه أو ماكره.

و في عقاب الأعمال عن النّبي صلّى اللّه عليه و آله: من غشّ مسلما في بيع، أو شراء فليس منّا، و يحشر مع اليهود يوم القيامة، لأنّه من غشّ النّاس فليس بمسلم الى أن قال: و من غشّنا فليس منّا قالها ثلاثا، و من غشّ أخاه المسلم نزع اللّه بركة رزقه، و أفسد عليه معيشته، و وكله الى نفسه.

و في مرسلة هشام عن أبي عبد اللّه عليه السّلام: أنّه قال لرجل يبيع الدّقيق: ايّاك و الغشّ، فان من غشّ غشّ في ماله، فان لم يكن له ما غشّ في اهله.

و في رواية سعد الاسكاف عن أبي جعفر عليه السّلام قال: مرّ النّبي صلّى اللّه عليه و آله في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلّا طيّبا، فأوحى اللّه اليه أن يدّس يده في الطّعام ففعل فأخرج طعاما ردّيّا فقال لصاحبه: ما أراك إلّا و قد جمعت خيانة و غشّا للمسلمين.

و رواية موسى بن بكر عن أبي الحسن عليه السّلام: أنّه أخذ دينارا من الدّنانير المصبوبة بين يديه فقطعها نصفين ثمّ قال: القه في البالوعة حتّى لا يباع بشييء: فيه غشّ.

و قوله: فيه غشّ جملة ابتدائيّة، و الضّمير في لا يباع راجع الى الدّينار.

و في رواية هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السّابري في الظّلال فمرّبي أبو الحسن فقال لي: يا هشام انّ البيع في الظّلال غشّ و الغشّ لا يحلّ.

و في رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرّجل يشتري طعاما فيكون أحسن له و أنفق له أن يبلّه من غير أن يلتمس زيادته.

فقال: ان كان بيعا لا يصلحه إلّا ذلك، و لا يفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة: فلا بأس و ان كان انّما يغش به المسلمين فلا يصلح.

و روايته الاخرى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرّجل يكون عنده لونان من الطّعام سعرهما بشييء، و أحدهما أجود من الآخر و يخلطهما جميعا ثمّ يبيعها بسعر واحد.

فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتّى يبيّنه.

و رواية داود بن سرحان قال: كان معي جرابان من مسك أحدهما رطب، و الآخر يابس فبدأت بالرّطب فبعته، ثمّ أخذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا اعطى باليابس الثّمن الّذي يسوى، و لا يزيدوني على ثمن الرّطب فسألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن ذلك أ يصلح لي أن انديه؟

قال: لا، إلا أن تعلمهم.

قال: فنديته، ثمّ أعلمتهم.

قال: لا بأس.

ترجمه:

مسئله دوازدهم تحريم غشّ

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

غشّ حرام است و در آن بین فقهاء اختلافی نیست و اخبار وارده در این باب

متواتر بوده که ما برخی از آنها را در اینجا تیمّنا ذکر می‌کنیم:

الف: از حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باسانید متعدّد منقولست که فرمودند:

کسی که با مسلمین غشّ کند از ایشان نیست.

ب: و در روایت عیون باسانید متعدّدی نقل شده که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فرمودند:

کسیکه با مسلمانی غشّ کند و یا باو ضرر بزند و یا در مقام مکر و حیله باشد از ما نیست.

ج: و در کتاب عقاب الاعمال از حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم روایت شده که فرمودند:

کسیکه با مسلمانی در بیع یا شراء غشّ کند از ما نیست و روز قیامت با یهود محشور می‌گردد زیرا شخصی که با مسلمان غشّ نماید، مسلمان نیست تا آنجا که فرمودند:

و کسیکه با ما غشّ کند از ما نیست (این عبارت را حضرت سه بار تکرار فرمودند) سپس اضافه نمودند:

و کسیکه با برادر مسلمانش غشّ نماید حقتعالی برکت رزق و روزی را از او برده و معیشتش را بر او فاسد کرده و وی را بخودش وامی‌گذارد.

د: و در مرسله هشام از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام آمده است که حضرت بمردی که آرد می‌فروخت فرمودند:

از غشّ بپرهیز، زیرا کسیکه با دیگران غشّ کند در مالش غشّ وارد می‌شود و اگر مال نداشت در اهل و خویشانش غشّ داخل می‌گردد.

ه: و در روایت سعه اسکاف از مولانا ابی جعفر علیه السّلام آمده است که حضرت فرمودند:

پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در بازار مدینه می‌گذشتند در اثناء به طعامی برخورد نموده و بصاحبش فرمودند:

طعام تو را نمی‌بینم مگر طعامی پاکیزه، پس در این هنگام حقتعالی بآنجناب

وحی فرستاد که دست بزیر طعام برده و از زیر بالا بیاور، پس آنحضرت چنین کرده، پس طعامی پست بالا آمد، حضرت بآنمرد فرمودند:

نمی‌بینم تو را مگر آنکه خیانت و غشّ بمسلمین می‌نمائی.

و: و در روایت موسی بن بکر از مولانا ابی الحسن علیه السّلام آمده است:

حضرت دیناری از دنانیری که مقابلشان ریخته شده بود برداشته و آنرا به دو نیم نموده و فرمودند:

اینرا در گودالی بیانداز تا با چیزی که در آن غشّ می‌باشد بیع و شرائی واقع نشود.

عبارت «فیه غشّ» جمله ابتدائیّه بوده و ضمیر در «لا یباع» به دینار راجع است.

ز: و در روایت هشام بن حکم آمده است که وی گفت:

من پارچه سابری را در تاریکی می‌فروختم، پس حضرت ابو الحسن عبور فرموده و بمن فرمودند:

ای هشام فروختن چیز در تاریکی غشّ بوده و غشّ نیز حلال نمی‌باشد.

ح: و در روایت حلبی آمده است که وی گفت:

از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام راجع بمردی که طعامی را می‌خرد و در وقت فروش برایش بهتر است که آنرا مبلول و مرطوب و شاداب کند بدون اینکه در مقابل این عمل زیادی از مشتریان مطالبه کند پرسیدم؟

حضرت فرمودند:

اگر طعام را بخواهد به دیگران بفروشد و تنها مبلول ساختن آنرا اصلاح و قابل فروش می‌کند بشرطی که در مقابل این عمل زیادی درخواست نکند اشکالی ندارد.

و اگر بدینوسیله با مسلمین غشّ نماید اینکار صلاح نیست.

ط: روایت دیگر حلبی، وی می‌گوید:

از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام راجع بمردی که نزدش دو نوع طعام بوده، یکی بهتر و دیگری پست‌تر و هردو را مخلوط کرده و سپس بیك قیمت می‌فروشد پرسیدم؟

حضرت فرمودند:

صلاح او نیست با مسلمین غشّ کند مگر بایشان اطّلاع دهد.

ی: و در روایت داود بن سرحان آمده است که وی گفت:

نزد من دو جراب از مشك بود، یکی تازه و دیگری خشك، ابتداء تازه را فروختم و پس از آن خشك را بفروش رساندم، مشتریان در مقابل جراب خشك همان ثمنی را که مساوی با ثمن جراب تازه بود داده و بیشتر ندادند، از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام پرسیدم آیا جایز است جراب خشك را مرطوبی کنم؟

حضرت فرمودند: خیر مگر آنکه بمردم اعلام کنی.

عرض کردم، آنرا مرطوبی کرده و سپس بمردم اطّلاع دادم.

حضرت فرمودند: اشکالی ندارد.

شرح مطلوب

قوله: فعن النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باسانید متعدّدة: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۰۸) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علیّ بن ابراهیم، از پدرش و از محمّد بن یحیی، از احمد بن محمّد جمیعا، از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لرجل یبیع التّمر:

یا فلان اما علمت انّه لیس من المسلمین من غشّهم.

قوله: و فی روایة العیون الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۱۱) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب عیون الاخبار، به اسانیدی که در باب اسباغ وضوء نقل شد از مولانا الرّضا علیه السّلام، از آباء گرامش علیهم السّلام قال، قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الخ.

قوله: و فی عقاب الاعمال عن النّبي صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۱۰) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب عقاب الاعمال بسندی که قبلا در عیادت مریض گذشت از رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نقل شده که حضرت در ضمن حدیثی فرمودند:

و من غشّ مسلما فی بیع الخ.

قوله: و فی مرسلة هشام عن ابی عبد اللّه علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۰۹) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از ابی علی الاشعری، از حسن بن علی بن عبد اللّه، از عیسی بن هشام، از مردی از اصحابش، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

دخل علیه رجل یبیع الدّقیق الخ.

قوله: و فی روایة سعد الاسکاف عن ابی جعفر علیه السّلام الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۰۹) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از ابن محبوب، از ابی جمیله، از سعد اسکاف، از مولانا ابیجعفر علیه السّلام قال:

مرّ النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی سوق المدینة بطعام الخ.

قوله: و روایة موسی بن بکر عن ابی الحسن علیه السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۰۹) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از بعضی اصحاب، از سجاده، از موسی بن بکر قال:

کنّا عند ابی الحسن علیه السّلام و اذا دنانیر مصبوبه بین یدیه، فنظر الی دینار فاخذه بیده ثمّ قطعه بنصفین ثمّ قال لی القه فی البالوعه حتّی لا یباع شیئ فیه غشّ.

قوله: و فی روایة هشام بن الحکم: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۰۸) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از علی، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از هشام بن الحکم قال:

کنت ابیع السّابری فی الظّلال فمرّبی ابو الحسن الخ.

قوله: و فی روایة الحلبی قال: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (٤۲۱) باین شرح نقل فرموده است:

محمّد بن يعقوب باسنادش از حلبى: قال:

سئلت ابا عبد اللّه عليه السّلام عن الرّجل يشترى طعاما فيكون احسن له و انفق له

ان يبلّه من غير ان يلتمس زيادته؟

فقال: ان كان بيعا الخ.

قوله: و روايته الاخرى: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٤٢٠) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از على بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از حمّاد، از حلبى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سئلته عن الرّجل يكون عنده لونان الخ:

قوله: و رواية داود بن سرحان: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٤٢١) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب باسنادش از داود بن سرحان، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

كان معى جرابان من مسك احدهما رطب و الآخر يابس الخ.

قوله: جرابان: تثنيه «جراب» بكسر جيم بوده و آن ظرفى است از پوست گوسفند كه در آن آرد و روغن و امثال آن را مى‌ريزند.

متن:

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار: هو كون الغش بما يخفى كمزج اللّبن بالماء، و خلط الجيّد بالرّديء في مثل الدّهن.

و منه: وضع الحرير في مكان بارد ليكتسب ثقلا، و نحو ذلك.

و أمّا المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم، لعدم انصراف الغشّ اليه.

و يدلّ عليه مضافا الى بعض الأخبار المتقدّمة: صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام: أنّه سئل عن الطّعام يخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض.

قال: اذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغطّ الجيد الرّديء.

و مقتضى هذه الرّواية، بل رواية الحلبي الثّانية، و رواية سعد الاسكاف: أنّه لا يشترط في حرمة الغشّ: كونه ممّا لا يعرف إلّا من قبل البايع، فيجب الأعلام بالعيب الغير الخفي، إلّا أن تنزل الحرمة في موارد الرّوايات الثّلاث: على ما اذا تعمّد الغشّ برجاء التّلبيس على المشتري، و عدم التّفطّن له و ان كان من شأن ذلك العيب ان

يتفطّن له، فلا تدلّ الرّوايات على وجوب الاعلام اذا كان العيب من شأنه التّفطّن له فقصّر المشتري، و سامح في الملاحظة.

ثمّ إن غشّ المسلم إنّما هو ببيع المغشوش عليه مع جهله، فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله، أو بغيره، فلو حصل اتّفاقا، أو لغرض وجب الاعلام بالعيب الخفي.

و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلّا على ما اذا قصد التّلبيس.

و أمّا ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الاعلام.

نعم يحرم عليه إظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك، فالعبرة في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشتري، سواء أكان العيب خفيّا أم جليّا كما تقدّم، لا بكتمان العيب مطلقا، أو خصوص الخفي و ان لم يقصد التّلبيس.

و من هنا منع في التّذكرة: من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الاعلام بالعيب غشّا.

و في التّفصيل المذكور في رواية الحلبي اشارة الى هذا المعنى حيث إنّه عليه السّلام جوّز بلّ الطّعام بدون قيد الاعلام اذا لم يقصد به الزّيادة و ان حصلت به، و حرّمه مع قصد الغشّ.

نعم يمكن أن يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصليّة بعيب خفيّ أو جليّ: انّ التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غشّ للمشتري كما لو صرّح باشتراط السّلامة، فانّ العرف يحكمون على البائع بهذا الشّرط، مع علمه بالعيب: أنّه غاش.

ترجمه:

مناط صدق غشّ از نظر اخبار

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از ظاهر اخبار اینطور بدست می‌آید که مناط تحقّق غشّ آنستکه شیئ را باید با چیزی که امر نهانی است و طرف مقابل آنرا بحسب ظاهر حسّ نمی‌کند ممزوج نمود همچون ممزوج کردن شیر با آب یا روغن نیکو و اعلا را با جنس پست مخلوط کردن.

و از همین قبیل است نهادن حریر را در مکان خنك و سرد تا موجب سنگینی آن شود و امثال این اشیاء.

پس باید توجّه داشت که ممزوج نمودن و مخلوط کردن شیئی را با چیزی که مخفی و نهانی نیست، غشّ حرام نمی‌باشد چه آنکه لفظ «غشّ» انصراف بآن ندارد و اطلاق روایت آنرا شامل نمی‌شود و دلیل ما بر آنچه گفتیم دو امر می‌باشد:

الف: برخی از اخبار متقدّمه که در آن غشّ حرام، غشّی معرفی شده که در شیئ چیزی مخفی و غیر ظاهر داخل کرده باشند.

ب: علاوه بر این اخبار، صحیحه محمّد بن مسلم از احد الصّادقین علیهما السّلام است، در این روایت آمده که امام علیه السّلام از طعامی که بعض آن ببعض دیگرش مخلوط شده در حالیکه مقداری از آن اعلی و نیکو و مقدار دیگرش پست‌تر از آن می‌باشد سؤال شدند؟

حضرت فرمودند:

وقتی تمام آن طعام دیده شود معامله آن اشکالی ندارد مشروط باینکه قسمت اعلی و نیکوی آن پست و غیر جید را نپوشانده باشد.

مقتضای این روایت بلکه روایت دوّم حلبی که قبلا نقل شد و همچنین روایت سعد اسکاف آنستکه در حرمت غشّ شرط نیست از اموری باشد که معلوم نگردد مگر از طرف بایع بلکه اگر غشّ امر مبان و آشکاری هم باشد طبق دلالت این سه حدیث حرام بوده و در نتیجه بر بایع واجب است آنرا بمشتری اعلام بنماید و به عبارت واضح‌تر:

اگرچه گفتیم منصرف اخبار و احادیث، غشّ بآن چیزی است که مخفی و نهانی باشد و ممزوج کردن یا مخلوط نمودن جنسی را با غیر خودش که امر ظاهر و آشکار است غشّ حرام نتوان خواند ولی اکنون می‌گوئیم مقتضای سه حدیث یاد شده آنستکه امتزاج با چیز آشکار و غیر خفی نیز غشّ بوده و بر بایع لازم است آنرا بمشتری اعلام کند مگر آنکه در این روایت تصرّف کرده و اینطور بگوئیم:

حرمت غشّ در این سه روایت منزّل است بر موردی که بایع در غشّ نمودن تعمّد داشته و قصدش این بوده آنرا بر مشتری مشتبه کند و بدین ترتیب مشتری بآن تفطّن

پیدا نکند اگرچه شأن عیب این بوده که مشتری می‌باید ملتفت آن گشته و غشّ در مبیع را حسّ کند و بعبارت دیگر:

نوعا و غالبا مشتری‌ها اگر از بایع می‌خواستند جنس مورد معامله را بخرند با اندك التفات و توجّهی به مغشوش بودن آن پی می‌بردند اگرچه در این مورد خاصّ یعنی در این سه روایت مشتری بآن پی نبرده و متوجّه غشّ در مبیع نبوده است، پس نمی‌توان گفت:

روایات ثلاث دلالت بر وجوب اعلام غشّ ظاهر داشته و بدین ترتیب عیب غیر خفی و آشکار نیز از مصادیق غشّ محرّم است و در نتیجه این تقریر در مورد سه حدیث صحیح نیست که بگوئیم:

غشّ و عیب در مورد آنها علنی و آشکار بوده منتهی مشتری خود تقصیر کرده و در وقت خریدن درست ملاحظه نکرده و مسامحه بخرج داده است و مع الوصف بر بایع لازم بوده مشتری را از غشّ مزبور مطّلع می‌ساخته.

پس با تنزیل یاد شده و معنائی که برای این سه حدیث نمودیم معلوم شد که بین آنها و اخبار دیگر هیچ مخالفتی نبوده و این طور نیست که آنها بر حرمت خصوص غشّ مخفی دلالت داشته و این سه حدیث حتّی غشّ غیر خفی را نیز تحریم کرده و اعلامش را بر بایع واجب نموده باشند بلکه تمام احادیث و اخبار خصوص غشّ مخفی و غیر ظاهر را حرام و اعلامش را بر بایع لازم قرار داده‌اند منتهی در مورد این سه حدیث باید بگوئیم اگرچه عیب فی حدّ ذاته مخفی نبوده ولی درعین‌حال ازاینرو در این سه حدیث حکم بحرمتش شده که بایع همواره سعی و قصدش اخفاء آن از نظر مشتری و تلبیس امر بر وی بوده و پرواضح است که اخفاء و پنهان داشتن عیب از نظر مشتری حرام است اگرچه نفس عیب و غش امر نهانی نباشند.

اعتبار جهل مشتری به غشّ و وجوب اعلام بایع به غشّ خفی

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

غشّ حرام در حقّ مسلمان زمانی است که بایع مغشوش را بمشتری فروخته در حالیکه وی جاهل بآن باشد و همین مقدار که خریدار بآن جاهل بود در تحقّق غشّ محرّم کفایت می‌کند اعمّ از آنکه حصول غشّ در مبیع بفعل بایع بوده یا دیگری مرتکب آن شده باشد، بنابراین اگر بحسب اتّفاق این معنا حاصل شد یا بایع بمنظور غرضی از اغراض مبادرت بآن نمود و بحسب فرض غشّ حاصل از امور نهانی و مخفی بود بطوری که مشتری بآن عالم و آگاه نبود بر بایع لازم است مشتری را از آن مطلّع سازد و در غیر اینصورت مرتکب امر حرام شده.

احتمال عدم وجوب اعلام به غشّ و حرمت اخفاء آن بقصد تلبیس

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

احتمال دارد بگوئیم اعلام بغشّ خفی واجب نیست بلکه تلبیس امر به مشتری و اخفاء عیب از نظر وی حرام است لذا متاعی که فی نفسه ملتبس و مشتبه بوده بدون اینکه بایع در این امر کوچکترین سعی و اقدامی نموده باشد فروشش جایز و اعلام به عیب خفی در آن لازم نیست.

بلی، این معنا مسلّم بوده که بر بایع حرام است اظهار سلامتی و صحّت را در آن نموده بطوری که مشتری بگفته وی فریفته شده و چنین خیال کند که مبیع سالم و صحیح است، بنابراین مطابق احتمال مزبور ملاك در حرمت قصد تلبیس امر بر مشتری می‌باشد باین معنا اگر بایع با چنین قصدی متاع را بمشتری فروخت امر حرامی مرتکب شده و در غیر اینصورت فعلش حرام نیست، پس کتمان عیب و اظهار نکردنش بطور مطلق یا خصوص اعلام نکردن عیب خفی ولو بقصد تلبیس نباشد را نباید غشّ محرّم دانست ازاینرو مرحوم علّامه در کتاب تذکره قبول نکرده است فروختن معیوب بطور مطلق با عدم اعلام به عیب غشّ باشد بلکه ایشان نیز مناط در غشّ محرّم را قصد تلبیس دانسته‌اند.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و در تفصیلی که در روایت حلبی آمده اشاره بهمین معنا شده چه آنکه در این روایت امام علیه السّلام بلّ طعام و شاداب نمودن آنرا تجویز فرموده بدون اینکه به قید اعلام اشاره‌ای کرده باشند فقط مشروط باینکه قصد بایع از اینفعل زیاد کردن ثمن نباشد اگرچه قیمت و ثمن با هم برود ولی همین بلّ طعام را در صورت قصد غشّ تحریم فرمودند.

و مقصود از «قصد غشّ» همان تلبیس می‌باشد.

بلی، ممکنست بگوئیم:

در صورتیکه مبیع بواسطه خارج شدنش از خلقت اصلیّه محسوب شود چه عیب خفی بوده و چه جلّی و بایع در همین فرض ملتزم بسلامت آن از عیب بوده با اینکه از عیبش اطّلاع دارد، در اینجا نسبت بمشتری غشّ حاصل شده مانند صورتیکه بایع در لفظ به صحّت و سلامتی آن تصریح کند چه آنکه عرف بواسطه تصریح مذکور و علمی که بایع به عیب دارد وی را غاش می‌دانند.

شرح مطلوب

قوله: و منه وضع الحریر فی مکان بارد: ضمیر در «منه» به غشّ بما یخفی راجع است.

قوله: لعدم انصراف الغشّ الیه: این عبارت چندان بجا ایراد نشده بلکه بهتر بود مرحوم مصنّف می‌فرمودند: لعدم شمول الغشّ له.

قوله: و یدلّ علیه: ضمیر در «علیه» به عدم حرمة الخلط بما لا یخفی راجع است.

قوله: صحیحة ابن مسلم عن احدهما علیهما السّلام: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (٤۲۰) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از محمّد بن الحسین، از علیّ بن الحکم، از علاء بن رزین، از محمّد بن مسلم، از احدهما علیهما السّلام، انّه سئل عن الطّعام یخلط بعضه ببعض و بعضه اجود من بعض قال:

اذا رؤیا جمیعا فلا بأس ما لم یغط الجیّد الرّدي.

قوله: انّه لا یشترط فی حرمة الغشّ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: فیجب الاعلام بالعیب الغیر الخفی: مقصود از «غیر خفی» غیر خفی شأنی است، بنابراین منافات ندارد که بالفعل از نظر مشتری بملاحظه مسامحه‌ای که در آن نموده مخفی مانده باشد.

قوله: الّا ان تنزّل الحرمة فی موارد الرّوایات الثّلاث الخ: یعنی مگر آنکه این روایات را حمل کنیم بر صورتی که غشّ از ناحیه فعل بایع بوده و آنرا بقصد تلبیس بر مشتری و به رجاء خفاء آن از نظر مشتری و عدم تفطّنش مرتکب شده است اگرچه غشّ و عیب مزبور از عیوب و غشّ‌هائی است که شأن آن این است که مشتری ملتفت بآن شده و از آن اطّلاع پیدا کند.

قوله: و سامح فی الملاحظه: عطف تفسیر است برای «قصّر المشتری».

قوله: ثمّ انّ غشّ المسلم انّما هو ببیع المغشوش الخ: برخی از محشّین فرموده‌اند:

این عبارت بیان صوری است که عیب مخفی بوده و شأنیّت برای تفطّن را ندارد و این صور سه تا هستند زیرا غشّ و عیب مزبور یا حصولش بفعل غیر بایع بوده یا از ناحیه او می‌باشد.

صورت دوّم یا بمنظور تلبیس امر بر مشتری حاصل شده و یا بجهت غرض دیگری انجام گردیده.

و بهرتقدیر مرحوم مصنّف ابتداء حکم بتحریم تمام صور فرموده ولی بعد از آن احتمال داده که حکم بتحریم مقصود باشد بر صورتی که بایع قصدش تلبیس امر بر مشتری باشد.

قوله: فلا فرق: يعنى فلا فرق فى التّحريم.

قوله: بين كون الاغتشاش بفعله: يعنى بفعل البايع.

قوله: او بغيره: يعنى بغير فعل البايع.

قوله: فلو حصل اتّفاقا: ضمير در «حصل» به غشّ راجع است.

قوله: او لغرض: مثل اينكه غشّ بمنظور اصلاح مال صورت گرفته باشد.

قوله: و يمكن ان يمنع صدق الاخبار الخ: اشاره است به رجوع مرحوم مصنّف از

فتوى دادن بتحريم غشّ بطور مطلق.

قوله: يحرم عليه اظهار ما يدلّ على سلامته من ذلك: ضمير در «عليه» به بايع راجع بوده و در «سلامته» به مبيع عود كرده و مشار اليه «ذلك» غشّ و عيب مى‌باشد.

قوله: لا بكتمان العيب: يعنى ليس العبرة فى الحرمة بكتمان العيب فى الخفى و الجلّى.

قوله: مطلقا: چه غشّ خفى و چه غشّ جلّى.

قوله: و من هنا منع فى التّذكرة الخ: مشار اليه «هنا» كون العبرة فى الحرمة بقصد تلبيس الامر على المشترى لا بكتمان العيب مطلقا مى‌باشد.

قوله: و فى التّفصيل المذكور فى رواية الحلبى: مقصود از «روايت حلبى» روايت اوّل حلبى بوده و مراد از «تفصيل» عبارت: ان كان بيعا لا يصلحه الّا ذلك الخ مى‌باشد.

قوله: مع علمه به غشّ للمشترى: ضمير در «علمه» به بايع راجع است.

قوله: مع علمه بالعيب: يعنى مع علم البايع.

قوله: انّه غاش: ضمير در «انّه» به بايع راجع است.

متن:

ثمّ انّ الغشّ يكون باخفاء الادنى فى الاعلى كمزج الجيّد بالرّدى.

أو غير المراد في المراد كادخال الماء في اللّبن.

أو باظهار الصّفة الجيّدة المفقودة واقعا و هو التّدليس.

أو باظهار الشّيئ على خلاف جنسه كبيع المموه على أنّه ذهب أو فضّة.

ثمّ إنّ في جامع المقاصد ذكر في الغشّ بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللّبن بالماء: وجهين في صحّة المعاملة و فسادها:

من حيث إنّ المحرّم هو الغشّ، و المبيع عين مملوكة ينتفع بها.

