



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلماء



عمر
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

ا
اَشَادُ الطَّالِبِ

الْمُحْتَمِلِ

الْحَلِيُو عَلَى الْمَكَانِ

تأليف

الاستاذ آية الله الشيخ جواد التبريزي

مؤسسة مطبوعات سماوية

بهران - 1387

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب

كاتب:

جواد تبريزى

نشرت فى الطباعة:

دار الصديقه الشهيد

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب المجلد ١
١١	اشارة
١١	[المقدمة]
١٢	[فى المكاسب]
١٢	اشارة
١٢	او ينبغى أولا التيمن بذكر بعض الاخبار
١٦	[أنواع الاكتساب]
١٧	[أنواع المكاسب المحرمة]
١٧	اشارة
١٧	[النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى]
١٧	[يحرم المعاوضة على بول]
٢٠	[يحرم بيع العذرة]
٢١	[يحرم المعاوضة على الدم]
٢٢	[حرمة بيع المنى]
٢٢	[يحرم المعاوضة على الميتة]
٢٦	[يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البرين]
٢٨	[او كل مسكر مائع و الفقاع]
٣٠	[يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة]
٣١	[المستثنى من الأعيان النجسة]
٣١	[يجوز بيع المملوك الكافر]
٣٢	[يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش]
٣٦	[الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى]

- ٤١ [جواز المعاوضة على الدهن المتنجس]
- ٤١ اشارة
- ٤٤ [التسبيب إلى الحرام]
- ٥٠ [النوع الثاني مما يحرم التكبس به ما يحرم لتحريم ما يقصد به]
- ٥٠ اشارة
- ٥٠ [الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام]
- ٥٠ [هياكل العبادة]
- ٥٣ [آلات القمار و أواني الذهب و الفضة]
- ٥٤ [الدرهم]
- ٥٥ [القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحللة]
- ٥٥ اشارة
- ٥٨ [بيع العنب على أن يعمل خمرا]
- ٥٨ [و يحرم المعاوضة على الجارية المغنية]
- ٦٠ [يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا]
- ٦٠ اشارة
- ٦٤ [إعانة الغير على المحرم]
- ٦٩ [الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا]
- ٦٩ اشارة
- ٧٠ [بيع السلاح لأعداء الدين]
- ٧٠ [بيع السلاح من الكفار]
- ٧٢ [النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء]
- ٧٤ [النوع الرابع مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه]
- ٧٤ اشارة
- ٧٥ [تدليس الماشطة]

- ٧٨ [تزيين الرجل بما يحرم عليه]
- ٧٩ [التشبيب بالمرأة المعروفة]
- ٨٠ [تصوير صور ذوات الأرواح حرام]
- ٨٠ اشارة
- ٨٤ [بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله]
- ٨٨ [ثم ان البخس في العد و الذرع]
- ٨٩ [في التنجيم]
- ٩٢ [حفظ كتب الضلال حرام في الجملة]
- ٩٢ اشارة
- ٩٤ [تذليل حلق اللحية]
- ٩٧ [الرشوة حرام]
- ١٠٣ [سب المؤمنين حرام]
- ١٠٦ [في السحر و حكمه]
- ١٠٩ [الشعبدة حرام]
- ١٠٩ [الغش حرام]
- ١١٢ [الغناء]
- ١١٩ [في الغيبة و حكمه]
- ١١٩ اشارة
- ١٢٥ [موارد جواز الغيبة]
- ١٢٥ اشارة
- ١٢٧ [أحدهما ما إذا كان متجاهرا بالفسق]
- ١٢٩ [الثاني تظلم المظلوم]
- ١٣١ [و يحرم استماع الغيبة]
- ١٣٥ [القمار]

- ١٣٥ اشارة
- ١٤١ [بقى فى المقام أمران]
- ١٤٢ [القيادة حرام]
- ١٤٢ [القيافة]
- ١٤٣ [الكذب حرام]
- ١٤٣ اشارة
- ١٤٥ [الوعد و حكمه]
- ١٤٧ [التوريبة و حكمها]
- ١٥٠ [مجوزات الكذب]
- ١٥٠ [أحدهما الضرورة إليه]
- ١٥٤ [الثانى من مسوغات الكذب إرادة الإصلاح]
- ١٥٥ [الكهانة حرام]
- ١٥٦ [اللهو حرام]
- ١٥٧ [مدح من لا يستحق المدح]
- ١٥٨ [و معونة الظالمين فى ظلمهم حرام]
- ١٦٠ [النجش]
- ١٦١ [النميمة محرمة]
- ١٦١ [النوح بالباطل]
- ١٦٣ [الولاية من الجائر]
- ١٦٣ اشارة
- ١٦٤ [المجوزات لقبول الولاية عن الجائر]
- ١٦٤ [القيام بمصالح العباد]
- ١٦٨ [الثانى مما يسوغ الولاية الإكراه عليه]
- ١٦٨ اشارة

- ١٦٨ [ينبغي التنبيه على أمور]
- ١٦٨ [الأول كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الأخر]
- ١٧١ [الثاني ان الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه ضررا متعلقا بنفسه أو عرضه أو أهله]
- ٧٣ [الثالث ذكر بعض مشايخنا المعاصرين أنه يظهر من الأصحاب أن في اعتبار عدم القدرة على التفصي من المكروه عليه و عدمه]
- ١٧٤ [الرابع قبول الولاية مع الضرر]
- ١٧٤ [الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن]
- ١٧٦ [هجاء المؤمن حرام]
- ١٧٧ [الهجر]
- ١٧٧ [النوع الخامس مما يحرم الاكتساب به ما يجب على الإنسان]
- ١٩٠ [أخاتمة تشتمل على مسائل]
- ١٩٠ [الأولى: بيع المصحف]
- ١٩٤ [الثانية جوائز السلطان و عماله]
- ١٩٤ [اشارة]
- ١٩٤ [الأولى ما لا يعلم بأن في جملة أموال هذا الظالم مالا محرما يصلح لكون المأخوذ منه]
- ١٩٥ [اما الثانية ما يعلم ثبوت الحرام في أمواله و يحتمل كون الجائزة منه]
- ٢٠٠ [الثالثة أن يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه]
- ٢١٢ [و اما الصورة الرابعة ما علم إجمالا اشتغال الجائزة على الحرام]
- ٢١٤ [الثالثة ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضي باسمها]
- ٢١٤ [اشارة]
- ٢١٨ [ينبغي التنبيه على أمور]
- ٢١٨ [الأول ان ظاهر عبارات الأكثر مختص بما يأخذه السلطان]
- ٢٢٠ [الثاني يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعدة كونه مالا مغضوبا محرما بمن ينتقل إليه]
- ٢٢٢ [الثالث: أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمة المأخوذ من الأراضي]
- ٢٢٣ [الرابع: ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله]

- ٢٢٤ [الخامس لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ ان يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للأخذ]
- ٢٢٦ [السادس ليس للخراج قدر معين]
- ٢٢٧ [السابع ظاهر إطلاق الأصحاب أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهدية]
- ٢٢٧ [الثامن: أن كون الأرض خراجية يتوقف على أمور ثلاثة]
- ٢٢٧ [الأول كونها مفتوحة عنوة]
- ٢٣٣ [الثانى ان يكون الفتح بإذن الإمام (ع)]
- ٢٣٤ [الثالث ان يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام (ع) محياء حال الفتح]
- ٢٣٧ تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب المجلد ١

إشارة

سرشناسه : تبریزی، جواد، ١٣٠٥ - ١٣٨٥.

عنوان قرار دادی : المكاسب. شرح

عنوان و نام پدید آور : ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب / تالیف جواد التبریزی.

مشخصات نشر : قم: دارالصدیقه الشهیده، ١٤ ق. = ١٣ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره، چاپ چهارم ٢٠-٨٤٣٨-٩٦٤-X؛ ٢٠٠٠٠ ریال: ج. ١، چاپ چهارم ٦-١٩-٨٤٣٨-٩٦٤:

یادداشت : عربی.

یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم.

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کتاب "المکاسب" تالیف انصاری است.

یادداشت : ج. ١ (چاپ چهارم: ١٤٢٥ ق. = ١٣٨٣).

یادداشت : ج. ٢ و ٣ (چاپ چهارم: ١٣٨٤).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ١٢١٤-١٢٨١ ق. المكاسب -- نقد و تفسیر

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ١٢١٤-١٢٨١ ق. المكاسب . شرح

رده بندی کنگره : BP١٩٠/١ الف/٨٨٢١٢٨٧٠٢١٣٠٠

رده بندی دیویی : ٢٩٧/٣٧٢

شماره کتابشناسی ملی :

[المقدمة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أنزل القرآن هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ، وَهُدَانًا إِلَى التَّفَقُّهِ فِي أَحْكَامِ الدِّينِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَ أَفْضَلِ بَرِيَّتِهِ الْمَبْعُوثِ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَ النَّاسِخِ بِشَرِيعَتِهِ السَّمْحَاءِ شَرَائِعِ الْأَوَّلِينَ وَ عَلَى آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ الْهُدَاءِ الْمَهْدِيِّينَ. وَ اللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

و بعد فيقول المعترف بقصور باعه الراجي رحمة ربه جواد بن علي التبريزي أن من نعم الله سبحانه على أن فقهنى فى الدين و اجتمع الى ابحاثى الفقهية فريق من أرباب الفضل و رواد العلم الذين أخذوا على عاتقهم حفظ معالم الدين و نشر أحكامه و قد ابدوا رغبتهم الى ضبط محاضراتى التى كان محورها كتاب المكاسب تأليف المحقق البارع و حيد عصره و فريد دهره سماحة آية الله العظمى و حجته الكبرى الشيخ مرتضى الأنصارى تغمده الله برحمته و أسكنه بحبوحه جنته الذى نزلت عند نظره انظار الفحول و أعظم العلماء الأبرار ذوى الحظ الوافر فى حفظ آثار المتقدمين و حاز قصب السبق فى إحياء علوم الدين و إرشاد المؤمنين الى ما فيه خير الدارين.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤

فزلت عند رغبتهم و أجت مسؤولهم فجمعت محاضراتي في هذا المؤلف المتواضع و سميته (إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب) ليكون تذكرة.

و الله تبارك و تعالى أسأل و إياه أرجو أن يجعله ذخرا ليوم فاقتى يوم لا ينفع فيه مال و لا بنون و أن يتقبله بقبوله الحسن انه قريب مجيب و بالإجابة جدير و إياه أستعين فإنه نعم المولى و نعم النصير.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥

[في المكاسب]

إشارة

قوله (ره) في المكاسب (١)

(١) عنوان الكتاب بالمكاسب أولى من عنوانه بالمتاجر، و ذلك، فإن التجارة مصدر ثان لتجر أو اسم مصدر، و معناها البيع و الشراء بغرض الربح، فيطلق التاجر على من تكون حرفته البيع و الشراء و تحصيل الربح بهما، و كيف كان فلا تعم التجارة ما إذا لم يكن البيع أو الشراء بقصد الربح، فضلا عن الأعمال التي يكون الشخص أجيرا عليها، و يقع البحث في الكتاب عن حكم تحصيل المال بها. و هذا بخلاف المكاسب، فإنه جمع مكسب: بمعنى ما يطلب به المال، فيعم مثل تلك الأعمال.

لا يقال: قد وقع البحث في الكتاب عن حرمة بعض الأعمال و حلها مع عدم تعارف كسب المال بها، كالبحث عن حرمة الغيبة و سب المؤمن، و كما يقال ان البحث فيها استطرادي، كذلك يمكن ان يكون المهم في المقام البحث في الأعيان المحرم و المحلل بيعها و شراؤها، و ذكر غيرها للاستطراد، فلا موجب لعنوان الكتاب بالمكاسب.

فإنه يقال: قد ذكرنا أن عنوان الكتاب بالمكاسب أولى لا- أنه متعين، مع أن الالتزام بكون المقصود بالبحث تلك الأعيان فقط غير سديد، و الا لكان ذكرها في شرائط العوضين من كتاب البيع أولى من أفرادها و البحث فيها قبل كتاب البيع و هذا بخلاف ما لو كان المقصود بيان المكاسب المحرمة و تمييزها عن المحللة منها

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦

[و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الاخبار]

قوله (ره) و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الاخبار (١).

سواء كان الكسب بالأعيان أو المنافع و الأعمال، حيث أن أفرادها و البحث فيها مستقلا أنسب.

(١) كان المناسب التيمن قبل الاخبار بالكتاب المجيد المستفاد منه بعض الضوابط للكسب الحرام، كقوله سبحانه:

﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (١).

فنقول الأكل في الآية بمعنى وضع اليد و التملك، لا الأكل الخارجي، حيث أن إضافته إلى الأموال موجبة لهذا الظهور، سواء كانت الإضافة إلى عنوان المال أو الى مثل الدار و الثوب من مصاديقه، فإذا قيل أكل زيد دار فلان أو ماله فظاهره وضع يده عليهما و تملكهما.

و الحاصل أن النهي عن الأكل في الآية من قبيل النهي عن المعاملة، و ظهوره فيها هو الإرشاد إلى فسادها، كما أن ظهور النهي

المتعلق بالأفعال الخارجية هو تحريمها تكليفاً، وليس المراد أنه لا- يمكن النهي عن المعاملة تكليفاً، سواء كانت المعاملة بمعناها المصدرى أو الاسم المصدرى، فإن إمكان النهي عنها كذلك، بل وقوعه في الشرع كحرمة البيع وقت النداء أو حرمة بيع الخمر بمعنى كون بيعها مبغوضاً للشارع من الواضحات، كيف و قد وقع الكلام في أن النهي عن معاملة تكليفاً هل يقتضى فسادها أم لا. بل المراد ان حمل النهي عن معاملة على التكليف يحتاج إلى قرينه، ومع عدم القرينه ظاهره الإرشاد إلى فسادها أى عدم إمضاء الشارع، فمثلاً ملاك النهي عن البيع يوم الجمعة- وهو ادراك صلاحها و عدم تفويتها- قرينه على الحكم التكليفي و اللعن الوارد على بايع الخمر و مشتريها قرينه عليها، كما أن قوله عليه السلام ثمن الخمر سحت دليل على فساد المعاملة عليها، حيث ان مع صحتها لا يكون الثمن سحتاً.

(١) سورة النساء ٤: الآية: ٢٩

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧

.....

و على الجملة (فتارة) تكون المعاملة محرمة تكليفاً فقط كالبيع وقت النداء، و (أخرى) تكون محرمة وضعا فقط كبيع الميتة على ما سيأتى، و (ثالثة) تكون محرمة وضعا و تكليفاً كبيع الخمر، و الآية المباركة دالة على أن أكل أموال الناس و تملكها بالباطل فاسد، و المراد بالتملك بالباطل المحكوم بفساده هو التملك بالباطل و لو ببناء العقلاء.

و الحاصل أن وضع اليد على مال الغير بالنحو الباطل- و لو فى اعتبار العقلاء- فاسد عند الشارع أيضاً، و ليس المتعلق للنهي هو خصوص التملك بالباطل فى اعتبار الشرع، حيث لا معنى للنهي عنه لأنه من اللغو الواضح، و أيضاً خطاب النهي عن وضع اليد على مال الغير و تملكه بالباطل كسائر الخطابات من قبيل القضية الحقيقية، و الموضوع فيه مطلق التملك بالباطل لا خصوص بعض أنواع التملك، كالتقهر على المالك، أو القمار، فمفاد الآية أنه لا يكون وضع اليد على مال الغير مع انطباق عنوان الأكل بالباطل عليه موجبا للملك شرعاً، سواء كان سنخ ذلك الوضع فى زمان صدور الآية أم لم يكن.

و ما عن السيد الخوئي أطال الله بقاءه من كون الآية ناطرة الى ما كان مرسوماً فى ذلك الزمان من أنحاء التملك و الحكم عليها بأن كلها باطلة إلا التجارة عن تراض فيه ما لا يخفى.

أما (أولاً) فلما ذكرنا من أن متعلق النهي هو التملك بالباطل لا التملك مطلقاً، و لا خصوص بعض ما كان مرسوماً فى ذلك الزمان.

و اما (ثانياً) فلان التجارة عن تراض غير داخل فى متعلق النهي حتى مع عدم ذكر الاستثناء، فيكون استثناءها منقطعاً لا متصلاً.

و أما (ثالثاً) فلان الموجب لأكل مال الغير شرعاً لا ينحصر بالبيع و الشراء، فضلاً عما إذا كانا بقصد الربح، كما هو ظاهر التجارة، كيف و موجبات التملك كثيرة كالإجارة و الصلح و المزارعة و المساقاة و المضاربة و الوكالة و القرض الى غير ذلك، و الالتزام بالتخصيص و رفع اليد عن الحصر فى هذه الموارد الكثيرة بعيد جداً

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨

قوله (ره) روى فى الوسائل و الحدائق (١).

قوله (ره) فقال جميع المعاش (٢)

(١) لا- يخفى أن الاخبار العامة المذكورة فى الكتاب كلها ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها، نعم لا بأس بها لتأييد الحكم بعد استفادته من غيرها.

أما رواية تحف العقول- و ان قيل بان الكتاب من الكتب المعتمدة و أن مؤلفه شيخ صدوق كما عن صاحب الوسائل (ره)- فلا ريب في أنها باعتبار إرسالها ضعيفة فإن غاية الأمر ان يكون كتاب تحف العقول مثل بحار المجلسي أو وسائل الحر العاملي قدس سرهما، و مؤلفه كمؤلفهما.

و من الظاهر أن مجرد اعتبار كتاب لا يقتضى قبول كل ما فيه، كما أن جلاله المؤلف لا تقتضى قبول كل رواياته و الغمض عن رواياتها الواقعة في اسناد تلك الروايات الى الامام عليه السلام.

و الحاصل أنه لا يكفى في العمل بالرواية العدالة أو الوثاقه في خصوص الراوى الناقل لنا حتى مع اعتبار الكتاب، بمعنى عدم وقوع الدس فيه، بل لا بد من إحراز حال جميع رواياتها.

و دعوى أن مؤلف تحف العقول قد حذف الأسانيد في غالب روايات كتابه للاختصار لا للإبهام لم يعلم لها شاهد، بل على تقديره ايضا لا- يمكن العمل بها، فإنه لا- بد في العمل بالرواية من إحراز حال جميع رواياتها كما مر، حيث من المحتمل اعتقاد المؤلف صدورها عن الامام عليه السلام لأمر غير تام عندنا، لا حذفها لكون رواياتها ثقات أو عدولا.

فالمحصل أن حذف المؤلف سند الرواية مع الاحتمال المزبور لا يكون توثيقاً أو تعديلاً لرواياتها كما لا يخفى، و مثلها دعوى انجبار ضعفها بعمل المشهور، و ذلك فان بعض الأحكام المذكورة فيها لم يعهد الإفتاء به من فقيه فضلاً عن جل أصحابنا، و نحوها دعوى وجود القرائن في الرواية الكاشفة عن صدق مضمونها كما عن السيد اليزدي (ره)، و لعل الصحيح هو العكس كما هو مقتضى اضطراب متنها، و اشتباه.

المراد و عدم كون العمل معهوداً لبعض ظاهرها كما سنشير اليه.

(٢) المعاش جمع المعيشة بمعنى ما يعيش به الإنسان مثلاً و يتحفظ به على

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩

قوله (ره) فأول هذه الجهات الأربع الولاية (١) قوله (ره) مما لا يجوز (٢) قوله (ره) فكل مأمور به (٣) قوله (ره) فكل أمر يكون فيه الفساد (٤)

حياته، و كان منها المال المكتسب الذى يصرفه في حوائجه، و يكون قوله مما يكون لهم فيه المكاسب بياناً للمعاش بمعنى أن المعاش الذى يكون فيها كسب المال اربع جهات، و يمكن كونه بياناً للمعاملة اى المعاملات التى يراد بها المال أربعة أقسام.

(١) لم يعلم وجه كون الولاية هو الأول و الأخير هى الإجازات، كما لم يعلم الوجه فى افراد الإجازات و السكوت عن مثل المزارعة و المساقاة و المضاربة و الوكالة و غيرها، اللهم الا ان يكون التعبير بالأول كلفظة ثم لمجرد العطف و الترتيب فى الذكر، و لكن يبقى فى البين وجه السكوت عن غير الإجارة.

(لا يقال): الوجه فى عدم ذكرها دخولها فى الصناعات و التجارات، (فإنه يقال):

التجارة معناها البيع و الشراء بقصد الربح كما مر، فلا يدخل فيها مطلق البيع و الشراء فضلاً عن غيرهما، و لو دخلت المزارعة و غيرها فى الصناعات لكانت الإجارة أيضاً داخله فيها، فإنه لا فرق بين تسليم الأرض للعامل فيها بالمزارعة و بين إيجارها كما لا يخفى.

(٢) يتعلق بالتفسير بإشراجه معنى التمييز اى تفسير وجوه الحلال من التجارات و تمييزها عما لا يجوز للبائع بيعه و للمشتري شراؤه.

(٣) ظاهر الرواية أن الموجب لحلية البيع أحد أمرين، (الأول) أن تكون فى المبيع مصلحة ضرورية للعباد (الثانى) ما يكون فيه جهة صلاح مقصودة لهم، حيث أن الأول ظاهر قوله فكل مأمور به إلخ، و الثانى ظاهر قوله و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات.

(٤) لم يظهر الفرق بين هذا و بين المعطوف على ذلك فيما بعد من قوله أو

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠

.....

يكون فيه وجه من وجوه الفساد، الا- أن يقال الفرق هو أن المفروض في الأول كل أمر يكون فيه الفساد المحض، وفي الثاني كل شيء يكون فيه جهة الفساد ولو مع الصلاح أيضا، وهذا الفرق مقتضى عطف الثاني على الأول بلفظه أو، وفيه ان مجرد اشتغال شيء على جهة فساد لا- يوجب بطلان المعاوضة فيما إذا كانت معها جهة الصلاح أيضا، وقد مر في بيان ضابط صحة البيع و حليته أن الاشتغال على جهة صلاح كاف في حل بيع الشيء و شرائه.

نعم لا بد من كون جهة الصلاح من المنفعة المقصودة للعقلاء لظهور الصلاح في الشيء في ذلك، و الا فلا يوجد شيء خال عن مصلحة ما الا نادرا.

و الحاصل أن الملاك الثاني لفساد البيع غير صحيح، فإنه يصح بيع ما فيه الفساد فيما إذا كانت فيه جهة صلاح مقصودة أيضا، و مع عدم جهة صلاح مقصودة محللة يدخل الشيء فيما فيه الفساد المحض، بل الموجب لبطلان البيع على ما يأتي خلو الشيء عن الجهة المقصودة للعقلاء المحللة شرعا، سواء كانت فيه مفسدة أم لم تكن، و هذا الضابط لبطلان البيع لا يستفاد لا من المعطوف، و لا من المعطوف عليه، و لا- من الأمثلة الواردة في الحديث، بل في بعضها لا- يكون فساد إلا في نفس البيع لا في العوضين، كما في البيع الربوي، فان المتجانسين لا فساد فيهما أصلا، بل الفساد في نفس البيع بالزيادة، و الفساد أو الحرمة في هذا القسم تابع للدليل الدال على ثبوت المنع، بخلاف ما إذا لم يكن في الشيء المنفعة المحللة المقصودة، أو كانت فيه المفسدة الخالصة، فإن الحكم بالفساد فيهما لا يحتاج الى دليل آخر، كما يأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى.

ثم انه قد ذكر في الحديث ان في جلود السباع جهة الفساد فلا يصح بيعها، و لعل هذا لا عامل به، و بهذا يظهر حال ما تقدم من أن ضعف الحديث منجبر بعمل الأصحاب، و مثله المنع عن بيع ما لا يجوز نكاحه فلاحظ.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١

قوله (ره) يلي أمره (١) قوله (ره) أو يوجر نفسه (٢) قوله (ره) من غير ان يكون (٣) قوله (ره) أو قرابته (٤) قوله (ره) أو وكيله في إجارته (٥) قوله (ره) نظير الحمال (٦) قوله (ره) و الخنازير و الميتة (٧) قوله (ره) فيه أو له أو شيء منه (٨)

(١) معطوف على يملك أي إجارته ما يملكه أو يلي أمره، الأول كما في إجارته عبده، الثاني إجارته من يكون له عليه ولاية، و دابته و ثوبه معطوفان على نفسه في قوله فإجارة الإنسان نفسه.

(٢) لعله من قبيل الخبر يعني تفسير الإجازات ان يوجر نفسه أو داره و نظيره قوله فلا بأس ان يكون أجيروا أي اما تفسير الإجازات فلا بأس أن يكون أجيروا إلخ.

(٣) يعتبر ان لا- يكون في إجارته نفسه أو مملوكه أو من يلي أمره في جهة من المنافع المحللة داخلا- في عنوان الظلمة بأن يعد من أعوان الجائر و عما له، و الا فلا تجوز.

(٤) لا- ولاية له على غير ولده من أقربائه، فيكون عطف القرابة على ولده بلا وجه، الا ان يحمل على صورة الوصاية أو الوكالة، و لكنهما لا تختصان بالقرب.

(٥) عطف على نفسه يعني لا بأس بان يوجر نفسه أو وكيله في إجارته، و المراد بالوكيل الوكيل في العمل، و المراد بضمير الجمع في قوله لأنهم و كلاء الأجير العاملون الذين يكونون و كلاء في العمل عن الذي يوجرهم من نفسه لا من عند السلطان حتى يكون هو و هم داخلين تحت عنوان الظلمة.

(٦) مثال للموجر الذي يوجر نفسه أو وكيله من عنده لا من عند السلطان.

(٧) ولعل الخنازير والميتة معطوفتان على هدم المساجد، فيكون اجارته نفسه في الخنازير والميتة باعتبار العمل المناسب لهما.

(٨) لعل المراد بالأول كونه أجيرا في نفس العمل المحرم بان يوجد، والمراد بالثاني كونه أجيرا لعمل يكون ذلك مقدمة للمحرم، بان يكون غرض الأجير

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢

قوله الا لمنفعة من استأجرته (١) قوله (ره) والعمل به وفيه (٢) قوله (ره) وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا- عليه السلام (٣) قوله (ره) فحرام ضار للجسم (٤) قوله (ره) وعن دعائم الإسلام (٥)

وصول المستأجر بما فعله الى الفعل المحرم، والمراد بالثالث فعل الجزء من المركب المحرم، والمراد من الرابع الإجارة لعمل يكون ذلك مقدمة للجزء من المركب المحرم، ثم ان حرمة الإجارة في غير الفرض الأول مختصة بما إذا قصد بمتعلقها التوصل الى الحرام، والا فلا وجه للحرمة فضلا عن فسادها.

(١) ظاهره الاستثناء من قوله كل أمر منهي عنه، ولا يبعد ان يكون الصحيح استأجره بدل استأجرته و (التاء) زائدة يعنى كالذى يستأجر الأجير ليحمل الميتة وينحى عنها أذى غيره.

(٢) لعل المراد بالأول تمام العمل و بالثاني بعضه.