و من أنّ المقصود بالبيع هو اللّبن، و الجاري عليه العقد هو المشوب.

ثمّ قال و في الذّكرى في باب الجماعة ما حاصله: أنّه لو نوى الاقتداء بامام معيّن على أنّه زيد فبان عمرو: أنّ في الحكم نظرا.

و مثله ما لو قال: بعتك هذا الفرس فاذا هو حمار.

و جعل منشأ التّردّد تغليب الاشارة او الوصف انتهى.

و ما ذكره من وجهي الصّحّة و الفساد جار في مطلق العيب لأنّ المقصود هو الصّحيح، و الجاري عليه العقد هو المعيب.

و جعله من باب تعارض الاشارة و الوصف مبني على ارادة الصّحيح من عنوان المبيع فيكون قوله: بعتك هدا العبد بعد تبيّن كونه أعمى بمنزلة قوله:

بعتك هذا البصير.

و أنت خبير بأنّه ليس الأمر كذلك كما سيجيىء في باب العيب.

بل وصف الصّحّة ملحوظ على وجه الشّرطيّة، و عدم كونه مقوّما للمبيع كما يشهد به العرف و الشّرع.

ثمّ لو فرض كون المراد من عنوان المشار اليه هو الصّحيح لم يكن اشكال في تقديم العنوان على الاشارة بعد ما فرض رحمه اللّه أنّ المقصود بالبيع هو اللّبن، و الجاري عليه العقد هو المشوب، لأنّ ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، و لذا اتّفقوا على بطلان الصّرف فيما اذا تبيّن أحد العوضين معيبا من غير الجنس.

و أمّا التّردّد في مسألة تعارض الاشارة و العنوان: فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذّات بحسب الدّلالة اللّفظيّة، فإنّها مردّدة بين كون متعلّق العقد أوّلا و بالذّات هي العين الحاضرة، و يكون اتّصافه بالعنوان مبنيّا على الاعتقاد.

و كون متعلّقه هو العنوان و الاشارة اليه باعتبار حضوره.

أمّا على تقدير العلم بما هو المقصود بالذّات، و مغايرته للموجود الخارجى كما فيما نحن فيه: فلا يتردّد أحد فى البطلان.

و أمّا وجه تشبيه مسألة الاقتداء في الذّكرى بما يتعارض فيه الاشارة و الوصف في الكلام مع عدم الاجمال في النّيّة فباعتبار عروض الاشتباه للنّاوي بعد ذلك فيما نواه، اذ كثيرا ما يشتبه على النّاوي أنّه خطر في ذهنه العنوان، و نوى الاقتداء به، معتقدا لحضوره المعتبر فى امام الجماعة فيكون الامام هو المعنون بذلك العنوان و إنّما اشار اليه معتقدا لحضوره.

أو أنّه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة، أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

ترجمه:

انحاء و طرق حصول غشّ

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

غشّ از چند طریق و بچند نحو تحقّق می‌یابد که ذیلا بشرح آنها می‌پردازیم:

الف: پنهان نمودن جنس ادنی و پست در اعلای همان جنس نظیر ممزوج کردن گندم اعلی با پست یا مخلوط کردن برنج پست با اعلا.

ب: مخفی کردن جنس غیر مقصود و مراد را در مراد مانند داخل کردن آب در شیر چه آنکه شخصی که شیر می‌خرد مرادش تنها شیر است نه آب.

ج: اظهار نمودن صفت نیکو و پسندیده‌ای که در واقع مفقود است و اصطلاحا اینقسم از غشّ را تدلیس می‌خوانند.

د: اظهار کردن شیئی را بر خلاف جنسش نظیر فروختن ممّوه بعنوان آنکه طلا یا نقره است.

مقاله مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد راجع به حکم غشّ

مرحوم محقّق ثانی در کتاب جامع المقاصد درباره غشّ بامری که مخفی است ابتداء مثال به ممزوج کردن شیر با آب زده و سپس در حکم آن دو احتمال ذکر فرموده:

الف: فروختن مال مغشوشی که اینگونه باشد صحیح است.

ب: احتمال دارد بگوئیم چنین معامله‌ای فاسد و باطل می‌باشد.

وجه صحّت معامله:

وجه صحّت معامله آنستکه عمل غش حرام و نامشروع است ولی درعین‌حال مبیع عین مملوکی است که از آن می‌توان انتفاع برد و در صحّت معامله همین مقدار که مبیع مملوك و قابل انتفاع بود کافی است پس منافاتی ندارد که معامله صحیح بوده و معذلك غشّ واقع در آن نیز حرام و نامشروع باشد.

وجه فساد معامله:

وجه فساد و بطلان معامله اینست که مقصود مشتری از خریدن شیر مثلا تنها

دریافت آن خالصا عن غیره می‌باشد در حالیکه آنچه عقد بر آن جاری شده شیری است که با آب مشوب و ممزوج است پس ما وقع علیه العقد لم یقصد و ما قصد لم یقع.

سپس محقّق ثانی (ره) فرموده:

شهید اوّل علیه الرّحمه در کتاب ذکری باب جماعت مقاله‌ای دارند که حاصلش اینست:

اگر شخصی در نماز جماعت بامام معیّنی اقتداء کرد باعتقاد اینکه وی زید بوده و سپس معلوم شد عمرو می‌باشد در حکم این نماز تأمّل است یعنی اینکه بتوان آنرا صحیح یا فاسد دانست محلّ تردّد و تأمّل می‌باشد و مثل آنست اگر شخص به دیگری بگوید:

این اسب را بتو فروختم و پس از فروش معلوم شد اسب نبوده بلکه الاغ بوده است.

و منشاء تردّد و تأمّل در ایندو فرع آنست که آیا اشاره بر وصف غلبه دارد تا عمل (نماز در مثال اوّل و بیع در مثال دوّم) صحیح بوده یا وصف بر اشاره غالب است تا عمل باطل باشد.

تمام شد کلام مرحوم محقّق ثانی

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

دو وجهی که مرحوم محقّق ثانی در دو فرع مذکور بیان داشت در مطلق شیئ معیوب جاری است زیرا مقصود و منظور مشتری از خریدن متاع، متاع صحیح است در حالیکه عقد بر مبیع معیوب جاری گردیده لذا چنین بیعی محتمل است صحیح باشد همانطوری که احتمال دارد آنرا فاسد بدانیم.

مبنای تردید در صحّت و فساد عمل و نقد مرحوم مصنّف بر آن

مصنّف (ره) می‌فرمایند:

محقّق ثانی علیه الرّحمه فرمود منشاء تردّد در صحّت و فساد عمل اینست که

مورد بحث از مصادیق تغلیب اشاره بر وصف یا غلبه وصف بر اشاره می‌باشد لذا در بیع وقتی شخص می‌گوید:

این عبد را بشما فروختم اگر از عنوان مبیع (یعنی عبد) صحیح اراده شده و معنای عبارت مذکور این باشد که: این عبد بصیر و بینا را بشما فروختم و بعدا معلوم شد که عبد اعمی و نابینا است باید بیع را باطل بدانیم زیرا ما وقع علیه العقد غیر ما قصد می‌باشد.

و اگر بگوئیم از عنوان مبیع (عبد) نفس عبد اراده شده و وصف صحّت از قبیل داعی می‌باشد و معنای این عبد را بشما فروختم اینستکه:

عبد مبیع است چه اعمی بوده و چه بصیر باشد منتهی آنچه مشتری را بر فروش آن تحریك کرده صفت بصیر بودن عبد می‌باشد در نتیجه عقد صحیح است اگرچه بعد از معامله معلوم شود که عبد نابینا می‌باشد زیرا اینطور نیست که وصف صحّت اگر تخلّف نمود مشتری اصل بیع را نخواهد و بعبارت دیگر طبق این احتمال وصف صحّت داعی بر بیع بوده نه آنکه مقوّم باشد و بدیهی است که تخلّف داعی موجب بطلان و فساد عقد نمی‌باشد.

و خلاصه کلام آنکه تنها امری که می‌تواند مبنای تعارض اشاره و وصف باشد و فرموده شهید را با آن توجیه نمود همان مبنای مزبور است یعنی در احتمال فساد عقد باید وصف صحّت را مقوّم عقد قرار داد تا در نتیجه تخلّفش موجب بطلان باشد.

اشکال و نقد مرحوم مصنّف بر مقاله محقّق ثانی

مرحوم مصنّف در انتقاد بر محقّق ثانی می‌فرمایند:

شما خود بصیر و خبیر هستید که امر چنین نبوده و همانطوری که عنقریب در باب عیب خواهیم گفت وصف صحّت بعنوان شرط در عقد ملحوظ است نه آنکه مقوّم مبیع باشد چنانچه عرف و شرع بآن شهادت می‌دهند و از این‌که بگذریم می‌گوئیم:

بفرض که مراد از عنوان مشار الیه خصوص صحیح باشد دیگر جای تردید نیست که باید عنوان بر اشاره مقدّم بوده و در نتیجه اگر عنوان معدوم و مفقود بود معامله بطور قطع باطل و فاسد است لذا در مثال بیع لبن که مرحوم محقّق ثانی فرض کردند مقصود از بیع مجرّد شیر بوده و آنچه عقد بر آن جاری شده شیر مشوب و ممزوج با آب می‌باشد بدون تردید باید عنوان بر اشاره مقدّم شده و در نتیجه معامله را باطل بدانیم زیرا مقصود واقع نشده و آنچه واقع گردیده مقصود نیست فلذا ملاحظه می‌کنیم که علماء اتّفاق و اجماع کرده‌اند بر بطلان بیع صرف در جائیکه احد العوضین معیوب بوده و عیبش از غیر جنس باشد مثل اینکه در معامله دینار به دینار یکی از ایندو معیوب درآمد و عیبش این باشد که در آن مس باشد.

وجه تردّد در مسئله تعارض اشاره و وصف

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

گفتیم تردید بین صحّت و فساد در محل بحث مترتّب بر مسئله تردّد بین تغلیب وصف بر اشاره یا غلبه دادن اشاره بر وصف نیست، اکنون می‌گوئیم:

امّا تردّد در مسئله تعارض اشاره و عنوان و اینکه آیا اشاره را بر عنوان و وصف باید غلبه داد یا بالعکس جهتش آنستکه از نظر دلالت لفظیّه مقصود بالذّات مشتبه و غیر معلوم است چه آنکه دلالت مزبور مردّد است بین اینکه متعلّق عقد اوّلا و بالذّات عین حاضر و شیئ موجود است بهرعنوانی که باشد منتهی اتّصافش به عنوان مذکور در عقد بخاطر آنستکه اعتقاد بایع و مشتری یا یکی از آندو چنین می‌باشد، بنابراین احتمال عقد باید صحیح بوده اگرچه پس از آن معلوم شود مبیع به وصف مذکور و عنوان نامبرده در عقد متّصف نبوده و وصف دیگری داشته.

و بین اینکه متعلّق عقد اوّلا و بالذّات عین معنون و متّصف بعنوان خاصّی که در ضمن عقد یاد می‌گردد می‌باشد و اینکه با اسم اشاره به آن اشاره می‌کنند و می‌گویند مثلا این اسب را فروختم نه بخاطر آن باشد که مشار الیه با هرخصوصیّت و صفتی که باشد مطلوب است بلکه اشاره مزبور صرفا باین جهت است که متعاقدین یا یکی از آندو اعتقاد دارند مبیع معنون بعنوان کذائی که مطلوب هست در آنجا حاضر

می‌باشد، بنابراین پس از عقد اگر خلاف آن ظاهر گردد چون مقصود بالذّات تخلّف نموده قهرا بمقتضای العقود تابعة للقصود می‌باید عقد نیز بانتفاء قصد منتفی باشد.

و بهرتقدیر این تردید و احتمال که کدامیك از وصف و اشاره بر یکدیگر مقدّم هستند در مواردی است که مقصود بالذّات مردّد و محتمل باشد امّا در جائی که مقصود اصلی و متعلّق غرض را بدانیم و معلوم باشد که با موجود خارجی مغایر است همچون مورد بحث دیگر جای تردید و اینکه آنرا از مصادیق تغلیب وصف بر اشاره یا بالعکس بدانیم نیست و اساسا احدی در بطلان عقد تردید و شكّ ندارد یعنی در مورد بحث چون می‌دانیم مقصود اصلی عین متّصف بصفت خاصّی است که در ضمن عقد نام از آن برده شده بطوری که اگر وصف مزبور مفقود باشد مشتری باصل بیع راضی نیست لاجرم بعد از عقد اگر معلوم شد عین حاضر فاقد آن صفت بوده بدون تردید عقد باطل و فاسد می‌باشد.

وجه تشابه به مسئله اقتداء به تعارض وصف و اشاره در کلام مرحوم شهید

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و امّا وجه کلام شهید علیه الرّحمه و اینکه مسئله اقتداء را به تعارض وصف و اشاره تشبیه فرمود اینستکه:

اگرچه مصلّی وقتی به امام حاضر اقتداء می‌کند و مثلا عقیده‌اش آنستکه وی زید می‌باشد در نیّت وی هیچگونه اجمال و تردیدی نیست چون خودش می‌داند منوی چیست زیرا مسلّما یا خصوص زید را قصد و نیّت نموده بطوری که راضی باقتداء نمودن بغیر او نیست و یا امام حاضر را نیّت کرده ولو غیر زید باشد، بنابراین با مسئله تعارض وصف و اشاره فرق دارد ولی درعین‌حال چون گاهی برای ناوی (مصلّی) بعد از اقتداء و کشف خلاف امر مشتبه می‌گردد که آیا در ذهنش عنوان (مثل عنوان زید) خطور کرده و بخصوص او اقتداء نموده و اعتقادش این بوده که امام حاضر حتما همان زید است فلذا بهمین نیّت و اعتقاد بوی اشاره کرده، یا امام حاضر را نیّت نموده منتهی نام زید را که برده بخاطر آن بوده که عدالت وی نزدش

محرز و قطعی است بطوری که اگر دیگری هم این صفت را داشته باشد حاضر است باو نیز اقتداء کند، یا اساسا عنوان زید را که یاد کرده بمقتضای اعتقادش بوده نه اینکه خصوص او را اختیار کرده باشد؟

پس نفس عروض چنین اشتباه و اجمالی باعث می‌شود که مسئله اقتداء همچون تعارض وصف و اشاره باشد و آنچه در آنمسئله می‌گوئیم اینجا نیز بآن ملتزم شویم.

شرح مطلوب

قوله: کبیع المموّه: ممّوه یعنی چیزی که آب طلا یا آب نقره داده شده.

قوله: بعد تمثیله له: ضمیر در «تمثیله» به جامع المقاصد و در «له» به غشّ بما یخفی راجع است.

قوله: من حیث انّ المحرم الخ: بیان است برای احتمال صحّت معامله.

قوله: و من انّ المقصود الخ: بیان است برای احتمال فساد معامله.

قوله: هو المشوب: یعنی هو الممزوج.

قوله: ثمّ قال: یعنی ثمّ قال المحقّق الثّانی فی جامع المقاصد.

قوله: انّه لونوی الاقتداء الخ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» بوده و ضمیر در «نوی» به مصلّی راجع است.

قوله: علی انّه زید: ضمیر در «انّه» به امام معیّن راجع است.

قوله: انّ فی الحکم الخ: کلام مرحوم شهید در ذکری است.

قوله: نظرا: یعنی دو احتمال می‌باشد.

قوله: و مثله ما لو قال: ضمیر در «مثله» به اقتداء راجع است.

قوله: و جعل منشاء التّردّد: ضمیر فاعلی در «جعل» به محقّق ثانی (ره) راجع است.

قوله: و جعله من باب الخ: ضمیر مضاف الیه در «جعله» به محقّق ثانی (ره) برمی‌گردد.

قوله: بانّه لیس الامر کذلك: ضمیر در «بانّه» به معنای «شأن» است.

قوله: کما یشهد به العرف و الشّرع: ضمیر در «به» به عدم کونه مقوّما للمبیع راجع است.

قوله: فانّها مردّدة بین کون متعلّق العقد: ضمیر در «فانّها» به دلالة اللّفظیّه راجع است.

قوله: و یکون اتّصافه بالعنوان: ضمیر در «اتّصافه» به متعلّق العقد راجع است.

قوله: و کون متعلّقه: یعنی متعلّق العقد.

قوله: و الاشارة الیه: ضمیر در «الیه» به متعلّق العقد راجع است.

قوله: للنّاوی بعد ذلك: مشار الیه «ذلك» نیّت می‌باشد.

قوله: انّه خطر فی ذهنه: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: و نوی الاقتداء به: ضمیر در «به» به عنوان راجع است و مقصود از آن صاحب عنوان می‌باشد.

قوله: لحضوره: ضمیر مجروری به عنوان برمی‌گردد و مقصود از آن صاحب عنوان است.

قوله: و انّما اشار الیه: یعنی انّما اشار الی الامام الحاضر.

قوله: لحضوره: یعنی لحضور المعنون بذلك العنوان.

قوله: او انّه نوی الاقتداء الخ: ضمائر در «انّه» و «نوی» به ناوی راجع است.

قوله: و عنونه بذلك العنوان: ضمیر فاعلی به «ناوی» و ضمیر مفعولی به امام راجع است.

قوله: لاحراز معرفته بالعدالة: ضمیر در «معرفته» به امام راجع است.

قوله: او تعنون به: ضمیر در «تعنون» به ناوی و ضمیر مجروری در «به» به عنوان راجع است.

متن:

ثمّ إنّه قد یستدلّ علی الفساد کما نسب الی المحقّق الاردبیلي رحمه اللّه: بورود النّهي عن هذا البیع فیکون المغشوش منهیّا عن بیعه کما اشیر الیه في روایة قطع الدّینار، و الأمر بالقائه في البالوعة، معلّلا بقوله: حتّی لا یباع بشیئ، و لأنّ نفس البیع غشّ منهي عنه.

و فیه نظر، فانّ النّهي عن البیع لکونه مصداقا لمحرّم هو الغشّ لا یوجب فساده کما تقدّم في بیع العنب علی من یعمله خمرا.

و أمّا النّهي عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد في خبر.

و أمّا خبر الدّينار فلو عمل به لخرجت المسألة عن مسألة الغشّ لأنّه اذا وجب اتلاف الدّينار و إلقائه في البالوعة كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما.

نظير آلات اللّهو و القمار، و قد ذكرنا ذلك فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرّما فيحمل الدّينار على المضروب من غير جنس النّقدين، أو من غير الخالص منهما لاجل التّلبيس على النّاس، و معلوم أنّ مثله بهيئته لا يقصد منه إلّا التّلبيس فهي آلة الفساد لكلّ من دفعت اليه و أين هو من اللّبن الممزوج بالماء و شبهه؟

فالاقوى حينئذ في المسألة صحّة البيع في غير القسم الرّابع.

ثمّ العمل على ما تقتضيه القاعدة عند تبيّن الغشّ.

فان كان قد غشّ في إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التّدليس.

و إن كان من قبيل شوب اللّبن بالماء فالظّاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمّى اللّبن فهو لبن معيوب.

و إن كان من قبيل التّراب الكثير في الحنطة كان له حكم تبعّض الصّفقة، و ينقص من الثّمن بمقدار التّراب الزّائد، لأنّه غير متموّل و لو كان شيئا متموّلا بطل البيع فى مقابله.

ترجمه:

استدلال بر فساد معامله مبيع مغشوش

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

بمرحوم محقّق اردبیلی نسبت داده شده که ایشان در مقام استدلال بر فساد بیع شیئ مغشوش به نهی وارد از چنین بیعی تمسّك کرده و فرموده‌اند:

بنابراین شیئ مغشوش بیعش منهی است چنانچه در روایت قطع دینار این نهی وارد شده و امام علیه السّلام پس از آن امر فرمودند که آنرا در بالوعه بیاندازند و علّتش

را این قرار دادند که بیع با چیزی که مغشوش است واقع نشود و روشن است که این علّت در کلام امام علیه السّلام نهی است که طبق آن نباید شیئ مغشوش را مورد معامله قرار داد.

و دلیل دیگر بر نهی آنستکه:

نفس بیع شیئ مغشوش غشّ محسوب شده در نتیجه متعلّق نهی واقع می‌گردد.

مناقشه مرحوم مصنّف در استدلال مذکور

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در این استدلال اشکال و مناقشه داریم زیرا بفرض نهی از بیع بخاطر این باشد که غشّ مصداق حرام است ولی درعین‌حال می‌گوئیم این نهی موجب آن نیست که معامله فاسد باشد چنانچه در مبحث بیع عنب و فروختن آن بکسیکه می‌دانیم آنرا شراب می‌کند قبلا گفته شد یعنی در آنجا گفتیم اگرچه این بیع حرام است ولی حرمت دلالت بر فساد معامله ندارد.

و امّا اینکه گفته شد نفس بیع مغشوش منهی است، باید بگوئیم:

در هیچ خبری چنین نهیی وارد نشده و این ادّعاء بدون دلیل می‌باشد.

و امّا خبر دینار:

باید توجّه داشت اگر بآن بخواهیم عمل کنیم مسئله مورد بحث از مسئله غشّ خارج می‌گردد زیرا در مورد روایت اتلاف دینار و انداختنش در بالوعه بخاطر آن واجب است که مقصود از آن امر حرام و نامشروع می‌باشد نظیر آلات لهو و قمار که معامله آنها حرام است و اتلافشان واجب و اساسا اینگونه اشیاء چون مقصود از آنها امر حرام می‌باشد لاجرم بیعشان از مصادیق «ما یحرم الاکتساب لکون المقصود منه محرما» بوده که نوع دوّم از مکاسب محرّمه است و ما اکنون بحث در نوع رابع داریم که عبارتست از «ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرّما فی نفسه»، بنابراین جهت اثبات حرمت در مسئله مورد بحث نمی‌توان به خبر دینار استدلال

کرد.

و از این توضیح و شرحی که دادیم معلوم شد خبر دینار محمول است بر اینمعنا که دینار مزبور دیناری بوده از غیر جنس نقدین یا خالص از ایندو نبوده و آنرا بمنظور تلبیس امر بر مردم مضروب ساخته بودند و پرواضح است مثل چنین سکّه‌ای با هیئت خاصّی که دارد مقصود از آن صرفا تلبیس امر بر مردم بوده که آن امری است حرام، لذا این سکّه از آلات فساد محسوب می‌شود و بهرکسی که دفع گردد غیر از مصرف حرام در امر دیگری صرف نخواهد شد و این کجا و موضوع بحث همچون شیری که با آب ممزوج شده باشد کجا، پس استدلال بحدیث دینار در مورد کلام اجنبی از مقام می‌باشد.

و در نتیجه باید بگوئیم:

اقوی از نظر ما اینستکه در غیر قسم چهارم از اقسام غشّ بیع صحیح است و امّا در سه قسم دیگر حکم آنست که:

پس از ظهور غشّ لازم است بمقتضای قاعده عمل نمود.

و شرح قاعده آنستکه:

اگر غشّ باین بوده که وصف مفقودی را اظهار و ابراز نموده باشند شخصی که اینمتاع بوی منتقل شده خیار تدلیس دارد و اگر غشّ از قبیل ممزوج کردن شیر با آب بوده علی الظّاهر در آن خیار عیب می‌باشد زیرا شیر بواسطه امتزاج با آب از مسمّای شیر بودن خارج نمی‌شود بلکه شیری است معیوب.

و اگر غشّ از قبیل خاك فراوانی که در گندم می‌ریزند باشد حکم تبعّض صفقه در آن بوده باینمعنا که از ثمن بمقدار خاك زائد بر قدر متعارف کم و نقص می‌شود چه آنکه این خاك مال نیست تا در مقابلش مال قرار داده شود و اگر شیئی که با مبیع مخلوط است از قبیل خاکی که غیر متموّل محسوب می‌شود نبوده بلکه مال باشد ولی عادتا و عرفا نباید در مبیع موجود بوده و اصل وجودش بی‌جا و بی‌مورد است حکم آنست که بیع نسبت بآن باطل می‌باشد مثل اینکه با آب روغن مخلوط و ممزوج باشد که در اینمثال اگر مبیع روغن باشد معامله نسبت به آب باطل بوده و اگر مبیع آب باشد بیع در مقابل روغن باطل و نسبت به آب صحیح است.

شرح مطلوب

قوله: ثمّ انّه قد یستدلّ الخ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: کما اشیر الیه: یعنی الی کون المغشوش منهیّا عن بیعه.

قوله: معلّلا بقوله: یعنی بقول الامام علیه السّلام.

قوله: و لانّ نفس البیع الخ: دلیل دوّم مرحوم محقّق اردبیلی است بر فساد بیع مغشوش.

قوله: و فيه نظر: يعنى و فيما نسب الى المحقّق الاردبيلى نظر.

قوله: هو الغشّ: ضمير «هو» به محرّم راجع است.

قوله: لا يوجب فساده: ضمير در «يوجب» به كونه مصداقا لمحرّم راجع است.

قوله: كما تقدّم فى بيع العنب: ضمير در «تقدّم» به عدم ايجاب الحرمة الفساد راجع است.

قوله: امّا النّهى عن بيع المغشوش الخ: اين عبارت اشاره است به تضعيف دليل دوّم محقّق اردبيلى (ره).

قوله: لانّه اذا وجب اتلاف الدّينار الخ: ضمير در «لانّه» بمعناى «شأن» مى‌باشد.

قوله: كان داخلا فيما يكون الخ: ضمير در «كان» به دينار عود مى‌كند.

قوله: و قد ذكرنا ذلك: مشار اليه «ذلك» بيع آلات لهو و قمار مى‌باشد.

قوله: من غير الخالص منهما: يعنى من النّقدين.

قوله: و معلوم انّه مثله: يعنى مثل دينار مضروب من غير جنس.

قوله: و اين هو: ضمير «هو» به دينار مضروب من غير جنس راجع است.

قوله: فالاقوى حينئذ: يعنى حين لم يقم دليل على الفساد.

قوله: فى غير القسم الرّابع: قبلا براى غش چهار قسم بيان گرديد كه قسم چهارمش اين بود:

شيئ را بر خلاف جنسش اظهار كنند نظير بيع ممّوه بعنوان اينكه طلا يا نقره است.

قوله: ثمّ العمل الخ: يعنى ثمّ فى الثّلاثة الباقية من الاقسام الاربعة.

قوله: لانّه غير متموّل: ضمير در «لانّه» به مقدار شراب زائد راجع است.

متن:

الثّالثة عشرة الغناء

لا خلاف فى حرمته في الجملة، و الأخبار بها مستفيضة، و ادّعى في الايضاح تواترها.

منها: ما ورد مستفيضا في تفسير قول الزّور في قوله تعالي: فاجتنبوا قول الزّور، ففي صحيحة زيد الشّحام، و مرسلة ابن أبي عمير، و موثّقة أبي بصير المرويّات عن الكافي.

و رواية عبد الأعلى المحكيّة عن معاني الأخبار.

و حسنة هشام المحكيّة عن تفسير القمي رحمه اللّه: تفسير قول الزّور بالغناء.

و منها: ما ورد مستفيضا في تفسير لهو الحديث كما في صحيحة ابن مسلم.

و رواية مهران بن محمّد.

و رواية الوشّاء.

و رواية حسن بن هارون، و رواية عبد الأعلى السّابقة.

و منها: ما ورد في تفسير الزّور في قوله تعالى: و الّذين لا يشهدون الزّور كما في صحيحة ابن مسلم عن أبي عبد اللّه عليه السّلام تارة بلا واسطة و اخرى بواسطة أبي الصّباح الكناني.

ترجمه:

مسئله سيزدهم حرمت غناء

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در حرمت غناء اجمالا بين فقهاء اختلافى نيست و اخبار وارده در اين‌باره مستفيض بوده بلكه در كتاب ايضاح مرحوم فخر المحقّقين ادّعاى تواتر آنها را نموده:

نقل اخبار دالّه بر حرمت غناء

از جمله اين روايات احاديث مستفيضى است كه در تفسير قول زور در فرموده

حقتعالى يعنى: فاجتنبوا قول الزّور (از قول زور بپرهيزيد) وارد شده و آن‌ها عبارتند از:

الف: صحيحه زيد شحّام.

ب: مرسله ابن ابى عمير.

ج: موثّقه ابى بصير.

اين سه از كتاب كافى شريف نقل و روايت شده‌اند.

د: روايت عبد الاعلى كه از كتاب معانى الاخبار حكايت گرديده.

ه: حسنه هشام كه از كتاب تفسير قمى رحمه اللّه در تفسير قول زور حكايت شده، در اينحديث قول زور به غناء تفسير گرديده است.

و از جمله اين روايات احاديث مستفيضى است كه در تفسير لهو الحديث آمده و آنها عبارتند از:

ح: صحيحه ابن مسلم.

ط: روايت مهران بن محمّد.

ى: روايت وشّاء.

ك: روايت حسن بن هارون.

ل: روايت عبد الاعلى كه سابقا نقل شد.

و از جمله اين روايات احاديثى است كه در تفسير قول زور در فرموده حقتعالى يعنى و الّذين لا يشهدون الزّور آمده همچون:

م: صحيحه محمّد بن مسلم كه يكبار بى‌واسطه از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام نقل شده و بار ديگر بواسطه ابى الصّباح كنانى حكايت گرديده است.

شرح مطلوب

قوله: فی الجملة: با قطع نظر از برخی اقسام آن‌که جایز می‌باشد.

قوله: و الاخبار بها مستفیضة: ضمیر در «بها» به حرمت غناء راجع بوده و مقصود از اخبار مستفیضه، احادیثی است که بحدّ تواتر نرسیده باشند.

قوله: فاجتنبوا قول الزّور: آیه (۳۰) از سوره حجّ.

قوله: صحیحة زید الشّحام: اینحدیث را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۲۵) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب باسنادش از حسین بن سعید و محمّد بن خالد جمیعا، از نضر بن سوید، از درست، از زید شحّام قال:

سئلت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن قول عزّ و جلّ و اجتنبوا قول الزّور.

قال: قول الزّور، الغناء.

قوله: مرسلة ابن ابی عمیر: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۲۷) باین شرح نقل فرموده:

علی بن ابراهیم، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از بعضی اصحابش، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام در ذیل فرموده حقتعالی:

و اجتنبوا قول الزّور قال:

قول الزّور، الغناء.

قوله: موثّقة ابی بصیر: این روایت را مرحوم کلینی در کافی ج (٦) ص (٤٣١) باین شرح نقل فرموده:

عدّه‌ای از اصحاب، از سهل بن زیاد، از یحیی بن مبارك، از عبد اللّه بن جبله، از سماعة بن مهران، از ابی بصیر قال:

سئلت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن قول اللّه عزّ و جلّ و اجتنبوا الرّجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزّور، قال: الغناء.

قوله: و روایة عبد الاعلی المحکیّة عن معانی الاخبار: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۲۹) باین شرح نقل فرموده:

در کتاب معانی الاخبار، از مظفّر بن جعفر علوی، از جعفر بن محمّد بن مسعود، از پدرش، از حسین بن اشکیب از محمّد بن السّری، از حسین بن سعید، از ابی احمد محمّد بن ابی عمیر، از علیّ بن ابی حمزه، از عبد الاعلی قال:

سئلت جعفر بن محمّد علیهما السّلام عن قول اللّه عزّ و جلّ فاجتنبوا الرّجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزّور.

قال: الرّجس من الاوثان، الشّطرنج و قول الزّرور، الغناء.

قلت: قول اللّه عزّ و جلّ و من النّاس من یشتری لهو الحدیث.

قال: منه الغناء.

قوله: و حسنة هشام المحکیّة عن تفسیر القمی رحمه اللّه: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۳۰) باین شرح نقل فرموده:

علی بن ابراهیم، در تفسیرش، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از هشام، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام در ذیل فرموده حقتعالی فاجتنبوا الرّجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزّور فرموده:

الرّجس من الاوثان، الشّطرنج و قول الزّور، الغناء.

قوله: فی صحیحة ابن مسلم: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۲٦) باین شرح نقل فرموده:

على بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از على بن اسمعيل، از ابن مسكان، از محمّد بن مسلم، از مولانا ابيجعفر عليه السّلام قال:

سمعته يقول: الغناء ممّا وعد اللّه عليه النّار و تلى هذه الآية:

و من النّاس من يشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه بغير علم و يتّخذها هزوا اولئك لهم عذاب مهين.

قوله: و رواية مهران محمّد: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٦) باين شرح نقل فرموده:

على بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از مهران بن محمّد، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام قال:

سمعته يقول:

الغناء ممّا قال اللّه عزّ و جلّ و من النّاس من يشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه.

قوله: و رواية الوشّاء: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٧) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از عدّه‌اى اصحاب، از سهل، از وشّاء قال:

سمعت ابا الحسن الرّضا عليه السّلام يقول:

«سئل ابو عبد اللّه عليه السّلام خ ل» يسئل عن الغناء فقال:

هو قول اللّه عزّ و جلّ: و من النّاس من يشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه.

قوله: و رواية حسن بن هارون: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٨) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از علىّ بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از مهران بن محمّد، از حسن بن هارون قال:

سمعت ابا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

الغناء مجلس لا ينظر اللّه تعالى الى اهله و هو ممّا قال اللّه عزّ و جلّ: و من الناس من يشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه.

قوله: و رواية عبد الاعلى السّابقة: اين روايت را قريبا نقل نموديم.

قوله: كما فى صحيحة ابن مسلم عن ابى عبد اللّه عليه السّلام تارة بلا واسطة: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٦) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از علىّ بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از ابى ايّوب، از محمّد بن مسلم و ابى الصّباح الكنانى، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ و الّذين لا يشهدون الزّور قال: هو «خ» الغناء.

قوله: و اخرى بواسطة ابى الصّباح الكنانى: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٦) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از ابى على الاشعرى، از محمّد بن عبد الجبّار، از صفوان، از ابى ايّوب الخزّاز، از محمّد بن مسلم، از ابى الصّباح، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ لا يشهدون الزّور قال: الغناء.

متن:

و قد يخدش في الاستدلال بهذه الرّوايات: بظهور الطّائفة الاولى بل الثّانية في أنّ الغناء من مقولة الكلام، لتفسير قول الزّور به.

و يؤيّده ما فى بعض الاخبار من انّ قول الزّور ان تقول للّذى يغنى احسنت و يشهد له قول عليّ بن الحسين عليهما السّلام في مرسلة الفقيه الآتية في الجارية الّتي لها صوت: لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنّة:

يعني بقراءة القرآن و الزّهد و الفضائل الّتي ليست بغناء.

و لو جعل التّفسير من الصّدوق: دلّ على الاستعمال أيضا.

و كذا لهو الحديث، بناء على انّه من اضافة الصّفة الى الموصوف فيختصّ الغناء المحرّم: بما كان مشتملا على الكلام الباطل فلا تدلّ على حرمة نفس الكيفيّة و لو لم يكن في كلام باطل.

و منه تظهر الخدشة فى الطّائفة الثّالثة حيث انّ مشاهد الزّور الّتى مدح اللّه تعالى من لا يشهدها هى مجالس التّغنّى بالاباطيل من الكلام.

ترجمه:

خدشه مرحوم مصنّف در استدلال به روايات مذكور

مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

در استدلال باين روايات خدشه شده و شرح آن اينستكه:

ظاهر طائفه اوّل از روايات بلكه طائفه دوّم اينستكه غناء از مقوله كلام است چه آنكه قول زور به غناء تفسير شده و پرواضح است كه قول همان كلام را گويند.

و مؤيّد اين معنى تفسيرى است كه در بعضى از اخبار آمده و آن اينستكه:

قول زور عبارتست از آنكه بشخصى كه غناء می‌خواند بگوئى: احسنت.

و شاهد بر گفتار مزبور فرموده مولانا على بن الحسين عليهما السّلام در مرسله فقيه است كه درباره جاريه‌اى كه داراى صدا بوده و براى مولايش می‌خوانده وارد شده و امام عليه السّلام فرموده‌اند:

اگر اين جاريه را ابتياع كنى و براى تو بخواند و ترا ياد بهشت بياورد اشكالى ندارد.

و مقصود از ياد بهشت آوردن اينستكه بواسطه خواندن قرآن و داشتن زهد و فضائل و كمالاتى كه غناء محسوب نمی‌شوند شخص را متذكّر بهشت نمايد:

وجه استشهاد باينحديث تفسيرى است كه امام عليه السّلام فرموده و بخوبى از آن معلوم می‌شود كه غناء از مقوله كلام و قول می‌باشد و اگر تفسير را از صدوق دانسته نه از امام عليه السّلام چنين استفاده می‌شود كه غناء در كلام نيز استعمال

شده و اهل لسان آنرا باينمعنا بكار برده‌اند.

و همچنين است لهو الحديث يعنى اين عبارت نيز شاهد بر گفتار مزبور است، بنا بر اينكه اضافه «لهو» به «الحديث» از قبيل اضافه صفت به موصوف باشد يعنى «حديثى كه لهو می‌باشد» پس معلوم می‌شود كه لهو بكلام و حديث اطلاق می‌گردد بنابراين غناء حرام اختصاص بگفتار و كلامى دارد كه مشتمل بر سخن باطل باشد و ديگر بر حرمت كيفيّت كلام كه آنرا بچه نحو اداء می‌كنند دلالت ندارد اگرچه در كلام باطل نباشد.

سپس می‌فرمايند:

از شرح و توضيحى كه داديم ظاهر و روشن شد كه در طائفه سوّم از اخبار نيز می‌توان خدشه كرد زيرا مشاهد زور كه حقتعالى كسانى را كه در آنجا حاضر نمی‌شوند مدح فرموده عبارتند از مجالس تغنّى باباطيل.

شرح مطلوب

قوله: بظهور الطّائفة الاولى: مقصود از طائفه اوّل اخبار مستفیضه‌ای است که در تفسیر قول زور وارد شده‌اند مثل صحیحه شحام و مرسله ابن ابی عمیر و موثّقه ابی بصیر و روایة عبد الاعلی و حسنه هشام.

قوله: بل الثّانیة: یعنی بلکه طائفه دوّم از اخبار و مراد از آنها اخبار مستفیضه‌ای است که در تفسیر لهو الحدیث وارد شده‌اند مانند صحیحه ابن مسلم و روایة مهران بن محمّد و روایة وشّاء و روایة حسن بن هرون و روایة عبد الاعلی.

قوله: من مقولة الکلام: یعنی غناء کیفیّت صوت و کلام نبوده بلکه نفس کلامی است که دارای خصوصیّاتی بوده که باعتبار آن منهی عنه می‌باشد.

قوله: و یؤیّده ما فی بعض الاخبار: ضمیر منصوبی در «یؤیّده» به کون الغناء من مقولة الکلام راجع است.

قوله: من انّ قول الزّور ان تقول الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۲۲۹) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن علیّ بن الحسین، از پدرش، از سعد بن عبد اللّه، از احمد بن محمّد

بن عیسی، از محمّد بن یحیی الخزاز، از حمّاد بن عثمان، از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام قال:

سئلته عن قول الزّور؟

قال: منه قول الرّجل للّذی یغنّی: احسنت.

قوله: و یشهد له: ضمیر در «له» به کون الغناء من مقولة الکلام عود می‌کند.

قوله: قول علی بن الحسین علیهما السّلام فی مرسلة الفقیه الخ: این روایت را مرحوم صاحب وسائل در ج (۱۲) ص (۸٦) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن علیّ بن الحسین قال:

سئل رجل علیّ بن الحسین علیهما السّلام عن شراء جاریة لها صوت؟

فقال: علیك لو اشتریتها فذکرتك الجنّة یعنی بقراءة القرآن و الزّهد و الفضائل الّتی لیست بغناء، فامّا الغناء فمحظور.

قوله: و کذا لهو الحدیث: یعنی و کذا یشهد لهو الحدیث.

قوله: بناء علی انّه الخ: ضمیر در «انّه» به لهو الحدیث برمی‌گردد.

قوله: و منه تظهر: ضمیر در «منه» به کون لهو الحدیث شاهدا علی انّ الغناء من مقولة الکلام راجع است.

قوله: الطّائفة الثّالثة: منظور از طائفه ثالثه، اخباری است که در تفسیر زور وارد شده‌اند مانند صحیحه ابن مسلم که یکبار بی‌واسطه و بار دیگر مع الواسطه نقل شده.

متن:

فالانصاف انّها لا تدلّ علی حرمة نفس الکیفیّة إلّا من حیث اشعار لهو الحدیث بکون لهو الحدیث علی اطلاقه مبغوضا للّه تعالی و کذا الزّور بمعنی الباطل و ان تحقّقا في کیفیّة الکلام، لا في نفسه کما اذا تغنّی في کلام حقّ من قرآن، أو دعاء، أو مرثیة.

و بالجملة فکلّ صوت یعدّ في نفسه مع قطع النّظر عن الکلام المتصوّت به لهوا و باطلا فهو حرام.

و ممّا یدلّ علی حرمة الغناء من حیث کونه لهوا و باطلا و لغوا: روایة عبد الأعلی و فیها ابن فضّال قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الغناء و قلت: إنّهم یزعمون

أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله رخّص في أن یقال: جئناکم جئناکم حیّونا حیّونا نحیّکم.

فقال: كذبوا إنّ اللّه تعالى يقول: ما خلقنا السّماء و الأرض و ما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتّخذ لهوا لا تّخذناه من لدنّا ان كنّا فاعلين بل نقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و لكم الويل ممّا تصفون.

ثمّ قال: قال: ويل لفلان ممّا يصف، رجل لم يحضر المجلس الى آخر الخبر، فإنّ الكلام المذكور المرخّص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللّهو الّذين يكذّب الامام عليه السّلام رخصة النّبي صلى اللّه عليه و آله فيه، فليس الإنكار الشّديد، و جعل ما زعموا الرّخصة فيه من اللّهو بالباطل إلّا من جهة التغنّي به.

و رواية يونس قال: سألت الخراساني صلوات اللّه عليه عن الغناء و قلت: إنّ العبّاسي زعم أنّك ترخّص في الغناء.

فقال: كذب الزّنديق ما هكذا قلت له سألني عن الغناء فقلت له: إنّ رجلا أتي أبا جعفر عليه السّلام فسأله عن الغناء.

فقال له: يا فلان اذا ميّز اللّه بين الحقّ و الباطل فأين يكون الغناء؟

قال: مع الباطل.

فقال عليه السّلام: حسبك فقد حكمت.

و رواية محمّد بن أبي عباد و كان مستهترا بالسّماع، و بشرب النّبيذ.

قال: سألت الرّضا عليه السّلام عن السّماع.

قال: لأهل الحجاز فيه رأي، و هو في حيّز الباطل و اللّهو أما سمعت اللّه عزّ و جلّ يقول: و اذا مرّوا باللّغو مرّوا كراما.

و الغناء من السّماع كما نصّ عليه في الصّحاح.

و قال أيضا: جارية مسمّعة أي مغنّية.

و في رواية الأعمش الواردة في تعداد الكبائر قوله: و الملاهي الّتي تصدّ عن ذكر اللّه كالغناء و ضرب الأوتار.

و قوله عليه السّلام و قد سئل عن الجارية المغنّية قد يكون للرّجل جارية تلهيه: و ما ثمنها إلّا كثمن الكلب.

و ظاهر هذه الأخبار بأسرها حرمة الغناء من حيث اللّهو و الباطل.

فالغناء و هي من مقولة الكيفيّة للاصوات كما سيجيء ان كان مساويا للصّوت اللّهوي و الباطل كما هو الأقوى و سيجيء.

فهو و انكان اعمّ وجب تقييده بما كان من هذا العنوان كما انّه لو كان اخصّ وجب التّعدّى منه الى مطلق الصّوت الخارج على وجه اللّهو.

ترجمه:

انصاف مرحوم مصنّف در مقام دلالت روايات

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

پس انصاف آنستكه بگوئيم روايات مذكور بر حرمت نفس كيفيّت صدا دلالت ندارند مگر از حيث اشعارى كه در عبارت «لهو الحديث» می‌باشد چه آنكه از اين كلمه می‌توان استفاده نمود كه «لهو الحديث» بطور اطلاق مبغوض حقتعالى است چه نفس حديث لهو بوده و چه كيفيّت آن.

و همچنين لفظ «زور» بمعنای باطل نيز اين اشعار را دارد، بنابراين باطل و لهو مبغوض باری‌تعالى بوده اگرچه در كيفيّت كلام تحقّق يابند نه در نفس آن باينمعنا كه نفس كلام باطل و لهو نبوده بلكه كيفيّت اداء و خواندن آن لهو يا باطل می‌باشد مثل آنكه كلام حقّ همچون قرآن و دعا يا مرثيه را با غناء و لحنى لهوآميز و باطل بخوانند.

و خلاصه کلام آنکه، هرصوت و صدائی که فی نفسه و با قطع نظر از نفس کلامی که این صوت کیفیّت آن است اگر لهو و باطل خوانده شود حرام بوده و در شریعت مقدّس منهی عنه می‌باشد.

تمسّك مرحوم مصنّف به ادلّه‌ای که بر حرمت غناء از حیث لهو و باطل بودن دلالت دارند

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از جمله ادلّه‌ای که بر حرمت غناء از حیث لهو و باطل بودن دلالت دارد روایت

عبد الاعلی است که در سندش ابن فضال قرار گرفته راوی در این حدیث می‌گوید:

از حضرت ابا عبد اللّه علیه السّلام راجع به غناء سؤال کردم و محضرش عرض نمودم که مردم خیال می‌کنند رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم اجازه فرمودند که گفته شود: جئناکم، جئناکم، حیّونا، حیّونا، نحیّکم.

حضرت فرمودند:

مردم دروغ می‌گویند، خداوند متعال می‌فرماید:

ما خلقنا السّماء و الارض الخ.

سپس راوی گفت، امام علیه السّلام فرمودند:

وای بر فلانی از توصیف و بیانی که می‌کند یعنی وای بر مردمی که در مجلس حضرت رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نبوده و معذلك این نسبت را به آنجناب می‌دهد الی آخر الحدیث.

وجه دلالت حدیث

وجه دلالت حدیث مذکور مدّعای ما اینستکه:

نفس کلام مذکور یعنی «جئناکم، جئناکم الخ» که بگمان مردم حضرت رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم آنرا ترخیص فرمودند باطل و لهو و نیست تا امام علیه السّلام ترخیص را تکذیب فرمایند پس این انکار شدید آنجناب نیست مگر تنها بخاطر آنکه کلام مزبور را اگر بخواهند با کیفیّت غنائی بخوانند از مصادیق باطل و لهو می‌گردد.

و دیگر از ادلّه مزبور روایت یونس است، وی می‌گوید:

از خراسانی صلوات اللّه و سلامه علیه راجع به غناء سؤال کرده و عرض نمودم:

عبّاسی می‌پندارد که شما غناء را اجازه فرموده‌اید:

حضرت فرمودند:

آن زندیق دروغ می‌گوید، من چنین نگفتم، از من راجع به غناء پرسید، باو گفتم:

مردی نزد حضرت ابا جعفر علیه السّلام آمد و از ایشان راجع به غناء سؤال

نمود؟

حضرت باو فرمود:

ای فلانی، وقتی خداوند متعال بین حقّ و باطل جدا نموده، غناء از کدامیك می‌باشد؟

شخص عرض کرد: از باطل بحساب می‌آید.

امام علیه السّلام فرمودند: کافیست، تو خود به حرمت غناء حکم نمودی.

و دیگر از ادلّه روایت محمّد بن ابی عباد است که وی شخصی بود حریص در شنیدن غناء و شارب خمر.

می‌گوید: از حضرت رضا علیه السّلام راجع به شنیدن سؤال نمودم؟

حضرت فرمودند: اهل حجاز در آن رأی و رغبت دارند ولی در حیّز لهو و باطل می‌باشد مگر نشنیده‌ای که حقتعالی می‌فرماید:

و اذا مرّوا باللّغو مرّوا کراما.

(زمانیکه به لغو گذرند، بزرگوارانه از آن می‌گذرند).

اگر گفته شود: این روایت سؤالا و جوابا ارتباطی با غناء ندارد چه آنکه سؤال از سماع بوده و جواب هم منزّل بر آن است پس در مورد بحث نمی‌توان بآن استدلال کرد.

مرحوم مصنّف بمنظور جواب از این سؤال و توجیه استدلال بحدیث می‌فرمایند:

اگرچه در روایت لفظ «غناء» وارد نشده و سؤال و جواب راجع به سماع است ولی سماع با غناء از نظر معنا متّحد است چنانچه صاحب صحّاح اللّغه بر آن تنصیص نموده و نیز گفته است:

جارية مسمّعة يعنى جارية مغنّية.

و دیگری از روایات دالّه بر مدّعای ما، روایت اعمش است که در تعداد و شمارش عدد کبائر وارد شده، در اینحدیث آمده است:

ملاهی و باطل‌هائی که مانع از توجّه بحقتعالی می‌باشند همچون غناء و زدن اوتار ...

و دیگر از این ادلّه فرموده امام علیه السّلام است در وقتی که راجع به جاریه مغنّیه مورد سؤال واقع شده و از حضرتش پرسیدند.

برای شخصی کنیزی است که بلهو اشتغال دارد حکم آن چیست؟

حضرت فرمودند: ثمن و پولی که برای خریدن چنین کنیزی می‌دهند همچون پولی است که برای خریدن سگ صرف می‌کنند.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

ظاهر تمام این اخبار آنستکه حرمت غناء از این جهت است که لهو و باطل می‌باشد، بنابراین باید بگوئیم:

غناء که از مقوله کیفیّت اصوات است اگر مساوی و متّحد با صوت لهوی و باطل باشد چنانچه اقوی نزد ما چنین است مطلوب حاصل بوده و ادلّه مذکور بخوبی بر حرمتش دلالت دارند و اگر اعمّ از آن باشد واجب است حرمتش را مقیّد بصورتی نمود که عنوان باطل و لهو تحقّق یابد چنانچه اگر از آن اخصّ محسوب گردد لازم است از آن تعدّی کرده و بمطلق صوتی که بر وجه لهو و باطل خارج می‌گردد سرایت نموده و آن را محکوم بحرمت قرار دهیم.

شرح مطلوب

قوله: و ان تحقّقا فی کیفیّة الکلام: ضمیر تثنیه در «تحقّقا» به لهو و باطل راجع است.

قوله: لا فی نفسه: یعنی لا فی نفس الکلام.

قوله: و فیها ابن فضّال: مقصود از «ابن فضّال» علی بن الحسن بن علیّ بن فضّال است.

صاحب نقد الرّجال می‌گوید:

ابن فضّال عبارتست از علی بن الحسن ولی گاهی بر احمد بن الحسن بن علیّ بن فضّال و محمّد بن الحسن بن علیّ بن فضّال و حسن بن علیّ بن فضّال نیز اطلاق می‌شود و اشهر از بین هرسه حسن بن علیّ بن فضّال می‌باشد.

مؤلّف گوید:

مقصود مصنّف (ره) از اینکه فرموده در این روایت «ابن فضّال» قرار گرفته تمجید و تحسین روایت است چه آنکه علیّ بن فضّال اگرچه فطحی المذهب است ولی درعین‌حال از ثقات بلکه از مشایخ حدیث بحساب می‌آیند.

قوله: جئناکم، جئناکم الخ: وقتی قبیله‌ای بر قبیله دیگر وارد می‌شد واردین این کلمات را می‌گفتند، لفظ «جئناکم» اخبار از آمدنشان بوده و کلمه «حیّونا» امر به تحیّت می‌باشد و تکرار لفظ در دو مقام برای صرف تأکید است و عبارت «نحیّکم» وعده به تحیّت است یعنی واردین به مورودین با اینکلمه وعده می‌دادند که هرگاه آنان (یعنی مورودین و مخاطبین) بر ایشان یعنی بر واردین، وارد شدند بآنها تحیّت می‌گویند.

قوله: ما خلقنا السّماء و الارض الخ: آیات ١٦ و ١٧ و ١٨ از سوره انبیاء.

قوله: ثمّ قال: یعنی قال الرّاوی.

قوله: قال: یعنی قال الامام علیه السّلام.

قوله: رجل لم یحضر المجلس: کلمه «رجل» بدل است از «لفلان» یعنی فلانی رجل لم یحضر مجلس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حتّی یسمع منه التّرخیص فویل له ممّا یصف.