(٣) لم يرد في الرواية ما انحصر المدرك فيه بها، ولو كان واردا لما أمكن الاعتماد عليها حيث لم يثبت ان الكتاب المزبور للإمام عليه السلام، و مجرد دعوى السيد الفاضل الثقة المحدث القاضي أمير حسين رحمه الله عليه أنه اطمئن من القرائن بذلك بعد ما أخذه من القميين الذين جاءوا به الى مكة لا يكون طريقا معتبرا لنا خصوصا مع قوة احتمال ان الكتاب المزبور كان لوالد الصدوق (ره) و وقع الوهم باعتبار التعبير في الكتاب عن المؤلف (ره) بعلى بن موسى، و يؤيد ذلك توافق عباراته غالبا مع عبارات رسالته الى ولده و لتفصيل الكلام محل آخر.

(٤) يعنى فحرام بيعه و شراؤه و سائر المعاملة عليه، و ارتكابه ضار للجسم، و قلنا ان المراد بالحرام حرمة بيعه حتى لا يلزم التكرار اللغو كما لا يخفى.

(٥) الأمر في الرواية المزبورة كما مر في الفقه الرضوي، و لا يخفى أن ما في دعائم الإسلام على تقدير اعتبار مؤلفه رواية مرسله حيث ان المؤلف و هو نعمان بن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣

قوله (ره) في النبوي المشهور (١)

[أنواع الاكساب]

قوله (ره) مع إمكان التمثيل (٢)

محمد بن منصور قاضى مصر المالكي أولا كان في أيام الدولة الإسماعيلية، فلا يمكن روايته عن الصادق عليه السلام بلا واسطة، و الوساطة مجهولة لنا، نعم ذكر في الكتاب أنه حذف الأسانيد للاختصار، و لكن قد تقدم عدم نفع مثل هذه الدعوى، و لا تدخل الرواية معها في موضوع دليل الاعتبار، حتى فيما إذا صرح المؤلف بأن الرواية كانت صحيحة، و ذلك فإن الصحة في كلام القدماء لا يدل على توثيق الراوى، و انما يدل على اعتبارها عند من وصفها بها.

(١) النبوى ضعيف سندا و لكنه صحيح مضمونا، و ذلك فإنه إذا تعلقت الحرمة بعين في خطاب الشرع فظاهره تحريم جميع الأفعال المقصودة منها فيكون أخذ العوض عليها من أكل المال بالباطل، حيث مع التحريم المزبور لا منفعة محللة لها، و هذا بخلاف ما إذا تعلقت الحرمة بفعل خاص من العين مع بقاء سائر الأفعال المقصودة منها على الحل، كما إذا ورد في الخطاب حرمة أكل التراب فإنه مع بقاء سائر منافعه على الحل لا بأس بالمعاوضة عليه، كما هو كذلك في البلاد التي اراضيها رمل و التراب فيها عزيز.

(٢) لا يخفى أن المستحب هو نفس الرعى أو الزراعة لا الاكتساب بهما كما هو مورد الكلام و لو اشتغل أحد بالرعى لنفسه أو لغيره تبرعا فعل المندوب، و كذا الحال في الزراعة بل في الصناعة الواجبة أيضا، حيث ان المطلوب فيها فعل ما يتوقف عليه نظام المسلمين و لو كان بنحو التبرع، و ربما يقال المستحب كالاكتساب للتوسعة على العيال و رفع حوائج الناس، و الواجب كالاكتساب الذي توقف عليه الإنفاق الواجب، و فيه ان الكلام في المقام ليس في الكسب بمعناه المصدري بل في الأعيان أو الأعمال التي يكون كسب المال بها، و أن كسبه بأى منهما حرام أو حلال، و في المذكور نفس الاكتساب مستحب، أو واجب من غير ملاحظة عين خاصة أو عمل خاص كما لا يخفى.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤

[أنواع المكاسب المحرمة]

إشارة

قوله (ره) بقصد ترتب الأثر المحرم (١) قوله (ره) الا من حيث التشريع (٢)

[النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى]

[يحرم المعاوضة على بول]

قوله (ره) يحرم المعاوضة على بول (٣)

(١) لا يخفى أن حقيقة بيع الخمر و شرائه هو تملكه للآخر بعوض و تملك العوض من الآخر، و إذا فرض الدليل على حرمة بيعه و شرائه زائدا على الفساد كما هو مقتضى اللعن الوارد على بايعه و مشتريه يكون نفس إنشاء التملك أو التملك محرما، و على ذلك فتقيد متعلق النهى بما إذا كان قاصدا لترتيب الأثر المحرم بلا وجه، بل لو كان مشتريه مثلا قاصدا شربه بعد تملكه فهو أمر آخر داخل في التجري و لا يرتبط بحرمة نفس البيع و الشراء.

(٢) لا- يكون التشريع الا بالالتزام بحكم شرعى من غير إحرازه بوجه معتبر، و مجرد بيع الخمر مثلا مع فرض فساده لا يكون تشريعا، حيث ان المتبايعين لا يلتزمان بصحته شرعا حتى يكون البناء المزبور تشريعا، بل غايته إقدامهما على البيع مع علمهما بطلانه، نظير بيع الغاصب لنفسه، و الحاصل أنهما يلتزمان بالملكية في بنائهما و لا ينسبانهما الى الشرع حتى يكون تشريعا.

(٣) استدلال على بطلان بيع الأبوال النجسة بوجوه ثلاثة: الأول حرمة شربها فيدخل فيما تقدم من أن المنهى عنه باعتبار أكله أو شربه لا يجوز بيعه و شراؤه، و الثانى نجاستها و قد ذكر في حديث تحف العقول عدم جواز بيع أقسام النجس، و الوجهان ضعيفان على ما مر، و الثالث عدم الغرض المحلل للعقلاء فى الأبوال النجسة حتى يكون لها المالىة المعبر عنها بالقيمة.

أقول الصحيح فى عدم جواز بيعها هو هذا الوجه، و بهذا يظهر عدم الفرق بينها و بين الأبوال الطاهرة، لانتفاء المالىة فيهما فعلا، و ما يظهر من المصنف (ره) من الميل الى جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمها بناء على جواز شرب أبوالها اختيارا لا يمكن المساعدة عليه، فان

شربها ما لم يكن بحيث يبذل باعتباره المال لا يصح البيع، بل يكون تملك المال بإزائها من أكله بالباطل المحكوم بالفساد في ظاهر إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥
قوله (ره) عدا بعض افراده قبول الإبل الجلالة (١)

الآية المباركة، و ذكر السيد الخوئي أطال الله بقاءه أنه لا دليل على حرمة بيع الأبوال النجسة وضعا، فضلا عن حرمة تكليفها، و ذلك فان الآية المباركة ناظرة إلى أسباب تملك مال الغير التي كانت متعارفة زمان الجاهلية، من بيع الحصاة و القمار و نحوهما و ان تلك الأسباب كلها باطلة، إلا التجارة عن تراض، و أما أنه يعتبر في التجارة عن تراض المالية في المبيع فليست الآية في مقام بيان مثل تلك الجهة، بل يكفي في صحة البيع تعلق غرض المشتري بالمبيع حتى لا يكون بذله المال بإزائه سفيها، ثم ذكر أن هذا أيضا لا يعتبر، فإنه لا دليل على بطلان البيع السفهي، بل الدليل دل على بطلان بيع السفيه، و فيه أن عنوان أكل مال الغير بالباطل كسائر العناوين التي تعلق بها الحكم الشرعي في خطابات الشارع في كون مدلولها ثبوت الحكم لعنوان الموضوع بنحو القضية الحقيقية، فإن حمل الخطاب على ثبوت الحكم لعنوان بنحو القضية الخارجية أو على أخذ العنوان مشيرا إلى عنوان آخر يكون هو الموضوع في الحقيقة يحتاج إلى قرينة.

و الحاصل ان ظاهر الآية هو أن عنوان تملك مال الغير بالباطل في اعتبار العقلاء فيما إذا تحقق يكون محكوما بالفساد شرعا، و صدق العنوان على تملك المال بإزاء بول الحمار مثلا فضلا عن الأبوال النجسة قبول الكلب لا يحتاج إلى تأمل، و معه لا يحصل فيه عنوان البيع حتى يحكم بحله، فضلا عن عنوان التجارة عن تراض.

(١) الاستثناء راجع إلى عدم النفع المحلل، و لكنه غير صحيح، و ذلك فان بول الإبل الجلالة أو الموطوثة بناء على نجاسته كما هو الصحيح يجري فيه ما جرى في سائر الأبوال النجسة حتى الوجه الثالث، حيث أن تصوير جواز التداوى بالببول المزبور - في مورد الانحصار به و عدم التمكن من بول الإبل الآخر - لا يوجب كونه من المنفعة المحللة التي توجب المالية، ثم ان ظاهر كلام المصنف (ره)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦

قوله (ره) فالظاهر جواز بيعها (١) قوله (ره) و بالجملة فالانتفاع بالشئ حال الضرورة (٢)

أيضا نجاسة البول المزبور كما هو مقتضى التعرض له في بيع الأبوال النجسة، نعم زعم عدم جريان الوجه الثالث فيه.
(١) قد ذكرنا أن مجرد جواز شرب شئ أو أكله لا يوجب جواز بيعه و أخذ المال بعوضه، كما أن مجرد عدم جواز أكل شئ أو شربه لا يوجب بطلان بيعه، بل لا بد من كون الشرب أو الأكل منفعة مقصودة للعقلاء بحيث يبذلون العوض له بلحاظهما و لا يعتبر في المنفعة المقصودة عدم اختصاصهما بحال و عمومهما لجميع الأحوال فلاحظ الأثر الظاهر للثوب السميكة المنسوج من الصوف و الوبر حيث ان ذلك الأثر مقصود في حال البرد لا مطلقا، و من ذلك القبيل الأدوية و العقاقير المتعارفة لأن المنفعة المقصودة منها مختصة بحال المرض لا مطلقا، و لو فرض عدم جواز استعمالها في غير حال المرض، فهذا النحو من تحريم الأكل و الشرب لا يوجب بطلان بيعها و شرائها، بل الموجب له هو ما إذا كان التحريم راجعا إلى المنفعة المقصودة كما ذكرنا.

و مما ذكرنا يظهر أنه لو كانت المنفعة المقصودة من الشئ منحصرة بالانتفاع به في خصوص حالة الاضطرار الراجع للتكليف كفت في جواز بيعه و شرائها، كما في المظلة التي يستعملها الطيار عند الاضطرار إلى الهبوط لا-حترق الطائرة و نحوه، و من هذا القبيل الأدوية أو العقاقير المصنوعة لاستعمالها حالة الاضطرار إليها، مع كونها نجسة أو فيها ما لا يجوز أكله حتى طبا في غير تلك الحالة، و على ذلك فلو كانت هناك رواية دالة على أن حرمة أكل شئ أو شربه حال الاختيار موجبة لفساد بيعه، فلا بد من رفع اليد عن

عمومها في مثل العقاقير و الأدوية، فإنه لا يمكن الالتزام ببطان المعاملات الجارية عليها و يكون كسائر الموارد التي يرفع فيها اليد عن العمومات بالسيرة الجارية على خلافها في بعض أفرادها.

(٢) حاصل ما يذكره في الفرق بين الأدوية التي لا يجوز استعمالها حال الصحة

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧

لا كتحريم شحوم غير مأكول اللحم (١) و الجواب عنه مع ضعفه (٢) اما لجواز شربه اختيارا (٣)

و بين مثل الأبوال الطاهرة التي لا يجوز شربها اختيارا ان الحرمة في الأول ثابتة لاستعمالها بعنوان أنها ضارة للجسم، و يتبدل هذا العنوان حال المرض، فيكون استعمالها صلاحا للجسم، و هذا بخلاف الأبوال، فإن حرمة شربها بعنوان أنها من الخبائث، و ليس انتفاء الحرمة عن شربها حال التداوى أو غيره لتبدل عنوان الخبيث بالطيب، بل باعتبار الاضطرار الى المحرم، فلا يوجب جواز البيع في الأدوية لثبوت المالمية لها قياس الأبوال الطاهرة عليها حتى فيما إذا استعملت للتداوى.

(١) في كون المحرم علينا خصوصا أكلها لا سائر الانتفاعات من الإسراج بها و نحوه، فيكون الفرق بين الشحوم و اللحوم بأن حرمة الأكل في الأول لا توجب فساد البيع، بخلاف حرمة أكل الثاني، حيث ان اللحوم منفعتها المقصودة منحصرة بالأكل.

(٢) الجواب عنه مبتدأ و خبره لزوم تخصيص الأكثر، بمعنى أن الأخذ بظاهر النبوى المذكور يلازم تخصيص الأكثر، مع أنه ضعيف سندا و دلالة، و قوله لقصورها تعليل لضعفه في جهة دلالة، و لكن تعليل ضعف دلالة به من قبيل أخذ المدعى دليلا عليه كما لا يخفى.

(٣) تقدم أن صحة البيع في شيء لا تدور مدار جواز شربه، بل اللازم كون شربه من المنفعة المقصودة منه بحيث يخرج أخذ المال بإزائه من أكله بالباطل.

و الظاهر أن الشرب حتى في بول الإبل ليس كذلك، و اما حكم الشرب اختيارا و بلا حاجة إليه فمقتضى موثقة عمار «١» عدم الجواز في بول الإبل و غيره، قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن بول البقر يشربه الرجل؟ قال: ان كان محتاجا اليه يتداوى به

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٥٩) من أبواب الأطحمة المباحة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨

.....

يشربه و كذلك أبوال الإبل و الغنم» حيث ان ظاهر التعليق على الشرط انتفاء الجواز مع عدم الحاجة، و به يرفع اليد عن إطلاق نفى البأس في مثل رواية أبي البختری «١» عن جعفر عن أبيه أن النبي (ص) قال: «لا بأس ببول ما أكل لحمه» نعم في رواية الجعفرى «٢» قال: «سمعت أبا الحسن موسى (ع) يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها، و يجعل الله الشفاء في ألبانها» و مقتضى الحكم بكون أبوالها خيرا من ألبانها هو جواز شربه حتى اختيارا، و بلا ضرورة، و بعد وقوع المعارضة بينها و بين المفهوم يرجع الى أصالة الحلية، و دعوى ان الرواية ناظرة إلى بيان حكم طبي لا شرعى يدفعها أن حمل كلام الشارع على بيان مجرد الحكم الطبى خلاف الظاهر، و العمدة في عدم إمكان رفع اليد بها عن المفهوم ضعفها سندا، فان في سندها بكر بن صالح و هو ضعيف، بل و لا يبعد مع فرض المعارضة الرجوع الى عموم حرمة الخبائث فإن الأبوال منها حتى من المأكول لحمه.

اللهم الا- ان يقال لم يعلم شمول الخبائث للأبوال الطاهرة، حيث من المحتمل كون معناها الرجس المعبر عنه بالفارسية ب (بليد) فتختص بالنجسة منها أضف الى ذلك انه يمكن القول بعدم المفهوم للشرط الوارد في الموثقة، فإن اختصاص حرمة فعل بصورة عدم

الحاجة إليه و حله معها غير معهود في الشرع، و الشرط فيها باعتبار أنه لا يكون للإنسان داع إلى شرب مثل البول من غير حاجة إليه كالتداوى به ثم ان جواز شرب البول مطلقاً أو مع الحاجة إلى التداوى به يختص بأبوال ما يؤكل لحمه، و أما الأبوال النجسة فلا يجوز شربها الا مع الاضطرار الرفع للتكليف، و لا يجوز بمجرد الحاجة، و على الجملة الأمر فيها كما في سائر المحرمات.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٥٩) من أبواب الأتعمة المباحة الحديث: (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٥٩) من أبواب الأتعمة المباحة الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩

كما يدل عليه رواية سماعه (١)

[يحرم بيع العذرة]

يحرم بيع العذرة (٢)

(١) لا دلالة لرواية سماعه «١» على عدم جواز الشرب مع عدم الحاجة حيث ان الراوى فرض في سؤاله شربه عند الحاجة لا أنه (ع) أخذه في الجواب قيذا للجواز كما لا يخفى.

(٢) المنسوب إلى الشهرة عدم جواز بيع العذرة مما لا يؤكل لحمه، و يستدل عليه برواية يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله (ع) قال: «ثمن العذرة من السحت» «٢» و في سندها على بن مسكين، و لذلك لا- يمكن الاعتماد عليها، مع أنها معارضة برواية محمد بن مضارب عن أبي عبد الله (ع) قال: «لا بأس ببيع العذرة» «٣» و قد جمع الطوسى (قده) بينهما بحمل الاولى على عذرة الإنسان، و الثانية على عذرة البهائم، و ذكر المصنف (ره) في تقريب الجمع المزبور أن الرواية الأولى نص في عذرة الإنسان و ظاهرة في غيرها، بعكس الثانية، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الأخرى، و أيد التقريب بموثقة سماعه قال: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) و أنا حاضر، فقال: انى رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببيع العذرة» «٤» باعتبار أن الجمع بين الحكم بعدم الجواز و الجواز في كلام واحد للمخاطب الواحد دليل على أن الموضوع لعدم الجواز غير الموضوع للجواز، فتكون هذه الموثقة قرينة على أن تعارض الروايتين الأولتين ليس باعتبار العلم بعدم ثبوت الحكمين معاً، بل باعتبار دلالتهم، فلا يصح فيهما الرجوع الى المرجحات السندية أو الخارجية، كما لا يصح القول بأن الحكم بعد فقد الترجيح هو التخيير بين المتعارضين، أو التساقت، لا طرح ظهور كل منهما

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٥٩) من أبواب الأتعمة المباحة، الحديث: (٧)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٠) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١)

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٠) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢)

(٤) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٠) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠

حمل خبر المنع على التقيّة (١)

كما عليه جمع الطوسى (قده).

أقول: لا يصح جعل الموثقة قرينة على ما ذكر، إذ يحتمل كونها من قبيل الجمع في الرواية، بأن سمع الراوى الحكمين في مجلسين و

جمع بينهما في النقل، بل يمكن أيضا كون المخاطب في أحدهما غير المخاطب في الآخر، فتكون الموثقة من الروايتين المتعارضتين، و يؤيد ذلك تكرار (قال) و عطفه على الأول و الإتيان بالاسم الظاهر بدل الضمير، حيث أنه لو كان كلاما واحدا لكان الأنسب أن يقول:

(لا بأس ببيعها)، نعم كونها من الجمع في المروى محتمل أيضا، و لكن اختلاف صدرها و ذيلها يوجب إجمالها، هذا (أولا).
و (ثانيا) أن المتيقن في الإرادة من الخارج لا- يوجب أن يكون أحد الدليلين نصا في ذلك المتيقن و ظاهرا في غيره ليجمع بينهما بالأخذ بذلك المتيقن، و طرح الظاهر، كما إذا ورد مثلا الأمر بإكرام العلماء في خطاب، و النهى عنه في خطاب آخر، فان حمل الأول على العادل، و الثاني على الفاسق، بدعوى كون ذلك متيقنا بالإرادة منهما لا يوجب كون الحمل من الجمع العرفي، و مثل الجمع المزبور حمل حرمة البيع و الثمن على الفساد، و حمل نفى البأس على الجواز تكليفا، و ذلك فإنه ليس بأولى من حمل حرمة البيع و تحصيل الثمن على التكليف فقط، و الأخذ بظاهر نفى البأس و هو الإرشاد إلى صحة البيع.

(١) لا- يخفى أن الحكم بجواز بيع العذرة لا يحتاج إلى الرواية، فإن وجود المنفعة المقصودة للعقلاء في شيء بحيث يبذلون بإزائه المال كاف في نفوذ بيعه، و المعاملة عليه، و قد تقدم أيضا أن مجرد نجاسة شيء لا يوجب فساد بيعه، و لذا يتعين القول بالجواز، مع أن الترجيح للخبر الدال عليه، لأن معظم العامة على المنع.

و ما ذكره المصنف (ره) من أن رواية الجواز لا- يجوز الأخذ بها من وجوه لا- يمكن المساعدة عليه، فان مراده بالوجوه يمكن أن يكون ضعف الرواية سندا بمحمد بن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١

[يحرم المعاوضة على الدم]

يحرم المعاوضة على الدم (١)

مضارب، و مخالفتها لفتوى المشهور بالمنع، و كذا مخالفتها للروايات العامة، حيث ذكر في بعضها عدم جواز بيع وجوه النجس، و لكن ضعف السند مشترك بين الرواية الدالة على الجواز و الدالة على المنع، و لم يعلم أن فتوى المشهور بالمنع هل كان لخلل في رواية الجواز غير المعارضة المزبورة، و غير ضعف سندها و خلافها للاحتياط كما أن الروايات العامة لا تصلح للاعتماد عليها كما مر، و على الجملة لا فرق بين الأرواث الطاهرة و النجسة في أن المنفعة المحللة المقصودة كالتسميد بها و استعمالها وقودا كافية في الحكم بجواز الاكتساب بها.

(١) الأظهر جواز المعاوضة عليه فيما إذا فرضت له منفعة محللة، كما في يومنا هذا بالإضافة إلى دم الإنسان، فإنه يستعمل في المعالجة بتزريقه لإنسان آخر يحتاج إليه. و الإجماع التعبدى في المقام غير حاصل، لاحتمال أن المدرك على تقدير الاتفاق بعض الروايات المتقدمة التي علم حالها، و نقل الإجماع لا يزيد على محصله، و كذا الحال في غير دم الإنسان من الدماء النجسة المستعملة للتسميد في المزارع و البساتين و أما مرفوعة أبي يحيى الواسطي «١» الدالة على عدم جواز بيع الدم، فلضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، قال: «مر أمير المؤمنين (ع) بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة نهاهم عن بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال و الكبد.»

و ما ذكره المصنف (ره) و تبعه السيد الخوئي دام بقاءه- من كون الرواية ناظرة إلى بيع الدم للأكل، و حرمة البيع في هذا الفرض لا تحتاج إلى دليل خاص، فإنها على القاعدة- لا يمكن المساعدة عليه، لإطلاق النهى في الرواية (أولا) و (ثانيا) أن قصد المشتري و علم البائع باستعمال المبيع في المحرم لا يزيد عن بيع العنب مع علم البائع باستعماله المشتري في التخمير، و قد التزموا فيه بالجواز.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب (٣١) من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢

[حرمه بيع المنى]

و الظاهر أن حكمهم (١)

[يحرم المعاوضة على الميتة]

يحرم المعاوضة على الميتة (٢)

(١) أى أن الحكم بأن الولد فى الحيوانات تابع للام متفرع على أن منى الحيوان لا يكون قابلا لصيرورته ملكا لأحد، و لو كان قابلا له لكان الولد- كالزروع فى ملك الغير- ملكا لصاحب الفحل، و على ذلك فلو قيل بأن المنى قابل للتملك كما فى منى الإنسان حيث أن الولد فيه تابع للفحل و يكون ملكا لمالك الفحل، فلا بد فى الحكم بعدم جواز بيع المنى الواقع فى الرحم من التشبث بنجاسته، و لكن هذا التشبث ايضا غير صحيح، و ذلك فإن المنى الخارج من الباطن الى الباطن كالدلم الموجود فى الباطن لا دليل على نجاسته. و علل فى الغنية عدم جواز بيع هذا القسم بالجهالة أو عدم القدرة على التسليم ايضا كما فى المنى الموجود فى صلب الفحل المعبر عنه بالعسيب فى مقابل الملاقيح المراد بها الواقع فى الرحم. و المراد بالجهالة عدم العلم بتكون الولد منه، و يؤيد المنع فى العسيب النبوى «أن رسول الله (ص)، نهى عن خصال تسعة: عن مهر البغى و عن عسيب الدابة يعنى كسب الفحل» (١).

أقول: و لكن الأظهر جوازه، فإن المنى الموجود فى صلب الفحل- نظير البذر الذى لا يعلم حاله من جهة نموه و عدمه- قابل للبيع، و يكون تسليمه بإرساله للضرب، و الرواية المزبورة ضعيفة سندا، بل و دلالة، فإن ظاهر كسب الفحل إجارتة للضرب، و بما أن إجارتة لذلك جائزة- كما هو مدلول بعض الروايات المعتبرة- فلا بد من حمل النهى على الكراهة، و فى صحيحة معاوية بن عمار عن ابى عبد الله (ع) قال: «قلت له: أجز التيوس، قال: ان كانت العرب لتعاير به و لا بأس» (٢) و بهذا يظهر الحال فى بيع الملاقيح يعنى المنى المستقر فى رحم الام فيما إذا كان المنى تابعا للفحل، و كان البيع قبل فساده أو استحالته الى الدم.

(٢) ذكر (ره) فى وجه عدم جواز بيع الميتة وجوها: (الأول)- الاخبار العامة المتقدمة كحديث تحف العقول حيث ذكر فيه عدم جواز بيع النجس و ما نهى عن

(١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١٣)

(٢) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (١٢) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣

.....

الانتفاع به (الثانى) أنه لا- يجوز الانتفاع بالميتة مطلقا سواء كان الانتفاع بما هو مشروط بالطهارة كالأكل أو الشرب أو اللبس فى الصلاة أو كان من غيره من سائر الانتفاعات، كما يظهر ذلك من الاخبار التى ذكر فيها أن الميتة لا ينتفع بها، و إذا كان الانتفاع

ممنوعاً فتدخل فيما لا نفع فيه، فيكون أخذ الثمن في مقابلها من أكله بالباطل (الثالث) رواية السكوني حيث عد فيها من السحت ثمن الميتة. ولكن يظهر من بعض الروايات جواز بيع الميتة، كرواية الصيقل قال: «كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، أنا قوم نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمر الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلى في ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا؟ فكتب: اجعل ثوبا للصلاة.» «١» وناقش (ره) في دلالتها على جواز بيع الميتة بما أشار إليه بقوله «و يمكن أن يقال إن مورد السؤال» و حاصله أنه لم يفرض في الرواية تعلق البيع بجلود الميتة أو غلاف السيوف مستقلاً أو في ضمن بيع السيوف حتى يكون نفى البأس المستفاد من التقرير دليلاً على جواز بيع الميتة، بل غايته دلالتها على جواز الانتفاع بالميتة بجعلها غمداً للسيوف الذي يباع بشرط الغمد.

أقول: مورد السؤال في الرواية شراء الجلود وبيعها ومس تلك الجلود بأيديهم وثيابهم، حيث أن الصيقل أو ولده لم يكن شغلهم شراء السيوف وبيعها، بل عملها وبيعها، كما أنه لا معنى للسؤال عن مس السيوف بأيديهم وثيابهم وترك السؤال عن مس الجلود كما لا يخفى، وناقش (ره) (ثانياً) بأن دلالة الرواية على جواز بيع الميتة وشراؤها بالتقرير ولا اعتبار به، فإنه غير ظاهر في الرضا خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٣٨) من أبواب ما يكتسب به، الحديث (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤

ولكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع (١)

وفيه أن مورد السؤال - كما ذكرنا - استعمال الجلود وبيعها وشرائها ومسها بالأيدى والثياب والصلاة في تلك الثياب، ونهى الإمام (ع) في الجواب عن الصلاة فيها والسكوت عن الباقي ظاهر في جواز غيرها، وهذا إطلاق مقامى، لا ترك للتعرض لما يكون في ذهن السامع وإقراره على اعتقاده، كما هو المراد بالتقرير.

وربما نوقش في الرواية بوجه ثالث وهو أن المفروض فيها الاضطرار إلى الاستعمال، والكلام في المقام في الاختيار، وفيه أن الاضطرار المفروض فيها بمعنى الحاجة، لا الاضطرار الراجع للتكليف، مع أن الاضطرار إلى المعاملة الفاسدة لا يصحها، وبعبارة أخرى عدم جواز بيع الميتة وضعى لا تكلفى، والاضطرار أو الإكراه يكون رافعاً للتكليف لا موجباً لصحة المعاملة.

والصحيح في الجواب أن الرواية في سندها ضعف لجهالة الصيقل وولده فلا يمكن الاعتماد عليها (لا يقال): (راوى المكاتبه محمد بن عيسى لا الصيقل وأولاده، والالكان هكذا قالوا كتبنا إلى الرجل، والحاصل أن ضمير الفاعل في قال يرجع إلى محمد بن عيسى فلا يضر باعتبارها جهالة الصيقل وأولاده، فإنه يقال) نعم راوى المكاتبه محمد بن عيسى إلا أن نقل القضية الراجعة إلى الغير ومنها المكاتبه (تارة) يكون بشهود الناقل وحضوره تلك الواقعة وفي مثل ذلك لا يضر جهالة ذلك الغير باعتبار الرواية، و (أخرى) يكون نقلها بحسب حكاية نفس ذلك الغير، وفي مثل ذلك تكون جهالة ذلك الغير موجبة لسقوط النقل عن الاعتبار. ورواية محمد بن عيسى من قبيل الثاني، كما هو مقتضى كلمة عن الداخلة على أبى القاسم الصيقل وولده في سندها، والالكان المتعين أن ينقل الطوسى (ره) الرواية هكذا: (محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى، قال: إن أبى القاسم الصيقل وولده كتبوا إلى الرجل).

(١) ثم ذكر (ره) أنه لا بأس ببيع الميتة على تقدير الالتزام بجواز الانتفاع بها، كما هو الحال في الانتفاع بجلودها في غير ما هو مشروط بالطهارة، فإن حديث

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥

و مما ذكرنا يظهر قوة جواز بيع الميتة (١)

تحف العقول لا- ينافى جواز البيع فى الفرض، لأن النهى عن بيع أقسام النجس معلل فيه بعدم جواز الانتفاع، فلا يشمل النجس الذى يجوز الانتفاع به، وكذا الحال فى رواية دعائم الإسلام، حيث أنها لا تشمل ما يجوز الانتفاع به. والإجماع على عدم جواز بيع النجس فى فرض عدم جواز الانتفاع، كما يظهر ذلك مما ذكره فى جواز بيع الزيت النجس للاستصباح، وفى جواز بيع العبد الكافر و كلب الصيد و نحوه.

(أقول): لم يذكر (ره) وجه رفع يده عن ظاهر رواية السكونى الدالة على بطلان بيع الميتة، كما هو مقتضى كون ثمنها سحتا. (١) الأظهر عدم جواز بيع الميتة مطلقا حتى مع جواز الانتفاع بها، أما جواز الانتفاع، فلان المنع و ان كان ظاهر بعض الروايات، الا أنه لا بد من رفع اليد عن ظهورها بحملها على كراهة الانتفاع، بقريته ورود الترخيص فى البعض الآخر من الروايات، وفى صحيحة على بن المغيرة قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا.» (١) و موثقة سماعه، قال: «سألته، عن جلود السباع أ ينتفع بها؟ فقال: إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و اما الميتة فلا» (٢) و صحيحة الكاهلى، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده، عن قطع آليات الغنم؟

فقال: لا- بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال: ان فى كتاب على عليه السلام أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به» (٣) الى غير ذلك، وربما يحمل النهى فيها على الكراهة بشهادة رواية ابن إدريس عن جامع البزنطى صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته، عن الرجل يكون له الغنم يقطع من آلياتها و هى أحياء، أ يصلح أن ينتفع بما

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٣٤) من أبواب الأئمة المحرمة- الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٣٤) من أبواب الأئمة المحرمة- الحديث: (٤)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (٣٠) من أبواب الذبائح- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦

.....

قطع؟ قال: نعم يذبيها و يسرح بها و لا يأكلها و لا يبيعه» (١) و رواها أيضا فى قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده عن على بن جعفر عن أخيه عليه السلام.

و لكن مثل هذه الرواية لا تصلح لرفع اليد بها عن ظاهر ما تقدم، فان طريق ابن إدريس إلى جامع البزنطى غير معلوم لنا، و فى سند قرب الاسناد عبد الله بن الحسن العلوى و لم يثبت حاله، كما لا تصلح لذلك رواية الصيقل المتقدمة، لضعفها على ما تقدم، و ان كانت دلالتها على جواز الانتفاع بل على جواز البيع تامة، كما لا تصلح لرفع اليد عن ظهور ما تقدم رواية أبى بصير، قال: «سأل أبا عبد الله (ع) عن الصلاة فى الفراء؟ فقال: كان على بن الحسين (ع) رجلا صردا فلا تدفنه فراء الحجاز، لان دباغها بالقرظ، فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و القى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك، فيقول: ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، و يزعمون أن دباغ ذكاته» (٢).

و الوجه فى عدم صلاحها ضعف سندها (أولا)، و عدم ظهور جهة إلقاء الفرو المزبور (ثانيا)، فان الفرو المفروض باعتبار أخذه من بلد الإسلام محكوم بالتذكية، و الاحتياط لا يجرى فى أمثال المقام مما يعلم صحة العمل حتى مع النجاسة الواقعية أو لبس الميتة، كما هو مقتضى حديث لا- تعاد، فلا يصح ما قيل من أن الإلقاء كان للاحتياط، كما أن التعليل و الاستمرار على العمل لا يناسبان القول بأنه

عليه السلام كان عالما بعلم الإمامة أن الفرو المزبور من الميتة، بل العمدة في الحمل على الكراهة صحيحة على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن الماشية تكون لرجل، فيموت بعضها أ يصلح له بيع جلودها و دباغها و يلبسها؟ قال: لا، و ان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (٣٠) من أبواب الذبائح - الحديث: (٤)

(٢) التهذيب الجزء (٢) الباب (١١) ما يجوز الصلاة فيه من اللباس، الحديث: (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧

.....

لبسها فلا يصلى فيها» (١)، فإنها ظاهرة في جواز لبسها في غير الصلاة، و أن قوله عليه السلام و ان لبسها استثناء عن النهي، و الا لكان التعبير هكذا: (و لا يلبسها و لا يصلى فيها) ليستفاد منه حرمة اللبس و المانع للصلاة معا، و مثلها موثقة سماعاً، قال: «سألته عن جلد الميتة المملوح و هو الكيمخت؟ فرخص فيه، و قال: ان لم تمسه فهو أفضل» (٢) حيث يحمل الترخيص على الانتفاع باللبس و نحوه لا ما يعم البيع بقريته النهي عن بيع الميتة في الصحيحة المتقدمة.

و يؤيد جواز الانتفاع الروايات المتقدمة التي كان في سندها ضعف، و أما المنع عن بيع الميتة فمضافاً إلى صحيحة على بن جعفر المتقدمة يقتضيه ما ورد في كون ثمن الميتة سحتاً (٣) و لكن في السند ضعفاً، لأن السكوني و ان كان لا بأس به على ما ذكره الشيخ في العدة من أن الأصحاب قد عملوا برواياته، الا- أن الراوى عنه- و هو النوفلى- فيه كلام، و لكن ليس هو على نقل الصدوق في الخصال راوياً عن السكوني، الا أن في السند موسى بن عمرو، و ليس عندي توثيق له.

و الحاصل أن الرواية مؤيدة و العمدة في المنع الصحيحة، و هي لا تشمل الأجزاء التي لا تحلها الحياة، و لا الميتة من الحيوان الذي لا يكون له دم، بل لو تم الإطلاق لما تحلها الحياة، لرفع اليد عنه بمثل حسنة حريز، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام لزرارة و محمد بن مسلم: اللين و اللبأ و البيضة و الشعر و الصوف و القرن و الناب و الحافر و كل شيء يفصل من الشاة و الدابة فهو ذكى، و ان أخذته منه بعد أن يموت فاغسله و صل فيه» (٤) حيث أن ظاهرها أن مثل المذكورات محكومة بالذكاة، فيجوز أكلها أو لبسها في الصلاة، الى غير ذلك من أحكام التذكية التي

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (٣٤) من أبواب الأطعمة المحرمة الحديث: (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (٣٤) من أبواب الأطعمة المحرمة الحديث: (٨)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٥)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب (٣٣) من أبواب الأطعمة المحرمة- الحديث (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨

لم يجز بيعه ايضاً (١) مع أن المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢)

منها جواز البيع.

(١) بل الأظهر جواز بيع المذكى المشتبه من غير حاجة الى دليل خاص عليه، و الوجه في ذلك أن الانتفاع من الميتة بسائر الانتفاعات غير المشروطة بالطهارة و التذكية جائز كما تقدم، سواء كانت الميتة مشتبهة أو ممتازة، كما أنه لا بأس بمثل هذه الانتفاعات من المذكى المشتبه بالميتة قطعاً، و هذه المنفعة المحللة توجب المالية، غاية الأمر أنه يرفع اليد عن ذلك في الميتة بقيام الدليل على المنع

عن بيعها، و أما في ناحية المذكي المشتبه فلم يقيم دليل على المنع، فيحكم بصحة بيعه أخذا بالإطلاق في مثل أحل الله البيع، و على ذلك فيقع البيع في الفرع المفروض على المذكي، و يسلم البائع كلا المشتبهين إلى المشتري ليقبض ما يصح بيعه من غير فرق بين إسلام المشتري و كفره. و لعل ذكر المستحل في الصحيحتين باعتبار أن المسلم لا يقدم غالبا على شراء المذكي بداعي الانتفاع بمثل تلك الانتفاعات و هذا بخلاف المستحل فإنه يشتريه، و علم البائع بأن المشتري المستحل يستعمله في الأكل لا يضر بجواز البيع، كما يأتي في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمرًا.

(٢) رواه في المستدرک عن الجعفریات، أخبرنا محمد، حدثني موسى، قال: «حدثني أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام أنه سئل عن شاة مسلوخة و أخرى مذبوحة عن عمي علي الراعي أو علي صاحبها، فلا يدرى التذكية من الميتة، قال: يرمى بها جميعا إلى الكلاب» و ظاهرها عدم جواز الانتفاع بالميتة أصلا، فتكون من الروايات المحمولة على الكراهة.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩

فافهم (١) و يمكن حملها على صورة قصد البائع (٢) و في مستطرفات السرائر (٣)

(١) لعله إشارة إلى أن التفصيل بين المشتبهات و ان كان خلاف ما ذكره (ره) في الأصول من أنها لا- تجرى في أطراف العلم الإجمالي، سواء كانت موافقة لمقتضى العلم الإجمالي بالتكليف- كما في المقام- أو مخالفة له، باعتبار أن شمولها لأطرافه يوجب التناقض في مدلول دليلها، الا- أن القائل بجواز ارتكاب بعض أطراف العلم تخييرا يلتزم بالتفصيل المزبور، فالإشكال عليه بجريان استصحاب عدم التذكية في كل منهما مبنى على ذلك المسلك.

نعم لقائل أن يقول: ان موضوع عدم جواز البيع هي الميتة، لا غير المذكي، و استصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة، فلا بأس باستصحاب عدم كون المبيع ميتة، بناء على عدم تساوق الأصلين المتنافيين معا، للعلم بالتكليف، بل يجرى أحدهما تخييرا، و الحاصل أن مقتضى الأصل جواز بيع أحدهما.

نعم القول بجواز ارتكاب بعض الأطراف في نفسه ضعيف، و توضيحه موكول إلى محله.

(٢) لا يخفى عدم الموجب لذلك، فإنه لم يفرض في قوله عليه السلام:

(إذا اختلط الذكي بالميت) في صحیحة الحلبي اختلاط جميع أجزاء الحيوان أو اشتباه أحد الحيوانين بالآخر، ليقال: ان المراد منه قصد بيع الأجزاء التي لا تحلها الحياة بل الكلام المزبور يعم ما إذا كان هناك مقدار من اللحم أو الشحم بعضه مذكي و بعضه ميتة و قد اختلطا كما لا يخفى.

(٣) لم يظهر وجه ذكر الرواية في اشتباه المذكي بالميتة. و لعل هذا الكلام كان بعد التعرض لرواية الصيقل و قبل قوله: (و لكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠

مع أنها معارضة بما دل (١) لوجود المقتضى و عدم المانع (٢)

[يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين]

يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين (٣)

الانتفاع) حيث أنه ربما يقع الوهم بأن رواية البنظي- مثل رواية الصيقل- منافية للأدلة المانعة عن بيع الميتة،

(١) و رواه الكليني عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام، فقلت: جعلت

فداك: ان أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي حرام، قلت فنصطحب بها؟ قال: أ ما تعلم أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام» (١) و لا يخفى أن هذه الرواية لا تصلح لمعارضه ما دل على جواز الانتفاع بالميته، و منه رواية جامع البزنطي، و ذلك فان ظاهر قوله عليه السلام: (و هي حرام) حرمة أكل الليات المقطوعة، و لذا أعاد السائل السؤال عن سائر الانتفاعات، و مقتضى قوله عليه السلام فى الجواب ثانيا: (أ ما تعلم) كون النهى عن الانتفاعات المزبورة إرشاديا لثلا يبتلى الشخص المستعمل تلك الليات بنجاسة البدن و الثوب، و الا فلا يكون اصابة اليد أو مس الميته و لو عمدا حراما تكليفا، بل على تقدير كون المنع عن الانتفاع تكليفا، يحمل على الكراهة جمعا، كما تقدم. و كون المراد بالحرام هي الكراهة ككون المراد بالوجوب الاستحباب غير عزيز فى الروايات.

(٢) لا يخفى أن المانع ما عد فيه ثمن الميته من السحت، و لا عذر لمثل المصنف (ره) الذى لا يلاحظ سند الروايات فى الإغماض عنها، فإن الإطلاق فيه يعم ميته ما لا نفس له، الا أن يعتذر بعدم عمل المشهور بهذا الإطلاق.

(٣) يشهد لذلك مثل صحيحه محمد بن مسلم و عبد الرحمن بن ابى عبد الله

(١) و سائل الشيعة: الجزء (١٦) الباب (٣٢) من أبواب الأطمعة المحرمة، الحديث (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١

.....

معا عن ابى عبد الله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» (١) فإن الرواية لو لم تكن ظاهرة فى خصوص الكلب الهراش فلا ريب فى أنها تعمه، بل فى ثبوت المالية لكلب الهراش الموجبة لخروج أخذ العوض عليه عن عنوان الأكل بالباطل تأمل. نعم لا- ريب فى جواز التكبس به بمثل من يكون خبرته فى جمع تلك الكلاب و قتلها تحصيليا لراحة الناس، و التكبس بهذا النحو خارج عن مدلول الرواية، و ليس لدينا إجماع تعبدى يمنع عن ذلك، و أما الخنزير فيستفاد فساد بيعه من مثل صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرا أو خنزيرا إلى أجل، فأسلما قبل أن يقبضا الثمن، هل يحل له ثمنه بعد الإسلام؟ قال: انما له الثمن فلا بأس أن يأخذه» (٢) حيث أن ظاهر السؤال ارتكاز فساد بيع المسلم الخمر أو الخنزير، و انما سأل عن أخذ الثمن باعتبار فرض البيع حال الكفر، و ظاهر الجواب ايضا أن عدم وقوع البيع حال الإسلام و حدوث ملك الثمن حال الكفر موجب لعدم البأس بأخذه. و فى مرسله ابن ابى عمير عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن نصرانى أسلم و عنده خمر أو خنزير، و عليه دين هل يبيع خمره أو خنازيره و يقضى دينه؟ قال: لا» (٣) نعم فى حسنة محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام «فى رجل كان له على رجل دراهم، فباع خمرا و خنازير و هو ينظر فقضاها، فقال: لا بأس به أما للمقتضى فحلال، و أما للبائع فحرام» (٤) و لكن لا- بد من حملها على بيع الكافر من مثله، بقريئة ذكر الخمر المحكوم بيعه بالبطلان جزما، فيما إذا كان بايعه مسلما.

(١) و سائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٤) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٣)

(٢) و سائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٦١) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (١)

(٣) و سائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٧) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (١)

(٤) و سائل الشيعة الجزء (١٤) الباب: (٦٠) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢

.....

و الحاصل أنه لا يمكن الأخذ بإطلاق الرواية حتى تقع المعارضة بينها وبين ما تقدم، و مثلها صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام «في الرجل يكون لى عليه الدراهم، فيبيع بها خمرا أو خنزيرا، ثم يقضى منها؟ قال: لا بأس به، أو قال خذها» (١). و على الجملة فلا بأس بالانتفاع بمثل جلد الخنزير و شعره كما هو مقتضى أصالة الحل، و لكن لا يجوز بيعه، كما تقدم نظير ذلك في الميتة، و ربما يقال أن جواز الانتفاع بمثل جلده بل جواز بيعه مقتضى بعض الروايات: (منها) رواية سليمان الإسكاف قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ قال: لا بأس به، و لكن يغسل يده إذا أراد أن يصلى» (٢) و رواية برد الإسكاف، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال: خذ منه فاغسله بالماء حتى يذهب ثلث الماء و يبقى ثلثاه، ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة، فإن جمد فلا تعمل به، و ان لم يجمد فليس له دسم فاعمل به، و اغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة، قلت و وضوء؟ قال: لا اغسل يدك كما تمس الكلب» (٣) و نحوها غيرها.

و لكن لا يخفى عدم الدلالة فيها على جواز البيع أصلا، فإن العمل بشعر الخنزير حتى فيما إذا كان بنحو الصنعة يمكن وقوعه بنحو الإجارة، بأن يكون الشخص أجيرا للخرازة أو صنع الحماثل من شعر الخنزير، و لا ينحصر الكسب به بالبيع، و بما أن الروايات المشار إليها واردة في حكم العمل بشعر الخنزير، لا الكسب به، فلا يمكن دعوى إطلاقها و شمولها لبيع المصنوع من شعر الخنزير كما لا يخفى.

و هذا مع الإغماض عن ضعفها سنداً بل دلالة أيضا، فإنه لو جاز الانتفاع بشعر الخنزير،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٦٠) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٢) الباب: (١٣) من أبواب النجاسات- الحديث: (٣)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٨) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣

[و كل مسكر مائع و الفقاع]

و كل مسكر مائع و الفقاع (١)

فلا يفرق بين كون الشعر دسما أولا، و لا أظن الالتزام بالتفصيل من أحد، و ربما يقال باستفاد جواز الانتفاع من صحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس» (١). و غير خفى أن الحكم بجواز الوضوء بالمشروب جائزا مع حرمة إخراج ماء البئر بذلك الحبل، كما هو الحال في الاستسقاء بحبل الغير، فإنه يجوز الوضوء من ذلك الماء مع أنه لا يمكن الالتزام بجواز إخراج الماء به بلا- اذن مالكة، و بعبارة أخرى لا يستلزم جواز الانتفاع بالوضوء من الماء المزبور على تقدير الاستسقاء جواز استعمال نفس ذلك الشعر أو الاستسقاء به، كما لا يخفى.

(١) بلا خلاف معروف أو منقول، و قد نزل الفقاع- بل كل مسكر- منزلة الخمر في بعض الروايات المعتبرة، و مقتضى هذا التنزيل ترتيب جميع آثار الخمر، و في صحيحة على بن يقطين عن ابي الحسن الماضي عليه السلام- قال: «ان الله عز و جل لم يحرم الخمر لاسمها، و لكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر» (٢).

و في موثقة ابن فضال، قال: «كتبت الى ابي الحسن عليه السلام أسأله عن الفقاع؟ فقال: هو الخمر و فيه حد شارب الخمر» (٣) و قريب

منهما غيرهما، و كيف كان فيستفاد من بعض الروايات حرمة المعاملة على المسكر تكليفاً و وضعاً، ففي موثقة زيد بن علي عن آباءه عليهم السلام، قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر

- (١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (١٤) من أبواب الماء المطلق، الحديث: (٢)
 (٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١٩) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث (١)
 (٣) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٢٧) من أبواب الأشربة المحرمة الحديث: (٢)
 إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤

.....

و عاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و ساقيتها و آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحمولة إليه» (١) حيث أنها دالة على حرمة بيعها تكليفاً، كما هو ظاهر لعن بائعها و مشتريها، و فساد و وضعاً كما هو مقتضى لعن آكل ثمنها، و في مقابلها صحيحة جميل التي رواها ابن ابي عمير و علي بن حديد جميعاً عنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمرًا؟ فقال: خذها ثم أفسدها، قال علي: و أجعلها خلا» (٢).

و ظاهرها جواز أخذ الخمر و معاوضتها بالدراهم، و قد حملها المصنف (ره) على أحد أمرين: (الأول) إبراء المديون عما عليه من الدراهم و أخذ الخمر مجاناً و الانتفاع بها بعد ذلك بجعلها خلا. (و الثاني) - أخذ الخمر أمانة بأن ثبت الحق فيها لمعطيها، ثم يجعلها الأخذ خلا- و يملك ذلك الخل عن مالكة المديون و كاله أو تقاصاً، و لكن كلا الأمرين طرح لظهورها في مقام المعارضة كما لا يخفى.

و ذكر السيد الخوئي طال بقاؤه أن هذه الرواية عامة من جهة بائع الخمر، أي أنها بإطلاقها تشمل كونه مسلماً أو كافراً، و خاصة من جهة المعاملة، حيث أنها بقصد التخلي. و في مقابل ذلك ما يدل على أنه لا يجوز للمسلم بيع الخمر سواء كان بقصد التخلي أو غيره، و هذا خاص من جهة البائع و عام من جهة المعاملة، فتقع المعارضة بينهما في البائع المسلم فيما إذا كان بيعه للتخلي، و بعد تساقطهما يرجع إلى إطلاق قوله عليه السلام: (ثمن الخمر سحت)، و الرواية المزبورة رواية يونس في مجوسى باع خمرًا أو خنازير إلى أن قال: «أسلم رجل و له خمر أو خنازير، ثم مات و هي في ملكه - إلى ان ذكر- و ليس له أي للمسلم أن يبيعه و هو حي و لا يمسه» (٣) و نحوها

- (١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥٥) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٣)
 (٢) وسائل الشيعة، الجزء (١٧) الباب: (٣١) من أبواب الأشربة المحرمة: الحديث: (٦)
 (٣) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥٧) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١)
 إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥

.....

مرسلة ابن ابي عمير أو ابي نجران (١) و فيه أن رواية يونس ضعيفة سنداً. نعم مرسلة ابن ابي عمير لا بأس بها على شهادة الشيخ (ره) في العدة من أنه لا يرسل و لا يروى إلا عن ثقة، حيث أن هذا الكلام منه (ره) توثيق عام لمشايخ ابن ابي عمير لا يرفع اليد عنه الا في موارد علم فيها نقله عن غير الثقة، و ليس لنا علم - و لو إجمالاً - بإرساله عن غير الثقة حتى يمنع هذا العلم عن الأخذ بمرسلاته، نعم

بالإضافة إلى رواياته المسندة فروايتها فيها عن غير الثقة معلوم إجمالاً، و لكن هذا العلم ينحل بالظفر بأشخاص نحتمل انحصار غير الثقة من مشايخه بهم، و لكن سيأتي عدم تمامية ذلك و أنه لا اعتبار لمرسلاته.

و مع الإغماض عن السند فلا يتم ما ذكر، لظهور صحيحة دراج في جواز شراء الخمر مطلقاً، سواء كان بقصد التخلييل أو لغاية أخرى، و الأمر بجعل الخمر خلا حكم آخر في الرواية، و ليس قيذا لجواز شرائها، فإنه فرق بين قوله: (خذها و اجعلها خلا) كما في الرواية، و بين قوله (خذها إذا جعلتها خلا)، حيث إن الأول كظائره من الأمر بتغسيل الميت و الصلاة عليه لا يوجب تقييدا في الحكم الأول، و على ذلك فظاهر الصحيحة جواز شراء الخمر و ضعا و تكليفا، فتكون منافية لما دل على حرمة بيعها و فساده، و الترجيح مع الاخبار الدالة على المنع تكليفا و ضعا، لموافقتهما للكتاب العزيز الدال على لزوم الاجتناب عن الخمر، باعتبار كونه رجسا، فان لزوم الاجتناب يعم بيعها و شراءها كما لا يخفى.

و ذكر الإيرواني (ره) أن تفسير الإفساد بجعل الخمر خلا من ابن ابي عمير لا من الامام عليه السلام، و لا عبرة بفهم ابن ابي عمير فيما إذا كان ظاهر كلامه

(١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥٧) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦

.....

عليه السلام غيره، و ظاهر إفساد الخمر جعلها بحيث لا يرغب فيها حسما لمادة الفساد، فلا دلالة في الرواية على تجويزه عليه السلام أخذ الخمر بدلا عن الدراهم، ليكون ذلك منافيا لما تقدم من المنع عن بيعها و ضعا و تكليفا.

أقول لا- ينبغى الريب في عدم وجوب اهراق الخمر و جواز جعلها خلا، و يشهد لذلك غير واحد من الروايات كموثقة زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلا؟ قال لا بأس» (١) و كيف كان فلا يجب إتلاف الخمر بإهراقها، بل يجوز إفسادها بجعلها خلا، و لو لم يكن ظاهر إفسادها هو التخلييل كما فسره به علي بن حديد، فلا أقل من حمله على ما يعمه جمعا بينها و بين الموثقة مما دل على جواز أخذها و تخليلها، كما أن ظاهر قوله عليه السلام: خذها في الجواب عن السؤال عن أخذها بدل الدراهم- هو تجويز المبادلة، و الا لكان اللازم أن يقول عليه السلام خذها و لك ما عليه من الدراهم.

ثم لا- يخفى أن تقييد المسكر بالمائع- في كلام المصنف (ره) ليس باعتبار أنه لا بأس ببيع المسكر الجامد، باعتبار أن الكلام في المقام في عدم جواز بيع النجاسات، و المسكر الجامد بالأصالة- باعتبار عدم نجاسته- خارج عن موضوع البحث، و داخل فيما يأتي مما يحرم التكسب به باعتبار حرمة الانتفاع.

(تنبيه)

لا يخفى أن ما ورد- من أن كل مسكر خمر حكما أو موضوعا- لا يوجب الحكم بحرمة بيع ما يعرف في زماننا هذا بالاسبيرتو (الكل صنعتي) بل المائع المزبور محكوم بالطهارة للأصل- و بجواز البيع باعتبار المنفعة المقصودة المحللة

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٣١) من أبواب الأشرطة المحرمة- الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧

يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة (١)

فيه، وليس مسكرا بالفعل لتعمه تلك الروايات، و علاجه بالماء أو غيره لتصبح مسكرا غير محرز و على تقديره فلا يضر، لظهورها في أن الموضوع للنجاسة و الحرمة هو ما يكون مسكرا بالفعل و معدا للإسكار فلاحظ.