قوله: الی آخر الخبر: این خبر را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٢٢٨) باین شرح نقل فرموده:

محمّد بن یعقوب، از محمّد بن یحیی، از احمد بن محمّد، از ابن فضّال، از یونس بن یعقوب، از عبد الاعلی قال سئلت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن الغناء الخ.

قوله: فانّ الکلام المذکور الخ: این عبارت تعلیل است برای حرمت غناء از این حیث که لهو و باطل است.

قوله: سئلت الخراسانی: مقصود از «خراسانی» حضرت مولانا علیّ بن موسی الرّضا علیهما السّلام می‌باشد.

قوله: انّ العبّاسی زعم الخ: مقصود از «عبّاسی» هشام بن ابراهیم عبّاسی است چنانچه از غضائری نقل شده و برخی از محشّین فرموده‌اند:

مقصود از «عبّاسی» عبد اللّه بن هرون الرّشید یعنی مأمون می‌باشد ولی بنظر صواب همان اوّلی است.

قوله: و کان مستهترا بالسّماع: کلمه «مستهترا» یعنی حریصا و مولعا.

قوله: و هو فی حیّز الباطل و اللّهو: یعنی و هو فی ناحیة الباطل و اللّهو و خلاصه یعنی در عداد و زمره باطل و لهو می‌باشد.

قوله: لاهل الحجاز فیه رأی: مقصود از «رأی» یعنی رغبت و میل.

قوله: و اذا مرّوا باللّغو مرّوا کراما: آیه (٧٢) از سوره فرقان.

قوله: ضرب الاوتار: کلمه «اوتار» جمع وتر (بفتح واو و تاء) بوده بمعنای کمان و تارکه سازی است مشهور می‌باشد و انسب با اینجا معنای دوّمی است.

قوله: بأسرها: یعنی بتمامها.

قوله: فهو: یعنی فهو المطلوب.

قوله: و ان کان اعمّ: یعنی و اگر از صوت لهوی و باطل اعمّ باشد.

قوله: وجب تقييده بما كان من هذا العنوان: مقصود از «هذا العنوان» عنوان لهو و باطل می‌باشد.

قوله: كما انّه لو كان اخصّ: ضمير در «انّه» به غناء راجع است.

مؤلّف گويد:

اخصّ بودن غناء از لهو و باطل زمانى است كه در تفسير غناء بگوئيم:

غناء عبارتست از خصوص صوت مشتمل بر ترجيح مطرب.

قوله: وجب التّعدّى منه: ضمير در «منه» به غناء راجع است.

قوله: الى مطلق الصّوت: يعنى هرصوتى ولو مشتمل بر ترجيح و اطراب نباشد بلكه همين قدر كه باطل و لهو بود حرام و نامشروع است.

متن:

و بالجملة فالمحرّم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى الّتي ورد النّهي عن قراءة القرآن بها سواء أ كان مساويا للغناء أم اعمّ، أو أخصّ، مع انّ الظّاهر انّه ليس الغناء إلّا هو و ان اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللّغويّين.

فعن المصباح انّ الغناء الصّوت.

و عن آخر: أنّه مدّ الصّوت.

و عن النّهاية عن الشّافعي: انّه تحسين الصّوت و ترقيقه.

و عنها أيضا: أنّ كلّ من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء.

و كلّ هذه المفاهيم ممّا يعلم عدم حرمتها، و عدم صدق الغناء، عليها فكلّها اشارة الى المفهوم المعيّن عرفا.

و الأحسن من الكلّ: ما تقدّم من الصّحاح.

و يقرب منه المحكي عن الشهور بين الفقهاء: من أنّه مدّ الصّوت المشتمل على التّرجيع المطرب.

و الطّرب على ما في الصّحاح خفّة تعتري الانسان لشدّة حزن أو سرور.

و عن الأساس للزّمخشري خفّة لسرور، أو همّ.

و هذا القيد هو المدخل للصّوت في أفراد اللّهو.

و هو الّذي اراده الشّاعر بقوله: أطربا و انت قنّسري أي شيخ كبير و الّا فمجرّد السّرور و الحزن لا يبعد عن الشّيخ الكبير.

و بالجملة فمجرّد مدّ الصّوت لا مع التّرجيع المطرب، أو و لو مع التّرجيع لا يوجب كونه لهوا، و من اكتفى بذكر التّرجيع كالقواعد اراد به المقتضي للاطراب.

قال في جامع المقاصد في الشّرح: ليس مجرّد مدّ الصّوت محرّما و ان مالت اليه النّفوس ما لم ينته الى حدّ يكون مطربا بالتّرجيع المقتضي للاطراب انتهى.

ترجمه:

خلاصه كلام در موضوع غناء و حكم آن

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

خلاصه کلام آنکه حرام آنستکه از الحان اهل فسوق و معاصی شمرده شود و این همان موضوعی است که از خواندن قرآن بآن نحو نهی شده‌ایم، پس موضوع حرمت لحن اهل فسوق و معاصی می‌باشد اعمّ از آنکه این موضوع با غناء مساوی بوده یا از آن اعمّ و یا اخصّ باشد.

مضافا باینکه اصلا غناء یعنی همان لحن اهل فسوق و معاصی اگرچه عبارات

فقهاء و اهل لغت در تفسیرش مختلف و مضطرب می‌باشد.

نقل کلمات اهل لغت و فقهاء در تفسیر و توضیح غناء

از مصباح المنیر نقل شده که می‌گوید:

غناء عبارتست از صوت.

و از دیگری حکایت شده که گفته:

غناء عبارتست از کشیدن صدا.

و از نهایه نقل شده که وی از شافعی حکایت کرده که او گفته:

غناء عبارتست از تحسین صوت و ترقیق و ظریف اداء کردن.

و نیز از نهایه آمده است که گفته:

هرکسیکه صدایش را بلند کند، پس نزد عرب به صدایش غناء گویند.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

هیچیك از این مفاهیم حرام نبوده و غناء بر آنها صادق نیست لذا کلّ این تفاسیر و تعاریف اشاره‌اند بیك مفهوم و معنائی که از نظر عرف معیّن و مشخّص است.

و بهترین تعاریف، همان تعریف و تفسیری است که از صحاح الّلغه نقل شد.

و قریب بآن است آنچه از مشهور فقهاء حکایت شده، ایشان فرموده‌اند:

غناء عبارتست از کشیدن صدائی که مشتمل باشد بر ترجیع طرب‌انگیز.

تعریف طرب

جوهری در صحاح الّلغة می‌گوید:

طرب عبارتست از خفّت و سستی که بواسطه شدّت حزن یا سرور بر انسان عارض می‌گردد.

زمخشری در اساس الّلغة گفته:

طرب عبارتست از خفّت و سستی که بواسطه سرور یا همّ و غم بانسان دست

می‌دهد.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

این قید (قید طرب) در تعریف غناء صوت را در افراد لهو داخل می‌نماید و این همان معنائی است که شاعر در اینکلام اراده نموده:

أطربا و انت قنّسری.

(آیا خواهان طرب بوده و خفّت را طالبی در حالیکه پیرمرد می‌باشی).

کلمه «قنّسری» یعنی شیخ و پیرمرد.

پس «طرب» در این شعر بهمان معنائی است که اهل لغت گفته‌اند یعنی خفّت و سستی عارض بر بدن چه آنکه اگر بمعنای مجرّد سرور و حزن می‌بود معنا نداشت شاعر آنرا از شیخ کبیر و پیرمرد بعید بداند پس حتما مقصود از آن حالت رخوت و سستی است که از پیران بعید می‌باشد.

و خلاصه کلام آنکه مجرّد کشیدن صدا بدون ترجیع طرب‌انگیز یا با ترجیع موجب آن نمی‌شود که لهو تحقّق بیابد بلکه کشیدن صدا در صورتیکه با ترجیع بوده و موجب حصول طرب و سستی گردد لهو می‌باشد و در نتیجه محکوم بحرمت است.

سپس می‌فرمایند:

و کسانیکه در تعریف غناء به ذکر ترجیع بتنهائی اکتفاء کرده‌اند همچون مرحوم علّامه در قواعد مقصودشان ترجیعی است که مقتضی اطراب باشد. محقّق ثانی علیه الرّحمه در کتاب جامع المقاصد در شرح غناء فرموده:

مجرّد کشیدن صدا محرّم نیست اگرچه نفوس بآن مایل باشند مشروط باینکه بواسطه ترجیع بحدّ اطراب نرسد. انتهی.

شرح مطلوب

قوله: عن قراءة القرآن بها: ضمیر در «بها» به لحون اهل الفسوق و المعاصی راجع است.

قوله: سواء کان مساویا الخ: ضمیر در «کان» به ما کان من لحون اهل الفسوق و المعاصی راجع است.

قوله: ام اعمّ: و آن در وقتی است که بگوئیم غناء عبارتست از مدّ الصّوت المشتمل علی التّرجیع المطرب چه آنکه بدیهی است لحون اهل الفسوق و المعاصی از اینمعنا اعمّ می‌باشند.

قوله: او اخصّ: و آن در وقتی است که بگوئیم غناء عبارتست از صوت یا مدّ الصّوت، زیرا اینمعنا اعمّ است از لحون اهل الفسوق و المعاصی.

قوله: لیس الغناء الّا هو: ضمیر «هو» به ما کان من لحون اهل الفسوق و المعاصی راجع است.

قوله: و ان اختلفت فیه عبارات الفقهاء و اللّغویّین: ضمیر در «فیه» به غناء راجع است.

قوله: فعن المصباح: یعنی مصباح المنیر فیّومی.

قوله: و عن آخر: یعنی و عن لغوی آخر.

قوله: و عن النّهایة: یعنی نهایه ابن اثیر.

قوله: و عنها ایضا: یعنی و عن النّهایه ایضا.

قوله: من رفع صوتا: یعنی صدایش را بالا ببرد و بلند کند.

قوله: و والاه: در مفتاح الکرامه فرموده مراد از «والاه» انداختن ترجیع در صدا می‌باشد.

قوله: و يقرب منه: ضمير در «منه» به ما تقدّم عن صحاح راجع است.

قوله: المشتمل على التّرجيع: ترجيع همان است كه در عرف عوام چه‌چه می‌گویند.

قوله: تعترى: يعنى عارض می‌شود.

قوله: و هذا القيد: يعنى قيد طرب.

قوله: و هو الّذي ارادة الشّاعر: ضمير «هو» به طرب بمعنای خفّت راجع است و شاعر عبارتست از عجّاج.

قوله: قنسرى: بر وزن جعفرى.

مؤلّف گويد:

تمام شعر چنين است:

اطربا و انت قنّسرى و الدّهر بالانسان دوّارى

قوله: كالقواعد: يعنى كالعلّامة فى القواعد.

قوله: اراد به المقتضى للاطراب: يعنى اراد بالتّرجيع، التّرجيع المقتضى للاطراب.

قوله: فى الشّرح: يعنى فى شرح كلام العلّامة فى القواعد.

قوله: انتهى: يعنى انتهى كلام المحقّق الثّانى فى جامع المقاصد.

متن:

ثمّ انّ المراد بالمطرب ما كان مطربا فى الجملة بالنّسبة الى المغنّى او المستمع، او ما كان من شأنه الاطراب و مقتضيا له لو لم يمنع عنه مانع: من جهة قبح الصّوت او غيره.

و أمّا لو اعتبر الاطراب فعلا خصوصا بالنّسبة الى كلّ أحد، و خصوصا بمعنى الخفّة لشدّة السّرور، أو الحزن فيشكل، لخلوّ اكثر ما هو غناء عرفا عنه.

و كأن هذا هو الّذي دعا الشّهيد الثّاني الى أن زاد في الرّوضة و المسالك بعد تعريف المشهور: قوله: أو ما يسمّى في العرف غناء.

و تبعه في مجمع الفائدة و غيره.

و لعلّ هذا أيضا دعا صاحب مفتاح الكرامة الى زعم أنّ الاطراب في تعريف الغناء غير الطّرب المفسّر في الصّحاح بخفّة لشدّة سرور، أو حزن و ان توهّمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا.

و استشهد على ذلك بما في الصّحاح: من أنّ التّطريب في الصّوت مدّه و تحسينه.

و ما عن المصباح من أن طرّب في صوته مدّه و رجعه.

و في القاموس الغناء ككساء من الصّوت ما طرّب به، و أنّ التّطريب الاطراب كالتّطرّب و التّغنّي.

قال رحمه اللّه: فتحصل من ذلك انّ المراد بالتّطريب و الاطراب غير الطّرب بمعنى الخفّة لشدّة حزن او سرور كما توهّمه صاحب مجمع البحرين و غيره من أصحابنا فكأنّه قال في القاموس الغناء من الصّوت ما مدّ و حسّن و رجع فانطبق على المشهور

اذ التّرجيع تقارب ضروب حركات الصّوت و النّفس، فكان لازما للاطراب و التّطريب انتهى كلامه.

ترجمه:

مقصود از صوت مطرب

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مقصود از «صوت مطرب» صدائی است که اجمالا نسبت به مغنی یا مستمع طرب‌انگیز باشد.

یا هرصدائی را گویند که شأن آن این بوده که طرب آورده و در صورت نبودن مانع مقتضی اطراب باشد.

و مراد از «مانع» قبح صدا یا امر دیگری غیر از آن می‌باشد.

پس در تحقّق غناء همین مقدار که صدا مقتضی برای اطراب بود و شأنیّت آنرا داشت کافی است.

امّا اگر در غناء اطراب بالفعل خصوصا نسبت به هرکسی معتبر باشد علی الخصوص که بمعنای خفّت و سستی ناشی در اثر شدّت سرور یا حزن فرض شود امر بسیار مشکل می‌شود زیرا بسیاری از اصوات که از نظر عرف غناء شمرده می‌شوند از اینمعنا خالی هستند و گویا همین امر باعث شده که مرحوم شهید ثانی در دو کتاب روضه (شرح لمعه) و مسالك (شرح شرایع) بعد از تعریف مشهور عبارت «او ما یسمّی فی العرف غناء» را اضافه کرده.

و مرحوم محقّق اردبیلی در کتاب مجمع الفائده و غیر آن نیز از شهید ثانی علیه الرّحمه تبعیّت فرموده است.

و شاید بتوان گفت همین معنا نیز صاحب مفتاح الکرامه را بر آن داشته که گمان کند اطراب در تعریف غناء غیر از طربی است که در صحّاح اللّغة به «خفت لشدّة سرور او حزن» تفسیر شده اگرچه صاحب مجمع البحرین و غیر او از علماء امامیّه اینطور پنداشته‌اند که طرب در دو مقام با هم متّحد می‌باشند.

سپس مرحوم صاحب مفتاح الکرامه برای فرموده خویش (تفاوت بین طرب بتفسیر فقهاء و طرب در تعریف اهل لغت) به عبارت صحاح اللّغة استشهاد نموده،

صاحب صحاح گفته:

تطریب در صوت یعنی کشیدن آن و نیکو اداء کردنش.

و در مصباح المنیر آمده است:

طرّب فی صوته یعنی صدایش را کشید و در آن ترجیع انداخت.

و در قاموس آمده است:

غناء همچون کساء عبارتست از صوتی که با آن ایجاد طرب می‌کنند و تطریب و اطراب همچون تطرب و تغنّی می‌باشند.

دنباله مقاله صاحب مفتاح الکرامه علیه الرّحمه

سپس مرحوم صاحب مفتاح الکرامه فرموده:

حاصل آنچه ذکر کردیم این است که مقصود از تطریب و اطراب غیر از طرب بمعنای خفّت ناشی از شدّت حزن یا سرور می‌باشد و این توهّمی که صاحب مجمع البحرین و دیگران نموده و آندو را بیك معنا دانسته‌اند صحیح نیست و گویا منشاء این توهّم تعریف صاحب قاموس است، وی در تعریف غناء گفته:

غناء عبارتست از صوتی که کشیده شده و نیکو بوده و در آن ترجیع باشد.

این تعریف که از شخص لغوی صادر شده منطبق است بر همان تعریفی که فقهاء برای غناء ذکر کرده‌اند چه آنکه ترجیع یعنی تقارب انحاء و ضروب حرکات صدا و نفس و اینمعنا لازمه اطراب و تطریبی است که فقهاء فرموده‌اند، بنابراین تعریف اهل لغت منطبق است بر تفسیری که فقهاء برای آن نموده‌اند.

تمام شد کلام صاحب مفتاح الکرامه

شرح مطلوب

قوله: و مقتضیا له: ضمیر در «له» به اطراب راجع است.

قوله: لو لم یمنع عنه مانع: ضمیر در «عنه» به اطراب عود می‌کند.

قوله: خصوصا بالنّسبة الی کلّ احد: چه مغنی و مستمع و چه غیر ایندو.

قوله: ما هو غناء عرفا عنه: ضمیر در «عنه» به اطراف فعلی راجع است.

قوله: و کان هذا هو الّذی: مشار الیه «هذا» خلو اکثر غناءهای عرفی از اطراب فعلی می‌باشد.

قوله: و تبعه فی مجمع الفائدة و غیره: ضمیر مفعولی در «تبعه» به شهید ثانی (ره) و در «غیره» به مجمع الفائده راجع می‌باشد.

قوله: و لعلّ هذا ایضا: مشار الیه «هذا» خلوّ اکثر غناءهای عرفی از اطراب فعلی می‌باشد.

قوله: انّ الاطراب فی تعریف الغناء: یعنی فی تعریف الفقهاء للغناء.

قوله: و ان توهّمه: یعنی اگرچه صاحب مجمع البحرین توهّم کرده ایندو تعریف (تعریف فقهاء و تعریف اهل لغت) با هم متّحد می‌باشند.

قوله: صاحب مجمع البحرین: یعنی مرحوم طریحی.

قوله: قال رحمه اللّه: ضمیر فاعلی در «قال» به صاحب مجمع البحرین راجع است.

قوله: انّ المراد بالتّطریب و الاطراب: که در تعریف فقهاء ذکر می‌شود.

قوله: غیر الطّرب بمعنی الخّفة الخ: یعنی غیر از طربی است که در تعریف اهل لغت آمده.

قوله: کما توهّمه صاحب مجمع البحرین: یعنی آنطوریکه صاحب مجمع البیان توهّم کرده و تعریف فقهاء و اهل لغت را متّحد دانسته.

قوله: فانطبق علی المشهور: ضمیر نائب فاعلی در «انطبق» به تعریف صاحب قاموس راجع است.

قوله: فکان لازما للاطّراب و التّطریب: یعنی ترجیعی که عبارت است از تقارب ضروب حرکات صوت از لوازم اطراب و تطریبی است که همان مدّ الصّوت و تحسینه می‌باشند، پس می‌توان گفت هریك از ترجیع و تطریب فعلی از افعال صاحب صوت بوده اگرچه مستلزم نفس حس صوت که صفت صدا است نباشند.

متن:

و فیه انّ الطّرب اذا کان معناه علی ما تقدّم من الجوهري و الزّمخشري هو

ما یحصل للانسان من الخفّة: لا جرم یکون المراد بالاطراب و التّطریب ایجاذ هذه الحالة، و إلّا لزم الاشتراك اللّفظي به مع انّهم لم یذکروا للطّرب معنی آخر لیشتقّ منه لفظ التّطریب و الاطراب.

مضافا الى ان ما ذكر في معنى التّطريب من الصّحاح و المصباح انّما هو للفعل القائم بذي الصّوت لا الاطراب القائم بالصّوت و هو المأخوذ في تعريف الغناء عند المشهور، دون فعل الشّخص فيمكن ان يكون معنى تطّريب الشّخص في صوته ايجاد سبب الطّرب بمعنى الخفّة بمدّ الصّوت و تحسينه و ترجيعه كما انّ تفريح الشّخص ايجاد سبب الفرح بفعل ما يوجبه فلا ينافي ذلك ما ذكر في معنى الطّرب.

و كذا ما في القاموس من قوله: ما طرّب به يعني ما أوجد به الطّرب.

مع أنّه لا مجال لتوهّم كون التّطريب بمادّته بمعنى التّحسين و التّرجيع اذ لم يتوهّم أحد كون الطّرب بمعنى الحسن و الرّجوع، أو كون التّطريب هو نفس المدّ فليست هذه الأمور إلّا أسبابا للطّرب يراد ايجاده من فعل هذه الأسباب.

هذا كلّه مضافا الى عدم امكان ارادة ما ذكر: من المدّ و التّحسين و التّرجيع من المطرب في قول الاكثر: إنّ الغناء مدّ الصّوت المشتمل على التّرجيع المطرب كما لا يخفى.

مع أنّ مجرّد المدّ و التّرجيع و التّحسين لا يوجب الحرمة قطعا لما مرّ و سيجيىء.

فتبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ المتعيّن حمل المطرب في تعريف الاكثر للغناء: على الطّرب بمعنى الخفّة.

و توجيه كلامهم بارادة ما يقتضي الطّرب، و يعرض له بحسب وضع نوع ذلك التّرجيع، و ان لم يطرب شخصه لمانع: من غلظة الصّوت، و مجّ الاسماع له.

و لقد أجاد في الصّحاح حيث فسّر الغناء بالسّماع و هو المعروف عند أهل العرف، و قد تقدّم في رواية محمّد بن أبي عباد المستهتر بالسّماع.

و كيف كان فالمحصّل من الأدلّة المتقدّمة حرمة الصّوت المرجع فيه على سبيل اللّهو، فانّ اللّهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الأوتار و نحوه، و بالصّوت في الآلة كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصّوت المجرّد فكلّ صوت يكون لهوا بكيفيّة، و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصي فهو حرام و ان فرض أنّه ليس

بغناء.

و كلّ ما لا يعد لهوا فليس بحرام و ان فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقّق، لعدم الدّليل على حرمة الغناء إلّا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا.

ترجمه:

نقد مرحوم مصنّف بر كلام صاحب مفتاح الكرامه عليه الرّحمه

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در كلام مرحوم صاحب مفتاح الكرامه اشكال و ايراد است و آن اينكه طبق گفته جوهرى در صحاح و زمخشرى در اساس وقتى معناى طرب عبارت باشد از خفّتى كه براى انسان حاصل مى‌شود بناچار مراد از اطراب و تطريب ايجاد اين حالت در انسان مى‌باشد چه آنكه فعل ثلاثى مجرّد وقتى بباب افعال و يا تفعيل رفت اصل معنايش تغيير نكرده تنها از معناى لازمى به متعدّى منتقل مى‌شود، پس وقتى طرب بمعناى خفّت و سستى بود قطعا اطراب يا تطريب ايجاد اين حالت مى‌باشد و اگر غير از اين باشد يعنى اطراب و تطريب بمعناى ديگرى فرض شوند لازم مى‌آيد ماده «ط، ر، ب» مشترك لفظى بين دو معنا باشد و آن بر خلاف اصل است.

مضافا باينكه حضرات براى «طرب» معناى ديگرى غير از حالت خفّت نقل نكرده تا دو لفظ تطريب و اطراب از آن مشتقّ باشند.

گذشته از این قبلا از صحاح و مصباح المنیر نقل کردیم که تطریب برای معنائی وضع شده که آن قائم به صاحب صوت می‌باشد و آن عبارتست از ایجاد طرب و خفّت در دیگران نه معنائی که قائم به نفس صوت است و در تعریف غناء که مشهور فقهاء نموده‌اند اخذ گردیده و آن عبارت است از «حسن و رجوع و امتداد» بنابراین ممکنست معنای «تطریب الشّخص فی صوته» ایجاد سبب طرب بمعنای خفّت که ناشی از کشیدن و تحسین و ترجیع صوت است باشد همانطوری

که معنای «تفریح الشّخص» ایجاد سبب فرح است باین نحو که فاعل فعلی را انجام دهد که موجب حصول فرح در دیگری است و این معنا هیچ منافاتی ندارد با آنچه در معنای طرب گفته شده یعنی بین معنائی که صاحب صحاح و مصباح برای طرب ذکر نموده با تفسیری که فقهاء برای آن کرده‌اند هیچ تنافی نیست چنانچه معنائی را که صاحب قاموس اللّغة برای آن آورده و گفته:

ما طرّب به یعنی ما اوجد به الطّرب.

با معنای مذکور در کلام فقهاء منافاتی ندارد.

از این گذشته اساسا معنا ندارد بگوئیم: مادّه تطریب بمعنای تحسین و ترجیع می‌باشد زیرا احدی چنین توهّم نکرده که طرب بمعنای حسن و رجوع بوده یا تطریب نفس کشیدن صدا را گویند، پس باید پذیرفت که این امور یعنی حسن و رجوع و مدّ اسباب برای حصول طرب هستند که غرض از فعل و انجام آنها ایجاد طرب می‌باشد.

و از تمام مطالب گفته شده که بگذریم می‌گوئیم:

اینکه کلمه «مطرب» در تعریف مشهور و اکثر فقهاء آمده امکان ندارد بمعنای مدّ و تحسین و ترجیع باشد و علاوه بر این مجرّد مدّ و ترجیع و تحسین قطعا موجب حرمت نیست و جهت آن قبلا گفته شد و انشاء اللّه عنقریب نیز بیان خواهد گردید.

و از شرح و توضیحی که تا باینجا دادیم ظاهر و روشن شد که کلمه «مطرب» در تعریف فقهاء متعیّنا بمعنای طرب بمعنای خفّت است منتهی باید کلامشان را توجیه کرد و گفت:

مراد ایشان از مطرب، صوتی است که مقتضی طرب بوده و بحسب وضع نوع ترجیعی که در آن است در مستمع طرب عارض می‌گردد اگرچه شخص این صدا بالفعل بواسطه مانعی که در آنست از قبیل غلظت صوت و کراهت و تنفّر در سمع چنین نمی‌باشد.

و صاحب صحاح چه نیکو گفته، وی غناء را به سماع تفسیر کرده و نزد عرف نیز همین معنا معروف است و قبلا این معنا در روایت محمّد بن ابی عباد که حریص و مستهتر بسماع و غناء بود گذشت.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و بهرصورت آنچه از ادلّه گذشته حاصل می‌شود حرمت صوتی است که در آن ترجیع بر سبیل لهو باشد چه آنکه لهو همانطوری که با آلت بدون صوت شخص حاصل می‌شود نظیر زدن تار و امثال آن و یا با صوت صورت می‌گیرد همچون دمیدن در مزمار و نی و امثال ایندو گاهی هم با صوتی که مجرّد از آلت اغانی است حاصل می‌شود، بنابراین هرصدائی که بملاحظه کیفیّت موجود در آن لهو محسوب شده و از الحان اهل فسوق و معاصی شمرده شود حرام است اگرچه فرض کنیم بآن غناء نگویند و آنچه لهو بحساب نیاید حرام نیست اگرچه غناء بر آن صادق باشد.