(١) لو لم تكن للمتنجس منفعة محللة مقصودة، كما إذا كانت منفعته المقصودة الأكل أو الشرب، فحرمتهما مع عدم إمكان تطهيره توجب كون أخذ المال في مقابله من أكله بالباطل. و العجب من المصنف (ره) أنه لم يتعرض لهذا الاستدلال، بل ذكر في وجه بطلان بيعه روايات تقدم عدم صحة الاعتماد عليها، بل مع الإغماض عما تقدم، فلا يمكن الاستدلال بها على حكم المقام، فإنه لم تتعلق الحرمة في خطاب الشرع بنفس المتنجس حتى يعمه قوله: (إذا حرم الله شيئا حرم ثمنه) أو قوله في رواية دعائم الإسلام: (ما كان محرما أصله لم يجز بيعه و شراؤه) بل حرمة شرب المتنجس أو أكله مستفادة مما ورد في أبواب مختلفة، كالنهي الوارد عن شرب الماء و المضاف المتنجسين، و كالأمر الوارد بإهراق المرق المتنجس و غسل لحمه، و غير ذلك مما هو إرشاد إلى عدم جواز تناول المتنجس.

(لا يقال) يكفي في تعلق النهي بنفس المتنجس مثل قوله سبحانه يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ «١» (فإنه يقال) لم يعلم أن المراد بالخبائث الأعيان ليدعى شمولها للأعيان المتنجسة أيضا، بل الظاهر أن المراد بها الأعمال القبيحة و ذوات المفسد، كما ان المراد بالطيبات خلافها. و هذا مقتضى وصف النبي الأُمى بأنه يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث، حيث أن التعرض في مقام توصيفه لتحليله بعض المأكول و المشروب و تحريمه بعضهما الأخر دون سائر ما جاء به من الأحكام غير مناسب، و لو لم يكن ما ذكرنا ظاهرا فلا أقل من الاحتمال. كيف؟ و قد

(١) سورة الأعراف (٧) الآية (١٥٦)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٨

قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها (١)

[المستثنى من الأعيان النجسة]

[يجوز بيع المملوك الكافر]

يجوز بيع المملوك الكافر (٢)

ذكر الخبائث في قوله سبحانه نَجِّينَا مِنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ «١» و المراد به الفعل القبيح بلا شبهة.

و على الجملة لم يثبت أن الخبيث نفس المتنجس، بل هو أكله و شربه، هذا كله بالإضافة إلى ما لا يقبل التطهير. و اما ما يقبل التطهير كالحليب المتنجس يعمل جنبا و يطهر ذلك الجبن بالغسل، فلا بأس ببيعه، و لا يكون مجرد تنجسه مانعا عنه، لان المتنجس لا يزيد على الأعيان النجسة التي ذكرنا صحة بيعها مع المنفعة المقصودة المحللة لها.

(١) قال في المبسوط لا يجوز بيع الأعيان النجسة كالكلب و الخنزير و جميع المسوخ، و في الخلاف لا يجوز بيع القرد للإجماع على أنه مسخ نجس، و ذكر في أطعمه الكتاب أن المسوخ كلها نجسة انتهى. و لكن الأظهر طهارتها فإنها مقتضى الأخبار المعتمدة الموجبة

لحمل ما ورد في ترك سؤر المسوخ على التنزه، و عليه فلو قيل بعدم جواز بيعها يكون محل التعرض له القسم الثاني مما يجوز بيعه باعتبار عدم المنفعة المحللة المقصودة فيه.

(٢) يجوز بيع الكافر بلا- خلاف ظاهر، بل ادعى الإجماع على الجواز، و ليس الإجماع بعيدا، و يمكن تحصيله بالتبع في الموارد المناسبة لمسألة جواز بيع العبد الكافر من جواز استرقاق الكفار و لو بأسرهم، حيث أن الكافر يملك بالاسترقاق و جواز البيع من آثار الملك، و من جواز شراء بعض الكفار من بعضهم كما فيما إذا باع الكافر الحربى ولده، فيجوز للمسلم شراؤه، و من ان العبد إذا أسلم على مولاه الكافر يباع عليه، فإنه يستفاد من المذكور في تلك المسألة أنه يجوز للكافر بيع عبده قبل إسلامه، و يجبر على البيع بعد إسلامه، و من جواز عتق العبد الكافر

(١) سورة الأنبياء (٢١) الآية (٧٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٩

عدا ما يظهر من بعض الأساطين (١) و ان كان عن فطرة على اشكال (٢) ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته (٣)

الموقوف على تملك العبد أولا بالشراء أو غيره، و من تجوزهم بيع المرتد، و من حكمهم بخيار الفسخ للمشتري فيما إذا ظهر كفر العبد المشتري على ظاهر الإسلام، حيث أنه لو لم يصح بيع الكافر لكان البيع باطلا لا خياريا الى غير ذلك.

(١) كأن مراد بعض الأساطين أن المرتد الفطرى لا يسقط عنه القتل، و لكن إذا تاب يحكم بإسلامه أى يجرى عليه أحكام الإسلام. و من تلك الأحكام طهارته، فيجوز بيعه، و أما إذا لم نقل بقبول توبته أى بعدم جريان أحكام الإسلام عليه فلا يجوز بيعه حتى بعد توبته، لكونه نجسا كسائر الكفار.

(٢) أى على اشكال فى رهنه، و وجه الاشكال- على ما فى جامع المقاصد- هو أن جواز بيع المرتد يوجب جواز رهنه بطريق أولى، باعتبار أن البيع من العقود اللازمة، فجوازه يوجب جواز العقد الجائر، و من أن المقصود بالبيع مجرد ملك العين. و هذا يحصل فى المرتد ايضا، بخلاف الرهن، فإنها الوثيقة على الدين و المرتد فى معرض القتل، اما مطلقا، كما فى الفطرى، أو مع عدم توبته، كما فى الملى، فلا يحصل الوثوق المعترف فى حقيقة الرهن.

(٣) المراد بالمحارب المحكوم بالقتل من شهر السلاح على الناس لاخافتهم فى المصر أو خارجه، سواء كان مسلما أو كافرا حرا أو عبدا، و إذا تاب هذا المحارب و أظهر الندم على فعله قبل القدرة عليه، سقط عنه الحد. و أما إظهاره الندم بعد القدرة عليه، فلا يوجب سقوط الحد، كما يفصح عن ذلك قوله سبحانه إِيَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ، فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «١».

ثم إذا كان المحارب عبدا يجوز بيعه، و لا يكون الحكم عليه بالقتل موجبا

(١) سورة المائدة (٥) الآية (٣٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٠

[يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش]

من غير ظاهر إطلاق المقنعة و النهاية (١)

لسقوطه عن الملك و المالىة رأسا، حيث أن له منفعة مقصودة و أقلها عتقه فى كفارة و نحوها، فىكون نظير العبد المرتد الفطرى كما لا يخفى.

(١) اى ان بيع كلب الصيد من غير السلوقى جائز إلا فى ظاهر الكتابين، فان المستفاد منهما عدم جواز بيع غير الكلب السلوقى، و هذا بإطلاقه يعم كلب الصيد غير السلوقى، ثم ان الإطلاقات الدالة على بطلان بيع الكلب و كون ثمنه سحتا تامه، و لا بد فى رفع اليد عنها من ثبوت الحججة على تقيدها. و الصحيح ثبوتها بالإضافة إلى كلب الصيد سلوقيا كان أو غيره، كصحيحه عبد الرحمن بن ابي عبد الله و محمد ابن مسلم معا عن ابي عبد الله (ع)، قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» (١) فان مقتضى التقييد بالذى لا يصيد جواز بيع كلب الصيد، و بمثلها يرفع اليد عن إطلاق مثل صحيحه إبراهيم بن ابي البلاد، قال: «قلت لأبى الحسن الأول (ع): جعلت فداك ان رجلا- من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر الف دينار، و قد جعل لك ثلثها، فقال لا حاجة لى فيها ان ثمن الكلب و المغنية سحت» (٢) و نحوها غيرها.

(لا يقال): ان ما دل على جواز بيع كلب الصيد منصرف إلى السلوقى، (فإنه يقال): لا موجب لتوهم الانصراف الا غلبه الاصطياذ به خارجا، و الغلبه ممنوعه أولا، و لا- توجب الانصراف ثانيا، بل الموجب له كثرة الاستعمال و غلبته، بحيث توجب أنس الأذهان من المطلق به.

و ذكر المصنف (ره) أنه على تقدير الانصراف بغلبه الوجود، فلا تتم دعوى الانصراف فى مثل قوله (ع) فى الصحيحه «ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بكلب الصيد» مما يكون الموضوع للفساد هو الكلب الذى يصح سلب مبدأ الاصطياذ عنه، فإنه لا يصح سلب المبدأ عن كلب الصيد، و لو كان من غير السلوقى، و هذا بخلاف

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٤) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٦) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤١

و يؤيد بما عن المنتهى (١)

ما يكون فيه الموضوع لصحة بيعه هو الكلب الموصوف بالاصطياذ به أو المضاف الى عنوان الصيد، فان توهم الانصراف فيهما باعتبار غلبه الوجود ممكن.

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنه لا فرق بين إثبات المبدأ و الوصف و بين نفيهما، و ذلك فإنه لو كان الوصف أو المبدأ فى طرف الإثبات منصرفا الى نوعه الغالب يكون فى نفيه ايضا كذلك، بمعنى أنه يكون المسلوب ذلك النوع الخاص، و الحاصل أنه يصح نفي كلب الصيد عن غير السلوقى إذا كان فى طرف إثباته منصرفا إلى السلوقى.

(١) ذكر فى المنتهى ما حاصله أن الموجود فى كلام المفيد و الشيخ (رحمهما الله) جواز بيع الكلب السلوقى، و مرادهما بالسلوقى مطلق كلب الصيد، و ذلك فان غالب كلاب السلوق و هى قرية فى اليمن صيود، و بهذا الاعتبار ينسب كلب الصيد الى تلك القرية، و يطلق على كلب الصيد أنه سلوقى، و يحتمل أن يكون مراد المنتهى أن المذكور فى كلام المفيد و الشيخ و ان كان مطلق السلوقى، الا أن مرادهما الصيود منه لا مطلق كلاب تلك القرية، و أطلق فى العبارة و لم يقيد السلوقى بالصيود باعتبار التغليب، حيث أن أكثر كلاب تلك القرية معلمة، و هذا الاحتمال فى عبارة المنتهى ضعيف، و لذا ذكر المصنف (ره) أن الأظهر فى عبارته هو الأول، و الوجه فى ضعفه أن الأنسب- على ذلك الاحتمال- أن يكون التفرع على التعليل هكذا، فأطلق المنسوب إليها و لم يقيد بالصيود، مع أن التفرع الموجود هكذا، فنسب الكلب إليها أى نسب كلب الصيد إليها. و بعبارة أخرى عبر عن مطلق كلب الصيد بالكلب السلوقى.

ثم ان مقتضى الإطلاقات عدم جواز بيع الصغار من الكلاب التي لا تصلح فعلا للصيد و تصلح له بعد كبرها و تعليمها، و الوجه في ذلك ظهور الوصف في الروايات المقيدة في الصالح للصيد فعلا و اما الصالح بالإمكان و معلقا على الكبر إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٢
و ظاهر الفقرة الأخيرة (١) لكون المنقول مضمون الرواية (٢) بل ظهور الاتفاق (٣)

و التعليم، فباق في الإطلاقات المانعة و القاضية بأن ثمن الكلب سحت.

(١) المراد بالفقرة الأولى (قوله لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع) كما أن المراد بالفقرة الأخيرة (قوله لا خير في الكلب فيما عدا الصيد و الحارس) فان كان مراد ابن الجنيدي من الحارس في هذه الفقرة الأخيرة عين ما ذكره في الفقرة الأولى فلازم ذلك اختصاص جواز البيع بالحارس للماشية و الزرع، و عدم شموله الحارس لغيرهما، و ان كان مراده معناه المطلق، فيعم الجواز جميع أقسام الحارس.

(٢) يريد بيان قصور دلالة المرسله. و تقريره أن المروى على تقدير كونه منقولاً باللفظ أو بما يرادفه أو ترجمته و لو بلغه أخرى يكون النقل مع ثقة الناقل حجة، لأن احتمال الاشتباه في الترجمة أو الإتيان بغير المرادف مدفوع بسيرة العقلاء الجارية في الاعتناء باخبار الثقات حتى في مثل هذه الموارد، بخلاف ما إذا كان المنقول مضمون الكلام و حاصله، فإنه لا يخلو من إظهار الرأي في كلام الغير، و لذا لو كان المخبر بالمضمون ثقة كمال الثقة لم يكن اعتبار قوله الا من باب حجية الرأي، و نقل الشيخ (ره) في المقام من هذا القبيل، فان قوله (ره) (أنه روى ذلك) لا يحتمل كونه متن الرواية، و على ذلك يكون فتوى المشهور بالجواز جائزة لقصور المرسله في جهة دلالتها ايضا حيث يظهر من افتائهم أن تلك الرواية كانت ظاهرة في الجواز، و هذا بعد إحراز أن مستند حكمهم تلك الرواية بعينها.

(٣) يعنى قصور سند المرسله و دلالتها منجبر بالإجماع الظاهر من قول الشيخ (ره) في كتاب الإجارة و هو أن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها مع ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها، و الظاهر من قول العلامة (ره) في التذكرة من إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٣

.....

انه يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، و الظاهر من الكلام المحكى عن الشهيد (ره) في الحواشى حيث ذكر فيها أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة.

أقول قد ظهر مما ذكرنا الى هنا أن مقتضى الأدلة الالتزام بعدم جواز بيع غير الكلب الصالح فعلا للصيد و ما تقدم من مرسله الشيخ (ره) لا يزيد على سائر المرسلات التي لا يمكن الاعتماد عليها.

(لا- يقال) لا- يمكن التمسك في إثبات بطلان بيع الكلب مطلقا بمثل صحيحة إبراهيم بن ابى البلاد، لعدم الإطلاق فيها باعتبار عدم ورودها في مقام بيان حكم بيع الكلب، بل في مقام تحقير الجارية المغنية و تسوية ثمنها مع ثمن الكلب، و كذا لا يمكن التمسك برواية السكوني عن ابى عبد الله (ع) قال: «السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب و ثمن الخمر و مهر البغي و الرشوة في الحكم و أجر الكاهن» «١» و الوجه في ذلك عدم الإطلاق لها ايضا باعتبار أنها لم ترد في بيان الحكم لثمن الكلب حتى يؤخذ بإطلاقه، بل في مقام تعداد السحت نظير ما ورد في تعداد الحرام من الكذب و الغيبة و التهمة و الربا و غير ذلك، أو في تعداد الواجب من أنها الصلاة و الصوم و الحج و الزكاة الى غير ذلك.

و الحاصل انه كما لا دلالة فيما ورد في تعداد الحرام على كون الربا مثلا بإطلاقه حراما أو أن الحرام قسم خاص منه و لا دلالة فيما

ورد في تعداد الواجب على وجوب الحج بإطلاقه أو أن له شرطاً، و لذا لا يمكن التمسك عند الشك في جزئية شيء أو شرطية للصلاة مثلاً بالإطلاق المزبور في نفي جزئية ذلك المشكوك فيه أو شرطية، كذلك لا دلالة فيما ورد في تعداد السحت، على أن السحت ثمن مطلق الكلب أو ثمن كلب خاص. و على ذلك فلا يصح الحكم ببطلان بيع كلب الزرع أو الماشية أو الحارس أخذاً بالإطلاقات المزبورة، و ايضاً لا يمكن الحكم بفساد بيعها أخذاً

(١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٤

.....

بمفهوم الوصف في مثل صحيحة عبد الرحمن و محمد بن مسلم معاً، و ذلك فان المراد بالذى يصيد ليس هو خصوص الكلب المعلم للصيد حتى يكون المراد بالذى لا يصيد غير المعلم للصيد، بل المراد به معناه اللغوى و هو الذى يأخذ الحيوان الممتنع، سواء كان مأكول اللحم أولاً، حتى إذا كان الأخذ المزبور من الكلب بمقتضى طبعه الذى من السباع، فالكلب الذى لا يصيد هو ما يكون مهملاً و عاطلاً عن مقتضى طبعه بالمرّة بحيث لا يأخذ الحيوان الممتنع، و الحاصل أن الكلاب الأربعة كلها من كلاب الصيد و يصح بيعها كما هو مقتضى وجوب الوفاء بالعقود و إطلاق دليل حل البيع، و الفاسد ببيعها هو الكلب الهراش العاطل عن مقتضى طبعه بالمرّة و الساقط عن درجة كونه سباعاً.

(فإنه يقال): لا بد من الحكم ببطلان بيع كلب الماشية أو الزرع أو الحارس و نحوها بمقتضى الإطلاق فيما ورد في كون ثمن الكلب سحتاً و بمقتضى التقييد فيما ورد من عموم جواز بيع الكلب الذى لا يصيد، و ذلك فان الخطاب الدال على الحكم لموضوع يحمل على كون المتكلم به في مقام البيان من جهة القيود المحتملة للحكم و موضوعه الـ مع القرينة على الخلاف، و من القرينة على الخلاف ما إذا تعلق الوجوب أو الحرمة بأفعال مختلفة ثم ورد خطاب آخر في تعداد تلك الواجبات و المحرمات المبينة في الخطابات السابقة: و أما إذا كان بيان وجوبها أو حرمتها بذلك الخطاب الجامع فلا بأس بالأخذ بالإطلاق فيه في ناحية الحكم و موضوعه.

مثلاً- إذا ورد في الخطاب أن من الحرام الرشا في الحكم و الغيبة و الكذب و الغناء حمل على كونه بياناً لحرمة تلك الأفعال، فيؤخذ بالإطلاق في ناحية الحرمة و متعلقها، لما تقدم من أن الأصل في الخطاب الدال على الحكم و موضوعه صدوره في مقام بيان ذلك الحكم من جهة متعلق الحكم، فيؤخذ بإطلاقه من

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٥

بأن الدية لو لم تدل (١)

سائر الجهات، كما إذا كان متعلق الحكم في الخطاب من الأمور التى لا يعرفها العرف كالعبادات، مثل ما ورد في بناء الإسلام على الخمس: (الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الولاية) حيث أن عدم معرفة العرف بتلك العبادات قرينة على أنها ليست في مقام بيانها من جهة اجزائها و شرائطها، بل في مقام بيان أهميتها بالإضافة إلى سائر الوظائف و الواجبات، و لذا يمكن التمسك في إثبات كون الأهم كل الفرائض اليومية بلا فرق بين صلاة و اخرى بإطلاق المتعلق من هذه الجهة كما لا يخفى.

و الحاصل أنه لا قرينة على أن مثل رواية السكونى الواردة في أن ثمن الميتة أو الخمر أو الكلب و غيرها من السحت في مقام تعداد ما ثبت كونه سحتاً بالخطابات الأخرى لنتحتاج في تعيين ما هو السحت سعة و ضيقاً إلى ملاحظة تلك الخطابات، بل الظاهر أن الرواية في مقام بيان أن المذكورات محكومة بكونها سحتاً، فيؤخذ بالإطلاق في ناحية الخمر و الكلب و الميتة و غيرها، كما أن صحيحة

إبراهيم بن أبي البلاد ورودها في مقام الجواب عن سؤال ثمن الجارية المغنية لا ينافي كونها في مقام بيان حكم ثمن الكلب أيضا، و أيضا ليس المراد بالصيد في مثل قوله الكلب الذي لا يصيد أو يصيد مطلق صيد الحيوان، فإنه لا يقع البيع والشراء خارجا على الكلاب المهملة الساقطة عن مقتضى طبعها بالمرّة ليحتاج في المنع عن بيعها في الروايات المتعددة إلى التقييد المزبور، بل المراد بالذي يصيد هو الصالح لإرساله للصيد فعلا، نظير ما يقال عن الحيوان الصالح فعلا للركوب أنه يركب، وفي مثل هذا يحتاج المنع عن بيع غيره إلى التقييد فلاحظ.

(١) الصحيح أنه لا دلالة لتعيين الدية على المالية ولا على عدمها وذلك لثبوت الدية في قتل العبد مع كونه مالا وفي الحر مع عدم كونه ملكا أو مالا، نعم في الماليات مقتضى قاعدة الإلتلاف ضمان القيمة في مورد لم تثبت فيه الدية، هذا مع أن في ثبوت الدية في غير السلوقى تأملا، لضعف الرواية الدالة عليها وأما الدالة إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٦ و أما كلام ابن زهرة فهو مختل (١)

على أن دية السلوقى أربعون درهما فرواية معتبرة (١).

(١) و بيانه ان المصنف (ره) قد صحح فيما تقدم كلام ابن زهرة بحمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال و وجه التصحيح أن ابن زهرة ذكر في وجه عدم جواز بيع النجس عدم جواز الانتفاع به و استثنى عن حرمة بيعه شيئين (أحدهما) - الكلب المعلم للصيد و (ثانيهما) الزيت، و قال بورود الترخيص في الانتفاع بالزيت المتنجس للاستصباح، و بما أن الانتفاع بكلب الماشية و نحوها ككلب الصيد جائز، فيكون مقتضى ذلك جواز بيعهما أيضا، فيحمل الكلب المعلم للصيد في كلامه على المثال، و يذكر المصنف فعلا أن التصحيح غير مفيد، و كلام ابن زهرة مختل على كل حال أي سواء حمل الكلب المعلم للصيد فيه على المثال أو لا، فإنه إذا لم يحمل على المثال فيرد عليه أنه لا وجه لتخصيص جواز البيع بكلب الصيد مع جريان وجه الجواز عنده في كلب الماشية و غيرها أيضا، و أن حمل على المثال بما يجوز بيعه من الكلاب فلا وجه لإهمال العبد الكافر و الاقتصار في الاستثناء على كلب الصيد و الزيت المتنجس. اللهم إلا أن يدفع هذا الخلل بحمل كلب الصيد في كلامه على المثال لمطلق النجس الذي يجوز الانتفاع به، بحيث يعم العبد الكافر أيضا و يكون ذكر الزيت بعد ذلك لورود النص الخاص في جواز الانتفاع به.

أقول: يمكن أن يكون ذكر كلب الصيد للمثال للكلاب الأربعة، و إهماله العبد الكافر لعدم قوله (ره) بنجاسته، فلا بد من ملاحظة ما ذكره في مسألة نجاسة الكافر.

و المتحصل في المقام أنه لا يجوز بيع غير كلب الصيد من سائر الكلاب أخذا بالإطلاق السابق و بمقتضى التقييد في مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة نعم لا بأس

(١) وسائل الشيعة - الجزء (١٩) الباب: (١٩) من أبواب ديات النفس - الحديث: (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٧

[الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى]

الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى (١)

بإجارتها أو هبتها إلى غير ذلك من المعاملات التي لا تندرج في عنوان البيع كما هو مقتضى عموم الوفاء بالعقود و نفوذ الصلح و الهبة أو نحوها كما لا يخفى، بقي في المقام أمر و هو انه ليس المراد بالصيود و الذي يصيد تلبس الكلب فعلا بالصيد بان يكون حال البيع مرسلًا إلى الصيد للقطع بعدم اعتبار هذا التلبس في جواز بيعه بل المراد هو الصالح للاستعمال في الصيد في مقابل مالا يصيد، و المراد بكلب الصيد اما الكلب الذي يستعمل فعلا في الصيد بحيث يكون شغله الفعلي هو الصيد نظير كلب الماشية أو الزرع حيث يكون ظاهرهما ما شغله حراسة الزرع أو الماشية، فيكون الصيود أو الذي يصيد أعم مطلقًا من كلب الصيد، و يكون المراد بكلب الصيد عين المراد من الصيود، و بينهما تساوي، و على كل فموضوع عدم الجواز في صحیحه عبد الرحمن هو الكلب الذي لا يصيد إى لا يصلح لاستعماله في الصيد.

و أما الصالح له فيجوز بيعه، سواء كان مع صلاحه له حارسًا للزرع و نحوه أيضا أو لا، و الذي لا يجوز بيعه من كلب الماشية أو الزرع أو الحائط ما لا يكون صالحًا فعلا لاستعماله في الصيد، و أيضا الكلاب القابلة للصيد، بعد كبرها و تعليمها، باعتبار أن عدم فعليته الصلاح فيها داخله في المطلقات القاضية بأن ثمن الكلب سحت، بل يصح أن يقال إنها لا تصيد، فيعمها قوله (ع): «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» و احتمال - كون المراد بالصيود معنى يعم ما له الاستعداد للصيد و لو لم يكن فعلا صالحًا له - ضعيف: و على تقدير الإغماض يكون معنى الصيود أو الذي يصيد أو لا يصيد مجملًا مرددا بين الأقل و الأكثر، فيرجع في غير الصالح فعلا إلى إطلاق ما دل على كون ثمن الكلب سحتًا».

(١) لا يخفى أنه لا يحكم بنجاسة العصير العنبي بنشيشه أو غليانه، سواء كان ذلك بالنار أو بالشمس أو بنفسه، و انما يحكم بنجاسته، فيما إذا صار خمرًا، و الحكم بالطهارة مقتضى الأصل في الأشياء، و لكن المنسوب إلى المشهور نجاسته بنشيشه
إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٨

.....

أو غليانه، و ذلك لصحیحين: (الأولى) صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي - عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): «الخمير من خمسة: العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب، و البتع من العصل، و المرز من الشعير، و النيذ من التمر» (١).
و فيه أنه ليس مفادها أن عصير الكرم بإطلاقه خمر، بل أن الخمر المحكوم بالنجاسة و حرمة الشرب و عدم جواز بيعها تحصل منه كحصولها من الأربعة الباقية، و لذا لا يمكن الالتزام بدلالاتها على كون عصير العنب خمرًا حتى مع عدم غليانه، و كذا الحال في الزبيب و أنه خمر فيما إذا القي في الماء حتى يدخل الماء في جوفه و يصير نقيعا.

و الحاصل أن مفاد الرواية أن المأخوذ من غير الخمسة لا يكون خمرًا و لا يختص الخمر بالمأخوذ من بعض هذه الخمسة، كما كان عليه فتاوى العامة على ما قيل (الثانية) صحیحه معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل من أهل المعرفة يأتيني بالبختج، و يقول قد طبخ على الثلث و أنا أعرفه أنه يشربه على النصف فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ قال خمر لا تشربه» (٢) حيث أن الحكم بكون العصير خمرًا مقتضاه ثبوت جميع أحكامها له و منها نجاستها و عدم جواز بيعها و فيه أولا أن الموجود في رواية الكليني (فقال لا تشربه) بلا ذكر لفظ خمر بل الظاهر أن نسخ التهذيب كانت مختلفة و كانت الزيادة في بعضها و لذا نقل في الوسائل الرواية عن الكافي أولا، ثم قال و رواه الشيخ (ره) بلا تعرض منه لزيادة لفظ خمر في رواية التهذيب:

و الحاصل أنه لم تثبت لفظه خمر في رواية الشيخ (ره)، بل على تقديره يكون خلو رواية الكافي موجبا لعدم ثبوته لا لترجيح رواية الكافي، و كون رواياته أضيف حتى يقال لا دليل على الترجيح، بعد كون كل منهما خبر عدل يدخل في دليل اعتبار

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١) من أبواب الأشربة المحرمة - الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٧) من أبواب الأشربة المحرمة- الحديث: (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٤٩

وجب عليه غرامة الثلثين (١)

خبر العدل لو لا- الآخر، بل باعتبار أن عدم اللفظ في أحد النقلين في المقام ليس من اختلافهما بالأقل والأكثر في النقل حتى يؤخذ بالثاني، ويقال أن راوي الأقل لا- ينفي الزائد فإن الظاهر في مثل المقام مما يوجب وجود اللفظ في أحدهما اختلاف المضمون أن الراوي بلا زيادة ينفي وجودها.

أضف إلى ذلك أنه على تقدير ثبوت لفظ الخمر في النقلين لا يصح الحكم بنجاسة العصير قبل ذهاب ثلثيه، وذلك فإن قوله خمر لا تشربه ليس بيانا للحكم الواقعي للعصير، بل الحكم الواقعي له كان معلوما لدى السائل، وإنما سأل الإمام عليه السلام عن الشبهة الموضوعية و اعتبار اخبار ذى اليد فيها.

و الحاصل ان الرواية غير ناظرة إلى بيان الحكم الواقعي للعصير بعد غليانه حتى يؤخذ بإطلاق التنزيل و كونه خمرا، بل هي ناظرة إلى بيان الحكم الظاهري، و أنه عند الجهل بحال العصير لا يعتنى باخبار ذى اليد الذى لا يعتقد حل العصير بذهاب ثلثيه. و من الظاهر أن الحكم الظاهري تابع للحكم الواقعي، فإن كان التنزيل فى خطاب الحكم الواقعي من جميع الجهات، كان الحكم الظاهري أيضا كذلك، و لو كان من جهة حرمة شربه فقط، فلا يمكن كون الحكم الظاهري تنزيلا مطلقا، فلا بد من ملاحظة خطاب الحكم الواقعي لا التمسك بإطلاق خطاب الحكم الظاهري فتدبر.

(١) بل الأصح ضمان تفاوت قيمتى العصير بلحاظ قبل غليانه و بعده، و ذلك فإن الأوصاف- و منها غليان العصير و عدمه، و ان لم يكن بالنسبة إليها ضمان المعاوضة بمعنى انه لا يقع بعض الثمن فى مقابل وصف المبيع و بهذا- يفترق الوصف عن جزء المبيع، إلا أنها تدخل فى ضمان اليد أو الإتلاف، و بعبارة أخرى كما أن تلف الشيء، أو بعضه فى يده أو إتلافهما على الآخر يوجب ضمان المثل أو القيمة، كذلك النقص فى الأوصاف.

و قد اعترف المصنف (ره) بان غليان العصير فى يد الغاصب ليس من تلف العين كانقلاب

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٠

مثل قوله (ع) و إن غلى فلا يحل بيعه (١)

الخل خمرا حتى يكون ضامنا لأصل المال، و عليه يكون التالف هو وصف عدم الغليان، فيرجع الى التفاوت بين القيمتين لا إلى غرامة الثلثين و أجره إذهابهما.

(١) كما فى رواية أبى كهمس قال: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن العصير، فقال: لى كرم و أنا أعصره كل سنة و أجعله فى الدنان و أبيع قبل أن يغلى؟ قال:

لا- بأس به، و إن غلا- فلا- يحل بيعه، ثم قال: هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا، «١» و هذه لضعف سندها بعدم ثبوت توثيق لأبى كهمس لا- يمكن الاعتماد عليها، مع أن ظاهرها بقريته ما فى ذيلها من قوله (ع): (نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا) ان جهة سؤال الراوى انما هو بيع العصير ممن يجعله خمرا.

و المذكور فى الجواب التفصيل بين بيعه قبل غليانه و بيعه بعده بالجواز فى الأول و عدم الجواز فى الثانى، و مقتضى قوله: (فلا يحل) عدم الجواز حتى مع إعلام الحال للمشتري، و دعوى المصنف (ره)- أنها لا تشمل ما إذا كان البيع بقصد التطهير مع إعلام المشتري بالحال- لا يمكن المساعدة عليها.

و بهذا يظهر الحال في رواية أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يتناعه ليطبخه أو يجعله خمرا! قال: إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال، فلا بأس» (٢) مع أن في سندها قاسم بن محمد الجوهري عن علي ابن أبي حمزة و الظاهر أنه البطائني، و ذكر السيد الخوئي طال بقاءه ان أبا بصير في نظير الرواية مردد بين ابن البخترى و بين ليث المرادى و كلاهما كوفى و لم يكن في الكوفة في ذلك الزمان عنب كثير حتى يباع عصيره ممن يجعله خمرا أو يطبخه دبسا، فالظاهر أن مراد السائل هو عصير التمر و لا ريب في جواز بيعه حتى بعد غليانه و قبل كونه خمرا فالرواية أجنبية عن المقام.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢-٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢-٦)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥١

.....

أقول لا يخفى ما فيه (أولا)- كون الراوى كوفيا بحسب الأصل لا يدل على أن سؤاله راجع الى ما يكون في بلده. و (ثانيا) أنه لا علم لنا بحال الكوفة في ذلك الزمان من قلة العنب أو كثرته فيها. و (ثالثا) أن تقييد الجواب بقوله: (و هو حلال) ظاهر في اعتبار عدم الغليان، و إلا كان تأكيدا و إطلاق العصير ينصرف الى عصير العنب. و يظهر ذلك بمراجعة ما ورد في حكم العصير. و أما مرسله محمد بن الهيثم عن أبي عبد الله (ع)، قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته أ يشربه صاحبه؟ قال: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه، و يبقى ثلثه» (١) فمع ضعفها بالإرسال و غيره ظاهرها السؤال عن شرب العصير، و ظاهر الجواب بنفى الخير غايته عدم جواز الشرب لا عدم جواز بيعه، فلا نظر في الرواية إلى المعاملة على العصير أصلا.

و الحاصل أن مقتضى القاعدة جواز بيع العصير بعد غليانه أخذا بمقتضى إطلاق حلية البيع و نفوذه حتى فيما إذا قيل باعتبار حديث تحف العقول الوارد فيه النهى عن بيع وجوه النجس، أو باعتبار النبوى الدال على أن تحريم الشيء يلزم حرمة ثمنه و فساد بيعه، و ذلك فإن النجاسة في العصير أو الحرمة طارئة ترتفع بذهاب الثلثين، و هذه النجاسة المعبر عنها بقبول الشيء للطهارة غير داخله في مدلول الحديث كسائر الأعيان المنتجسة القابلة لها، كما أن مثل الحرمة المزبورة غير داخله في مدلول النبوى، و لذا يصح بيع ما يحرم في حال خاص كحال الإحرام، و الحاصل أن ظاهر النبوى هو ان النهى عن شيء مطلقا بحيث يعم جميع أحواله يلزم فساد بيعه.

ثم إنه لا- بأس بالإشارة في المقام الى حكم العصير العنبى و الزببى و التمرى بعد الغليان من حيث الحل و الحرمة، فنقول لا ينبغي الريب في حرمة شرب العصير

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٢) من أبواب الأشربة المحرمة الحديث: (٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٢

.....

العنبى بعد غليانه سواء كان غليانه بالنار أو بنفسه أو بغير ذلك، بل لا أعرف خلافا في ذلك. و الأظهر حله حتى فيما إذا كان غليانه بنفسه بذهاب ثلثيه، سواء كان الذهاب بالشمس أو بالهواء أو بالنار (لا يقال) العصير إذا غلى بنفسه يصير خمرا و مسكرا فينحصر حله بانقلابه خلا- (فإنه يقال): مجرد غليانه بنفسه لا يوجب كونه خمرا، و لو فرض بقاء العصير بعد غليانه بنفسه أو بغيره على حاله حتى صار مسكرا فهو خارج عن مفروض الكلام.

و كيف كان فيشهد لما ذكرنا مثل صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع)، قال: «لا يحرم العصير حتى يغلى» (١) و في معتبرته الأخرى عنه (ع) قال: «سألته عن شرب العصير، فقال: تشرب ما لم يغل و إذا غلى فلا تشربه، قلت: و أى شىء الغليان؟ قال: القلب» (٢) و في صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع): «كل عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه» (٣) و المراد بإصابة النار الغليان بقرينه ما سبق و في موثقة ذريح، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نش العصير أو غلى حرم» (٤) و المراد بالغليان فيها هو القلب بالنار و بالنشيش ما لا يكون فيه القلب عادة كالغليان بنفسه، فيكون حاصل الموثقة أنه إذا غلى العصير بنفسه أو كان غليانه بالنار بنحو القلب فقد حرم، و يقتضى ذلك عطف الغليان على النشيش مع ملاحظة ان ما دل على اعتبار القلب ظاهره المورد الذى يمكن فيه و هو

(١) الوسائل الجزء (١٧) الباب: (٣) من أبواب الأشربة المحرمة- الحديث: (١-٣-٤)

(٢) الوسائل الجزء (١٧) الباب: (٣) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث: (١-٣-٤)

(٣) الوسائل الجزء (١٧) الباب: (٢) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث: (١)

(٤) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٣) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث: (١-٣-٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٣

.....

الغليان بالنار.

و ما قيل من أن المراد بالنشيش هو الصوت الحاصل قبل الغليان غير ثابت، بل ظاهره هو الصوت الحاصل عند غليان الشىء بنفسه. و يؤيد ذلك ما فى موثقة عمار من قوله (ع): «فإذا كان أيام الصيف و خشيت أن ينش.» (١) و ذكرنا انه إذا ذهب ثلثا العصير بعد غليانه يصير حلالا، سواء كان الذهاب بالنار أو بغيرها، و يقتضى ذلك قوله (ع) فى صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمه: (حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه) فإنه ليس فى البين ما يقتضى تقييد الذهاب بكونه بالنار، نعم فى صحيحته الأخرى قال: «ذكر أبو عبد الله (ع) أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه فهو حلال» (٢) و لكن بما أن ذهاب الثلثين يكون بالطبخ غالبا فلا يمنع ذلك عن الأخذ بإطلاق صحيحته الاولى، كما هو الحال فى جميع القيود الغالبية التى لا توجب رفع اليد عن المطلقات.

و لا يخفى ان المراد بالعصير فى هذه الروايات العصير العنبى فلا يشمل العصير الزببى فضلا عن التمرى، و الوجه فى ذلك (أولا) أن العصير يطلق على ما يخرج من الشىء إى على الماء المتكون فى داخل الشىء بعد إخراجة، فلا يشمل المخرج من الزبيب و التمر مما لا يتكون فى داخلهما، و لذا ذكر فى صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج فى أقسام الخمر العصير من الكرم و النقيع من الزبيب و النبيذ من التمر، (٣) و ثانيا أن حمله على العموم غير ممكن حيث لا يصح لأحد الالتزام بحرمه كل عصير حتى مثل عصير الجزر و البطيخ بالغليان، و حمله- على خصوص الثلاثة أى عصير العنب و الزبيب و التمر بلا- قرينه- غير ممكن، بل المتيقن منه العصير العنبى و العموم

(١) الوسائل الجزء (١٧) الباب (٥) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٢) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث (٧)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (١) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٤

.....

باعتبار أفرادها كما لا يخفى.

و الحاصل أنه لا يمكن التعدي عن عصير العنب إلى ماء الزبيب و التمر، بل الأظهر فيهما حملها حتى بعد غليانهما، و ليس في البين ما يقتضى حرمتها بعد غليانهما.

نعم ورد في الزبيب ما ربما يقال بظهوره في حرمة مائه بعد غليانه كموثقتي عمار «١» و لكن بما أن المذكور فيهما من الأمور الكثيرة غير دخيل في حل ماء الزبيب قطعاً، و لا مجال فيها لاحتمال استحباب رعايتها، فلا بد من كون المراد دخالتها في حله مع بقاءه مدة طويلة، بحيث لا ينقلب فيها إلى الخمر. و يؤيد ذلك رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي التي مثلها في ذكر تلك الأمور، و ذكر في ذيلها و هو شراب طيب لا يتغير إذا بقي ان شاء الله تعالى.

و أما رواية زيد النرسي في أصله، قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن الزبيب يدق و يلقى في القدر ثم يصب عليه الماء و يوقد تحته؟ قال: لا- تأكله حتى يذهب الثثان و بقي الثلث، فان النار اصابتها، قلت فالزبيب كما هو في القدر و يصب عليه الماء ثم يطبخ و يصفى عنه الماء، فقال: كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلوا بمنزلة العصير، ثم نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم، و كذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد» رواها في المستدرک فدلالته على جريان حكم العصير العنبي في ماء الزبيب واضحة، إلا أنها لا تصلح للاعتماد عليها، حتى ما لو قيل بأن زيد النرسي موثق، باعتبار أن الراوي عنه هو محمد بن ابي عمير، و ذكر الشيخ في عدته أنه لا يروى إلا- عن ثقة، و هذا توثيق عام لمشايخ محمد بن ابي عمير، و يرفع اليد عنه في مورد ثبوت الخلاف لا مع عدمه كما في المقام، و حتى ما لو قيل بأن أصل زيد النرسي معتبر كما عن النجاشي و غيره، و وجه عدم صلوحها عدم إحراز

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٥) من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث (٢-٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٥

[جواز المعاوضة على الدهن المتنجس]

إشارة

و جعل هذا مستثنى (١)

أن ما نقل عنه هذه الرواية و هي النسخة التي كانت بيد المجلسي (ره) هي أصل النرسي المعتبر، بل من المحتمل أنها كانت مجعولة مدسوسة، و مجرد اشتغالها على بعض الروايات التي ثبت أنها لزيد لا يدل على أنها بتمامها روايات.

و بعبارة أخرى النسخة التي كانت بيد المجلسي (ره) و نقل عنها هذه الرواية و كانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الابي لم يظهر لنا وسائطها إلى زيد، كما هو المألوف بين أصحاب الحديث لنعتمد عليها مع إحراز حال تلك الوسائط، و يزيد الشبهة ما عن الصدوق (ره) من أن أصل زيد النرسي و أصل زيد الزراد موضوعان وضعهما محمد بن موسى الهمداني ذكر ذلك محمد بن الحسن الوليد (ره).

(لا يقال) قد ذكر المجلسي في البحار أنه وجد في أول النسخة هكذا حدثنا الشيخ أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري أيده الله، قال حدثنا أبو العباس احمد بن سعيد الهمداني، قال حدثنا جعفر بن عبد الله العلوي أبو عبد الله المحمدي، قال حدثنا محمد بن ابي

عمير عن زيد النرسى و النسخة المزبورة كانت مصححة بخط الشيخ منصور بن الحسن الابى، و هو نقله من خط الشيخ الجليل محمد بن الحسن القمى و كانت كتابتها سنة أربع و سبعين و ثلاثمائة، و على ذلك فالنسخة مسنده بطريق مألوف.

(فإنه يقال) لم يظهر لنا حال منصور بن الحسن الابى حتى يثبت بنقله النسخة و إسنادها الى زيد، و ما حكى عن منتج الدين أنه عالم فاضل قرأ على الشيخ الطوسى غير المصحح للنسخة كما يشهد بذلك تاريخ التصحيح، مع أن شهادة صاحب البحار بكتابة منصور بن الحسن ليست بطريق قد وصل إلينا وسائطه كما لا يخفى.

(١) يعنى عد الدهن المتنجس فى المستثنى لعدم جواز بيع الأعيان النجسة مبنى على كون الحكم المزبور للأعيان النجسة و المتنجسة بنحو العموم، كما إذا قيل بحرمة الانتفاع بالمتنجس، فيكون بيعه فاسدا باعتبار عدم ثبوت المنفعة المحللة له أو قيل بجواز الانتفاع بهما، و لكن لا يجوز المعاملة عليهما، فان الحكم بجواز إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٦

و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله جاز بيعه للاستصباح (١) و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح (٢)

بيع الدهن المتنجس يكون استثناء عن ذلك الحكم العام، و هذا بخلاف ما إذا قيل بعدم حرمة الانتفاع و عدم بطلان بيعهما الا فيما يحرم كل الانتفاع المقصود منهما، فإنه على ذلك لا يعم الحكم المذكور فى طرف المستثنى منه الدهن المتنجس باعتبار خروجه عن موضوع ذلك الحكم من الأول.

(أقول): لم يظهر وجه تخصيص انقطاع الاستثناء أو اتصاله بالدهن المتنجس، بل يجرى ذلك فى الكافر ايضا، و حتى فى كلب الصيد، فان جواز بيعه و إن كان من قبيل التقييد فيما دل على ان: ثمن الكلب سحت، إلا- أن جواز بيعه استثناء من عدم جواز بيع الأعيان النجسة المستفاد من حديث تحف العقول يكون بنحو الانقطاع كما مر.

(١) وجه الظهور أن قولهم للاستصباح باعتبار صحة تعلقه بالبيع لا يتعلق بالجواز كما هو مقتضى قولهم: (القريب يمنع البعيد) نعم لو كان متعلقا بالجواز كما هو تأويل المحقق الثانى لكان مقتضاه القول الثالث و هو جواز بيع الدهن المتنجس مطلقا بمعنى أنه لا يعتبر اشتراط الاستصباح و لا قصده.

(٢) ظاهره التفصيل بين الدهن الذى يكون الاستصباح بالإضافة إليه من المنفعة النادرة التى لا تكون ملاكا للمالية فى الأشياء، و بين الدهن الذى يكون الاستصباح به من المنفعة المتعارفة، و فى الأول يعتبر قصد الاستصباح فى بيعه دون الثانى، و وجه الفرق هو أن الموجب للمالية فى الأول و هى المنفعة الشائعة باعتبار نجاسة الدهن تكون محرمة. و أخذ المال فى مقابلة بلحاظ تلك المنفعة أكلا له بالباطل، كما أن أخذه بلحاظ منفعته النادرة المحللة كذلك، حيث أن المنفعة النادرة لا توجب المالية حتى يخرج المأخوذ من عنوان الأكل بالباطل، نعم إذا ورد دليل على جواز أخذ المال بإزاء ذلك الدهن ليصرفه فى منفعته المحللة النادرة يكون هذا حاكما على خطاب حرمة أكل المال بالباطل، حيث أنه بعد تجويز الشارع الأخذ لا يكون

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٧

و تعامل من غير قصد (١)

بيعه بإزاء الثمن من تملك المال بالباطل. و هذا بخلاف القسم الثانى من الدهن المتنجس، فإن أخذ المال بإزائه حتى بدون قصد المنفعة المحللة جائز، و لا يدخل فى العنوان المنهى عنه، باعتبار أن الإسراج من المنفعة المحللة المقصودة الغالبة على منفعة الأكل أو المساوية له يوجب المالية للدهن المزبور نعم لو اشترط استعماله للأكل يكون بيعه باطلا، لا لان الشرط الفاسد مفسد للمعاملة حتى يمنع عنه بل البطلان يعم ما كان استعماله فى المحرم من قصد المتبايعين فإنه بالقصد المزبور يكون تملك الثمن بإزائه من اكله

بالباطل، كما يشعر بذلك ما ورد من أن ثمن الجارية المغنية سحت، فإن الجارية مع كونها ذات منفعة محللة مقصودة كالاتمتاع بها أو استخدامها لا وجه لفساد ثمنها، إلا إذا كان قصد استيفاء منفعة الغناء موجبا له كما لا يخفى.

(١) و ظاهر ذلك التسوية في الدهنين و عدم الفرق بينهما في مقام الثبوت بل الفرق بينهما في مقام المعاملة فقط فيما إذا التفتا الى منافعهما، ففي الأول مع عدم قصد المنفعة النادرة المحللة ينصرف العقد الى لحاظ منفعته المحرمة، فيحكم بفساده، بخلاف الثاني، و أما مع عدم التفاتهما الى منفعتهما المحللة و المحرمة، فيمكن تصحيح المعاملة في القسمين حتى في الأول، باعتبار أن الدهن المزبور مال شرعا وقع مورد المعاملة و لم يقصد منفعته المحرمة حتى يحكم بفساد بيعه استظهارا مما ورد في ثمن الجارية المغنية. (أقول و في كلامه موارد للنظر).

(أولا) أن المنفعة النادرة التي لا توجب المالية للشئ هي التي لا يلاحظها العقلاء حتى مع عدم إمكان صرف ذلك الشئ في الجهة الأخرى، مثلا قطعات الكوز المكسور لا مالية لها فإنه لا يلاحظ استعمالها في البناء نظير استعمال قطع اللبن، حتى مع عدم إمكان صرفها في منفعتها الغالبة أي حزن الماء فيها، وهذا بخلاف الدهن المتنجس، فان مع عدم إمكان صرفه في الأكل مثلا يلاحظ فيه جهة الإسراج به.

و بعبارة أخرى عدم لحاظ الإسراج به بلحاظ منفعته الأخرى الأهم و الأكمل و هي

إرشاد الطالب إلى التصليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٨

و ربما يتوهم من قوله (ع) (١)

الأكل، و مثل ذلك لا يوجب سلب المالية عنه.

و (ثانيا) أنه مع قيام الدليل على جواز البيع في القسم الأول يكون الدليل المزبور كاشفا عن كون المنفعة النادرة عندنا من الغالبة عند الشارع، كما هو مقتضى حكومته على دليل حرمة الأكل بالباطل، فيكون للدهن المزبور مالية و باعتبارها يصح بيعه كما في القسم الثاني، من دون انصراف العقد الى لحاظ منفعته المحرمة و جعل العوض بلحاظها، فان انصراف العقد الى جعل العوض بلحاظ المنفعة المحرمة بلا قصد من المتعاقدين غير معقول.

و (ثالثا) أن مجرد قصد المنفعة المحرمة لا يوجب فساد البيع فيما إذا كان للشئ مالية باعتبار منفعته المحللة، فإن الثمن في المعاملة يقع بإزاء نفس الشئ لا منافعه، نعم ربما يكون لحاظ بعض الأوصاف في تسعير الشئ موجبا لفساد بيعه، فيما إذا كان المترتب على تلك الصفة هو الحرام دائما أو غالبا، كما في الجارية المغنية، و هذا غير داخل في مورد الكلام، فان المفروض في المقام مجرد قصد صرف الشئ في منفعته المحرمة، و الدخيل في تسعير الشئ أو صافه لا استعماله في إحدى منفعتيه.

(١) وجه الوهم أن قوله (ع): (فبيعت للسراج) تفريع على علم المشتري بحال الدهن، و أن مع تبين نجاسته له يشتره للسراج، فتكون الجملة بمنزلة قوله (فلا تبعه الا لمن يبتاعه للسراج) و ظاهر ذلك اعتبار قصد الإسراج في جواز شرائه، و بهذا تفرق هذه الرواية - المذكور فيها حكم واحد و هو تجويز بيعه من المشتري المزبور - عن رواية معاوية بن وهب المذكور فيها حكمان: أحدهما جواز البيع، و ثانيهما وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن و لو بعد البيع ليصرفه في الاستصباح، و هذه تكون قرينة على أن الوارد في رواية الأعرج من الاتباع للسراج غاية للإعلام

إرشاد الطالب إلى التصليق على المكاسب، ج ١، ص: ٥٩

فهل يجب مطلقا (١) لا إشكال في وجوب الاعلام (٢) مثل ما دل على أن من أفتى (٣)

أيضا، لا أنه دخيل في صحة البيع. و الحاصل اعتبار المشتري المزبور باعتبار عدم لزوم محذور التسيب الى الحرام بصرف المشتري

ذلك الدهن في الأكل بسبب جهله بحال الدهن كما نذكر توضيحه في الموضوع الثاني.

(١) يجب الاعلام مطلقا إى سواء قيل بكون البيع مشروطا بالاستصباح أو بقصده أو غير مشروط بشيء منهما.

(٢) لا يخفى أن قصد المشتري الإصباح بالدهن المزبور لا يلازمه إعلام البائع، بل النسبة بينهما عموم من وجه، فقد يظهر البائع حال الدهن و نجاسته و مع ذلك يكون المشتري قاصدا صرفه في الأكل، و قد يترك الاعلام و لكن المشتري يقصد شراءه لمثل الإسراج، و ظاهر الروايات كون الاعلام تكليفا على البائع لئلا يكون جهل المشتري بحال الدهن و نجاسته منشأ لصرفه في الأكل، قال (ع) في موثقة أبي بصير: (و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته) «١»

(٣) ما دل على ذلك أجنبي عن مسألة عدم جواز التسيب الى فعل الحرام أو ترك الواجب فإن الإفتاء بغير علم حرام حيث انه من الافتراء و الكذب على الله سبحانه عمل بها أحد أو لم يعمل، و تحديد العقوبة بوزر من عمل بها على تقدير العمل لا يدل على أن حرمة الإفتاء بغير علم لأجل التسيب، فان مثل الخبر يعم ما إذا لم يكن تسيب، كما إذا كان العامل بها عالما بأن المفتى ليست له أهليته الإفتاء و مع ذلك أخذ بفتواه بداع من الدواعى النفسانية.

و أما ما ورد في تحمل الامام مع أنه معارض بما يدل على عدم ضمانه بشيء و في صحيحة زرارة قال: «سألت أحدهما (ع) عن الامام يضمن صلاة المأموم؟ قال لا» «٢» فلا يرتبط بالمقام فإنه لو فرض عدم نقص صلاة المأموم عن الصلاة الفريضة إلا في

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٦) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٥) الباب (٣٠) من أبواب صلاة الجماعة- الحديث (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٠

[التسيب إلى الحرام]

و الحاصل أن هنا أموراً أربعة (١)

ترك القراءة فلا ينبغى الريب في عدم بطلان تلك الصلاة بذلك، فان مقتضى حديث لا تعاد و غيره عدم بطلان الصلاة بترك القراءة فيها عن عذر، و التسيب- في مثل ذلك مما يكون للعلم و الإحراز دخل في حرمة الشيء تكليفاً أو عدم جوازه وضعا- لا بأس به، و لذا لا- يجب على البائع إعلام الغير بنجاسة الثوب الذى يشتريه، بخلاف نجاسة المبيع المأكول، و الفرق أن نجاسة الثوب لا تكون مانعة عن صحة الصلاة إلا مع إحرازها، بخلاف نجاسة المأكول، فإنها موضوع لحرمة أكله، غاية الأمر ربما يكون الجهل عذرا في مخالفة التكليف الواقعي، نعم لو أحرز الامام ان مأمومه يأتي في صلاته بما يكون مبطلا لها حتى مع العذر، كتعدد الركوع في الركعة الواحدة الذى يكون عدم فساد الصلاة به في خصوص صلاة الجماعة في بعض الموارد، فمع علمه بهذا لا يجوز له التصدى للإمامة مع فقدته شرائطها.

و العمدة في حرمة التسيب هو الفهم العرفي من خطابات المحرمات و غيرها، فإنه إذا ورد في خطاب حرمة أكل الميتة فأهل العرف لا يفهمون الفرق بين أكلها بالباشرة أو أكل الغير بتسيبه جهلا أو إكراهها، و هكذا ما ورد في نهى الجنب عن دخول المسجد، فإنهم لا يفرقون بين الدخول و الإدخال الى غير ذلك.

فقد ظهر مما ذكرنا أن الكلام في عدم جواز التسيب الى الحرام فيما إذا كان ذلك الحرام مطلقا بحيث يكون مع الجهل مورد الاحتياط، و أما مدلول رواية أبي بصير فأجنى عن ذلك، فإنه لا تكون كراهة لأكل البهيمة أو الطفل حتى يكون سقيهما أو إطعامهما من التسيب إلى الكراهة، بل مدلولها حكم السقى أو الإطعام بما هو هو.