گو اینکه این فرض اصلا تحقّقی در خارج ندارد ولی بهرصورت موضوع حرمت عنوان لهو می‌باشد نه غناء زیرا هیچ دلیلی بر حرمت غناء بعنوان انّه غناء در دست نیست مگر بملاحظه اینکه عنوان باطل و لهو و لغو و زور بر آن منطبق می‌باشد.

شرح مطلوب

حاصل و خلاصه عبارات مذکور شرح دو نکته می‌باشد:

الف: انتقاد بر فرموده صاحب مفتاح الکرامه.

ب: مختار مرحوم مصنّف در حکم غناء.

شرح نکته اوّل

مرحوم صاحب مفتاح الکرامه قبلا فرمود:

مطرب از نظر اهل لغت با مطرب بتفسیر فقهاء فرق دارد چه آنکه فقهاء به صدائی مطرب گویند که بالفعل در مستمع حالت خفّت و سستی ایجاد کند و این خفّت ناشی از شدّت سرور یا کثرت حزنی است که در وی حاصل گشته ولی اهل لغت مطرب را به صوت و صدائی اطلاق می‌کنند که مقتضی حالت مزبور بوده اگرچه بالفعل بواسطه وجود برخی از موانع چنین نباشد.

و سپس فرمود اینکه شیخ طریحی در مجمع البحرین توهّم نموده مطرب بتفسیر

فقهاء با مطرب بتعریف اهل لغت متّحد است کلام صحیحی نمی‌باشد.

مرحوم مصنّف به اینکلام سه اشکال دارند که ملخّص آنها باین شرح است:

اشکال اوّل:

برای «طرب» که مصدر ثلاثی مجرّد است یك معنی بیشتر نیست و آن عبارتست از خفّت و حالت سستی چه از نظر فقهاء و چه بتفسیر اهل لغت پس اینطور نیست که معنای اهل لغت با تفسیر فقهاء فرق داشته باشد.

بلی، گاهی فقهاء آنرا در معنای حسن و رجوع (رجوع صوت) و امتداد استعمال نموده‌اند ولی این استعمال، استعمال مجازی است یعنی از باب بکار بردن لفظ موضوع برای مسبّب در سبب می‌باشد چه آنکه هرکدام از حسن صوت یا رجوع صدا (چه‌چه زدن) و یا امتداد و کشیدن آواز سبب هستند برای عروض و حصول حالت خفّت و سستی در صاحب صوت یا مستمع و چون فرض کردیم لفظ «طرب» برای خصوص خفّت وضع شده قهرا استعمال آن در هریك از سه معنای مذکور از باب استعمال لفظ موضوع برای مسبّب در سبب می‌باشد.

و بهرتقدیر وقتی کلمه «طرب» بمعنای مزبور بود لفظ «مطرب» که اسم فاعل از باب افعال است عبارت می‌شود از صوتی که حالت یاد شده را در شخص ایجاد می‌کند چه از نظر اهل لغت و چه بتفسیر فقهاء چه آنکه در غیر اینصورت اگر بخواهیم «طرب» را بمعنائی غیر از معنائی که برای «مطرب» هست بدانیم اشتراك لفظی لازم می‌آید و آن مخالف با اصل است، مضافا باینکه در کتب لغت و تفسیر فقهاء غیر از معنای یاد شده یعنی حالت خفّت و سستی معنای دیگری برای کلمه «طرب» ذکر نگردیده تا مطرب از آن مشتقّ باشد.

اشکال دوّم:

مرحوم صاحب مفتاح الکرامه دیده است فقهاء در تعریف غناء اطراب را بمعنای تحسین و ترجیع و مدّ الصّوت فرض کرده‌اند در حالیکه اهل لغت آنرا بمعنای خفّت دانسته‌اند لذا فرموده:

اطراب از نظر فقهاء با اطراب بتفسیر اهل لغت فرق دارد، در جواب می‌گوئیم:

همانطوری که اهل لغت طرب را بمعنای خفّت می‌دانند، فقهاء نیز آنرا چنین

فرض کرده‌اند و هیچ وجهی برای تفاوت بین ایندو معنا وجود ندارد زیرا غناء از کیفیّت نفس صوت است قهرا «اطراب» یا «تطریب» که بعنوان مفسّر برای غناء ذکر شده‌اند نیز می‌باید از صفات صوت بوده تا بین معرّف و معرّف تساوی باشد و صحیح نیست غناء از کیفیّت صوت بوده امّا تطریب از صفات صاحب صوت باشد و پرواضح است که اگر تطریب یا اطراب بمعنای مدّ

و تحسین و ترجیع صوت باشد کلّا اینمعنا از صفات صاحب صوت هستند در نتیجه نمی‌توان اطراب و تطریب بهریك از این سه معنا را مفسّر غناء و معرّف برای آن دانست ازاینرو ناچاریم اطراب و تطریب در تفسیر فقهاء را بمعنای خفّت حاصل در شخص بدانیم و این همان معنائی است که اهل لغت بیان کرده‌اند و بدین ترتیب تفاوت بین دو تفسیر (تفسیر اهل لغت و تعریف فقهاء) از حیّز اعتبار ساقط می‌گردد.

اشکال سوّم:

کلمه «مطرب» در تفسیری که فقهاء برای غناء ذکر کرده و فرموده‌اند:

الغناء، مدّ الصّوت المشتمل علی التّرجیع المطرب.

همانطوری که گفتیم بهمان معنای اهل لغت است یعنی ایجاد خفّت و سستی و اساسا ممکن نیست بمعنای دیگری همچون مدّ و تحسین و ترجیع صوت باشد زیرا فرض اینستکه فقهاء ابتداءا «مدّ» و ثانیا «ترجیع» را بعنوان معرّف برای «غناء» آورده‌اند، و با توجّه باین نکته چگونه ممکنست «مطرب» در همین تفسیر و تعریف که بعنوان صفت برای «التّرجیع» آمده معنایش مدّ یا ترجیع و یا تحسین باشد در حالیکه بدیهی است اگر بخواهیم آنرا اینطور بدانیم توصیف الشّیئ بنفسه لازم می‌آید مثل اینکه بگوئیم جاء الانسان الانسان و الانسان دوّمی را صفت برای اوّلی قرار دهیم و پرواضح است که این معنا ممکن نیست چون مستلزم تحصیل حاصل است پس می‌باید «مطرب» بمعنائی دیگر باشد و آن ایجاد خفّت و سستی است که اهل لغت فرموده‌اند.

شرح نکته دوّم

نکته دوّمی که مرحوم مصنّف در اینجا بیان فرموده‌اند اینستکه:

موضوع حرمت در لسان ادله «لهو» می‌باشد نه «غناء» و به تعبیر دیگر:

هرصدائی که مشتمل بر ترجیع بوده بنحوی که عرف آنرا صوت لهوی بداند حرام می‌باشد اعمّ از آنکه این صوت و صدا بوسیله نواختن آلات اغانی همچون تار، سه‌تار، ویلن، کمانچه، سنتور، عود، فلوت و نی و امثال اینها صورت گرفته یا بدون استفاده از آلات باشد مثل اینکه شخص با صدای لهوی خود بخواند، بنابراین آوازهائی که در عرف مردم از الحان فسق و فجور محسوب شده و صاحبان آنها را مردم اهل لهو می‌خوانند حرام بوده چه اطلاق لفظ غناء نیز بآنها بشود یا این لفظ را بآنها اطلاق نکنند.

شرح مطلوب

قوله: علی ما تقدّم من الجوهری: یعنی از جوهری در صحاح اللّغة.

قوله: و الزّمخشری: یعنی از زمخشری در اساس اللّغة.

قوله: و الّا: یعنی و اگر اطراب و تطریب بمعنای ایجاد خفّت نباشند.

قوله: مع انّهم: یعنی مع انّ اهل اللّغة.

قوله: لیشتقّ منه لفظ التّطریب و الاطراب: ضمیر در «منه» به الطّرب بمعنی آخر راجع است.

قوله: مضافا الی انّ ما ذکر الخ: اشاره است به اعتراض و اشکال دوّم مرحوم مصنّف بر صاحب مفتاح الکرامه.

قوله: هو للفعل القائم بذی الصّوت: یعنی تطریب و اطراب بمعنای ایجاد خفّت بوده که صفت برای صاحب صوت می‌باشند.

قوله: لا الاطراب القائم بالصّوت: منظور اطراب بمعنای مدّ و تحسین و ترجیع الصّوت می‌باشد.

قوله: و هو المأخوذ فی تعریف الخ: ضمیر «هو» به الاطراب القائم بالصّوت راجع است.

قوله: دون فعل الشّخص: مقصود از فعل الشّخص همان ایجاد خفّت می‌باشد.

یعنی در تعریف فقهاء اطراب بمعنای مدّ و تحسین و ترجیع الصّوت آمده که هریك از اینمعانی قائم بصوت بوده نه آنکه فعل شخص و بمعنای ایجاد خفّت باشند.

قوله: فیمکن ان یکون الخ: یعنی ممکنست اطراب در تعریف فقهاء که بمعنای مدّ و تحسین و ترجیع الصّوت آمده در معنای مجاز استعمال شده باشد.

قوله: فلا ینافی ذلك: مشار الیه «ذلك» معنای مجازی در کلام فقهاء است.

قوله: ما ذکر فی معنی الطّرب: مقصود معنای لغوی طرب است که عبارت از خفّت باشد.

قوله: و کذا ما فی القاموس: یعنی اطراب در تعریف فقهاء همچنین با معنائی که صاحب قاموس الّلغة ذکر کرده منافاتی ندارد.

قوله: یعنی ما اوجد به الطّرب: یعنی ما اوجد به الخفّة و مقصود از «ما» موصوله همان تحسین و ترجیع و مدّ الصّوت است که اسباب خفّت بحساب می‌آیند.

قوله: مع انّه لا مجال الخ: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» بوده و این عبارت اعتراض جداگانه‌ای نبوده بلکه از متمّمات اعتراض و اشکالی دوّمی مرحوم مصنّف می‌باشد.

قوله: بمعنی الحسن: یعنی بمعنای حسن الصّوت.

قوله: و الرّجوع: یعنی بمعنای رجوع الصّوت (چه‌چه زدن).

قوله: هذا کلّه مضافا الی الخ: اشاره است به اعتراض و اشکال سوّم مرحوم مصنّف بر صاحب مفتاح الکرامة.

قوله: من المدّ و التّحسین و التّرجیع: کلمه «من» بیان است برای «ما ذکر».

قوله: من الطّرب: متعلّق است به «اراده».

قوله: انّ الغناء مدّ الصّوت: این عبارت همان تعریفی است که اکثر و مشهور فقهاء برای غناء نموده‌اند.

قوله: لما مرّ: اشاره است به آنچه در کلام مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد آمده و قبلا ذکر شد و آن این بود که ایشان فرمودند:

لیس مجرّد مدّ الصّوت محرّما و ان مالت الیه النّفوس ما لم ینته الی حدّ یکون

مطربا.

قوله: حمل المطرب فی تعریف الاکثر: یعنی اکثر فقهاء.

قوله: علی الطّرب بمعنی الخفّة: یعنی معنائی که اهل لغت برای طرب نموده‌اند و بدین ترتیب تنافی و تهافت بین معنای اهل لغت و تفسیری که فقهاء نموده‌اند برطرف می‌شود.

قوله: و توجیه کلامهم: یعنی کلام المشهور.

قوله: ما یقتضی الطّرب: یعنی بگوئیم مراد مشهور از طرب، طرب فعلی نبوده بلکه طرب شأنی می‌باشد.

قوله: و مجّ الاسماع له: کلمه «مجّ» بمعنای ریختن و انداختن از دهان است لذا شیئی را که از دهان می‌ریزند اگر مایع باشد همچون آب لفظ «مجّ» را بکار برده و در غیر اینصورت تعبیر به «لفظ» می‌کنند و در اینجا «مجّ الاسماع» با «غلظة الصّوت» مترادف می‌باشد.

قوله: و كيف كان فالمحصل: از اينجا به بعد مرحوم مصنّف مختار خود در حرمت و تنقيح موضوع آنرا بيان می‌فرمايند.

قوله: من غير صوت: يعنى بدون اينكه از شخص صدائى خارج گردد بلكه صدا صرفا مستند به آلت غناء می‌باشد.

قوله: و بالصّوت فى آلات: يعنى دميدن شخص در آلت همچون دميدن در فلوت و نى و قره‌نى.

قوله: بالصّوت المجرّد: يعنى صرف آواز خواندن شخص بدون كمك گرفتن از آلت غناء و بدون اينكه در آلت بدمد.

متن:

ثمّ إنّ اللّهو يتحقّق بامرين:

أحدهما: قصد التّلهي و ان لم يكن لهوا.

الثّاني: كونه لهوا في نفسه عند المستمعين و ان لم يقصد به التّلهي.

ثمّ إنّ المرجع في اللّهو الى العرف، و الحاكم بتحقّقه هو الوجدان، حيث يجد الصّوت المذكور مناصبا لبعض آلات اللّهو و الرّقص، و لحضور ما يستلذّ القوى

الشّهويّة: من كون المغنّي جارية، أو امرد، أو نحو ذلك.

و مراتب الوجدان المذكور مختلفة في الوضوح و الخفاء فقد يحسّ بعض التّرجيع من مبادى الغناء و لم يبلغه.

و ظهر ممّا ذكرنا انّه لا فرق بين استعمال هذه الكيفيّة فى كلام حقّ او باطل، فقرائة القرآن و الدّعاء و المراثي بصوت يرجّع فيه على سبيل اللّهو لا اشكال في حرمتها و لا في تضاعف عقابها، لكونها معصية في مقام الطّاعة، و استخفافا بالمقرو و المدعوّ و المرثيّ.

و من أوضح تسويلات الشّيطان أنّ الرّجل المتستر قد تدعوه نفسه لاجل التّفرّج و التّنزّه و التّلذّذ الى ما يوجب نشاطه، و رفع الكسالة عنه: من الزّمزمة الملهية فيجعل ذلك في بيت من الشّعر المنظوم في الحكم و المراثي، و نحوها فتيغنّى به، أو يحضر عند من يفعل ذلك و ربّما يعدّ مجلسا لاجل احضار أصحاب الألحان، و يسميّه مجلس المرثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النّشاط و الانبساط.

و ربّما يبكي في خلال ذلك، لأجل الهموم المركوزة في قلبه الغائبة عن خاطره: من فقد ما يستحضره القوى الشّهويّة، و يتخيّل أنّه بكى في المرثية، و فاز بالمرتبة العالية، و قد أشرف على النّزول الى دركات الهاوية، فلا ملجأ إلّا الى اللّه من شرّ الشّيطان، و النّفس الغاوية.

ترجمه:

سبب تحقّق لهو

مرحوم مصنّف می‌فرمايند: لهو به دو امر تحقّق می‌يابد:

۱- قصد تلهى اگرچه شيئى را كه با اين قصد می‌خوانند لهو نباشد همچون دعا و قرآن و مرثيه.

۲- شيئ از نظر مستمع لهو باشد اگرچه خواننده آنرا با قصد لهو نخواند مانند خواندن تصنيف‌های باطل و اشعار بيهوده.

مرجع در تحقّق لهو

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمايند:

مرجع در تحقّق لهو اهل عرف بوده و حاکم بتحقّق آن وجدان می‌باشد چه آنکه وجدان شخص صدای لهوی را مناسب با آلات لهو و لعب و رقص و حضور آنچیزهائی که قوای شهویّه از آنها ملتذ می‌شوند نظیر اینکه مغنّی و آوازخوان دخترك یا جوان امرد باشد می‌بیند.

البتّه مخفی نماند که مراتب وجدان در وضوح و خفاء مختلف است چه آنکه بسا وجدان پاره‌ای از ترجیعات را از مبادی غناء دانسته نه خود غناء و گاهی هم بعضی از آنها را از خود غناء بحساب می‌آورد.

عدم فرق بین موارد لهو از حیث حرمت

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از آنچه بیان داشتیم ظاهر شد که در حرمت صورت لهوی هیچ فرقی نیست بین آنکه این کیفیّت را در کلام حقّ استعمال کرده یا در باطل بکار ببرند، بنابراین خواندن قرآن و دعا و مراثی با صدائی که مشتمل است بر ترجیع بنحو لهو بدون اشکال حرام است بلکه باید بگوئیم عقاب و موآخذه آن دوچندان است زیرا چنین لهوی معصیت در مقام طاعت بوده و استخفاف بقرآن و دعا و شخص مورد رثاء می‌باشد.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و از واضح‌ترین و آشکاراترین وساوس و اضلالات شیطان اینستکه:

بسیار اتّفاق می‌افتد شخصی که علنا تظاهر به خواندن غناء و صوت لهوی نمی‌کند نفسش بمنظور تفرّج و تنزّه و لذّت بردن او را بچیزی که موجب نشاط و فرح و رفع کسالت از وی می‌شود دعوت کرده و به خواندن اشعار لهوی بطور زمزمه وادار می‌کند ازاینرو این کیفیّت لهوی را در لباس عباراتی که در حکم و مراثی بصورت شعر و نظم درآمده پیاده می‌کند و بدین ترتیب خود را با خواندن غناء مشغول می‌نماید یا اگر خود صاحب صدا نبوده و یا نتواند مبادرت باینعمل کند نزد شخص دیگری که فاعل اینفعل است حاضر می‌گردد و بسا اصلا مجلسی جهت احضار صاحبان

الحان خوش ترتیب داده و نامش را مجلس مرثیه و سوگواری می‌نهند و از اقامه اینگونه مجالس بقدری ملتذ و مکیّف می‌شوند که ابدا از مجالسی که در آن آلات اغانی می‌نوازند حظّ و کیف نمی‌برند و نشاط و انبساطی که از آن مجالس نصیبشان می‌شود بمراتب عالی‌تر از فرح و سروری است که از مجالس موسیقی و غناء عائدشان می‌شود.

و بسیار دیده شده که در اینگونه مجالس پس از شروع آن و آوازخوانی نمودن افراد معهود شخص حاضر در مجلس هموم و غمومی که در او مرکوز و نهانی است و از خاطرش غائب بوده تازه شده و بیاد اشیائیکه موجب تحریك قوای شهوانی او هستند و فعلا مفقود می‌باشند افتاده و در فقدان آنها می‌گرید و بخیال آنکه در مرثیه صاحب رثاء گریسته خود را دلخوش کرده و چنین می‌پندارد که بمرتبه عالیه فائز گشته در حالیکه بر نزول به درکات دوزخ مشرف گردیده است ازاینرو باید بگوئیم:

از شرّ شیطان و وساوس آن ملعون هیچ ملجاء و پناهگاهی نیست مگر روی آوردن به جناب اقدس الهی و از ساحت او کمك خواستن چه آنکه ابلیس لعین و نفس سرکش هرآنی شخص را به پرتگاه عصیان و مخالفت می‌کشاند.

شرح مطلوب

قوله: و ان لم یکن لهوا: ضمیر در «لم یکن» به متعلّق قصد تلهّی راجع است.

قوله: حیث یجد الصّوت المذکور: ضمیر در «یجد» به وجدان راجع است.

قوله: فقد یحسّ بعض التّرجیع: کلمه «بعض» فاعل است برای «یحسّ» و «التّرجیع» مفعول آن می‌باشد.

قوله: و لم يبلغه: يعنى و لم يبلغ الغناء.

قوله: استعمال هذه الكيفيّة: يعنى كيفيت لهوى.

قوله: لكونها معصية: ضمير در «لكونها» به كيفيّت لهوى راجع است.

قوله: بالمقرو و المدعو و المرثى: هرسه بصيغه اسم مفعول مى‌باشند و مقصود از «مقرو» قرآن قرائت شده بوده و از «مدعو» شخصى كه در دعا نامش برده شده مى‌باشد و از «مرثى» كسى است كه برايش مرثيه گفته شده.

قوله: و من اوضح تسويلات الشّيطان: كلمه «تسويل» بمعناى اضلال و گمراه كردن مى‌باشد.

قوله: انّ الرّجل المتستر: يعنى شخصى كه بطور آشكار و بلند غناء و لهو نمى‌خواند.

قوله: فيجعل ذلك: مشار اليه «ذلك» ما يوجب نشاطه مى‌باشد.

قوله: فيتغنّى به: ضمير در «به» به بيت من الشّعر راجع است.

قوله: من يفعل ذلك: مشار اليه «ذلك» زمزمه ملهيه مى‌باشد.

قوله: و يسميه مجلس المرثية: ضمير مفعولى در «يسميه» به مجلس راجع است.

متن:

و ربّما يجرّي على هذا عروض الشّبهة في الأزمنة المتأخّرة في هذه المسألة فتارة من حيث أصل الحكم و اخرى من حيث الموضوع.

و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

أمّا الأوّل فلانّه حكي عن المحدّث الكاشاني أنّه خصّ الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج مثل الّلعب بآلات الّلهو، و دخول الرّجال على النّساء، و الكلام بالباطل، و إلّا فهو في نفسه غير محرّم.

و المحكي من كلامه في الوافي أنّه بعد حكاية الأخبار الّتي يأتي بعضها.

قال: الّذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه: اختصاص حرمة الغناء، و ما يتعلّق به من الأجر و التّعليم و الاستماع، و البيع و الشّراء كلّها بما كان على النّحو المعهود المتعارف في زمن بني اميّة، و بني العبّاس: من دخول الرّجال عليهنّ، و تكلّمهنّ بالأباطيل و لعبهنّ بالملاهي: من العيدان و القصب و غيرهما، دون ماسوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله عليه السّلام: ليست بالتي يدخل عليها الرّجال الى أن قال: و على هذا فلا بأس بسماع التّغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة و النّار، و التّشويق إلى دار القرار، و وصف نعم اللّه الملك الجبّار، و ذكر العبادات، و التّرغيب في الخيرات، و الزّهد في الفانيات و نحو ذلك كما اشير اليه في حديث الفقيه بقوله: فذكرتك الجنّة و ذلك لأنّ هذا كلّه ذكر اللّه.

و ربّما تقشعرّ منه جلود الّذين يخشون ربّهم ثمّ تلين جلودهم و قلوبهم الى ذكر اللّه.

و بالجملة فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حقّ الغناء عن باطله و انّ اكثر ما يتغنّي به المتصوّفة في محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

اقول: لو لا استشهاده بقوله: ليست بالّتي يدخل عليها الرّجال أمكن بلا تكلّف تطبيق كلامه على ما ذكرناه: من أنّ المحرّم هو الصّوت الّلهوي الّذي يناسبه الّلعب بالملاهي، و التّكلّم بالأباطيل، و دخول الرّجال على النّساء، لحظّ السّمع و البصر: من شهوة الزّنا، دون مجرّد الصّوت الحسن الّذي يذكر امور الآخرة، و ينسي شهوات الدّنيا.

إلّا أنّ استشهاده بالرّواية: ليست بالّتي يدخل عليها الرّجال ظاهر في التّفصيل بين أفراد الغناء، لا من حيث نفسه، فانّ صوت المغنيّة الّتي تزف العرايس: على سبيل الّلهو لا محالة، و لذا لو قلنا باباحته فيما يأتي كنّا قد خصّصناه بالدّليل.

ترجمه:

[غنا و حکم آن]

عروض شبهه در مسئله حرمت غناء از حیث حکم و موضوع

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

در این ازمنه متأخّر مسئله حرمت غناء از حیث موضوع و حکم مورد شبهه واقع شده و توضیح آن اینستکه:

مسئله مزبور از سه نظر مورد شبهه و اجمال می‌باشد:

۱- از نظر اصل حکم یعنی اینمسئله باید بررسی شود که آیا اصلا غناء حرام است یا مباح می‌باشد.

۲- از حیث موضوع یعنی باید بحث و فحص کرد که غناء چیست و محقّق آن چه چیز می‌باشد.

۳- پس از تنقیح موضوع آیا حکم بحرمت در تمام مصادیق موضوع بوده یا تنها ببرخی از آنها اختصاص دارد؟

طرح مسئله از حیث شبهه حکمی

از مرحوم محدّث کاشانی (فیض) حکایت شده که فرموده‌اند:

غنائی حرام است که مشتمل بر امری بوده که حرمتش از خارج ثابت باشد مثل غنائی که همراهش لعب با آلات لهو یا اختلاط زن و مرد در مجلس و تکلّم نمودن بامر باطل باشد و در غیر اینفرض نفس غناء را نمی‌توان محکوم بحرمت دانست.

کلام مرحوم فیض در وافی

مرحوم فیض در کتاب وافی پس از آنکه اخبار حرمت را نقل نموده و انشاء اللّه ما نیز بعدا ببرخی از آنها اشاره خواهیم نمود فرموده:

از مجموع اخبار وارده در این باب چنین استفاده می‌شود که حرمت غناء و متعلّقات آن از قبیل اخذ اجرت و تعلیم دادن و گوش نمودن و خرید و فروش آلات غناء کلّا اختصاص به غنائی دارد که در زمان بنی امیّه و بنی عبّاس معهود و متعارف بوده و آن باین نحو بوده که در مجلس اغانی زنان و مردان مختلط بوده و همواره زنان تکلّم به اباطیل کرده و با آلات لهو از قبیل عود و نی و غیر اینها بلعب و خوشگذرانی مشغول می‌بودند.

امّا غیر اینگونه از اغانی حرام نبوده چنانچه فرموده امام علیه السّلام در حدیثی که در همین باب وارد شده مشعر بآن است، حضرت فرمودند:

اینمجالس نباید از آن محافلی باشد که زن و مرد مختلط باشند.

سپس مرحوم فیض سخن را ادامه داده تا آنجائیکه می‌فرمایند:

بنابراین شنیدن تغنّی با اشعاری که متضمّن ذکر بهشت و دوزخ بوده و مستمع را نسبت به عالم باقی و آخرت تشویق نموده و نعم الهی را توصیف و بیان کرده و متذکّر عبادات شده و شخص را در خیرات و اعمال نیك ترغیب نموده و نسبت به امور فانی و زائل شدن بی‌میل و بدون رغبت می‌کند و امثال این امور اشکالی ندارد

چنانچه بهمین معنا در حدیثی که مرحوم صدوق در کتاب فقیه نقل نموده اشاره شده است و آن اینستکه امام علیه السّلام فرمودند: فذکرتك الجنّة.