(١) الفرق بين إكراه الغير على المحرم و بين تقديم الطعام المنتجس الى الغير الجاهل بأن الأول من قبيل العلة التامة لصدور الحرام عن الغير، و الثانى من قبيل السبب فيه ما لا يخفى. و الصحيح أن كلا من الإكراه و تقديم الطعام المنتجس مثلا إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦١
لان استناد الفعل الى السبب أقوى (١)

إلى الجاهل المرید للأكل لا يكون موجبا لخروج الفعل عن كونه اختياريا للمكره بالفتح أو المقدم اليه، و أن حرمة الإكراه أو التقديم لا تكون الا من جهة التسبب الى الحرام، فإن العمدة فى دليل حرمة كما مر هو الفهم العرفى، بأن المنهى عنه يعم إصدار الفعل عن الغير بالإكراه أو الإغراء، بل و لو بمثل صب الخمر فى حلقه.
و أما القسم الثالث فان كان ترغيبا للآخر الى ارتكاب المحرم و تحبباً اليه لينقدح فى نفسه الداعى إلى ارتكابه فيكفى فى إثبات حرمة فحوى ما دل على وجوب نهى الغير عن المنكر، و كذا ما إذا كان موجبا للعناد كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم فى سب الحق، و أما بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يعمله خمرا فسيأتى الكلام فيه مفصلا، و اما إرشاد الجاهل و اعلامه فى غير موارد التسبب فلا يجب إلا فى الأحكام الشرعية الكلية كما هو مقتضى ما دل على وجوب تبليغها الى الجاهلين بها، و فى الجهل بالموضوعات فيما إذا وجب على المرشد التحفظ فيها على الواقع، كالتحفظ على دم مؤمن أو عرضه فى مورد يريد الجاهل بإيمانه قتله أو هتكه و نحو ذلك.

(١) لا يخفى أن وجه استقرار الضمان على من قدم الطعام المملوك للغير الى الجاهل هى قاعدة الغرور لا مجرد التسبب، و لذا يكون لمالك الطعام الرجوع الى الجاهل المتلف و لو كان من باب استناد الفعل الى السبب لم يكن له الرجوع إلا الى المقدم، و الحاصل أن مقتضى تلك القاعدة رجوع المغرور إلى غاره و لا تجرى هذه القاعدة فى مورد الإكراه على إتلاف مال الغير، بل يكون الضمان فيه ابتداء على المكره بالكسر، و الوجه فى ذلك أنه يستفاد من مثل ما ورد فى ضمان الشاهد ما أتلّف على المشهود عليه بشهادته الزور ضمان المكره بالكسر ايضا، و مقتضى حديث الرفع نفى الضمان عن المكره بالفتح، و نفيه عنه مع فرض ثبوته للمكره بالكسر لا ينافى الامتنان.

فالمتحصل ان فى مورد كون السبب أقوى يكون الضمان على ذلك الأقوى ابتداء، كما إذا وضع قارورة تحت رجل نائم فانكسرت بتحريكه رجله فى النوم،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٢

بأن النجاسة عيب خفى (١) عدا ما يدعى من مرسله الشيخ (ره) (٢)

فان الضمان فى الفرض على واضعها لا على النائم، باعتبار أن الإتلاف يستند اليه لا إلى النائم، و هذا بخلاف مورد تقديم الطعام، فإن الإتلاف يكون من المباشر و عليه ضمانه و المقدم بالكسر ضامن ايضا بضمان اليد، فللمالك الرجوع الى كل منهما، و إذا رجع الى المباشر فيرجع الى غاره كما مر، و لعله لذلك ذكر أن الإكراه علة تامة و تقديم الطعام سبب.

(١) ظاهر الروايات المتقدمة و جوب الاعلام حتى فيما لا- يجب فيه بيان العيب كما إذا تبرأ البائع من عيوب المبيع، حيث انه يجب إظهار العيب الخفى، باعتبار أن عدم ذكره غش، و مع التبرى لا- غش. و أيضا لا فرق كما يذكر المصنف (ره) فى وجوب الإعلام بنجاسة المأكول أو المشروب بين كونهما موردين للمعاوضة أو للهبة، و لو كان وجوبه باعتبار أن إخفاء نجاسته غش فى المعاملة لا- يختص وجوبه بموارد المعاوضة، و لذا لا- يجب بيان العيب للمتهب، هذا مع أن تناول المنتجس منكر واقعى شرعا، فيجب اعلامه للجاهل الذى يريد تناوله حتى لو لم نقل بوجوب إظهار عيب المبيع. و وجه وجوب حرمة التسبب الى الحرام و إلقاء الغير فيه، و لو

اختص كون الشيء منكرا بصورة العلم بنجاسته، كما في لبس الثوب النجس في الصلاة لا يجب الاعلام، بل لا تكون نجاسته عيبا. (٢) مرسله الشيخ (ره) هي التي ذكرها في مبسوطه بقوله روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء، وهذه المرسله مؤيدة بشهرة الفتوى بمضمونها، وبالإجماع المذكور في كلام ابن إدريس، وإذا انجبر ضعفها بما ذكر يكون المقام من الموارد التي يرد فيها في مقابل خطاب المطلق خطاب آخر يدور أمر ذلك الخطاب الآخر بين كونه مقيدا للمطلق أو محمولا على الاستحباب أى أفضل الافراد، و في المقام يدور أمر المرسله بين كونها مقيدة للإطلاق في الروايات التي رخص فيها في صرف الزيت المتنجس في الاستصباح و بين ان يكون التقييد الوارد فيها محمولا على الاستحباب،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٣

.....

بان يكون المستحب في الاستصباح بالدهن المتنجس الاستصباح به تحت السماء أو يكون الأمر المستفاد من الجملة الخبرية محمولا على الإرشاد، و أن الاستصباح تحت السماء بلحاظ ان لا يتأثر السقف بالدخان المتصاعد الذي يكون نجسا على ما ذكره الشيخ الطوسي (ره) باعتبار اشتماله على اجزاء دهنية متصاعدة معه.

ثم ان حمل الأمر بالاستصباح تحت السماء على الإرشاد و بان لا يتأثر السقف اولى من تقييد الإطلاقات الكثيرة الواردة في مقام البيان، خصوصا ان تقييد تلك الإطلاقات و اعتبار كون الاستصباح تحت السماء لا يكون الا بالالتزام بعدم جواز تنجيس السقف أو كونه تعبدا محضا، و الأول مخالف لما عليه المشهور من طهارة دخان النجس أو المتنجس، و الثاني بعيد جدا. و لعله لذلك أفتى الشيخ (ره) في مبسوطه مع نقله المرسله بكراهه الإسراج تحت السقف.

و الإنصاف ان الحكم في المقام لا يخلو عن اشكال لورود المطلقات في مقام البيان و عدم كون المرسله سالحة لتقييدها، و في مقابل ما ذكر من الشهرة المحققة و الإجماع المنقول على اعتبار كون الاستصباح تحت السماء يكون الرجوع الى أصالة البراءة عن اعتبار كون الاستصباح تحت السماء بعيدا عن الاحتياط، و جراءة على مخالفة المشهور.

و عن العلامة التفصيل بين صورة العلم بتصاعد اجزاء الدهن مع الدخان و عدمه و اعتبر كون الاستصباح تحت السماء في الأول دون الثاني. و هذا التفصيل مبنى على حرمة تنجيس السقف و لكن لم يظهر له دليل، نعم من ذكر في رده بان الاستصباح تحت السماء تبعد محض لا لتنجيس السقف لان الدخان المتصاعد طاهر، ظاهره قبوله حرمة التنجيس و الا لذكر في الرد أن تنجيس السقف لا بأس به انتهى تقرير كلامه في المقام.

أقول استعمال الدهن المتنجس في الاستصباح لا يكون حكما مولويا حتى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٤

و منها قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْمِرُ (١)

يتكلم في التقييد الوارد في مثل المرسله التي لا- يمكن الاعتماد عليها، على ما ذكرناه في بحث الأصول، بل الأمر بالاستصباح به في الروايات للإرشاد الى عدم جواز استعماله في الأكل كما مر، و على تقدير كونه مولويا فهو ترخيص لا حكم إلزامي واحد ليكون المقام من موارد لزوم حمل المطلق على المقيد، و لا- منافاة بين الترخيص في الإسراج بالدهن المتنجس مطلقا و بين الترخيص في إسراجه تحت السماء، كما إذا ورد في خطاب الترخيص في شرب الخل مطلقا و في خطاب آخر الترخيص في شرب الخل في المساجد، و قد ذكر في باب المفاهيم أنه لا مفهوم للوصف حتى يوجب ذلك المفهوم تقييدا في خطاب المطلق.

(١) كان المستدل بالآية أراد ان الرجس فيها ينطبق على المتنجس ايضا و أن الأمر بالاجتناب عنه يعمه فالحكم بجواز الانتفاع به في

مورد يحتاج الى دليل خاص و ذكر المصنف (ره) في الجواب أن الرجس ما يكون كذلك في ذاته لا ما عرضت له النجاسة، فيختص بالأعيان النجسة و لا يعم المتنجسات و الا لزم تخصيص الأكثر باعتبار جواز الانتفاع بأكثر المتنجسات (هذا أولاً) و (ثانياً) أن المذكور في الآية كون الرجس من عمل الشيطان اى من صنعه فيختص وجوب الاجتناب بمخترعات الشيطان و مبتدعاته سواء كان قدرا ماديا كالخمر أو معنويا كاليسر.

و الحاصل أن مجرد كون عين نجسة فضلا عن المتنجس لا يوجب دخوله في صنع الشيطان و مخترعاته، و ان أريد من عمل الشيطان هو الصادر عن المكلف بإغوائه ليكون الرجس عنوانا لنفس تلك الأعمال فكون الانتفاع بالمتنجسات رجسا و عملا بإغواء الشيطان أول الكلام (أقول) لفظ الرجس بمعنى النجس في مثل قوله سبحانه (إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ) و ان كان ممكنا الا أنه لا يمكن في المقام. و ذلك بقريئة حملة على اليسر، حيث انه فعل و لا يتصف بالنجاسة، فلا بد من حملة على معنى غير النجاسة المصطلحة. و صدق ذلك المعنى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٥

ان المراد هنا حرمة الأكل (١) غاية الأمر التعدى من حيث غاية البيع (٢) من ظهور الاستثناء (٣)

على مطلق المتنجس بل النجس ايضا ممنوع.

و (ثانياً) - أن الأمر بالاجتناب عن الرجس حتى بمعنى يعم المتنجس ظاهره الاجتناب عن استعماله المتعارف و لا- يعم جميع الانتفاعات، و من هنا يظهر الحال في قوله عز من قائل وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرُوا «١» بناء على أنه بمعنى الرجس كما قيل.

(١) لا دلالة في الآية على كون المراد بالخباث الأعيان حتى يقال أنها تعم المتنجس ايضا، بل الظاهر منها و لا أقل من الاحتمال كما مر سابقا كون المراد الأفعال المنكرة، كما ورد ذلك في قضية قوم لوط، قال عز من قائل وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ «٢» و على تقدير كون المراد بها الأعيان، فلا ريب في أن ظهور تحريمها- بمناسبة الحكم و الموضوع- حرمة الانتفاع المناسب للعين لا حرمة كل انتفاع، و ما ذكره المصنف (ره) من كون المراد من تحريم الخباث حرمة أكلها بقريئة مقابلته لحل الطيبات، ففيه ما لا يخفى، قال سبحانه في وصف النبي الذي يؤمن به المتقون الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ «٣» و ظاهرها بقريئة المقام تحريم الأفعال المنكرة و تحليل المستحسنه منها، و لا يناسب مدحه مجرد أنه أحل المأكولات الطاهرة و حرم أكل الأشياء النجسة.

(٢) أى لا- يعتبر في صحة بيع الدهن المتنجس قصد الاستصباح فقط، بل يجوز بيعه لغاية أخرى من قصد طلى الأجر أو صنع الصابون و نحوهما.

(٣) هذا وجه لعدم جواز بيع سائر المتنجسات، و المراد الظهور الإطلاقي

(١) سورة المدثر (٧٤) الآية (٥)

(٢) سورة الأنبياء (٢١) الآية (٧٤)،

(٣) سورة الأعراف (٧) الآية (١٥٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٦

و مما تقدم في مسألة جلد الميتة (١) و يمكن حمل كلام من أطلق المنع (٢)

اى عدم عطف متنجس آخر على الدهن في كلماتهم حيث ان مقتضاه عدم التزامهم بجواز البيع في سائر المتنجسات حتى مع تحقق

النفع لها.

(١) هذا وجه لجواز بيع سائر المتنجسات التي لها منفعة محللة كالدهن، حيث يظهر من كلماتهم في تلك المسألة أن جواز البيع دائر مدار تحقق المنفعة المحللة، إلا أن يقوم دليل خاص على عدم جواز البيع حتى مع تلك المنفعة كما في الآليات المقطوعة من الغنم، فإنه لا يجوز بيعها مع جواز الإسراج بها أو عملها صابونا، وكذا لا يجوز بيع مطلق نجس العين على كلام يأتي حتى مع جواز الانتفاع بها، و يقتضى أيضا جواز بيع سائر المتنجسات استحباب الحكم الثابت لها قبل التنجس، حيث كان بيعها جائزا و بعد التنجس الأصل بقاؤها على حالها، و الجواز قبل التنجس مقتضى القاعدة المستفادة من رواية تحف العقول وغيرها، و هي كون المناط في جواز بيع الشيء حصول الصلاح فيه.

(٢) هذا جواب عن الوجه المتقدم لعدم جواز بيع سائر المتنجسات، و حاصله أن قولهم لفائدة الاستصباح تعليل للاستثناء لا قيد لبيع الدهن المتنجس بمعنى انه يجوز- لتحقق المنفعة المحللة و هي الاستصباح- بيع الدهن المتنجس، نظير ما يقال يجوز لتحقق الاستشفاء ببول الإبل بيعه، نعم يحتمل أن يكون لفائدة الاستصباح في كلامهم قيدا و غاية للبيع، و حيث أن الغاية تكون في القصد مقدا و في الحصول مؤخرا يكون معنى كلامهم جواز بيع الدهن المتنجس لغاية الاستصباح و قصده و لكن يؤيد أن قولهم للاستصباح تعليل للاستثناء لا غاية و قيد لبيع الدهن ما ذكر في جامع المقاصد في شرح قول العلامة، ما حاصله أن قول العلامة للاستصباح تحت السماء خاصة تعليل للاستثناء، لا قيد للبيع لتكون في كلامه دلالة على حصر جواز البيع بفائدة الاستصباح، و أن قول العلامة خاصة راجع الى اعتبار كون الاستصباح تحت السماء، فلا يجوز

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٧

و كيف كان فالحكم بعموم كلمات هؤلاء (١) فهي نفس المنفعة لا الانتفاع (٢) مع احتمال أن يراد من جميع التقلب (٣)

تحت السقوف، لا أنه لا يجوز بيع الدهن لسائر المنافع.

(١) يعنى استثنى جماعة كما مر الدهن المتنجس لفائدة الاستصباح من عدم جواز بيع النجس، و الحكم بأن مقتضى اقتصارهم في الاستثناء على الدهن هو عدم جواز بيع سائر المائعات النجسة حتى مع حل الانتفاع المعتد به بها محل تأمل، و ان ذكر ذلك في المسالك و قال ان القوم لم يفرقوا في عدم جواز بيع النجس بين ما يكون له نفع أو لا. و وجه التأمل هي الملازمة بين حل الانتفاع المزبور و جواز البيع و باعتبار هذه الملازمة أورد المحقق الثاني في حاشية الإرشاد على كلام العلامة أى على قوله و لا بأس ببيع ما عرض له التنجس مع قبوله الطهارة بمثل الأصباغ المتنجسة، فإنها لا تقبل التطهير و مع ذلك يجوز بيعها باعتبار عدم توقف الانتفاع بها على طهارتها، و المحقق و ان أجاب عن إيراده بان الأصباغ بعد جفافها قابلة للتطهير، الا انه لو لم تكن ملازمة بين جواز الانتفاع و جواز البيع لما صح الإيراد و الجواب، اللهم إلا أن يقال ان إيراد المحقق الثاني على العلامة مبنى على مختاره و هو قبول الملازمة بين الجوازين، و ليس مراده أن الحكم الذى ذكره العلامة مشكل حتى عند العلامة.

(٢) يعنى مراد العلامة من المتنجس الذى يقبل التطهير قبوله للطهارة قبل الانتفاع به و لا يقبل الصبغ الطهارة قبل الانتفاع به، حيث أن اللون الباقى بعد غسل الثوب منفعة لا انتفاع، و المنفعة اسم مصدر و الانتفاع مصدر. و الحاصل أن الأصباغ قابلة للطهارة بعد الانتفاع بها، بل أنها لا تقبل التطهير حتى بعد الانتفاع، حيث ان القابل للطهارة هو الثوب الذى كان متنجسا بملاقاة ذلك الصبغ لا اجزاء ذلك الصبغ.

(٣) أى جميع أنواع التناول كالأكل أو الشرب بلا- طبخ أو معه و مع خلطه بشيء آخر و عدمه الى غير ذلك، كما أن المراد من إمساكه إمساكه للأكل أو

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٨

لكن مع تفصيل لا يرجع الى مخالفة (١) و لذا قيد هو (قده) (٢) ثم ان الانتفاع المنفى في الميتة (٣) و في الرواية إشعار بالتقرير (٤) و يمكن ان ينزل (٥) و الظاهر ثبوت (٦)

الشرب.

(١) اي لا يكون تفصيله تحريما للانتفاع بالنجس رأسا.

(٢) أي حيث ان الممنوع في النصوص الانتفاع بالميتة ذكر في كلامه الانتفاع أولا ثم قيده بما يسمى استعمالا، و الا كان المناسب ان يقول كالميتة التي لا يجوز استعمالها.

(٣) اي ما ورد من ان الميتة لا ينتفع بها لا يعم جعل الميتة وقودا أو سدا لساقية الماء، و ليس وجه عدم العموم انصراف الانتفاع بالميتة إلى الانتفاع بها في المنافع المقصودة منها كالأكل في المأكول و الشرب في المشروب و نحوهما حتى يقال أن مثل النكرة الواقعة في حيز النفي أو النهي لا ينصرف الى بعض افراده، بل وجه عدم العموم عدم عد مثل سد ساقية الماء بها انتفاعا بها لا أنه انتفاع و لكنه غير مقصود كالاسراج بدهن اللوز، حيث أنه إذا ورد في خطاب أنه لا ينتفع بدهن اللوز المتنجس فلا وجه لدعوى أنه لا يعم الاسراج به.

(٤) أي اشعار برضا الامام عليه السلام باستعمال العذرة و عظام الموتى في بعض المنافع كإحراق الجص.

(٥) و حاصله أن ما ورد من أن الميتة أو غيرها من النجس لا ينتفع بها يراد استعمالها كاستعمال الطاهر حتى مع البناء على تطهير ما أصابها من اليد و الثياب للصلاة، و لا بعد في الالتزام بحرمة هذا الاستعمال تكليفا في الأعيان النجسة، كما يظهر ذلك من رواية الوشاء، و يشير اليه قوله سبحانه (وَ الرَّجْزَ فَاهْجُزْ)، نعم لا بأس هذا الاستعمال في المتنجسات كاستعمال الدهن المتنجس بنحو يوجب تلوين الثوب و البدن.

(٦) و حاصل ما ذكره (ره) في المقام أن من الأعيان النجسة ما ينتفع بها و لكن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٦٩

.....

باعتبار عدم كون ذلك الانتفاع مقصودا للعقلاء أصلا لا يوجب ماليتها، و في هذا القسم يثبت حق الاختصاص، و منشأ ثبوت هذا الحق كون العين في السابق ما لا للمالك كما في الخل المنقلب الى الخمر، أو حيازة تلك الأعيان و أخذها كما فيما إذا جمع العذرة حتى صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في المزارع و البساتين. و كيف كان فلا بأس بالمصالحة على ذلك الحق بعوض و لا يعد ذلك العوض ثمنا لعين النجس حتى يكون سحتا. و اولى منها أخذ المال لرفع يده عن تلك العين، و بعد الاعراض يحوزها باذل المال، و من هذا النحو بذل المال لمن يسبق إلى الأمكنة المشتركة، كما إذا جلس في مكان من المسجد أو السوق، أو يسبق إلى غرفة في المدرسة فلآخر بذل مال له ليرفع يده عن المكان أو الغرفة حتى يسبق إليهما الباذل، و اولى من ذلك ما إذا جمع العذرة في مكانه المملوك و أخذ المال حتى يأذن للباذل بدخول ذلك المكان لأخذ العذرة مجانا.

ثم انه يعتبر في ثبوت حق الاختصاص بالحيازة ان يكون قصد الحائز الانتفاع بتلك العين كما يعتبر في ثبوت الحق بالسبق الى المشتركات الانتفاع بذلك المكان بما يناسبه، ففي السوق الانتفاع به بالكسب فيه و في المدرسة الانتفاع بها بالسكنى و في المساجد و المشاهد الانتفاع بها للعبادة و نحوها، و أما إذا كان قصده اشغال المكان في المسجد أو السوق أو المدرسة حتى يأخذ من الغير مالا ليرفع يده عنه، فلا يوجب سبقه حقا و على ذلك فان لم يكن قصد من جمع العذرة الانتفاع بها بالبساتين مثلا، فلا يثبت له حق الاختصاص، فالمتعين في حقه ما ذكر أخيرا من جمع العذرة في مكانه المملوك و أخذ المال لإذنه في الدخول فيه.

أقول: يمكن أن يقال: إن النهى عن المعاملة على الشيء أو عد ثمنه سحاً مقتضاه سقوط ذلك الشيء عن المالية شرعاً، لا سقوطه عن كونه ملكاً أيضاً، والملك أعم من المال، حيث يكون الملك من غير كونه مالا كما فى الحبة و الحبتين من الحنطة

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٠

.....

أو قليل من التراب و نحوه، فيترتب عليه آثار الملك من عدم جواز التصرف فيه بلا رضا مالكة، و لا يثبت مثل ضمان التلف فى اليد أو الإلتلاف فإنه من آثار كون الشيء مالا.

و الحاصل أنه لم يعلم الفرق بين الحبة و الحبات من مثل الحنطة و بين الخمر الممكن انقلابه الى الخل فى كون الأول ملكاً و الثابت فى الثانى حقاً ليقال لا دليل على حدوث هذا الحق بعد زوال الملك و المالية، بل الظاهر و لا أقل من أن مقتضى الاستصحاب كون الموجود فعلاً- هو ملك من كان له فى السابق، و على ذلك فلا- بأس فى مثل الخمر المزبور بالمصالحة على عوض أو أخذ المال للاعراض عنها، حتى يملكها باذل المال بالحيازة، حيث أن المنهى عنه بيعها و السحت ثمنها و المصالحة و الاعراض لا يكونان بيعاً، و العوض فيهما لا يكون ثمناً.

اللهم إلا- أن يقال مقتضى سقوط الشيء عن المالية شرعاً كونه كسائر ما لا تكون له مالية فى اعتبار العقلاء، و أن أخذ المال و لو بعنوان المصالحة عليه أو الاعراض عنه أكل لذلك المال بالباطل، و أيضاً لا بأس بالالتزام بحدوث الملك بالحيازة فى المباحات القابلة للنقل أو المملوكة بعد أعراض مالكةا عنها، و أن الأخذ فى مثل ذلك يكون موجبا لدخولها فى ملك أخذها، و على ذلك سيرة العقلاء، بل ربما يمكن أن يقال باستفاداة ذلك من صحیحته عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام.

قال: «من أصاب مالا أو بعيراً فى فلاة من الأرض قد كلت و قامت و سببها صاحبها مما لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها و أنفق نفقته حتى أحيها من الكلال و من الموت فهى له و لا سبيل له عليها و إنما هى مثل الشيء المباح» (١) و لكن مفادها التملك بالاحياء لا بمجرد الأخذ، و هذه الرواية نظير ما ورد فى الأراضى الميتة من كون إحيائها مملوكاً كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٧) الباب: (١٣) من أبواب اللقطة، الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧١

[النوع الثانى مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحریم ما يقصد به]

إشارة

النوع الثانى مما يحرم التكسب به ما يحرم (١)

[الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام]

[هياكل العبادة]

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الاستيلاء على العذرة و جمعها بقصد تملكها موجب لكونها ملكاً فيجوز المصالحة عليها أو الاعراض

عنها بعوض، حتى إذا كان الغرض من جمعها ذلك، و حتى فيما إذا لم نقل بجواز بيعها. هذا ان لم نقل بما أشرنا إليه من أن مقتضى إلغاء المايئة عنها كون أكل المال و لو بعنوان المصالحة عليها أو الاعراض عنها من أكله بالباطل كما في سائر ما لا يكون ما لا في اعتبار العقلاء كما لا يخفى.

(١) الكلام في النوع الأول كان في أن نجاسة الشيء بالأصالة أو بالعرض هل تكون موجبة لعدم جواز الاكتساب به بحيث يكون الحكم بجواز البيع في مورد محتاجا الى قيام دليل عليه كما هو منسوب الى المشهور، بل نسب إليهم عدم جواز الانتفاع الا مع نص خاص فيه كالاسراج بالأدهان المتنجسة، أو ان مجرد نجاسة الشيء أو تنجسه في موارد ثبوت المنفعة المقصودة لا يمنع عن الاكتساب به، بل يحتاج المنع الى دليل خاص، و الكلام في هذا النوع في أن ترتب المنفعة المحرمة على شيء يكون موجبا لعدم جواز الاكتساب به، و هذا على أقسام أشار إليها:

(الأول) - أن لا تكون المنفعة المترتبة عليه بما هو هو الا- الحرام، و لا يكون فيه بما هو غرض محلل آخر، كما في هياكل العبادة و آلات القمار و غيره، و لو لم يكن في هذا القسم للشيء مائة بحسب مادته ايضا، كما في الصنم المصنوع من الجص أو الطين، حيث ان الطين و الجص الميت لا قيمة لهما فلا إشكال في بطلان المعاملة و عدم جواز أخذ المال بإزائه، لأن انحصار المنفعة المقصودة منه بالمحرم يكون موجبا لدخول أخذ المال بإزائه في عنوان أكل المال بالباطل، و إذا كانت لمادته مائة كما في الصنم المصنوع من الخشب، فالمعاملة عليه بما هو صنم أيضا باطله، و ذلك فإن الهيئة المزبورة في نظر العرف مقومة للمبيع، و ان كانت بنظر العقل من أوصافه، و لذا لو باع الشيء بعنوان السرير، فبان منبرا يحكم ببطلان البيع من غير ان يثبت

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٢

.....

للمشتري خيار تخلف الوصف، فالهيئة في المقام كسائر الأوصاف المقومة للمبيع داخله في المعاملة، و بما أنه ليس لها في مورد الكلام مائة شرعا تكون المعاملة محكومة بالبطلان باعتبار أن تملك العوض معه داخل في عنوان الأكل بالباطل.