و دلیل ما بر جواز تغنّی باشعار مذکور اینستکه کلّ مطالب و موضوعاتی که گفته شد ذکر خداوند متعال بوده لاجرم اگر آنها را با غناء بخوانند حرامی مرتکب نشده‌اند و اصلا بسا کسانیکه دارای مقام خشیت بوده و از عصیان نمودن حقتعالی خائف هستند از شنیدن این گونه اشعار پوست بدنشان جمع شده و سپس نرم و آزاد شده و قلوب و دلهایشان بجانب ربّ الارباب و ذکر حضرتش متوجّه می‌گردد.

و خلاصه کلام آنکه:

بر هیچ شخص عاقلی پس از شنیدن این اخبار تمیز دادن غناء حقّ از غناء باطل مخفی نمانده و معلوم می‌شود اکثر غناهائی که اهل تصوّف مرتکب آن می‌شدند از سنخ غناء باطل است.

پایان کلام مرحوم فیض.

مقاله مرحوم مصنّف

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

اگر فیض علیه الرّحمه در مقام استشهاد و استدلال برای جواز غناء مجرّد از امر حرام به فرموده امام علیه السّلام «لیست بالّتی یدخل علیها الرّجال» تمسّك نمی‌نمود بدون تکلّف و متحمّل شدن رنجی کلامش را می‌توانستم بر آنچه ما گفتیم تطبیق دهیم یعنی می‌گفتیم:

ایشان نیز همچون ما معتقدند که حرام عبارتست از صوت لهوی که مناسبت داشته باشد با لعب با آلات لهو و تکلّم باباطیل و دخول رجال بر نساء تا حظّ سمعی و بصری برده و بدین ترتیب شهوت زنا ارضاء گردد.

امّا مجرّد صوت حسنی که مذکّر امور اخروی بوده و موجب از یاد رفتن شهوات دنیوی می‌باشد ابدا حرام نیست.

منتهی تمسّك ایشان به روایتی که فرموده: لیست بالّتی یدخل علیها الرّجال، ظاهر است در اینکه ایشان بین افراد غناء بتفصیل قائل بوده و نظرشان باین استکه

غناء فی حدّ نفسه حرام نیست بلکه برخی از افراد آن چون با امری که حرمتش از خارج ثابت شده مقارن و همراه می‌باشد لاجرم محکوم بحرمت می‌باشد فلذا صوت جاریه مغنّیه‌ای که بر سبیل لهو بوده و از آن در شب زفاف و دست به دست دادن عروس و داماد استفاده می‌کنند بحسب ادلّه مذکور می‌باید حرام باشد و اگر به اباحه و حلیّت آن قائم شویم بناچار دلیل حرمت را با ادلّه مرخّصه می‌باید تخصیص داده باشیم، امّا افراد دیگری که چنین تقارنی با امر حرام ندارند، حرام نبوده بلکه مباح و حلال می‌باشند.

شرح مطلوب

قوله: و ربّما یجری علی هذا: مشار الیه «هذا» غناء می‌باشد.

قوله: انّه خصّ الحرام منه: ضمیر در «انّه» و «خصّ» به محدّث کاشانی و در «منه» به غناء راجع است.

قوله: دخول الرّجال علی النّساء: یعنی اختلاط مردان با زنان.

قوله: و الّا فهو الخ: کلمه «الّا» یعنی و اگر غناء مشتمل بر امری که حرمتش قطعی است نباشد.

قوله: و المحکی من کلامه: یعنی من کلام المحدّث الکاشانی.

قوله: الواردة فیه: ضمیر در «فیه» به غناء راجع است.

قوله: من الاجر: يعنى اجرتى كه مغنّى بابت خواننده‌گى دريافت مى‌كند.

قوله: من العيلان: جمع عود است و آن سازى است معروف.

قوله: اهل الحجى: يعنى اهل العقل.

متن:

و نسب القول المذكور الى صاحب الكفاية أيضا.

و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازا و منعا في القرآن و غيره: أنّ

الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين.

أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن.

و حمل ما يدلّ على ذمّ التّغنّي بالقرآن: على قراءة تكون على سبيل اللّهو كما يصنعه الفسّاق في غنائهم.

و يؤيّده رواية عبد اللّه بن سنان المذكورة اقرأوا القرآن بألحان العرب و ايّاكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر، و سيجيىء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء.

و ثانيهما أن يقال: و حاصل ما قال: حمل الاخبار المانعة على الفرد الشّايع في ذلك الزّمان.

قال: و الشّايع في ذلك الزّمان الغناء على سبيل اللّهو: من الجوارى و غير هنّ في مجالس الفجور و الخمور، و العمل بالملاهي، و التّكلّم بالباطل و اسماعهنّ الرّجال فحمل المفرد المعرّف يعني لفظ الغناء: على تلك الأفراد الشّايعة في ذلك الزّمان غير بعيد.

ثمّ ذكر رواية علي بن جعفر الآتية، و رواية اقرأوا القرآن المتقدّمة، و قوله: ليست بالّتي يدخل عليها الرّجال مؤيّدا

لهذا الحمل، قال:

انّ فيه اشعارا بانّ منشاء المنع فى الغناء هو بعض الامور المحرّمة المقترنة به كالالتهاء و غيره الى ان قال:

إنّ في عدّة من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا.

و صدق ذلك في القرآن و الدّعوات و الاذكار المقروة بالأصوات الطّيبّة المذكّرة للجنّة، المهيّجة للشّوق الى العالم الأعلى محلّ تأمّل.

على أنّ التّعارض واقع بين أخبار الغناء، و الأخبار الكثيرة المتواترة الدّالّة على فضل قراءة القرآن و الأدعية و الاذكار بالصّوت الحسن مع عمومها لغة، و كثرتها، و موافقتها للاصل و النّسبة بين الموضوعين عموم من وجه، فاذا لا ريب فى تحريم الغناء على سبيل اللّهو و الاقتران بالملاهى و نحوهما.

ثمّ ان ثبت اجماع فى غيره و الّا بقى حكمه على الاباحة و طريق الاحتياط واضح انتهى.

ترجمه:

مقاله مرحوم سبزوارى در كتاب كفاية الاحكام

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

قول مذكور يعنى رأى مرحوم فيض به سبزوارى عليه الرّحمه در كفايه نيز نسبت داده شده است و آنچه در اين كتاب بعد از ذكر اخبارى كه از حيث جواز و منع غناء در قرآن و غير آن موجود مى‌باشد اينستكه ايشان فرموده‌اند:

جمع بين اين اخبار به دو وجه ممكنست:

وجه اوّل از جمع بین اخبار متعارضه

وجه اوّل از جمع بین این اخبار آنستکه بگوئیم:

اخباری که ما را از غناء نهی نموده‌اند اختصاص به غیر قرآن دارند و اخبار مجوّزه راجع به قرآن می‌باشند بنابراین تنافی و تعارض باین بیان از بین اخبار برداشته می‌شود.

اگر گفته شود:

پاره‌ای از اخبار مانعه بطور صریح از تغنّی بقرآن ما را نهی و منع نموده‌اند و با اینوصف چگونه بگوئیم مورد این اخبار غیر قرآن می‌باشد.

در جواب می‌گوئیم:

ایندسته از اخبار که بطور وضوح و صریح تغنّی بقرآن را مورد نهی و منع قرار داده‌اند محمول هستند بر قرائتی که بر سبیل لهو بوده و بآن نحوی که فسّاق و اهل غصیان در غنائشان می‌خوانند ولی غنائی که بسبك غناء ایشان نباشد در صورتیکه قرآن را با آن نحو و طرز قرائت کنند اشکالی ندارد و مؤیّد این گفتار روایت عبد اللّه بن سنان است که قبلا گذشت و مضمونش اینست:

قرآن را با الحان عرب بخوانید و بپرهیزید از اینکه آنرا بطور اهل فسوق و کبائر بخوانید و عنقریب بعد از من اقوامی می‌آیند که قرآن را با صوتی مشتمل بر ترجیع می‌خوانند.

وجه دوّم از جمع بین اخبار متعارضه

وجه دوّم از جمع بین این اخبار آنستکه بگوئیم ..... و حاصل آنچه فرموده اینست:

اخبار مانعه را حمل می‌کنیم بر فرد شایع آن عصر و زمان یعنی عصر عبّاسیان و امویان و فرد شایع غناء در عصر مزبور در آن زمان این بود که غناء را بطرز لهو عملی می‌ساختند یعنی مجالس فجور و فسوق ترتیب می‌داده و در آن از خمور و عمل بملاهی استفاده کرده و نیز در آن محافل زنان و مردان بطور مختلط شرکت داشته و همواره زنان بمطالب باطل تکلّم می‌کردند و آنها را بسمع مردان می‌رساندند.

و بدیهی است حمل لفظ «الغناء» که مفرد معرّف است بر این افراد شایع در آن زمان هیچ بعید نیست. سپس روایت علی بن جعفر را که بعدا نقل خواهد شد و نیز روایت «اقرأ و القرآن» که قبلا نقل شد را ذکر کرده و پس از آن این عبارت معصوم علیه السّلام را که «لیست بالّتی یدخل علیها الرّجال» را جهت تأیید حمل مذکور نقل نموده است و پس از آن فرموده:

در این حمل اشعار و اشاره است باینکه منشاء منع در غناء پاره‌ای از امور محرّمه بوده که با غناء همراه و مقرون قرار می‌دادند همچون لهو و غیر آن.

و سپس سخن را ادامه داده تا جائیکه فرموده:

در تعدادی از اخبار منع از غناء مضمونی آمده که مشعر است باینکه غناء چون لهو و باطلست حرام می‌باشد پس در هرموردی که عنوان لهو و باطل صادق بود البّته باید حکم بحرمت نمود و در غیر آن حرمت بدون دلیل می‌باشد و پرواضح است که صدق ایندو عنوان (لهو و باطل) در قرآن و ادعیّه و اذکاری که با اصوات و الحان خوش خوانده می‌شوند و انسان را بیاد بهشت آورده و شوق به عالم بالا را در شخص تهییج می‌نمایند محلّ تأمّل است.

پس از آن فرموده:

از این بیانات و تفاصیل که بگذریم بین اخبار غناء و اخبار بسیار دیگر که بحد تواتر رسیده و جملگی بر فضیلت قرائت قرآن و ادعیه و اذکار با صوت حسن و

لحن خوش دلالت دارند تعارض می‌باشد و باید توجّه داشت که موضوع این اخبار همانطوری که اشاره شد صوت حسن است و این موضوع از نظر لغت اعمّ از غناء است مضافا باینکه حکم آن‌که طبق دلالت این اخبار اباحه است با اصل موافق می‌باشد و بهرتقدیر بین اخبار مذکور و احادیث حرمت و منع از غناء تعارض بوده و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه می‌باشد زیرا قرائت قرآن و دعا و ذکر با صوت حسن اعمّ است از اینکه علی وجه الغناء المحرّم بوده یعنی همراهش محرّم مسلّمی باشد یا تنها و بدون آن محرّم تحقّق یابد و از آنطرف غناء نیز اعمّ است از قرائت قرآن و دعا و ذکر با صوت حسن یا غیر آن، بنابراین در مقام جمع می‌گوئیم:

بدون شكّ و تردید غناء بنحو لهو و در صورتی که مقرون با ملاهی و امثال آن باشد حرام است و امّا در غیر آن، پس اگر اجماع بر حرمتش ثابت باشد البتّه بآن ملتزم می‌شویم و الّا باقی بر همان حکم اصلی خود که اباحه است می‌باشد.

ناگفته نماند که در اینمسئله البتّه طریق احتیاط واضح و روشن است یعنی احتیاط اینستکه از غناء غیر مقرون با حرام نیز اجتناب گردد.

پایان کلام مرحوم سبزواری

شرح مطلوب

قوله: و نسب القول المذكور: یعنی قول مرحوم فیض.

قوله: الی صاحب الكفاية: یعنی مرحوم سبزواری.

قوله: و الموجود فيها: یعنی و الموجود فی الكفاية.

قوله: و يؤيّده: ضمیر منصوبی در «يؤيّده» به حمل مذکور راجع است.

قوله: فی ذلك الزّمان: یعنی زمان صدور اخبار مانعه که همان زمان امویان و عبّاسیان می‌باشد.

قوله: ثمّ ذكر رواية علی بن جعفر: ضمیر فاعلی در «ذكر» به مرحوم سبزواری راجع است.

قوله: انّ فيه اشعارا: ضمیر در «فيه» به حمل ثانی راجع است.

قوله: الامور المحترمة المقترنة به: ضمیر در «به» به غناء راجع است.

قوله: كالالتهاء: یعنی لهو.

قوله: و صدق ذلك فی القرآن الخ: مشار الیه «ذلك» لهو و باطل می‌باشد.

قوله: مع عمومها لغة: ضمیر در «عمومها» به قرائة القرآن بالصّوت الحسن راجع است.

قوله: و موافقتها للاصل: یعنی اصالة الاباحه.

قوله: و النّسبة بين الموضوعين: مقصود از موضوعین «غناء» و «صوت حسن» می‌باشد.

قوله: ثبت اجماع فی غيره: یعنی فی غیر غناء علی سبیل اللّهو.

متن:

اقول

لا يخفى انّ الغناء على ما استفدناه من الاخبار، بل و فتاوى الاصحاب و قول أهل الّلغة: هو من الملاهي نظير ضرب الاوتار، و النّفخ في القصب و المزمار، و قد تقدّم التّصريح بذلك في رواية الاعمش الواردة في الكبائر فلا يحتاج في حرمته الى أن يقترن بالمحرّمات الاخر كما هو ظاهر بعض ما تقدّم من المحدّثين المذكورين.

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصّوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدّم في تفسير معنى التّطريب: توجّه ما ذكراه، بل لا اظنّ احدا يفتي باطلاق حرمة الصّوت.

و الأخبار بمدح الصّوت الحسن، و أنّه من أجمل الجمال، و استحباب القراءة و الدّعاء به، و أنّه حلية القرآن، و اتّصاف الأنبياء و الأئمّة به: في غاية الكثرة و قد جمعها في الكفاية بعد ما ذكر انّ غير واحد من الاخبار يدلّ على جواز الغناء فى القرآن، بل استحبابه، بناء على دلالة الرّوايات على استحباب حسن الصّوت و التّحزين و التّرجيع به.

و الظّاهر أنّ شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل الّلغة و غيرهم على ما فصّلناه في بعض رسائلنا. انتهى.

و قد صرّح في شرح قوله صلّى اللّه عليه و آله:

اقرؤا القرآن بألحان العرب: أنّ الّلحن هو الغناء.

و بالجملة فنسبة الخلاف اليه في معنى الغناء أولى من نسبة التّفصيل اليه، بل ظاهر اكثر كلمات المحدّث الكاشاني أيضا ذلك، لأنّه في مقام نفي التّحريم عن الصّوت الحسن المذكّر لامور الآخرة المنسي لشهوات الدّنيا.

ترجمه:

مقاله مرحوم مصنّف در تضعيف كلام فيض و سبزوارى (رهما)

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

معلوم باشد که غناء طبق آنچه از اخبار و فتاوای علماء و قول اهل لغت استفاده می‌شود عبارتست از نوعی از ملاهی همچون زدن تار و دمیدن در نی و مزمار و قبلا در ضمن روایت اعمش که درباره کبائر وارد شده تصریح بآن گردید، بنابراین در حرمت غناء هیچ نیازی نیست باینکه با محرّمات دیگر مقرون گردد و آنچه از دو محدّث مذکور (مرحوم فیض و مرحوم سبزواری) در این زمینه نقل شد کلام صحیح و درستی نیست.

بلی، اگر فرض کنیم که غناء برای مطلق صوت حسن وضع شده چنانچه از برخی تفاسیر که در ذیل «تطریب» قبلا نقل شد اینطور بدست می‌آید البتّه فرموده این محدّث وجیه بوده بلکه می‌توان گفت رأی جمله اصحاب چنین می‌باشد زیرا ما احدی از فقهاء را سراغ نداریم که بطور مطلق قائل به حرمت صوت حسن باشد بلکه آنان که بحرمت آن فتوی داده‌اند در صورتیکه همراه آن حرام دیگری باشد از قبیل محرّمات مذکور (دخول رجال بر نساء، تکلّم زنان باباطیل، ساز و موسیقی نواختن و امثال اینها) آنرا حرام می‌دانند نه مجرّد صوت حسن و اخباری که راجع به ممدوح بودن صدای خوش وارد شده و اینکه از بهترین جمال‌ها بحساب می‌آید و مستحب است قرآن و دعاء را با آن بخوانند و نیز صدای خوش حلیه و زینت برای قرآن می‌باشد و انبیاء و ائمّه طاهرین علیهم السّلام بآن متّصف بوده‌اند در نهایت کثرت و استفاضه می‌باشند و مرحوم سبزواری پس از آنکه فرموده اخبار بسیاری بر جواز غناء در قرآن بلکه بر استحبابش دلالت دارند این اخبار و احادیث را جمع فرموده و نقل کرده‌اند.

البتّه اینکلام مبتنی بر آنستکه روایات مزبور بر استحباب صوت حسن و حزین خواندن و ترجیع در صدا انداختن دلالت داشته باشند.

سپس فرموده:

على الظّاهر هيچيك از اين امور (حسن صوت و تحزين و ترجيع در صوت) بدون غناء وجود پيدا نمى‌كند چنانچه اينمعنا از كلام اهل لغت و ديگران بخوبى استفاده مى‌شود و تفصيل و شرح آنرا ما در پاره‌اى از رسائل خود آورده‌ايم.

پايان كلام محدّث سبزوارى (ره).

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

سبزوارى عليه الرّحمه در شرح فرموده پيامبر اكرم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كه مى‌فرمايند:

اقرؤا القرآن بالحان العرب.

فرموده: لحن يعنى غناء.

و خلاصه كلام آنكه اگر نسبت مخالفت در مسئله غناء به مرحوم سبزوارى داده شود بهتر است از اينكه وى را قائل بتفصيل دانست بلكه ظاهر اكثر كلمات محدّث كاشانى نيز همين است زيرا وى در مقام نفى تحريم از صوت حسن و صداى خوشى است كه مذكّر امور اخروى بوده و موجب فراموش شدن شهوات دنيوى مى‌باشد.

شرح مطلوب

قوله: كما هو ظاهر بعض ما تقدّم الخ: ضمير «هو» به «لزوم الاقتران بالمحرّمات الاخر» راجع است.

قوله: و قد جمعها فى الكفاية: ضمير منصوبى در «جمعها» به اخبار راجع است.

قوله: و الظّاهر انّ شيئا منها: ضمير در «منها» به حسن الصّوت و التّحزين و التّرجيع عود مى‌كند.

قوله: انتهى: يعنى انتهى كلام السّبزوارى.

قوله: و قد صرّح فى شرح قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: ضمير فاعلى در «صرّح» به

مرحوم سبزوارى عود مى‌كند.

قوله: فنسبة الخلاف اليه: يعنى الى السّبزوارى.

قوله: فى معنى الغناء: يعنى بگوئيم ايشان غناء را بخصوص صوت و صدائى اطلاق مى‌كنند كه همراهش محرّم ديگرى باشد.

قوله: ايضا ذلك: يعنى مرحوم فيض نيز همچون سبزوارى بوده و بايد نسبت خلاف را بايشان داد.

قوله: لانّه فى مقام نفى التّحريم: ضمير در «لانّه» به محدّث كاشانى راجع است.

متن:

نعم بعض كلماتهما ظاهرة فيما نسب اليهما: من التّفصيل في الصّوت اللّهوي الّذي ليس هو عند التّأمّل تفصيلا، بل قول باطلاق جواز الغناء و أنّه لا حرمة فيه أصلا و إنّما الحرام ما يقترن به من المحرّمات فهو على تقدير صدق نسبته اليهما في غاية الضّعف لا شاهد له يقيّد الاطلاقات الكثيرة المدّعى تواترها، إلّا بعض الرّوايات الّتي ذكراها.

منها: ما عن الحميري بسند لم يبعد في الكفاية الحاقه بالصّحاح عن علي بن جعفر عن أخيه عليهما السّلام قال: سألته عن الغناء في الفطر و الاضحى و الفرح.

قال: لا بأس به ما لم يعص به.

و المراد به ظاهرا ما لم يصر الغناء سببا للمعصية و لا مقدّمة للمعاصي المقارنة له:

و منها: ما في كتاب علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: لا بأس ما لم يزمر به.

و الظّاهر أنّ المراد بقوله: ما لم يزمر به ما لم يلعب معه بالمزمار، أو ما لم يكن الغناء بالمزمار، و نحوه من آلات الأغاني.

و رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن كسب المغنّيات فقال. الّتي يدخل عليها الرّجال حرام، و الّتي تدعى الى الأعراس لا بأس به: و هو قول اللّه عزّ و جلّ: و من النّاس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل اللّه.

و عن أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: أجر المغنّية الّتي تزف العرايس ليس به بأس، ليست بالتي يدخل عليها الرّجال فانّ ظاهر الثّانية و صريح الاولى: أنّ حرمة الغناء منوطة بما يقصد منه، فان كان المقصود اقامة مجلس اللّهو حرم، و إلّا فلا.

و قوله في الرّواية: و هو قول اللّه: اشارة الى ما ذكره من التّفصيل.

و يظهر منه أنّ كلا الغنائين من لهو الحديث، لكن يقصد باحدهما ادخال النّاس في المعاصي، و الاخراج عن سبيل الحقّ، و طريق الطّاعة، دون الآخر.

ترجمه:

استدراك مرحوم مصنّف در ارتباط با تفصيل مرحوم فيض و سبزوارى در مسئله حرمت غناء

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

بلی، برخی از کلمات ایندو بزرگوار ظاهر است در قولی که بایشان نسبت داده شده و آن تفصیلی بود که قبلا از ایشان نقل شد و در واقع با تأمّل و دقّت در آن بخوبی می‌توان دریافت که آن تفصیل در صوت لهوی نبوده بلکه قولی است بجواز مطلق غناء و معتقد بودن بعدم حرمت آن بلکه حرام آنچیزی است که با غناء مقرون می‌باشد و آن عبارتست از امری که حرمتش از خارج ثابت و قطعی است، بنابراین باید بگوئیم:

اگر نسبت یاد شده بایشان صحیح و بفرض ایندو بزرگوار بتفصیل مزبور معتقد و قائل باشند، این رأی در غایت ضعف بوده و هیچ شاهد و دلیلی نداشته تا با آن بتوان اطلاقات کثیری را که در این باب آمده و برخی ادّعای تواتر آنها را نموده‌اند مقیّد ساخت.

بلی، پاره‌ای از روایات وارد شده که ایشان آنها را ذکر نموده و مدرك رأی خویش قرار داده‌اند ازاینرو لازمست آنها را در اینجا نقل نموده و سپس ملاحظه کنیم که آیا با آنها می‌توان اطلاقات مزبور را تقیید نمود یا برای تقیید صلاحیّت ندارند.

نقل اخبار مقیّد برای اطلاقات

از جمله این اخبار، خبری است از حمیری بسندی که مرحوم سبزواری در کفایه فرموده بعید نیست بتوان آنرا ملحق باخبار صحاح نمود و بهرتقدیر، حمیری بسندش از علی بن جعفر، از برادر بزرگوارش علیهما السّلام نقل نموده که از آنجناب پرسیدم غناء در روز عید فطر و عید قربان و در شادی و فرح چه حکمی دارد؟

حضرت فرمودند: مادامی که با آن عصیان و گناه نشود اشکالی ندارد.

مقصود آنستکه اگر غناء سبب معصیت و یا مقدّمه معاصی مقارن با آن نباشد اشکالی ندارد.

و از جمله این اخبار، حدیثی است در کتاب علی بن جعفر از برادر بزرگوارش، وی می‌فرماید:

از ایشان پرسیدم آیا غناء در روز عید فطر و عید قربان و روز شادی و سرور جایز است؟

حضرت در جواب فرمودند: مادامیکه بواسطه‌اش ازمار حاصل نشود اشکالی ندارد.

علی الظّاهر مقصود اینستکه: مادامی که همراه با آن با مزمار بلعب و لهو مشغول نشوند اشکالی ندارد و ممکنست منظور این باشد:

اگر غناء بوسیله مزمار صورت نگیرد اشکالی ندارد.

و از جمله این روایات، روایت ابی بصیر است، وی می‌گوید:

از حضرت ابی عبد اللّه علیه السّلام راجع به کسب زنان آوازه‌خوان و مغنّیه پرسیدم؟

حضرت فرمودند: مغنّیاتی که مورد دخول رجال بآنها واقع می‌شوند کسبشان حرام بوده ولی آندسته از زنان مغنّیه‌ای که به عروسی‌ها دعوت می‌شوند کسبشان حلال است و همین معنا مقصود حقتعالی است در قرآن شریف که فرموده:

و من النّاس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل اللّه.

و در روایت دیگر از ابو بصیر از مولانا ابی عبد اللّه علیه السّلام اینطور آمده:

حضرت فرمودند: اجرتی که زن مغنّیه دریافت کرده و او را برای زفاف در

عروسی‌ها وعده می‌گیرند اشکالی ندارد مشروط باینکه مغنّیه مورد دخول رجال نباشد.

ظاهر حدیث دوّم و صریح روایت اوّل اینستکه حرمت غناء منوط است بآنچه از آن قصد می‌شود لذا اگر منظور و مراد از آن اقامه مجلس لهو باشد حرام بوده و در غیر اینصورت حرام نیست.

تبصره

فرموده امام علیه السّلام در روایت اوّلی که فرمودند:

و هو قول اللّه عزّ و جلّ الخ.

اشاره است بتفصیل مذکور (تفصیل در کلام دو محدّث سابق الذّکر) و از آن اینطور بدست می‌آید که هردو غناء از مصادیق لهو الحدیث می‌باشند منتهی مقصود از یکی ادخال مردم در معاصی و اخراج از طریق حقّ و طاعت بوده و از دیگری چنین امری مقصود و منظور نیست.