ثم ان المعاملة المزبورة لا تكون منحللة إلى معاملتين بالإضافة إلى المادة و الهيئة بأن تكون المعاملة عليه في نظر العرف نظير بيع شيئين بصفقة واحدة حتى يحكم بفسادها بالإضافة إلى الهيئة و بصحتها بالإضافة إلى المادة، و لذا لا تكون المادة ملكا لأحد و الهيئة ملكا لآخر، و إذا صنع خشب الغير سريرا فان كان ذلك باذن منه فيستحق عليه أجره المثل، و لا يملك هيئة السرير، فان لم يأذن فيه بل صنعه من عنده فلا يستحق عليه شيئا و لا يملك هيئته، و هذا بخلاف موارد بيع شيئين بصفقة واحدة، فإنه يمكن كون أحدهما ملكا لشخص و الآخر ملكا لآخر، نعم في هذه الصورة تكون المعاملة عليه بعنوان المادة بلا دخل للهيئة في أخذ العوض محكومة بالصحة، فإن كون المادة مالا- شرعا و عرفا يكون موجبا لدخول المعاملة عليها تحت الإطلاقات المقتضية لتنفيذها، نظير ما إذا باع مقدارا من الحطب فظهر بعضه صنما مصنوعا من الخشب أو مقدارا من النحاس، فظهر بعضه آلة قمار مصنوعة منه و هكذا.

و ذكر السيد اليزدى (ره) في تعليقه و جها آخر لبطلان المعاملة في صورة وقوعها على الصنم بما هو صنم، سواء كانت لمادته مائة أو لا و هو قوله سبحانه فَأَجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ «١» فإن بيعها ينافى الاجتناب عنها انتهى.

(لا- يقال) ظاهر الاجتناب في الأوثان ترك عبادتها و لا يعم ترك بيعها أو ترك إمساكها مع أن الأمر بالاجتناب تكليف لا وضع، و غاية دلالة الآية انه لو باع الوثن فعل حراما و اما فساد البيع فلا دلالة لها عليه (فإنه يقال) قد تقدم سابقا ان الأمر بالاجتناب عن الخمر يعم ترك بيعها و شرائها لعددهما من مقدمات شربها خصوصا إذا كان الشراء بقصد

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٣

.....

شربها، و عليه فلا- يبعد كون الأمر بالاجتناب عن الأوثان أيضا كذلك، فيعم الأمر به ترك بيعها و شرائها خصوصا إذا كان الشراء بقصد عبادتها، ثم بما أن النهى عن المعاملة ظاهر فى فسادها يكون الأمر بالاجتناب بالإضافة الى غير المعاملة من سائر الأفعال تكليفا و بالإضافة إلى البيع و سائر المعاملة وضعا و لا مانع من الجمع بين التكليف و الوضع فى استعمال واحد كما لا يخفى.

و ذكر السيد الخوئي طال بقاؤه فى وجه بطلان المعاملة فى موارد دخل الهيئة فيها أن الهيئة باعتبار كون المترتب عليها هو الحرام فقط ليست بشيء عند الشارع، فتكون المعاملة عليها من بيع المعدوم (أقول) هذا منه طال بقاؤه التزام باعتبار المالىة فى المبيع، و ذلك، فإنه ان كان المراد بنفى الشيء عن الهيئة عدم تحققها خارجا فالمفروض أنها موجودة، و ان كان المراد أنه لا نفع محلل فى تلك الهيئة فلا يكون مالا عند الشارع، فهذا التزام باعتبار المالىة حتى لا يكون أخذ المال بإزاء تلك الهيئة من اكله بالباطل، هذا.

و يمكن الاستدلال على بطلان بيع الصنم و الصليب بفحوى صحيحة عمر بن أذينة، قال: «كتبت الى أبى عبد الله (ع) أسأله عن رجل له خشب، فباعه ممن يتخذه برابط، فقال: لا بأس به، و عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا، فقال: لا» (١) حيث ان ظهور النهى فى المعاملة فسادها، و إذا كان بيع الخشب للمشتري المزبور باطلا فكيف يكون بيع الصنم أو الصليب منه صحيحا، و نحوهما معتبرة عمرو بن حريث (٢) و لكن سيأتى أن مقتضى مناسبة الحكم و الموضوع هو كون النهى عن بيع الخشب من المشتري المزبور تكليفا و بملاك دفع فساد الشرك و سد الطريق اليه كما لا يخفى.

بقى فى المقام أمر و هو انه قد التزم المحقق الإيروانى بالصحة فيما إذا كانت لمادة الصنم مالىة حتى مع فرض بيعها بعنوان الصنم، و ذكر فى وجهها أن المنفعة

(١) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٤١) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة، الجزء (١٢) الباب: (٤١) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٤

.....

المحرمة لا توجب بطلان البيع فيما إذا كان فى المبيع منفعة محللة مقصودة ايضا، و لا فرق بين أن يكون كلتا المنفعتين مترتبتين على الهيئة فقط أو ترتب إحداها على المادة و الأخرى على الهيئة كما فى المقام، فان لمثل الصنم المصنوع من الصفر أو الخشب منفعة محللة باعتبار مادته و محرمة باعتبار هيئته، و لا يخفى ما فيه فإنه يصح البيع فيما إذا كانت المنفعتان مترتبتين على الهيئة، و لا يصح فيما إذا كان المترتب عليها هو المحرم فقط، و ذلك فان مع ترتب المنفعتين على الهيئة تكون لها مالىة شرعا، فلا يكون أخذ المال بإزائها من اكله بالباطل، بخلاف ما إذا لم يكن المترتب عليها الا الحرام فقط حيث لا يكون لها فى هذا الفرض مالىة، فأخذ المال بإزائها أكل له بالباطل، و الثمن و ان لم يقع بإزاء الهيئة فقط بل بإزاء مجموع المادة و الهيئة، الا أن عدم انحلال البيع بالإضافة إليهما يوجب بطلان البيع رأسا، نظير الثمن فى مثل الحيوان، فإنه و ان وقع فى مقابل المجموع الا- أنه لا يكون البيع بالإضافة الى الاجزاء الخارجية للحيوان انحلاليا.

و يمكن الاستدلال على البطلان فيما كان لمادة الصنم بعد محو صورتها مالىة بفحوى ما دل على بطلان بيع الجارية المغنية، حيث ان كون الجارية مغنية إذا أوجب بطلان بيعها باعتبار أن الوصف المزبور مادة و منشأ فى الغالب للهو الذى فساده دون فساد الشرك و

الوصف كما سيأتي لا يقابله الثمن، بل يكون داعيا إلى زيادته، فكيف يصح بيع الصنم الذي يقابل فيه الثمن الهيئة التي منشأ فساد عظيم. واستعماله بين قوم في أمر مباح لا يخرجهم عن كونه إله المشركين و معبودهم، فلا يجوز بيعه و شراؤه حتى فيما إذا عدوه من الأشياء العتيقة و ادخروه في مثل المتاحف لهذا الغرض، و لا- يبعد- باعتبار كونه مادة لهذا الفساد العظيم- الالتزام بوجوب محو صورته كما يظهر من كلماتهم.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٥
و حمله على الإلتلاف (١) و لعل التقييد في كلام العلامة (٢)

[آلات القمار و أواني الذهب و الفضة]

و يدل عليه جميع ما تقدم في هياكل العبادة (٣)

(١) بان يزيل الغاصب هيئتها أولا و يتلف مادتها بعد ذلك، و هذا الحمل تمحل أى تكلف بلا موجب.
(٢) وجه المصنف (ره)- تقييد جواز بيع المادة قبل إزالة هيئتها في كلام العلامة بكون المشتري ثقة في دينه- بان دفع هيكل العبادة إلى المشتري مع عدم الوثوق بديانته تقوية لوجه من وجوه المعصية، و ظاهر حديث تحف العقول بطلان البيع معه، ثم أورد على ذلك بان بيع المادة و دفع الهيكل قبل إزالة هيئته إلى المشتري لا يزيد على الإعانة على الإثم التي بمجرد لا تكفي في الحكم بطلان المعاملة، فإن انطباق العنوان المحرم على المعاملة لا يكون موجبا لبطلانها، مع أن الإعانة انما تكون بدفعه إلى المشتري قبل إزالة الهيئة لا ببيع مادته و لو قبل إزالة الهيئة ثم يكسر و يدفع إلى المشتري و لا بأس أيضا بالكسر المزبور بعد البيع و بعد فرض دخوله في ملك المشتري، فان المشتري لا يملك الهيئة و لا تكون مالا بل لا يبعد ان يقال بوجوب إزالة الهيئة كفايا حسما لمادة الفساد، و إذا قام به المشتري سقط عن البائع و الا يباشر بها قبل الدفع مع عدم الثقة.
(لا يقال) لعل التقييد في كلام العلامة بكون المشتري موثوقا في ديانته باعتبار عدم جواز بيع المادة قبل إزالة الهيئة تكليفا لا وضعا، فلا يرد عليه ما ذكره المصنف (ره) (فإنه يقال) ظاهر قول العلامة (يجوز بيعها من المشتري المزبور) هو صحته و نفوذه، فينتفى فيما إذا لم يكن المشتري موثوقا في دينه، و هذا ظاهر الجواز أو عدم الجواز المضاف إلى المعاملات، مع أن الحرمة تكليفا في دفع الهيكل إلى المشتري قبل إزالة هيئته لا في نفس البيع.

(أقول) لو تم الدليل على بطلان بيع الخشب فيما إذا أحرز بائعه ان المشتري يصنعه صنما أو صليبا لكان مقتضاه بطلان بيع مادة الصنم، مع العلم بأن المشتري لا يزِيل الهيئة و لكن سيأتي أن عدم جواز بيعه تكليفا فقط.

(٣) أقول: يأتي في آلات القمار بأنواعها فيما إذا بيعت بعنوان أنها آلة القمار ما تقدم

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٦

و قوى في التذكرة الجواز مع زوال الصفة (١)

من كون أكل المال في مقابلها من اكله بالباطل، فيكون بيعها فاسدا حتى فيما إذا كانت لموادها بعد إزالة هيئاتها مالياً، و ذلك لما تقدم من عدم انحلال البيع بالإضافة إلى المادة و الصورة إلى بيعين حتى يحكم بصحة أحدهما و بفساد الآخر، و اما سائر الوجوه المتقدمة فلا مجرى لها في المقام. نعم لا يبعد دعوى العلم فيها أيضا بوجوب إزالة هيئتها حسما لمادة الفساد، و بما أن وجوب الإزالة في آلات القمار مجرد تكليف فلا يوجب عدم إزالتها فساد البيع حتى فيما إذا علم بان مشتريها لا يزِيل الهيئة، و لو باع قبل إزالتها

دفعها إلى المشتري المزبور كما هي فعل حراما، بخلاف ما إذا أزالها قبل دفعها إليه أو دفع إلى المشتري الذي يثق بأنه يزيلها، لأن وجوب الإزالة على تقديره واجب كفاي يكون قيام المشتري به كافيا في سقوط التكليف.

ثم إن هذا لا- يجرى في مثل أواني الذهب والفضة حتى لو قيل بحرمة صنعهما وفساد بيعهما، وأنه لا تختص الحرمة بالأكل والشرب فيهما، ووجه عدم الجريان عدم الدليل على وجوب إزالة هيتهما، ولو باع أحدهما بعنوان الذهب أو الفضة ودفعه إلى المشتري قبل إزالة الهيئة، فلا بأس حتى مع علمه بأن مشتريه لا يزيلها، فما في كلام جملة من الأصحاب من تسوية حكمهما مع حكم آلات القمار بل مع حكم الصنم والصليب فيه ما لا يخفى، بل الأظهر جواز بيعهما بما هي آنية ذهب أو فضة و جواز صنعهما وأخذ الأجرة عليه، لأن المحرم استعمالهما في الأكل والشرب والطهارة لا الاقتناء والتزيين بهما. والحاصل أن لهما منفعة مقصودة محللة و باعتبارها تكونان من الأموال و لتمام الكلام فيهما محل آخر.

(١) إن كان المراد بزوال الصفة زوالها عند البائع بأن يبيع الآلات بعد زوال هيتها فالأمر كما يذكر المصنف (ره) من عدم قائل بعدم الجواز في الفرض، ولا ينبغي جعله مورد الخلاف بين العلامة وغيره، وإن أراد زوالها عند المشتري بأن يكسرها المشتري فكسرها غير معتبر في صحة بيعها بعنوان مكسورها كما تقدم، والظاهر مراده الكسر عند المشتري واستفاد ذلك من كلام العلامة بحمل الثقة فيه على الطريقة.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٧

مثل ما يعملونه شبه الكرة (١)

[الدراهم]

بناء على جواز ذلك (٢)

(١) الترتئة اسم لما يعملونه شبه الكرة، والصولجان هو العصا الذي يضربون به الترتئة عند اللعب، و حيث لم يكن في البين رهن لا يدخل اللعب في القمار حتى يحكم بحرمة فلا بأس ببيع ما كان من هذا القبيل مما يعد للعب فقط كان هنا رهن أو لا، ولا يدخل ذلك في المعاملة على الآلات المعدة للقمار كما لا يخفى.

(٢) أي بناء على جواز مثل التزيين بها أو دفعها إلى الظالم، بأن يجوز إبقاؤها ولا يجب إتلافها، ولا يخفى أن مثل الدفع إلى الظالم لا يكون من المنفعة المقصودة الموجبة للمالية. نعم فائدة التزيين ونحوه من المنفعة المقصودة، كما أشرنا إلى ذلك في أواني الذهب والفضة. ثم إنه يقع الكلام في الدراهم أو الدينانير المغشوشة كان غشها من جهة مادتها أو سكتها، بان كانت السكة فيها غير التي تكون بها المعاملة في جهتين (الأولى)- اقتناؤها، و (الثانية)- صحة المعاملة بها على تقديرى جواز الاقتناء و عدمه.

أما الجهة الأولى فقد يقال بعدم جواز الاقتناء و يستدل عليه برواية الجعفي، قال:

«كنت عند أبي عبد الله (ع)، فالقى بين يديه دراهم، فألقى إلى درهما منها، فقال:

أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: و ما الستوق؟ فقال: طبقتين فضة و طبقه من نحاس و طبقه من فضة فقال: اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه» (١) و ظاهر الأمر بالكسر إزالة عنوان الدرهم أو الدينار و إسقاطه عن كونه معرضا للبيع و الإنفاق، و لكن الرواية في نفسها ضعيفة و معارضة بما دل على جواز المعاملة بالمغشوش مع اعلام حاله حيث أن مقتضى جواز بيع المغشوش كذلك جواز اقتنائه، ففي صحيحة محمد بن مسلم المروية في الباب المزبور قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره، ثم يبيعها، قال: إذا بين (الناس) ذلك فلا بأس» (٢) و نحوها غيرها.

و يستدل على عدم جواز الاقتناء برواية موسى بن بكر قال: «كنا عند أبي الحسن - عليه السلام -، و إذا دنانير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠) من أبواب الصرف، الحديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠) من أبواب الصرف، الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٨

بطل البيع (١) و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات (٢)

ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش» «١» و الأمر بإلقائه في البالوعة ظاهر في وجوب إزالته، و يعم الوجوب كل ما فيه غش، و لو لم يكن درهما كما هو مقتضى التعليل. هذا، و لكن لا- بد من حملها على صورة عدم كون مادته مالا، و الا يكون إلقاؤه في البالوعة خصوصا بعد كسره من تبذير المال، مع أنها أيضا باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها في مقابل ما تقدم من المعتبرة الدالة على جواز المعاملة بالمغشوش مع بيان حاله.

(١) ظاهر كلامه صورة وقوع المعاملة على الشخص لا الكلي، و الا لكان للطرف الاستبدال لا بطلانها أو ثبوت الخيار، و إذا وقعت المعاملة على الشخص، فان وقعت بعنوان الدرهم المسكوك بالسكة الرائجة، و كان الغش في السكة يحكم ببطلان المعاملة، فإن السكة الرائجة من الأوصاف المقومة للمال، فيكون تخلفها موجبا لبطلانها، و كذا إذا كان الغش في المادة، بحيث يوجب انتفاء عنوان الدرهم عنه، و الا- كان للآخر خيار العيب، و أما إذا وقعت عليه المعاملة بعنوان الذهب أو الفضة، و كان الغش باعتبار السكة، فلا يوجب التخلف خيارا لا العيب و لا التدليس، بل خيار التدليس غير خارج عن خيار العيب أو تخلف الوصف المشروط، فما يظهر من كلامه (ره)- من ثبوت خيار التدليس في الفرض (أى في صورة وقوع المعاملة على المادة و ثبوت الخلاف في السكة)- لا يمكن المساعدة عليه.

(٢) لم يظهر لي وجه ربط هذا الكلام بما قبله، حيث أن الدرهم أيضا إذا بيع بعنوان أنه درهم مسكوك بالسكة الرائجة فظهر غيره يحكم ببطلان بيعه، و لا- يصح البيع بالإضافة إلى مادته من الذهب أو الفضة، و الوجه في ذلك ما ذكرناه من كونه مسكوكا بها كالهئية في الآلات و الصنم مقوم للمبيع، و بما أن المبيع في الفرض ينظر العرف شيء واحد لا تعدد فيه، و قد بيع بثمن، فاما يصح البيع مطلقا أو يبطل مطلقا،

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٨٦) من أبواب ما يكتسب به، الحديث (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٧٩

[القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحللة]

إشارة

القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان (١)

و انما يكون الانحلال فى موارد تعدد المبيع بنظر العرف، بحيث ينحل البيع الى بيع كل واحد من ذلك المتعدد، كما انه إذا لم يكن الوصف عنوانا مقوما للمبيع، بل كان من الأوصاف التى تكون داعية الى زيادة القيمة، فإن ظهر التخلف فيها يثبت خيار الفسخ، و لو كان الوصف أمرا فاسدا، فبطلان البيع مع اشتراطه مبنى على كون الشرط الفاسد مفسدا، نعم لا كلام فى البطلان فى مورد قيام دليل خاص عليه كما فى بيع الجارية المغنية على ما سيأتى ان شاء الله تعالى.

(١) و حاصله أن فى المقام مسائل ثلاث: (الاولى) ما إذا كان توافقهما على خصوص المنفعة المحرمة. (الثانية) ما إذا كان الملحوظ كلتا المنفعتين المحللة و المحرمة كما هو الحال فى بذل الثمن للجارية المغنية (الثالثة) - ما إذا كانت المنفعة المحرمة و استعمال الشئ فى الحرام داعيا لهما الى المعاملة، كما إذا اشترى العنب و كان قصدهما تخميره، و لكن بلا التزام منهما خارجا أو اشتراطه فى المعاملة.

ثم إنه لا إشكال فى فساد المعاملة و حرمتها فى الأولى، حيث أن المعاملة مع الالتزام و الإلزام بالمنفعة المحرمة تكون إعانة على الإثم، و أخذ العوض أكلا له بالبطل، سواء ذكرنا هذا الإلزام و الالتزام فى العقد بعنوان الشرط أو لا.

(أقول): إثبات الحرمة للمعاملة المزبورة تكليفا و وضعا موقوف على حرمة مجرد الإعانة على الإثم، و كون أكل الثمن فيها أكلا له بالبطل، و لكن المحرم هو التعاون على المعصية و العدوان، بان يجتمع اثنان أو أكثر على تحقيق الحرام و إيجاده، و صدور الحرام عن شخص و تحقيق مقدمه من مقدماته من شخص آخر المعبر عن تحقيق المقدمة بالإعانة على الإثم لا يكون من التعاون على ذلك الحرام، و لو كان مجرد الإعانة على الإثم محرما، لكان بيع العنب ممن يعمله خمرا حراما تكليفا، حتى مع عدم اشتراط التخمير و عدم قصد البائع ذلك، و كذا لا يمكن الالتزام بالفساد، فان الثمن فى المعاملة لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعة، بل إنما يقع بإزاء نفس المبيع، إرشاد الطالب إلى التصليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٠

.....

و بما أن للمبيع منفعة محللة و مالية شرعا يكون الحكم بالفساد مع اشتراط المنفعة المحرمة مبنيا على كون الشرط الفاسد مفسدا للعقد، هذا كله بالإضافة إلى البيع.

و أما بالإضافة إلى الإجارة فإن كان الشرط راجعا الى تضييق مورد الإجارة و تقييدها بالمنفعة المحرمة تكون باطله باعتبار أن أخذ الأجرة بإزاء تلك المنفعة من أكل المال بالبطل، و هذا بخلاف ما إذا رجع الشرط الى التزام زائد على أصل الإجارة بحيث يكون التخلف من المستأجر فى مثل الشرط موجبا لثبوت خيار الفسخ للموخر لا المطالبة بأجرة المثل عما أتلفها عليه من المنفعة، فإن مع عدم تقييد مورد الإجارة تكون بطانها باشتراط الحرام مبتنيا على مسألة فساد العقد بفساد الشرط، نعم فى رواية جابر (صابر) قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يؤاجر بيتا فيباع فيه الخمر قال: حرام أجره» «١» و لكنها لو حملت على صورة تقييد المنفعة فهو، و الا- فلا يمكن الاعتماد عليها لضعفها سندا و معارضتها بحسنه ابن أذينة، قال: «كتبت إلى أبى عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل يؤاجر سفينته و دابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر، و الخنازير، قال: لا بأس» «٢».

هذا مع أن الروايتين غير ناظرتين إلى صورة الاشتراط، و ما ذكره (ره) - فى الجمع بين الروايتين من حمل الثانية على صورة اتفاق حمل الخمر أو التخزير من غير أن يؤخذ ركنا أو شرطا فى العقد - لا- يمكن المساعدة عليه، فان كون الحرمة متيقنة - من رواية بالإضافة إلى أمر و الجواز من رواية أخرى بالإضافة إلى أمر آخر - لا يوجب كون كل منهما قرينة عرفية على التصرف فى الأخرى، كما تقدم ذلك فى علاج المعارضة بين ما ورد من أن ثمن العذرة سحت، و ما ورد من عدم البأس به و لعله الى ذلك أشار (ره) فى آخر كلامه بقوله فتأمل.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٣٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٣٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨١

.....

و الحاصل أنه لو تم الحكم بالبطلان في المسألة الثالثة الاتية ثبت في هذه المسألة أيضا بالفحوى، و الا فلا موجب للالتزام في المسألة بالفساد، بل و لا- لحرمة المعاملة تكليفا، نعم شراء المشتري العنب للتخمير داخل في التجري، و إلزام البائع داخل في ترغيب الناس للحرام، و هذا لا- يوجب حرمة نفس المعاملة كما لا- يخفى. نعم لا- بأس بالالتزام بالحرمة تكليفا في بيع العنب حتى فيما إذا كان التخمير مما التزم به المتعاقدان خارجا بلا- اشتراطه في البيع بفحوى اللعن الوارد على غارس الخمر، و لكن الحرمة لا تقتضى فساده كما هو المقرر في محله. و ربما يقال في وجه بطلان المعاملة- في مثل بيع العنب بشرط أن يصنعه خمرا- أن هذا الشرط ينافى مقتضى العقد، و وجه منافاته له أنه كما ان بيع الشيء مع اشتراط عدم الانتفاع به أصلا مساوق لاشتراط عدم ملك المبيع للمشتري و عدم كونه مالا له، كذلك اشتراط عدم الانتفاع به انتفاعا حلالا، حيث أن هذا الشرط مع انضمام منع الشارع عن التخمير مثلا إسقاط للعنب عن كونه ملكا و مالا- للمشتري من جهة التخمير و من جهة سائر المنافع، فلا- يتم البيع الذي حقيقته جعل المبيع ملكا و مالا للمشتري بإزاء الثمن، و هذا الفساد لا يرتبط بالقول بكون الشرط الفاسد مفسدا، فان تلك المسألة فيما إذا لم يكن الشرط موجبا لفقد شرط أو ركن من أصل المعاملة، و الا كان أصل العقد باطلا حتى مع الالتزام فيها بعدم الإفساد.

(أقول): الموجب لبطلان الشرط بل بطلان المعاملة معه فيما إذا كان الشرط منافيا لمقتضى العقد هو عدم قصد إنشاء المعاملة مع الشرط المزبور، مثلا في قول البائع بعتك هذه العين بكذا بشرط أن لا تدخل في ملكك كان الشرط باطلا و مبطلا للبيع، لرجوعه الى عدم قصده تملكها للمشتري، مع أن البيع هو تملك العين بعوض، و أما إذا كان الشرط ملائما لجعل الملك و اعتبار دخول المبيع في ملك المشتري، كما إذا قال بعتك هذا المال على ان يخرج عن ملكك، فيدخل في مسألة

تبريزي، جواد بن علي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ٤ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، سوم، ١٤١٦ هـ ق

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٨٢

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٢

.....

كون الشرط الفاسد مفسدا أم لا. و هذا في المورد الذي يكون الخروج عن الملك محتاجا الى سبب، و الا فلا بأس بالشرط في مثل بيع العبد من ابنه الحر بشرط خروجه عن ملكه، و اشتراط عدم الانتفاع بالمبيع أصلا لا يلازم عدم دخول العين في ملك المشتري، بل يصح البيع و الشرط معا فيما إذا كان في الاشتراط غرض عقلائي، كما إذا باعه قطعة من الذهب و اشترط أن لا ينتفع بها أصلا، و كان غرضه بقاؤها حتى تصل إلى ورثة المشتري. و اما إذا لم يكن فيه غرض عقلائي كان الشرط باطلا، كما إذا باع العنب و اشترط عدم الانتفاع به أصلا، حيث ان الشرط- لكونه سفهائيا و العمل به تديرا للمال- باطل، و لكن لا ينافى هذا الاشتراط قصد دخول العنب في ملك المشتري.

(لا- يقال) العنب مع الشرط المزبور لا يكون مالا، فيكون أكل الثمن بإزائه من أكل المال بالبطل (فإنه يقال) إنما لا يكون العنب مالا

فيما إذا كان الشرط نافذاً، و أما مع إلغائه كما هو مقتضى كون الشرط سفهائياً، فلا يدخل تملك الثمن بإزاء العنب في العنوان المزبور.

(و الحاصل) أن اعتبار الملك للمشتري لا ينافي اشتراط عدم انتفاعه بالمبيع، بل الشرط المزبور ينافي كونه مالا مع نفوذه و لزومه، و المفروض أنه غير لازم و غير نافذ حتى في اعتبار العقلاء، فيكون المبيع ملكاً و مالا للمشتري كما هو مقتضى إطلاق دليل حل البيع، و هذا فيما إذا اشترط في البيع عدم الانتفاع بالمبيع أصلاً بأى انتفاع، و أما إذا كان الشرط عدم الانتفاع المحلل أو الانتفاع به بالمحرم فلا ينافي الشرط الملك، و لا كون المبيع مالا، و ذلك فان اعتبار شيء ملكاً للمشتري و مالا له في اعتبار المتعاقدين لا يتوقف على ثبوت المنفعة المحللة له، و لذا يتعاملون فيما بينهم على الخمر و غيرها مما لا منفعة محللة له. و على ذلك فيبيع العنب مع اشتراط تخميره بيع في اعتبار العقلاء، و بما أن دليل إمضاء الشروط لا يعم اشتراط تخميره فالشرط المزبور إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٣

[بيع العنب على أن يعمل خمراً]

و الفرق بين مؤجرة البيت (١)

ملغى، و بعد إلغائه لا مانع من شمول أحل الله البيع لبيع العنب و اعتبار كونه ملكاً و مالا للمشتري، لأن المفروض أن العنب مال حتى شرعا لثبوت المنفعة المحللة له، و لو كانت تلك المنفعة ملغاة عند المتعاقدين باشتراط التخمير. و ذكر السيد الخوئي طال بقاؤه أن المعاملة مع اشتراط المنفعة المحرمة و إن كانت صحيحة، إلا أنها محرمة تكليفاً، و ذكر في وجه ذلك أن إلزام الغير بالمحرم - كإكراهه عليه - حرام، فالمعاملة المشتملة على الشرط الحرام بما أنها إلزام للغير بالمحرم تكون محرمة. و لكن حرمتها بهذا العنوان كحرمتها بسائر العناوين الطارئة عليها لا تكون موجبة لفسادها. و لا يخفى ما فيه فان الشرط في مثل التخمير من الأعمال ليس بنفسه إلزاماً للغير، بل هو التزام على نفسه للغير، و إذا تم هذا الالتزام يكون للغير حق إلزامه، فيكون الإلزام من آثار صحة الشرط لا نفس الشرط الذي لا حرمة فيه الا وضعا. نعم هو قسم من التجري، و الحاصل أن الإلزام في شرط الأعمال فعل للمشروط له و خارج عن أصل المعاملة و شرطها، و اثر لتمام الشرط فيها، فلا يترتب فيما إذا لم يتم الشرط، كما إذا كان المشروط عملاً محرماً.