شرح مطلوب

قوله: نعم بعض کلماتهما: یعنی کلمات مرحوم فیض و سبزواری (ره).

قوله: و انّه لا حرمة فیه: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: انّما الحرام ما یقترن به: ضمیر در «به» به غناء راجع است.

قوله: فهو علی تقدیر صدق نسبته الیهما: ضمیر «هو» و «نسبته» به تفصیل راجع بوده و ضمیر در «الیهما» به محدّث کاشانی و سبزواری (رهما) برمی‌گردد.

قوله: لا شاهد له: ضمیر در «له» به تفصیل برمی‌گردد.

قوله: الّتی ذکراها: ضمیر تثنیه فاعلی به دو محدّث مذکور و ضمیر مؤنّث مفعولی به روایات عود می‌کند.

قوله: ما عن الحميرى: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢)

ص (٨٥) باين شرح نقل فرموده:

عبد اللّه بن جعفر در كتاب قرب الاسناد، از عبد اللّه بن الحسن، از علىّ بن جعفر، از برادر بزرگوارش قال:

سئلته عن الغناء الخ.

قوله: و منها ما فى كتاب على بن جعفر عن اخيه: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٨٥) نقل فرموده و در واقع اين روايت همان روايت قبلى است منتهى در اينجا بجاى «ما لم يعص به» ما لم يؤمر به آمده و ظاهرا اينكلمه اشتباه بوده و صحيح آن همانست كه مرحوم مصنّف در متن كتاب ضبط نموده يعنى ما لم يزمر به.

قوله: رواية ابى بصير: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٨٤) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از عدّه‌اى اصحاب، از احمد بن محمّد، از حسين بن سعيد، از علىّ بن ابى حمزه، از ابى بصير قال سئلت ابا عبد اللّه عليه السّلام عن كسب المعنّيات الخ.

قوله: و من النّاس من يشترى الخ: آيه (٦) از سوره لقمان.

قوله: و عن ابى بصير عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١٢) ص (٨٥) باين شرح نقل فرموده:

محمّد بن يعقوب، از عدّه‌اى اصحاب، از احمد، از حسين، از نضر بن سويد، از يحيى الحلبى، از ايّوب بن الحرّ، از مولانا ابى عبد اللّه عليه السّلام:

اجر المغنّية الّتى تزف العرايس الخ.

قوله: و الّا فلا: يعنى و ان لم يكن المقصود منه اقامة مجلس اللّهو فلا يحرم.

قوله: و يظهر منه: ضمير در «منه» به قول امام عليه السّلام راجع است.

قوله: لكن يقصد باحدهما: مراد از آن معنّياتى است كه مورد دخول رجال واقعند و از «الآخر» الّتى تدعى الى الاعراس مى‌باشد.

متن:

و أنت خبير بعدم مقاومة هذه الأخبار للاطلاقات، لعدم ظهور يعتدّ به

في دلالتها، فانّ الرّواية الاولى لعلى بن جعفر ظاهرة في تحقّق المعصية بنفس الغناء فيكون المراد بالغناء مطلق الصّوت المشتمل على التّرجيع و هو قد يكون مطربا ملهيا فيحرم، و قد لا ينتهي الى ذلك الحدّ فلا يعصى به.

و منه يظهر توجيه الرّواية الثّانية لعلي بن جعفر عليه السّلام فانّ معنى قوله: لم يزمر به لم يرجّع فيه ترجيع المزمار، أو أنّ المراد من الزّمر التّغنّي على سبيل اللّهو.

و أمّا رواية أبي بصير مع ضعفها سندا بعلي بن أبي حمزة البطائنى فلا تدلّ الّا على كون غناء المغنّية الّتي يدخل عليها الرّجال داخلا فى لهو الحديث فى الآية و عدم دخول غناء الّتى تدعى الى الأعراس فيه.

و هذا لا يدلّ على دخول ما لم يكن منهما في القسم المباح مع كونه من لهو الحديث قطعا، فاذا فرضنا أنّ المغنّي يغنّي بأشعار باطلة فدخول هذا في الآية أقرب من خروجه.

و بالجملة فالمذكور في الرّواية تقسيم غناء المغنّية باعتبار ما هو الغالب من انّها تطلب للتّغنّي إمّا في المجالس المختصّة بالنّساء كما في الأعراس، و إمّا للتّغنّي في مجالس الرّجال.

نعم الانصاف أنّه لا يخلو من إشعار بكون المحرّم هو الّذي يدخل فيه الرّجال على المغنّيات.

لكن المنصف لا يرفع اليد عن الاطلاقات لاجل هذا الاشعار خصوصا مع معارضته بما هو كالصّريح في حرمة غناء المغنّية و لو لخصوص مولاها كما تقدّم من قوله عليه السّلام: قد يكون للرّجل الجارية تلهيه، و ما ثمنها الّا ثمن الكلب. فتأمّل.

و بالجملة فضعف هذا القول بعد ملاحظة النّصوص أظهر من أن يحتاج الى الإظهار.

و ما ابعد مابين هذا، و بين ما سيجيىء من فخر الدّين: من عدم تجويز الغناء في الاعراس، لأنّ الرّوايتين و ان كانتا نصّين في الجواز الّا أنّهما لا تقاومان الأخبار المانعة، لتواترها.

و أمّا ما ذكره في الكفاية من تعارض أخبار المنع للاخبار الواردة في فضل قراءة القرآن فيظهر فساده عند التّكلّم في التّفصيل.

ترجمه:

عدم صلاحيّت اخبار مذكور براى تقييد اطلاقات سابق الذّكر

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

شما خود آگاهید که این اخبار مذکور برای مقاومت نمودن با اطلاقات سابق الذّکر و تقیید آنها صلاحیّت ندارند زیرا در دلالتشان ظهور قابل اعتنائی نمی‌باشد چه آنکه روایت اوّلی علیّ بن جعفر ظاهرش آنستکه اگر بنفس غناء معصیت تحقّق یافت حرام است، پس باید بگوئیم:

منظور از غناء در این روایت مطلق صوتی است که مشتمل بر ترجیع باشد و آن گاهی مطرب و ملهی است که در اینصورت حرام می‌باشد و گاهی باین حدّ نرسیده و موجب تحقّق عصیان نمی‌باشد.

پس نفس غنائی که عصیان مستند بخود آنست نه محرّمی که با آن مقرون می‌باشد حرام بوده و هیچ نیازی به امر نامشروع دیگر که با آن مقارن گردد نیست لذا نمی‌توان این روایت را مقیّد اطلاقات و دلیل بر تفصیل مزبور قرار داد.

و از این شرح و توضیحی که دادیم توجیه روایت دوّمی علیّ بن جعفر نیز ظاهر و روشن می‌گردد چه آنکه معنای «ما لم یزمر به» یا «لم یرّجع فیه ترجیع المزمار» بوده یا مقصود از «زمر» تغنّی بطرز لهو می‌باشد و بهرتقدیر روایت نفس غناء را موجب تحقّق عصیان قرار داده نه محرّمی که با آن مقرون است در نتیجه غناء مزبور حرام می‌باشد.

و امّا روایت ابی بصیر:

این روایت اوّلا سندش بواسطه علیّ بن حمزه بطائنی که مؤسّس فرقه واقفیّه است ضعیف می‌باشد، و ثانیا مدلول آن اینستکه غناء مغنّیه‌ای که مورد دخول رجال هست داخل در لهو الحدیثی است که آیه از آن نهی فرموده ولی غناء مغنّیه‌ای که به عروسی‌ها دعوت می‌شود اینطور نمی‌باشد و پرواضح است که این معنا بر دخول غنائی که از هیچیك از ایندو قسم نیست در قسم مباح دلالت نداشته بلکه می‌توان گفت غناء مزبور قطعا از مصادیق لهو الحدیث است لذا اگر فرض نمودیم مغنّی اشعار باطله‌ای را خواند و بدین وسیله به غناء مبادرت ورزید، دخول این غناء در آیه

شریفه و مسئول واقع شدنش تحت لهو الحدیث اولی از خروج می‌باشد.

و خلاصه کلام آنکه در این روایت آنچه ذکر شده تقسیم غناء مغنّیه است باعتبار غالب و آن اینستکه:

غالبا زمان مغنّیه را یا برای اجراء غناء در مجالس مختصّ به زنان دعوت می‌کنند همچون عروسی‌ها و یا ایشان را برای خواندن غناء در محافل رجال می‌خوانند یعنی مجالس اختلاط بین زن و مرد، پس مدلول اینحدیث اجنبی از مورد بحث است و نه بر جواز و نه بر حرمت موضوع بحث دلالت دارد.

بلی، انصاف اینستکه حدیث مزبور خالی از اشاره و اشعار باینکه حرام آنستکه مجلسی تشکیل دهند که مردان با زنان در آن مختلط باشند نیست و بعبارت دیگر:

امر محرّم مقارن با غناء را تحریم نموده نه نفس غناء ولی درعین‌حال شخص منصف نمی‌تواند بمجرّد چنین اشعاری از اطلاقات رفع ید بنماید علی الخصوص که حدیث مزبور با روایت و دلیل دیگری که صریح در حرمت غناء مغنّیه است ولو غناء را برای مولایش بخواند معارضه دارد چنانچه این روایت صریح قبلا گذشت و آن فرموده امام علیه السّلام بود که فرمودند:

قد یکون للرّجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها الّا ثمن الکلب.

و اجمالا بگوئیم:

ضعف اینقول (قول مرحوم فیض و سبزواری «ره») پس از ملاحظه نصوص اظهر و روشن‌تر است از اینکه نیازی به بیان و اظهار داشته باشد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و چقدر فاصله و تفاوت است بین این قول و آنچه عنقریب انشاء اللّه از مرحوم فخر المحقّقین نقل خواهیم نمود، ایشان فرموده‌اند:

غناء جایز نیست حتی در عروسی‌ها زیرا دو روایتی که غناء در اعراس را تجویز نموده‌اند اگرچه نصّ و صریح در جواز هستند ولی با اخبار مانعه قابل مقاومت نبوده و در جنب آنها باید طرح شوند زیرا این اخبار (اخبار مانعه) متواتر هستند و جای تردید نیست که خبر واحد با خبر متواتر قابل تعارض نیست.

پس از آن مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

و امّا آنچه مرحوم سبزواری در کفایه بیان داشت و فرمود:

اخبار منع با روایاتی که در ارتباط با فضیلت قرائت قرآن وارد شده تعارض دارند، باید بگوئیم: فساد این مقاله در وقتی که ذیل تفصیل ایشان سخن راندیم معلوم و آشکار می‌گردد.

شرح مطلوب

قوله: و منه یظهر: ضمیر در «منه» به شرحی که در ذیل روایت اوّلی علی بن جعفر ذکر شد راجع است.

قوله: مع کونه من لهو الحدیث: ضمیر در «کونه» به «ما لم یکن منهما» راجع است.

قوله: انّه لا یخلو من اشعار: ضمیر در «انّه» به حدیث علیّ بن جعفر عود می‌کند.

قوله: فتأمّل: بعضی از محشّین فرموده‌اند:

شاید این کلمه اشاره باشد باینکه تعارضی بین روایات دالّه بر حرمت غناء ولو برای مولا باشد و بین اخبار دالّه بر جواز آن در اعراس نمی‌باشد زیرا مورد این دو دسته از اخبار با یکدیگر فرق دارند لذا ممکنست یکی فی حدّ ذاته محکوم بحرمت بوده و دیگری ذاتا مباح باشد.

متن:

و أمّا الثّاني: و هو الاشتباه في الموضوع فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا تقليدا لمن سبقه من أعياننا: من منع صدق الغناء في المراثي و هو عجيب، فانّه إن أراد أنّ الغناء ممّا يكون لموادّ الألفاظ دخل فيه فهو تكذيب للعرف و اللّغة.

أمّا اللّغة فقد عرفت.

و أمّا العرف فلانّه لا ريب في أنّ من سمع من بعيد صوتا مشتملا على الإطراب المقتضي للرّقص، أو ضرب آلات اللّهو: لا يتأمّل في اطلاق الغناء عليه الى أن يعلم موادّ الألفاظ.

و ان اراد أنّ الكيفيّة الّتي يقرأ بها للمرثية لا يصدق عليها تعريف الغناء فهو تكذيب للحسّ.

ترجمه:

طرح مسئله از حيث شبهه موضوعى

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

امّا بحث در غناء از حيث دوّم كه اشتباه در موضوع باشد پس می‌گوئيم:

از بعضى كسانيكه اهل خبره نبوده و از طلبه و مبتديان زمان ما محسوب می‌شوند نقل شده كه وى بتقليد از برخى اعيان كه سابق می‌زيسته گفته است:

غناء در مراثى صادق نمی‌باشد.

اينكلام بسيار عجيب است زيرا اگر وى مرادش آنستكه در تحقّق و صدق غناء مواد الفاظ دخالت دارد قطعا اينكلام تكذيب عرف و لغت است.

امّا لغت:

جهتش آنستكه در تفاسير اهل لغت هيچ نامى از مواد الفاظ برده نشده و تفصيل و شرح آن قبلا گذشت.

و امّا عرف:

بدون شكّ و ترديد اهل عرف وقتى صداى شخصى را از دور بشنوند كه مشتمل بر اطرابى است كه مقتضى رقص يا زدن آلات لهوى است حكم به غناء نموده و در آن هيچ درنگ و تأمّلى نمی‌كنند و اين طور نيست كه در حكم مزبور صبر كنند تا مواد الفاظ صوت بر ايشان مشخّص گردد آنگاه اطلاق غناء يا عدمش را بر آن بنمايند.

و اگر مقصود قائل اين باشد كيفيّتى كه مراثى با آن خوانده می‌شوند تعريف غناء بر آنها صادق نيست، بايد بگوئيم:

اينكلام تكذيب حسّ است زيرا حس سامعه بسيارى از مراثى را مكيّف به كيفيّت غنائى می‌انگارد.

متن:

و امّا الثّالث: و هو اختصاص الحرمة ببعض افراد الموضوع فقد حكى في جامع المقاصد قولا لم يسمّ قائله: باستثناء الغناء فى المراثي نظير استثنائه في الأعراس، و لم يذكر وجهه.

و ربّما وجهّه بعض من متأخّرى المتأخّرين، لعمومات ادلّة الإبكاء و الرّثاء، و قد أخذ ذلك ممّا تقدّم عن صاحب الكفاية: من الاستدلال باطلاق أدلّة قراءة القرآن.

و فيه أنّ أدلّة المستحبّات لا تقاوم أدلّة المحرّمات خصوصا الّتي تكون من مقدّماتها، فانّ مرجع أدلّة الاستحباب الى استحباب ايجاد الشّييء بسببه المباح، لا بسببه المحرّم الا ترى أنّه لا يجوز ادخال السّرور في قلب المؤمن و اجابته بالمحرّمات كالزّنا و اللّواط و الغناء.

و السّرّ فى ذلك انّ دليل الاستحباب انّما يدلّ على كون الفعل لو خلّي و طبعه خاليا عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه، فلا ينافي ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما اذا صار مقدّمة لواجب، أو صادفه عنوان محرّم، فاجابة المؤمن، و ادخال السّرور في قلبه ليس في نفسه شييء ملزما لفعله، أو تركه، فاذا تحقّق في ضمن الزّنا فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه، كما أنّه اذا أمر به الوالد، أو السّيّد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله.

ترجمه:

طرح مسئله از حیث اختصاص حرمت به بعضی از افراد موضوع

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

امّا بحث سوّم یعنی اختصاص حرمت ببعضی از افراد موضوع، مرحوم محقّق ثانی در جامع المقاصد قولی را که قائلش معلوم نیست نقل کرده و آن اینستکه غناء در مراثی مستثنا است نظیر استثناء آن در اعراس و وجه آن را ذکر نکرده.

بعضی از متأخّر متأخّرین این استثناء را چنین توجیه کرده که عموم ادلّه ابکاء و رثاء در مورد بحث نیز جاری بوده و باستناد آنها می‌توان غناء در اینموارد را تجویز کرد.

البتّه این قائل دلیل مزبور را از بیانیکه قبلا مرحوم سبزواری در کفایه ذکر نمود

اخذ کرده چه آنکه وی در مقام استدلال برای جواز غناء در قرآن فرمود:

اطلاق ادّله قرائت قرآن شامل مورد بحث یعنی جواز غناء در قرآن می‌شود.

مرحوم مصنّف در مقام انتقاد بکلام قائل مزبور می‌فرمایند:

کلام قائل یاد شده ضعیف و غیر قابل اعتماد است زیرا مراثی مستحب می‌باشند و پرواضح است که ادلّه مستحبّات با ادلّه محرّمات قابل تعارض نیست لذا اگر فرض کردیم غناء حرام می‌باشد چگونه با ادلّه استحباب مراثی بتوان غناء محرّم را تجویز و مباح نمود و آنرا مستثنا از ادلّه محرّمات قرار داد علی الخصوص محرّماتی که از مقدّمات مستحبّات محسوب شوند مانند غناء که مقدّمه برای رثاء می‌باشد چه آنکه مرجع ادلّه استحباب باینستکه ایجاد شیئ بواسطه امر مباح مستحب و راجح است نه بسبب امر حرام، مگر نمی‌بینی که ادخال سرور در قلب مؤمن و اجابت وی امری است راجح و مستحب ولی ابدا نمی‌توان آنرا با امر حرام مرتکب شد مثلا زنی بگوید چون ادخال سرور در قلب مؤمن مستحب است ازاینرو برای مسرور کردن مؤمنی حاضرم از طریق زنا با او جمع شوم یا جوانی بهمین مستند حاضر به لواط گردد.

حال اگر غناء را حرام دانستیم همچون زنا و لواط صحیح نیست آنرا مقدّمه امر مستحبّی قرار دهیم.

و سرّ آن اینستکه دلیل استحباب دلالت می‌کند بر اینکه فعل با قطع نظر از جهات خارجی و باصطلاح لوخلّی و طبعه از چیزی که موجب لزوم و وجوب یکی از دو طرف (فعل- ترك) آن است خالی می‌باشد حال منافات ندارد که از خارج عنوانی که موجب لزوم فعل یا ترك آن می‌باشد بر آن عارض شود مثل اینکه در عین مستحب بودن مقدّمه واجب قرار گیرد و باین لحاظ بالعرض واجب شود یا عنوان حرامی با آن مصادف شده و بملاحظه آن متّصف بحرمت گردد، بنابراین اجابت مؤمن یا ادخال سرور در قلب مؤمن فی نفسه امری که انجام آن لازم باشد نیست کما اینکه ترکش نیز واجب نمی‌باشد حال اگر این دو عنوان در ضمن زنا یا لواط تحقّق یابند عنوانی بر آنها منطبق شده که ترکشان را لازم می‌کند چنانچه اگر والد بآنها امر نماید یا سیّد عبدش را بآنها مأمور سازد عنوانی که باعث لزوم فعل و وجوب انجام

آنها است بر آنها عارض گردیده در نتیجه واجب می‌شوند.

شرح مطلوب

قوله: نظیر استثنائه فی الاعراس: ضمیر در «استثنائه» به غناء راجع است.

قوله: و لم یذکر وجهه: ضمیر فاعلی در «لم یذکر» به محقّق ثانی و ضمیر مجروری در «وجهه» به استثناء برمی‌گردد.

قوله: و ربّما وجّهه: ضمیر منصوبی در «وجّهه» به استثناء عود می‌کند.

قوله: و قد اخذ ذلك: ضمیر فاعلی در «اخذ» به بعض متأخّر المتأخّرین راجع است و مشار الیه «ذلك» توجیه مذکور می‌باشد.

قوله: و فيه انّ ادلّه المستحبّات: ضمير در «فيه» به توجيه بعض متأخّر المتأخّرين راجع است.

قوله: خصوصا الّتى: كلمه «الّتى» صفت است براى محرّمات.

قوله: تكون من مقدّماتها: ضمير در «مقدّماتها» به مستحبّات برمى‌گردد.

قوله: بسببه المباح: كلمه «المباح» صفت براى براى «سببه».

قوله: الا ترى انّه لا يجوز: ضمير در «انّه» بمعناى «شأن» مى‌باشد.

قوله: و اجابته: يعنى و اجابة المؤمن.

قوله: و السّرّ فى ذلك: مشار اليه «ذلك» عدم جواز ايجاد المستحبّ بسبب امر حرام مى‌باشد.

قوله: فلا ينافى ذلك: مشار اليه «ذلك» خلو طرفيه عمّا يوجب لزومه مى‌باشد.

قوله: كما اذا صار مقدّمة الواجب: ضمير در «صار» به مستحب راجع است.

قوله: او صادفه عنوان محرّم: ضمير منصوبى در «صادفه» به مستحب راجع است.

قوله: فاذا تحقّق فى ضمن الزّنا: ضمير در «تحقّق» به كلّ واحد من اجابة المؤمن و ادخال السّرور فى قلبه راجع است.

قوله: كما انّه اذا امر به: ضمير در «انّه» و «به» به كلّ واحد من اجابة المؤمن و ادخال السّرور فى قلبه راجع است.

متن:

و الحاصل أنّ جهات الأحكام الثّلاثه اعني الاباحة و الاستحباب و

الكراهة لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع احدى الجهات الثّلاث.

و يشهد لما ذكرنا: من عدم تأدّي المستحبّات في ضمن المحرّمات: قوله صلىّ اللّه عليه و آله: اقرأوا القرآن بألحان العرب، و إيّاكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر، و سيجيىء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النّوح و الرّهبانيّة لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، و قلوب من يعجبه شأنهم.

قال في الصّحاح: الّلحن واحد الألحان و الّلحون، و منه الحديث اقرأوا القرآن بلحون العرب و قد لحن في قراءته اذا طرّب بها و غرّد و هو ألحن النّاس اذا كان أحسنهم قراءة، أو غناء. انتهى.

و صاحب الحدائق جعل الّلحن في هذا الخبر بمعنى الّلغة أي بلغة العرب، و كأنّه اراد بالّلغة الّلهجة، و تخيّل أنّ ابقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر في جواز الغناء في القرآن.

و فيه ما تقدّم: من أنّ مطلق الّلحن اذا لم يكن على سبيل الّلهو ليس غناء.

و قوله صلّى اللّه عليه و آله: و إيّاكم و لحون أهل الفسوق نهي عن الغناء في القرآن.

ثمّ إنّ في قوله: لا يجوز تراقيهم اشارة الى أنّ مقصودهم ليس تدبّر معاني القرآن، بل هو مجرّد الصّوت المطرب.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تنافي بين حرمة الغناء في القرآن و ما ورد من قوله عليه السّلام: و رجّع بالقرآن صوتك، فانّ اللّه يحبّ الصّوت الحسن، فانّ المراد بالتّرجيع ترديد الصّوت في الحلق و من المعلوم أنّ مجرّد ذلك لا يكون غناء اذا لم يكن على سبيل الّلهو فالمقصود من الأمر بالتّرجيع أن لا يقرأ كقراءة عباير الكتب عند المقابلة.

لكن مجرّد التّرجيع لا يكون غناء، و لذا جعله نوعا منه في قوله صلّى اللّه عليه و آله: يرجعون القرآن ترجيع الغناء.

و في محكي شمس العلوم أنّ التّرجيع ترديد الصّوت مثل ترجيع أهل الألحان و القراءة و الغناء. انتهى.

و بالجملة فلا تنافي بين الخبرين، و لا بينهما، و بين ما دلّ على حرمة الغناء حتّي

في القرآن كما تقدّم زعمه من صاحب الكفاية في بعض ما ذكره: من عدم اللّهو في قراءة القرآن و غيره، تبعا لما ذكره المحقّق الأردبيلي رحمه اللّه، حيث انّه بعد ما وجّه إستثناء المراثي و غيرها من الغناء: بأنّه ما ثبت الإجماع إلّا في غيرها.

و الأخبار ليست بصحيحة صريحة في التّحريم مطلقا: ايّد استثناء المراثي: بانّ البكاء و التّفجّع مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك، و أنّه متعارف دائما في بلاد المسلمين من زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير.

ثمّ أيّده بجواز النّياحة، و جواز أخذ الأجرة عليها.

و الظّاهر أنّها لا تكون الّا معه، و بانّ تحريم الغناء للطّرب على الظّاهر و ليس فى المراثى طرب، بل ليس الّا الحزن انتهى.

ترجمه:

حاصل كلام مرحوم مصنّف

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

حاصل كلام آنكه جهات احكام سه‌گانه (يعنى اباحه و استحباب و كراهت) ابدا با جهت وجوب و حرمت نمی‌توانند معارضه كنند ازاينرو در هرموردی كه جهت وجوب يا حرمت با يكی از جهات سه‌گانه اجتماع كنند حكم مطابق آندو جهت بوده و آنها را بر جهات سه‌گانه بايد مقدّم داشت.

استشهاد مرحوم مصنّف برای كلام خويش

سپس می‌فرمایند:

و شاهد بر اينمدّعى و اينكه در ضمن اعمال محرّمه نمی‌توان فعل مستحبّى را انجام داد فرموده حضرت نبوى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم است كه فرموده‌اند:

اقرأوا القرآن بالحان العرب.

(قرآن را با لحن عربى و صوت حسن بخوانيد).

و ايّاكم و لحون اهل الفسوق و الكبائر.

(و بپرهيزيد از خواندن آن با الحان اهل فسوق و معاصى).

و سيجيئ بعدى اقوام يرجّعون القران ترجيع الغناء و النّوح و الرّهبانيّة:

(و عنقريب بعد از من طائفه‌ای خواهند آمد كه قرآن را با ترجيع خوانده همانطورى كه غناء را بآن نحو می‌خوانند و نيز بباطل نوحه‌سرائى كرده و رهانيّت اختيار می‌نمايند).

لا يجوز تراقيهم. (اين قرآن از حلقوم‌های ايشان تجاوز نمی‌كند).

قلوبهم مقلوبه (دلهای ايشان واژگونه می‌باشد).

و قلوب من يعجبه شأنهم. (و دلهای كسانيكه از فعل و عمل ايشان خوشنود می‌باشند).

وجه استشهاد باينحديث آنستكه:

قرائت قرآن بدون شكّ و تردید امری است مستحب و راجح ولی با صوت لهوی و غناء خواندن که حرام می‌باشد جایز نیست واقع شود.

کلام صاحب صحاح اللّغة

جوهری در صحاح اللّغة می‌گوید:

کلمه «لحن» مفرد الحان و لحون بوده و از همین باب است حدیث «اقرؤا القرآن بلحون العرب».

و عبارت «قد لحن فی قرائته» را اهل لسان زمانی تعبیر می‌کنند که شخص بواسطه قرائت ایجاد طرب و نغمه‌سرائی نماید.

و جمله «هو الحن النّاس» را وقتی می‌گویند که شخص از حیث قرائت یا خواندن غناء از دیگران بهتر باشد.

پایان کلام جوهری در صحاح.

نظریّه صاحب حدائق (ره)

مرحوم بحرانی صاحب کتاب الحدائق نظرش آنستکه کلمه «لحن» در روایت مذکور بمعنای لغت است بنابراین معنای «اقرؤا القرآن بالحان العرب» این می‌شود:

قرآن را بلغت عرب بخوانید.

گویا مقصود وی از لغت، لهجه می‌باشد یعنی قرآن را به لهجه عربی بخوانید.

وی اینطور خیال کرده که اگر «لحن» را بمعنای خودش باقی بگذاریم سبب آن می‌شود که خبر ظاهر باشد در تجویز غناء در قرآن.

ولی این خیال توهّمی بیش نبوده و کلامی صحیح است زیرا قبلا گفتیم که مطلق لحن وقتی بر سبیل لهو و صوت اهل فسوق و معاصی نباشد غناء نبوده و اشکالی ندارد پس اگر کلمه «لحن» در حدیث بمعنای خودش باشد ایرادی متوجّه نشده و مخدوری لازم نمی‌آید مضافا باینکه فرموده حضرت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که پس از فقره اقرؤا القرآن الخ فرموده‌اند:

و ایّاکم و لحون اهل الفسوق نهی صریح است از غناء در قرآن، بنابراین هیچ جائی برای توهّم و تخیّل مذکور وجود ندارد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

مخفی نماند در فرموده حضرت «لا یجوز تراقیهم» اشاره است باینکه مقصود کسانیکه قرآن را با صوت لهوی و با غناء می‌خوانند تدبّر و دقّت در فهم معانی آن نبوده بلکه صرف صوتی است که سامع را بطرب بیاورد و پرواضح است چنین قرائی اثر معنوی نداشته و از حلقوم نباید بیشتر تجاوز کند.

عدم تنافی بین حرمت غناء در قرآن و ترجیع در صوت زمان قرائت قرآن

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از آنچه در اینجا بیان نمودیم ظاهر شد که بین حرمت غناء در قرآن و آنچه در فرموده امام معصوم علیه السّلام آمده که فرمودند:

رجّع بالقرآن صوتك، فانّ اللّه یحبّ الصّوت الحسن.

(در وقت قرآن خواندن آنرا با صدای ترجیع‌دار بخوان زیرا حقتعالی صدای خوش را دوست می‌دارد).

هیچ تنافی نیست زیرا مقصود از «ترجیع در صوت» تردید صوت در حلق و

انداختن صدا در گلو می‌باشد و واضح و روشن است که صرف این امر غناء نیست مشروط باینکه بنحو لهو و الحان فسق و فجور نباشد، بنابراین مقصود از امر نمودن به ترجیع آنستکه:

قرآن را همچون عبارات کتب در وقت مقابله نمودن، نخوانید بلکه آنرا با صوت و الحان خوش قرائت نمائید و همواره با صدائی که مشتمل بر ترجیع است تلاوت کنید و بدیهی است مجرّد ترجیع غناء نیست ازاینرو غناء در فرموده حضرت نبوّی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم که فرمودند:

یرجّعون القرآن ترجیع الغناء، نوعی از ترجیع قرار داده شده است و بعبارت دیگر:

ترجیع بانحاء و انواع مختلفی صورت گرفته که یك نوع آن غناء است و حرام می‌باشد.

و طبق آنچه از کتاب شمس العلوم حکایت شده: ترجیع عبارتست از تردید صوت مانند ترجیع اهل الحان و صاحب قرائت و غناء.

و خلاصه کلام آنکه بین دو خبر مذکور همچنین بین آنها و آنچه بر حرمت غناء حتّی در قرآن دلالت دارد تنافی وجود ندارد و وجود تهافت و تعارض بزعم مرحوم صاحب کفایه بین اخبار جواز و احادیث دالّه بر منع اساسی ندارد.

وی در پاره‌ای از کلماتش که قبلا نقل شد و آن عبارت بود از عدم تحقّق لهو در قرائت قرآن و غیرش همچون مراثی و ادعیه، تبعیّت از مرحوم محقّق اردبیلی نموده و همچون ایشان فرموده است.

کلام مرحوم محقّق اردبیلی

مرحوم محقّق اردبیلی پس از آنکه استثناء مراثی و غیر آن از غناء باین بیان توجیه نموده که اجماعی بر حرمت غناء ثابت نیست مگر در غیر مراثی و امثال آن و نیز اخبار وارده در تحریم غناء صحیح نبوده و صریح در تحریم بطور مطلق نمی‌باشند، فرموده:

می‌توان در تأیید استثناء مراثی گفت:

گریستن و تفجّع امری است مطلوب و شرعا راجح و مرغوب بوده و در آن ثوابی عظیم می‌باشد و پرواضح است که غناء معین بر آن می‌باشد.

مضافا باینکه غناء در مراثی دائما در بلاد مسلمین از زمان مشایخ علماء امامیّه تا زمان حاضر رائج و دارج بوده بدون آنکه از احدی انکار صادر شود.

پس از آن تأیید دیگری آورده و فرموده:

نوحه‌سرائی جایز بوده و گرفتن اجرت بر آن نیز مشروع است و ظاهرا این امر صورت نمی‌گیرد مگر با غناء پس نباید غناء در اینمقام حرام باشد و از این گذشته حرمت غناء ظاهرا بخاطر ایجاد طرب و فرح و سرور است و می‌دانیم که در مراثی طرب نبوده بلکه غیر از حزن و اندوه چیز دیگری در آن نمی‌باشد پس وجهی برای حرمت غناء در مراثی وجود ندارد.

پایان کلام مرحوم محقّق اردبیلی

شرح مطلوب

قوله: فالحکم لهما: ضمیر در «لهما» به وجوب و حرمت راجع است.

قوله: و النّوح و الرّهبانيّة: مقصود از «النّوح» نوحه‌سرائى بامور بباطله است و رهبانيّت عبارتست از فعلى كه راهبين نصارى بآن مبادرت مى‌ورزند، البتّه ايندو فقره مورد استشهاد نيست.

قوله: لا يجوز تراقيهم: مقصود از «تراقى» حلقوم مى‌باشد.

قوله: قلوبهم مقلوبة: يعنى دلهايشان واژگون است.

قوله: و قلوب من يعجبه: كلمه «يعجبه» يعنى خوشنود كند ايشان را.

قوله: شأنهم: يعنى فعلهم و ضمير جمع به «اقوام» راجع است.

قوله: و غرّد: يعنى نغمه‌سرائى نمود.

قوله: انّه لا تنافى بين حرمة الغناء الخ: ضمير در «انّه» بمعناى «شأن» مى‌باشد.

قوله: ترديد الصّوت فى الحلق: كلمه «ترديد» يعنى بردن و انداختن.

قوله: جعله نوعا منه: ضمير منصوبى در «جعله» به غناء و در «منه» به ترجيع عود مى‌كند.

قوله: حيث انّه بعد ما وجّه استثناء المراثى: ضمير در «انّه» و «وجّه» به محقّق اردبيلى عود مى‌كند.

قوله: الّا فى غيرها: يعنى غير مراثى.

قوله: و الغناء معين على ذلك: مشار اليه «ذلك» بكاء و تفجّع مى‌باشد.

قوله: و انّه متعارف دائما: ضمير در «انّه» به غناء راجع است.

قوله: ثمّ ايّده بجواز النّياحه: ضمير منصوبى در «ايّده» به جواز غناء در مراثى راجع است.

قوله: و الظّاهر انّها لا تكون الّا معه: ضمير در «انّها» به نياحه و در «معه» به غناء برمى‌گردد.

متن:

و أنت خبير بأنّ شيئا ممّا ذكره لا ينفع في جواز الغناء على الوجه الّذي ذكرناه.

أمّا كون الغناء معينا على البكاء و التّفجّع فهو ممنوع، بناء على ما عرفت: من كون الغناء هو الصّوت اللّهوي، بل و على ظاهر تعريف المشهور: من التّرجيع المطرب، لأنّ الطّرب الحاصل منه ان كان سرورا فهو مناف للتّفجيع لا معين له.

و ان كان حزنا فهو على ما هو المركوز في النّفس الحيوانيّة من فقد المشتهيات النّفسانيّة، لا على ما أصاب سادات الزّمان، مع أنّه على تقدير الاعانة لا ينفع في جواز الشّيي‌ء كونه مقدّمة لمستحبّ، او مباح بل لا بدّ من ملاحظة عموم دليل الحرمة له، فان كان فهو و إلّا فيحكم باباحته، للاصل.

و على أيّ حال فلا يجوز التّمسّك في الاباحة بكونه مقدّمة لغير حرام، لما عرفت.

ثمّ إنّه يظهر من هذا و ما ذكر أخيرا: من أنّ المراثي ليس فيها طرب: أنّ نظره الى المراثي المتعارفة لأهل الدّيانة الّتي لا يقصدونها الّا للتّفجّع، و كأنّه لم يحدث في عصره المراثي الّتي يكتفى بها أهل اللّهو و المترفون من الرّجال و النّساء بها عن حضور مجالس اللّهو، و ضرب العود و الأوتار و التّغنّى بالقصب و المزمار كما هو الشّايع في زماننا الّذي قد اخبر النّبي صلّى اللّه عليه و آله بنظيره في قوله: يتّخذون القرآن مزامير كما أنّ زيارة سيّدنا و مولانا أبي عبد اللّه عليه السّلام صار سفرها من أسفار اللّهو و

النّزهة لكثير من المترفين.

و قد اخبر النّبي صلّى اللّه عليه و آله بنظيره في سفر الحجّ، و أنّه يحجّ أغنياء امّتي للنّزهة، و الأوساط للتّجارة، و الفقراء للسّمعة، و كان كلامه صلّى اللّه عليه و آله كالكتاب العزيز واردا في مورد، و جاريا في نظيره.

و الّذي اظنّ أنّ ما ذكرناه في معنى الغناء المحرّم: من أنّه الصّوت اللّهوي انّ هؤلاء و غيرهم غير مخالفين فيه، و امّا ما لم يكن على جهة اللّهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له، لأنّ مطلقات الغناء منزّلة على ما دلّ على اناطة الحكم فيه باللّهو و الباطل: من الأخبار المتقدّمة، خصوصا مع انصرافها في أنفسها كأخبار المغنّية: الى هذا الفرد.

ترجمه:

نقد مرحوم مصنّف بر محقّق اردبيلى عليه الرّحمه

مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه را که مرحوم محقّق اردبیلی بیان نمود و با آن خواست غناء در مراثی را تجویز و تثبیت نماید نافع نبوده و غنائی را که ما قائل بحرمتش شدیم یعنی صوت لهوی با این بیانات و تقریرات تجویز نمی‌شود.

امّا اینکه ایشان فرمود: غناء معین بر گریستن و تفجّع است پس باید جایز باشد.

در جواب می‌گوئیم: این کلام ممنوع است زیرا قبلا توضیح دادیم که غناء عبارتست ز صوت لهوی و پرواضح است طبق این معنا ابدا غناء معین بر بکاء و تفجّع نیست، بلکه اگر معنای مشهور در غناء را نیز پذیرفته و بگوئیم:

غناء عبارتست از صوتیکه مشتمل بر ترجیع مطرب باشد.

باز فرموده اردبیلی (ره) ممنوع است زیرا طربی که از غناء حاصل می‌شود اگر سرور و نشاط است پس آن با بکاء و تفجّع منافات داشته نه آنکه معین بر آن باشد و اگر حزن و اندوه است پس باید بگوئیم، این حزن معلول آنچیزی است که در نفس حیوانیّه شخص مرکوز بوده و آن عبارتست از فقدان مشتهیات نفسانی یعنی چون

شخصی دستش از آنها کوتاه می‌باشد و طریقی برای رسیدن بآنها برایش نیست لاجرم وقتی مرثیه‌خوان با صدائی بطرز غناء شروع به رثاء نمود مستمع مزبور بیاد امور مفقوده مزبور افتاد و بگریستن مشغول می‌شود پس گریه او همانطوری که گفتیم در مقابل فقدان مشتهیات نفسانی بوده نه برای مصائبی که بر سادات زمان و ائمّه دین علیهم السّلام وارد شده.

از این گذشته، بفرض بپذیریم که غناء معین بر گریستن و تفجّع است می‌گوئیم:

صرف اینکه غناء مقدّمه برای امر مستحب یا مباحی واقع شده کافی در جوازش نبوده بلکه می‌باید به عموم دلیل حرمت ملاحظه نمود یعنی به ببینم آیا دلیلی که غناء را تحریم کرده تعمیم دارد بطوری که حتّی مورد مقدّمه واقع شدن برای مستحب یا مباح را شامل شود یا نه:

پس اگر چنین دلیلی در دست باشد مقصود حاصل بوده و باید غناء را حرام دانست حتّی در مورد مزبور یعنی جائیب که مقدّمه برای امر مستحب یا مباح باشد و اگر چنین دلیل عامّی وجود نداشته باشد البتّه بکمك اصالة الاباحه حکم به اباحه‌اش می‌نمائیم.

و علی‌ایّ‌حال در اثبات اباحه غناء نمی‌توان متمسّك باین شد که غناء در مورد مراثی مقدّمه است برای گریستن و تفجّع که آن امری است غیر حرام بلکه مستحب یا مباح می‌باشد.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

از جوابیکه تقریر نموده و نیز آنچه را که محقّق اردبیلی در آخر کلامش ذکر نموده و فرمود:

در مراثی طرب و فرح نیست اینطور ظاهر می‌شود که منظور ایشان از «مراثی» مراثی متعارف بین اهل دیانت است که قصدشان صرفا گریستن و تفجّع است و گویا در عصر ایشان معمول و مرسوم نبوده که اهل لهو و لعب و مردان و زنان خوش‌گذران مجالسی باین نام تشکیل داده و با شرکت در آنها از حضور در مجالس لهو و ضرب عود و تار و اعمال غناء بواسطه نی و مزمار خود را مستغنی به‌بینند

چنانچه در زمان ما این گونه محافل و مجالس معمول و مرسوم است و این دقیقا همان زمانی است که حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم در کلامی از نظیر آن اخبار نموده و فرموده‌اند:

یتّخذون القرآن مزامیر.

(خواندن قرآن را بنحو دمیدن در مزامیر قرار می‌دهند).

چنانچه زیارت آقا و مولایمان حضرت ابی عبد اللّه الحسین علیه السّلام را بسیاری از خوشگذرانان سفر لهو و تفریح قرار داده‌اند و حضرت نبوی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم از نظیر آن در سفر حجّ خبر داده و فرمودند:

اغنیاء از امّت من حجّ را برای تفریح انجام داده و متوسّطین برای تجارت و فقراء بمنظور سمعه آنرا بجای می‌آورند.

و اینکلام حضرت همچون قرآن شریف در مورد خود واقع شده است.

سپس مرحوم مصنّف می‌فرمایند:

آنچه بگمان من می‌آید آنستکه معنائی را که ما برای غناء حرام ذکر نموده و گفتیم:

غناء عبارتست از صوت لهوی.

ظاهرا این حضرات این قبول داشته و با ما مخالف نیستند، امّا صورتی که علی سبیل لهو نبوده و مناسب با آلات اغانی نمی‌باشد بفرض غناء شاملش شود دلیلی بر تحریمش در دست نیست زیرا مطلقات غناء جملگی منزّل بر موردی هستند که حکم حرکت در آنها منوط به لهو و باطل می‌باشد و قبلا این مطلقات را نقل نمودیم، و از این گذشته اخبار مطلقه مزبور همچون اخبار مغنّیه ذاتا و فی نفسه منصرف بهمین فرد می‌باشند.

شرح مطلوب

قوله: علی وجه الّذی ذکرنا: و آن این بود که غناء عبارتست از صوت لهوی.

قوله: لانّ الطّرب الحاصل منه: ضمیر در «منه» به غناء راجع است.

قوله: لا معین له: ضمیر در «له» به تفجّع راجع است.

قوله: لا علی ما اصاب سادات الزّمان: منظور حضرات ائمّه علیهم السّلام می‌باشند.

قوله: مع انّه علی تقدیر الاعانة: ضمیر در «انّه» به غناء راجع است.

قوله: عموم دلیل الحرمة له: ضمیر در «له» به «الشّیئ» راجع است.

قوله: فان کان: یعنی فان کان عموم، کان تامّه می‌باشد.

قوله: ثمّ انّه یظهر من هذا: ضمیر در «انّه» بمعنای «شأن» بوده و مشار الیه «هذا» جوابی است که در تنقید بکلام محقّق اردبیلی ذکر شد.

قوله: انّ نظره: یعنی نظر مرحوم محقّق اردبیلی.

قوله: و کانّه لم یحدث فی عصره: ضمیر در «کانّه» بمعنای «شأن» می‌باشد.

قوله: المترفون: یعنی اشخاص خوشگذران.

قوله: و قد اخبر النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بنظيره فى سفر الحجّ الخ: اين روايت را مرحوم صاحب وسائل در ج (١١) ص (٢٧٦) باين شرح نقل فرموده:

علىّ بن ابراهيم، در كتاب تفسيرش از پدرش، از سليمان بن مسلم خشاب، از عبد اللّه بن جريح از عطاء بن ابى رياح، از ابن عبّاس، از مولانا النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال فى حجّة الوداع الخ.

قوله: انّ هولاء: يعنى مشهور.

قوله: الى هذا الفرد: يعنى صوت لهوى.

متن:

بقي الكلام فيما استثناه المشهور: و هو أمران:

احدهما: الحداء بالضّمّ كدعاء صوت يرجّع فيه للسّير بالابل.

و في الكفاية أنّ المشهور استثناؤه و قد صرّح بذلك في شهادات الشّرايع و القواعد، و في الدّروس.

و على تقدير كونه من الأصوات اللّهويّة كما يشهد به استثناؤهم ايّاه عن الغناء بعد أخذهم الاطراب في تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتّحريم، عدا رواية نبويّة ذكرها في المسالك من تقرير النّبيّ صلّى اللّه عليه و آله لعبد اللّه بن رواحة حيث حدا للابل و كان حسن الصّوت.

و في دلالته و سنده ما لا يخفى.

الثّاني: غناء المغنّية في الأعراس اذا لم يكتنف بها محرّم آخر: من التّكلّم بالأباطيل، و اللّعب بالآت الملاهي المحرّمة، و دخول الرّجال على النّساء.

و المشهور استثناؤه، للخبرين المتقدّمين عن أبي بصير في أجر المغنّية الّتي تزّف العرايس، و نحوهما ثالث عنه أيضا.

و اباحة الأجر لازمة لاباحة الفعل.

و دعوى أنّ الأجر لمجرّد الزّف لا للغناء عنده مخالفة للظّاهر.

لكن في سند الرّوايات أبو بصير و هو غير صحيح، و الشّهرة على وجه يوجب الأنجبار غير ثابتة، لأنّ المحكيّ عن المفيد رحمه اللّه و المرتضى و ظاهر الحلبي، و صريح الحلّي و التذّكرة و الايضاح بل كلّ من لم يذكر الاستثناء بعد التّعميم: المنع.

لكن الانصاف أنّ سند الرّوايات و ان انتهت الى أبي بصير إلّا أنّه لا يخلو من وثوق، فالعمل بها تبعا للاكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما في الدّروس التّرك و اللّه العالم.

ترجمه:

استثناء از غناء

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند:

باقى ماند سخن در دو امرى كه مشهور از حرمت غناء استثناء كرده‌اند و آنها عبارتند از:

١- حداء، بضمّ حاء همچون دعاء و آن صوتى است كه مشتمل بر ترجيع بوده و بمنظور حركت نمودن شتر از خود درمى‌آورند.

مرحوم سبزوارى در كتاب كفايه فرموده:

مشهور آنستکه حداء از حرمت غناء استثناء شده و مرحوم محقّق در شهادات کتاب شرایع و علّامه در قواعد و شهید (ره) در دروس بآن تصریح فرموده‌اند.

لازم بتوجّه است اگر فرض نمودیم که حداء از اصوات لهویّه می‌باشد چنانچه استثناء حضرات از غناء خود شاهد زنده‌ای است بر اینمعنا دیگر دلیلی که برای استثناء آن از غناء صلاحیّت داشته باشد بنظر نمی‌رسد مضافا باخبار متواتره بر حرمت آن مگر یك روایت نبوی که مرحوم شهید ثانی آنرا در مسالك نقل فرموده و

آن اینستکه:

حضرت نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عبد اللّه بن رواحه را که برای شتران آواز حدی می‌خواند و صدائی خوش داشت تقریر فرمودند.

و در دلالت و سند این روایت ضعف واضحی است که بر احدی مخفی نمی‌باشد.

۲- غنائی که مغنّیه در عروسی‌ها می‌خواند مشروط باینکه همراه آن امر حرام دیگری از قبیل تکلّم به اباطیل و بازی نمودن با آلات ملاهی حرام و دخول رجال بر نساء و اختلاطشان با هم نباشد.

مشهور بین فقهاء اینستکه این غناء نیز از حرمت مطلق غناء مستثناء است و دلیلش دو خبری است که قبلا از ابو بصیر راجع به اجرتیکه مغنّیه دریافت می‌کند و در شب زفاف از او استفاده می‌نمایند نقل گردید.

و نظیر ایندو خبر است، حدیث سوّمی که آن نیز از ابو بصیر نقل گردیده.

در دو خبر مذکور اگرچه اباحه اجرت مزبور تجویز و حکم به اباحه‌اش گردیده و در آندو نامی از حلّیت اصل فعل برده نشده ولی درعین‌حال باید بگوئیم:

مباح بودن اجرت لازمه مباح بودن اصل فعل است.

اگر گفته شود:

اجرتی که مغنّیه در شب زفاف می‌گیرد در قبال غنائی که خوانده نیست تا بگوئیم وقتی اجرت مباح بود لازمه‌اش اینستکه اصل فعل نیز مباح باشد بلکه پول را در قبال مجرّد زفاف و اینکه عروس و داماد را بهم می‌رساند دریافت می‌کند و پرواضح است حلّیت این اجرت لازمه‌اش اباحه اصل فعل نمی‌باشد.

در جواب می‌گوئیم:

این معنا خلاف ظاهر می‌باشد ازاینرو عمل بظاهر مقتضی است حکم به حلّیت غناء در اینمورد شود و تقریر آن همانست که بیان گردید ولی درعین‌حال می‌گوئیم:

این سه روایت قابل اعتماد و استناد نیست چون در سند آنها ابو بصیر است و وی از نظر علماء علم رجال صحیح نیست و شهرتی که جابر ضعف این روایات

باشد بطوری که علم بآنها را امضاء کرده باشد ثابت نیست زیرا آنچه از مرحوم مفید و سیّد مرتضی (ره) و ظاهر حلبی و صریح ابن ادریس حلّی و مرحوم علّامه حلّی در تذکره و فخر المحقّقین در ایضاح بلکه تمام کسانیکه ابتداء منع را تعمیم داده و پس از آن استثناء مزبور را ذکر نکرده‌اند ممنوع بودن و حرمت آن می‌باشد.

ولی انصاف آنستکه سند روایات اگرچه منتهی به ابو بصیر می‌شود ولی درعین‌حال باید بگوئیم که وی خالی از وثوق نیست، پس عمل بآن به تبعیّت از مشهور بعید نبوده اگرچه احتیاط ترك آن می‌باشد چنانچه مرحوم شهید اوّل در دروس فرموده و اللّه العالم.

شرح مطلوب

قوله: و قد صرّح بذلك فی شهادات الشّرایع: مشار الیه «ذلك» استثناء حداء می‌باشد.

قوله: و علی تقدیر کونه من الاصوات اللّهویّه: ضمیر در «کونه» به حداء راجع است.

قوله: کما یشهد به استثنائهم ایّاه عن الغناء: ضمیر در «به» به کونه من الاصوات اللّهویّه راجع بوده و ضمیر «ایّاه» به حدّی برمی‌گردد.

قوله: و فی دلالته و سنده ما لا یخفی: برخی از محشّین فرموده‌اند:

امّا ضعف دلالت بخاطر آنستکه ثابت نشده آواز حدائی که از عبد اللّه بن رواحه صادر می‌شده غناء بوده باشد.

و امّا ضعف آن از نظر سند، بخاطر آنستکه حدیث مزبور مرسله است.

قوله: لا للغناء عنده: یعنی عند زفاف.

قوله: لکن فی سند الرّوایات ابو بصیر و هو غیر صحیح: ابو بصیر کنیه برای چهار تن از رواة می‌باشد که دو تا از آنها ثقه بوده و ایشان عبارتند از: لیث بن بختری و عبد اللّه بن محمّد الاسدی.

و دو تای دیگر مورد صحبت می‌باشند و آنها عبارتند از: یحیی بن قاسم اسدی

مکفوف و یوسف بن حرث.

قوله: لا یخلو من وثوق: برخی از محشّین فرموده‌اند شاید وجه وثوق این باشد که جمعی از عیون و فحول علماء باین روایات عمل کرده‌اند.

پایان جلد دوّم از کتاب «تشریح المطالب» شرح فارسی بر مکاسب شیخ اعظم مرحوم ملّا مرتضی انصاری در ظهر روز یکشنبه بیست و سوّم ماه مبارك رمضان سنه یکهزار و چهار صد و نه هجری قمری مطابق با دهم اردیبهشت ماه سال یکهزار و سیصد و شصت و هشت هجری شمسی بدست ناتوان سیّد محمّد جواد ذهنی تهرانی نزیل قم المشرّفة و از خداوند متعال توفیق اتمام بقیّه اجزاء را مسئلت دارم بحقّ محمّد و آله الطّاهرین صلوات اللّه علیهم اجمعین آمین ربّ العالمین.

ساخت و تدوین فایل pdf :

www.adabiat-arab.blog.ir

{@hozebook}