(١) كأنه (ره) يريد دفع ما يمكن ان يقال من أنه قد ورد المنع في رواية جابر المتقدمة عن إيجار البيت لبيع فيه الخمر، و قد حمل (ره) تلك الرواية على صورة الاشتراط بان يشترط في إيجارها استيفاء منفعة البيت ببيع الخمر فيها، أو أن يجعل تلك المنفعة ركناً، بان يكون متعلق التملك في الإجارة خصوص قابلية البيت لبيع الخمر فيه و لا يرضى (ره) ان يحمل على الاشتراط ما ورد في بيع الخشب ممن يصنعه صنماً أو صليباً، فما الفرق بينهما؟ و أجاب بالفرق بينهما و ان الاشتراط في مثل بيع الخشب بعيد عن المسلم، بخلاف اجارة البيت لبيع الخمر أو إحرازها فيه، بان يجعل بيعها فيه أو إحرازها ركناً في عقد الإجارة أو شرطاً فيه، فان صدور هذا النحو من الإيجار من

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٤

مع أن الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر (١)

[و يحرم المعاوضة على الجارية المغنية]

و يحرم المعاوضة على الجارية المغنية (٢)

المسلم غير بعيد، كما إذا كانت الأجره في مقابل تلك المنفعة زائده على أجره سائر منافعها، و بما أن السائل يحتمل حرمة هذا الإيجار و فساده فسأل الإمام (ع) عن حكمه.

(١) كأنه (ره) يريد بيان وجه بطلان المعاملة رأسا في مورد اشتراط صرف المبيع في الحرام، مع أن المفروض أن للمبيع منفعة محللة مقصودة. و حاصل الوجه أنه قد تقدم في بيع آلات القمار و نحوها بطلان المعاملة رأسا و عدم انحلالها إلى المعاملة على الهيئة و المعاملة على المادة، حتى تبطل الاولى و تصح الثانية، مع أن كلا من الهيئة و المادة جزء الشيء، و انحلال المعاملة على الكل إلى المعاملة على الأجزاء أولى مما نحن فيه، مما تكون المعاملة جارية على الشرط و المشروط. و المراد بالشرط المنفعة المحرمة و بالمشروط نفس الشيء.

و بعبارة أخرى لا يكون مع بذل الثمن على الشيء بلحاظ منفعته المحرمة انحلال في المعاملة لتبطل بالإضافة إلى الشرط، و تصح بالإضافة إلى أصل المشروط (أقول): هذا الكلام باطل و السر في ذلك أن الثمن في البيع لا يقع بإزاء الشرط أو المنفعة من غير فرق بين المحلل منهما أو المحرم، و لذا لا يثبت مع تخلف الشرط أو المنفعة إلا الخيار لا تبويض الثمن. و على ذلك ففي مورد بطلان الشرط الذي في نفسه التزام آخر غير أصل البيع لا موجب لبطلان نفس البيع، و هذا بخلاف صورة كون الهيئة مما لا يتمول شرعا، كآلات القمار، فإنه لا يمكن فيها تصحيح البيع بالإضافة إلى المادة بعد بطلانه بالإضافة إلى الهيئة، لما تقدم من أن الثمن في بيعها يقع بإزاء الهيئة و المادة بما هما شيء واحد، فلا يصح البيع بالإضافة إلى أحدهما بعد بطلانه بالإضافة إلى الآخر فلاحظ و تدبر.

(٢) حاصل ما افاده (ره) أنه إذا كانت في العين صفة يقصد منها الحرام ككون

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٥

.....

الجارية مغنية و العبد ماهرا في القمار أو السرقة فليبيع صور ثلاث.

(الاولى) ما إذا جرت المعاملة على تلك العين و لوحظ فيها الوصف المزبور بان زيد الثمن باعتباره، و يجعل ذلك الوصف شرطا في تلك المعاملة ففي هذه الصورة يحكم ببطلانها باعتبار أن تقسيط الثمن على الوصف غير متعارف، و انما يكون الوصف داعيا إلى زيادة الثمن، فيكون أخذ ذلك الثمن بإزاء تلك العين المشروط فيها الوصف المزبور من تملكه بالباطل.

(الثانية) ما إذا اشترى الجارية المغنية بما هي جارية أي لم يشترط في بيعها كونها مغنية، بحيث لو فرض عدم ثبوت الوصف فيها واقعا لم يثبت في اعتبار المتعاملين للمشتري خيار تخلف الوصف، ففي هذه الصورة يصح البيع حتى فيما إذا كان الوصف داعيا إلى شرائها، بل و بذل ثمن زائد عليها، حيث أن مع عدم اشتراط وصف كونها مغنية لا يكون أخذ الثمن بإزائها من أكله بالباطل.

(الثالثة) ما إذا جعل كونها مغنية شرطا في المعاملة و زيد ثمنها باعتبار الوصف، إلا أنه لم يقصد الحرام من ذلك الوصف بل جعله شرطا باعتبار أنه وصف كمال قد يصرف في المحلل، بان يكون منشأ للحلال، كالغناء في الأعراس، ففي هذه الصورة مع كون المنفعة المحللة المترتبة على الوصف مقصودة للعقلاء و لم تكن نادرة فلا بأس بالبيع المزبور.

و أما إذا كانت نادرة فهل يكون الوصف المشروط المترتب عليه المنفعة الغالبة المحرمة مع المنفعة النادرة المحللة على الفرض، كالعين التي لها منفعة غالبية محرمة و منفعة نادرة محللة، بان لا يجوز البيع بمجرد تلك المنفعة النادرة أو أنه لا بأس باشتراط الوصف المزبور، و لا يقاس الوصف بالعين؟ ذكر (ره) ان الأقوى عدم الإلحاق و الحكم بصحة بيع الجارية المغنية مع شرط كونها مغنية

بلحاظ أنها صفة كمال تصرف في الحلال و لو نادرا. و ما ورد من أن ثمن الجارية المغنية سحت منصرف الى إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٦

يُحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا

إشارة

يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا (١)

الغالب يعنى إلى البيع في الصورة الاولى، و وجه القوة أن الجارية لها منفعة مقصودة محللة كالاتمتاع بها و اشتراط كونها مغنية انما توجب كون المأخوذ في مقابلها أكلا- للمال بالباطل، فيما إذا كان المقصود من الصفة هو الحرام و مع عدم قصد الحرام لا توجب ذلك، و هذا بخلاف ما إذا لم يكن في العين إلا المنفعة المحللة النادرة غير الملحوظة عند العقلاء، حيث يكون أكل الثمن بإزائها من أكله بالباطل.

(أقول) إذا لم يكن الوصف من الأوصاف المقومة للمبيع يكون الثمن في المعاملة بإزاء نفس العين، حتى في صورة اشتراطه في المعاملة، و ليس شرط الوصف قيده للمبيع، بل كما هو المقرر في محله التزام آخر غير أصل المعاملة، و حقيقة اشتراط الوصف هو جعل المشتري الخيار لنفسه في صورة تخلف ذلك الوصف، و لو فرض بطلان هذا الجعل، فلا بأس بشمول أحل الله البيع لأصل المبادلة، و كيف يكون أخذ الثمن بإزاء الجارية من أكله بالباطل، مع أن الجارية- المفروض وقوع تمام الثمن بإزائها في نفسها- من الأموال.

و الحاصل أن الحكم بالبطلان في المقام على خلاف القاعدة و للنص الوارد في أن ثمن الجارية سحت. و النص المزبور يعم الصورة الثالثة أيضا. و دعوى انصرافه إلى الصورة الأولى فقط بلا وجه. نعم لا يعم الصورة الثانية لظهوره في بيع الجارية المغنية بما هي مغنية، و في تلك الصورة يكون بيعها بما هي جارية كما لا يخفى. و على ذلك، فإن أمكن الاطمئنان بعدم الفرق في الحكم بين بيع الجارية المغنية و بين مثل بيع العبد الماهر في القمار يتعدى عن مورد النص و إلا فيقتصر على مورده.

(١) تعرض (ره) أولا- لما إذا باع مثلا العنب ممن يعمله خمرا و يكون داعيه الى بيعه منه تخميره، و نفى في هذه الصورة الاشكال و الخلاف في حرمة البيع، و ظاهر الحرمة عند إضافتها إلى البيع، و ان كان هو الفساد، إلا أن تعليلها يكون البيع إعانته على الإثم قرينه على كون المراد هو التكيليف. ثم تعرض لما إذا باع العنب مثلا إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٧

.....

ممن يعمله خمرا من غير أن يكون داعيه الى بيعه منه تخميره، بحيث يبيعه منه حتى لو لم يعمله خمرا، و ذكر أن الأكثر في هذا الفرض على الجواز لبعض الأخبار، كصحيحة عمر بن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبد الله (ع) أسأله عن رجل له كرم، أبيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو سكرًا؟ فقال: إنما باعه حلالا في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه» (١) و رواية أبي كهمس، قال: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن العصير، فقال: لى كرم و أنا أعصره كل سنة و اجعله في الدنان- إلى ان قال (ع)- هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا» (٢) و نحوهما غيرهما و في مقابلهما صحيحة ابن أذينة و معتبرة عمرو بن حريث، و في الأولى: «كتبت الى ابي عبد الله (ع) عن رجل له خشب، فباعه ممن يتخذه صلبانا قال: لا» (٣) و في ثانيهما، قال: «سألت أبا عبد الله

(ع) عن التوت أبيع من يصنع الصليب و الصنم؟ قال: لا، «٤» و عن بعض الجمع بين الطائفتين بحمل الناهية على صورة اشتراط المنفعة المحرمة على المشتري و المجوزة على غير صورة الاشتراط. و أورد (ره) على ذلك بأنه بعيد فإنه لا يكون للمسلم داع فيما إذا باع شيئاً الى ان يشترط على مشتريه استعماله فى الحرام ثم يسأل الإمام (ع) عن ذلك، فلا يمكن حمل صحيحة ابن أذينة و نحوها على ذلك، و ذكر (ره) وجهين آخرين فى الجمع بينهما (الأول) حمل الناهية على الكراهة بشهادة صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) أنه «سئل عن بيع العصير ممن يصنعه خمرًا، فقال يبعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب الى، و لا أرى بالأول بأساً» «٥» حيث أن التعبير عن ترك البيع بالأحب و نفي البأس بعده قرينه على

- (١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث (٥)
- (٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث (٦)
- (٣) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٤١) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١)
- (٤) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٤١) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢)
- (٥) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٥٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٩)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٨

فقد يستدل على حرمة البيع (١)

الكراهة و الثانى الالتزام بالمنع و التحريم فى بيع الخشب ممن يصنعه صليبا أو صنما كما هو مفاد الطائفة الثانية و بالجواز فى غيرهما، و قال: إن هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولاً بالفصل يعنى تفصيل فى المسألة لو لم يكن خرقاً للإجماع المركب. (أقول) المتعين هذا الوجه و حمل الجواز على كونه بنحو الكراهة غير ممكن و ذلك فإنه قد ورد فى صحيحة رفاعه قوله (ع): «ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شراباً خبيثاً» «١» حيث لا- يمكن الالتزام باستمراره (ع) على ارتكاب المكروه، بل لا- يمكن ذلك حتى فى صحيحة عمر بن أذينة فإنه ذكر (ع) فيها جواز بيع الخشب ممن يصنعه برابط ثم منع عن بيعه ممن يعمل صنماً أو صليبا. و الحاصل أن المتعين هو الوجه الأخير يعنى ان بيع الشئ ممن يجعله هيكل عبادة صنماً أو صليبا لا يجوز تكليفاً كما مر، بخلاف البيع فى غير ذلك فإنه جائز بلا كراهة، نعم يستحب اختيار المشتري الذى يصرف الشئ فى الحلال كما هو مقتضى التعبير بصيغة التفضيل فى صحيحة الحلبي المتقدمة التى جعلها (ره) شاهدة الجمع بين الطائفتين.

(١) قد يقال: إن الاخبار المجوزة لا يمكن الأخذ بها، بل لا بد من إرجاع علمها إلى الأئمة عليهم السلام، فان جواز بيع مثل العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرًا مخالف لحكم العقل القطعي و للكتاب المجيد. أما العقل، فإنه يستقل بقبح إعانة الغير فى جرمه و تهية المقدمة له، و إن شئت قلت إن تهية المقدمة للجرم الصادر عن الغير بنفسه جرم و لذا يؤخذ الشخص بها فى المحاكم الدولية و فى القوانين الدارجة عند العقلاء، حتى فيما لو فرض عدم صدق التعاون على ذلك الجرم، ألا ترى أن من أعان السارق و هيا له الأسباب يحكم عليه فى تلك المحاكم بالجزاء. و قد ورد فى الشرع أيضاً- فيما لو أمسك أحد شخصاً و قتله الآخر و راهما ثالث- أن القاتل يقتل،

- (١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٥٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٨)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٨٩

والممسك يحبس و الناظر تشمل عيناه. و الظاهر عدم الفرق بين ما كانت تهيئة المقدمات بداعى توصل الغير الى الجرم و الحرام أو غيره، مثلا تسليم السلم الى السارق و بيعه منه قبيح، حتى و إن لم يكن التسليم بداعى وصول السارق الى جرمه. نعم القبح فى صورة كون داعيه وصوله إليه أوضح.

و الحاصل أن حكم العقل بقبح تهيئة مقدمة الحرام الصادر عن الغير كاف فى كشف عدم جوازه شرعا (أقول): الظاهر أنه اشتبه على هذا القائل الجليل مسألة منع الغير عن المنكر الذى يريد فعله، و مسألة إعانة الغير على الحرام يعنى فعل المكلف ما هو مقدمة للحرام الصادر عن الغير، حيث أن منع الغير عن المنكر مع التمكن منه واجب.

و يمكن الاستدلال على وجوبه بحكم العقل باستحقاق الذم فيما إذا ترك المنع مع التمكن منه و لزوم منعه عن جرمه مع التمكن منه هو المراعى فى تلك القوانين الدارجة عند العقلاء، كما إذا باع السارق سلما مع علمه بان السارق يستعمله فى سرقة الأموال، فلا يؤخذ على بيعه فيما إذا ثبت أنه لم يكن يترتب على ترك بيعه ترك سرقتها، كما إذا كان السارق فى بلد يباع فى جميع أطرافه السلم، بحيث لو لم يبع هذا السلم منه لأخذ السلم من غيره، و لو ممن لا يعرفه بأنه سارق، و فى مثل ذلك لا يؤخذ البائع ببيعه بل يقبل اعتذاره عن البيع بما ذكر، مع ثبوته. و ما ذكر من الرواية ناظر الى هذه الجهة، و إلا لم يكن وجه لتسميل عيني الناظر، فإنه لم يرتكب الجرم و لم يساعد عليه، بل إنما لم يمنع عن القتل، و لا بعد فى كون الجزء لعدم المنع مختلفا بأنحاء عدم المنع.

و على الجملة حكم العقل و المراعى فى بناء العقلاء هو التمكن من منع الغير عما يريد من الجرم، و نلتزم بذلك ايضا و نقول بعدم جواز بيع الخشب أو العنب فيما لو لم يبيعهما من المشتري المزبور لما يكون فى الخارج خمرا أو آله قمار.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٠

.....

و أما إذا أحرز أنه لو لم يبيعه لا شترى من غيره، فمثل ذلك يدخل فى مسألة إعانة الغير على الحرام. و لا دليل على قبح هذه الإعانة و لا على حرمتها إلا فى مورد الإعانة على الظلم، فإنها غير جائزة شرعا، كما سيأتى.

و يظهر ايضا جوازها فى غير ذلك المورد من بعض الروايات كموثقة ابن فضال قال: «كتبت الى ابي الحسن الرضا (ع) أسأله عن قوم عندنا يصلون و لا يصومون شهر رمضان، و ربما احتجت إليهم يحصدون لى، فإذا دعوتهم الى الحصاد لم يجيبونى حتى أطعمهم، و هم يجدون من يطعمهم، فيذهبون إليهم و يدعونى، و أنا أضيق من إطعامهم فى شهر رمضان، فكتب بخطه أعرفه أطعمهم» (١) و حملها على صورة الاضطرار إلى الإطعام لا تساعده قرينه، فإن المذكور فى الرواية احتياج المعطى الى عملهم، و الحاجة غير الاضطرار الراجع للتكليف، كما ان حملها على صورة كونهم معذورين فى الإفطار يدفعه إطلاق الجواب و عدم الاستفصال فيه عن ذلك.

و أما مخالفة تلك الاخبار للكتاب المجيد، فقد قيل أنها تخالف قوله سبحانه:

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (٢) و هذا الوجه على تقدير تماميته لا يقتضى الا حرمة البيع المزبور تكليفا لإفساده وضعا، حيث أن انطباق عنوان محرم على المعاملة مساوق لتعلق النهى بها، و لكن النهى عن المعاملة لا يقتضى فساده. و أورد على الوجه المزبور بأمر، (الأول) - أن النهى فى الآية لا يكون تحريما بل يناسب التنزيه و قد ذكر فى مقابل الأمر بالتعاون على البر و التقوى و لا ريب فى ان البر و التقوى غير واجبين بإطلاقهما فضلا عن التعاون عليهما (أقول): هذا الإيراد ضعيف غايته، لما ذكرنا فى الأصول من أن قيام قرينه على رفع اليد عن ظهور بعض الخطاب لا يوجب رفع اليد عن ظهور بعضه الآخر، و فى المقام أيضا الأمر ظاهر فى الوجوب و النهى ظاهر

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٧) الباب: (٣٦) من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث: (١)

(٢) سورة المائدة (٥) الآية (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩١

.....

في التحريم، و لكن قد علم أن متعلق الأمر في الآية غير واجب، و باعتبار القرينة نرفع اليد عن ظهوره. و اما رفع اليد عن ظهور النهي في التحريم فهو بلا وجه.

(الأمر الثاني)- و هو الصحيح كما ذكرنا سابقا أن التعاون على الإثم غير الإعانة عليه و المستفاد من الآية حرمة الأول لا الثاني، و التعاون على الإثم عبارة عن اجتماع اثنين أو أكثر على إيجاد الحرام، كما إذا اجتمع جماعة على هدم مسجد أو قتل شخص أو غير ذلك مما يكون فيه كل بعض معينا للبعض الآخر في تحقيق ذلك العمل. و أما إذا كان الحرام صادرا عن الغير فقط، و الذي يفعله هذا الشخص دخيل و مقدمة للحرام الصادر عن ذلك الغير، كما إذا اعطى الخشب لمن يريد صنع آلة القمار أو الغناء، فهذه اعانة على الإثم و لا دلالة في الآية المباركة على حرمتها. نعم لا شبهة في حرمة إعانة الظالم على ظلمه، فان ذلك مقتضى غير واحد من الروايات ففي صحيحة أبي حمزة عن علي بن الحسين: «إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين» (١) و في رواية الحسين بن زيد عن الصادق- عليه السلام- قال: «ألا و من علق سوطا بين يدي سلطان جعل الله ذلك السوط يوم القيامة ثعبانا من النار طوله سبعون ذراعا» (٢).

(الأمر الثالث) ما أشار إليه المصنف (ره) بقوله: (و قد يستشكل في صدق الإعانة) و حاصله أنه يعتبر في صدق الإعانة على الإثم على فعل المكلف قصده الحرام، بأن يكون داعيه الى ذلك الفعل توصل الغير و وصوله الى الحرام. و المفروض في مثل مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمرًا عدم قصد البائع ذلك، بل قصده و داعيه الى البيع هو حصول ملك العنب للمشتري، سواء صرفه في الحلال أو الحرام. و ربما يضاف الى اعتبار قصد الحرام اعتبار تحقق ذلك الحرام من الغير، و إلا فلا يكون فعل الشخص إعانة للغير على الحرام، بل القصد إلى الإعانة و هو من التجري، كما

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٢

.....

لا يخفى.

و ناقش المصنف (ره) في هذا الأمر (أولا) بأنه لا يعتبر في صدق عنوان الإعانة على الحرام على فعل الشخص تحقق الحرام من الغير، و لو حصل الحرام منه لم يتعدد عقاب الشخص من جهة التجري و من جهة اعانة الغير على الحرام. و الحاصل ان الفعل من الشخص بقصد حصول الحرام من الغير اعانة لذلك الغير على الحرام حصل ذلك الحرام أم لا.

(ثانيا) بأنه يظهر من كلام الأكثر عدم اعتبار القصد المزبور أيضا في صدق عنوان الإعانة على الحرام. مثلا ذكر الشيخ (ره) في المبسوط في الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه قوله (ص): (من أعان على قتل مسلم و لو بشرط كلمة جاء يوم القيمة مكتوبا بين عينيه هذا آيس من رحمة الله) حيث ان الممسك لطعامه لا- يكون داعيه الى الإمساك قتل الآخر، و ايضا استدلال في

التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بان في البيع اعانة على الظلم أى على ظلمهم على أهل الدين، مع أن البائع لم يقصد من بيعه ذلك. و استدلال المحقق الثانى على حرمة بيع العصير المنتجس ممن يستحله بان بيعه منه اعانة على الإثم، مع ان غرض البائع من بيعه منه ليس شرب المشتري. و يظهر عدم اعتبار القصد ايضا من بعض الاخبار كما ورد فى أكل الطين (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه) مع أن داعى الإنسان إلى أكله لا يكون موته، و من هذا القبيل بعض الاخبار الواردة فى أعوان الظلمة.

(أقول): لا- ينبغى الارتياح فى أنه يعتبر فى صدق عنوان الإعانة على الحرام على عمل المكلف و إتيانه بالمقدمة صدور الحرام من الغير، و الا فيكون الإتيان بها مع اعتقاده حصول الحرام تجريا، و كيف يكون اعانة للغير على الحرام، مع أن الغير لم يفعل الحرام على الفرض. نعم فى كون التجرى موجبا لاستحقاق العقاب كالعصيان كلام آخر. و أما اعتبار القصد فى صدق الإعانة على الحرام على فعل المقدمة، فإن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٣

[إعانة الغير على المحرم]

و قال المحقق الأردبيلي فى آيات أحكامه (١)

أريد الإتيان بالمقدمة لتوصل الغير بها الى الحرام، فهذا غير معتبر قطعاً، بل يكفى فى صدقها إحراز أن الغير يتوصل بها الى الحرام. و الحاصل أن عنوان الإعانة على الإثم لا يزيد على سائر الأفعال التى يعتبر فى صدقها أو تعلق الحكم بها التعمد، كما إذا علم المكلف فى نهار شهر رمضان أنه لو ذهب الى المكان الفلانى يصب الماء فى حلقه، و أنه لو القى نفسه من الشاهق لارتطمس فى الماء يكون أكله أو ارتماسه تعمدياً و مفطراً للصوم.

(١) ذكر المحقق الأردبيلي فى كتابه (آيات الأحكام) أنه لا يعتبر فى صدق الإعانة على الحرام على فعل شخص خصوص القصد أى كون داعيه الى ذلك الفعل وصول الغير الى الحرام، بل ربما تصدق عرفاً بدون ذلك القصد، كما فى إعطاء العصا للظالم فيما إذا أراد ضرب المظلوم، و لكن لا- يصدق العنوان المزبور على تجارة التاجر فيما إذا علم بان العشار سوف يأخذ منه العشور، و لا على الحاج فيما إذا علم أنه يأخذ منه الظالم المال فى الطريق و نحو ذلك، كما لا يصدق على بيع العنب ممن يعلم انه يصنعه خمراً أو الخشب ممن يصنعه آلة قمار، و لذا ورد فى الروايات الصحيحة جواز ذلك.

و أورد عليه المصنف (ره) بأنه لا فرق فى صدق الإعانة على الحرام بين إعطاء العصا للظالم مع إرادته ضرب المظلوم، و بين بيع العنب ممن يعلم أنه يعمل خمراً أو بيع الخشب ممن يصنعه آلة القمار، حيث أن فى كل منهما يحصل بفعل المكلف أمر يمكن للغير صرفه فى الحرام أو الحلال، مع علم المكلف بصرف ذلك الغير فى خصوص الحرام، فدعوى الفرق بين إعطاء العصا فى الفرض و بين بيع الخشب أو العنب ممنوعه. نعم فرق بينهما و بين مسألة تجارة التاجر أو مسير الحاج فى صدق الإعانة على الأولين دون الأخيرة، و ذلك فإن داعى المكلف فى الأولين إلى فعله هو تمكين الغير و الإتيان بأمر له، بخلاف تجارة التاجر، فان داعيه الى تجارته كسب

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٤

فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلنا الى الحرام (١)

المال لنفسه لا- للعشار. نعم يعلم بأنه يأخذ من ذلك المال ظلماً. و بعبارة أخرى لا يكون فى مثال التجارة أو السفر للحج غرض المكلف الى الفعل وصول الغير الى الحرام، و لا وصول الغير الى ما هى مقدمة لذلك الحرام، بخلاف الأولين فإن الداعى فيهما أى الغاية وصول ذلك الغير الى مقدمة الحرام كما لا يخفى.

(١) غرضه من هذا الكلام توجيه صدق الإعانة على الحرام على فعل البائع وبيعه المبيع ممن يصرفه في الحرام حتى فيما لو قيل في صدق الإعانة على بيعه باعتبار القصد أي كون الداعي إلى بيعه وصول المشتري إلى الحرام. وحاصل التوجيه أن تملك المشتري العنب مثلاً بقصد تخميره في نفسه حرام، كما أن تخميره حرام آخر، وكذا شربه، فيكون بيع البائع لغرض تملك المشتري العنب إعانة للمشتري على شرائه المحرم. نعم لو لم يكن المشتري حال الشراء قاصداً تخميره، ولكن علم البائع بأنه يبدو له ذلك، وأنه سوف يريد تخميره لا يكون بيع العنب منه إعانة على الشراء المحرم، لعدم حرمة الشراء في الفرض. ومن هذا القبيل شراء الفساق الطعام، فإنهم لا يريدون حين شرائه التقوى به على الحرام والفسق، بل يريدون الفسق والفجور بعد تملكهم أو تناولهم ذلك الطعام، فلا يكون بيعه منهم إعانة على الشراء المحرم.

ولكن يرد على هذا التوجيه أنه لا يصح إلا فيما إذا دل دليل خاص على حرمة الشراء بقصد التوصل إلى الحرام، ولا يبعد قيامه في تملك العنب بقصد تخميره، حيث يقتضيه فحوى لعن غارس الخمر. وأما في غيره كشراب الخشب بقصد صنعه آلة القمار مثلاً فليس في الشراء إلا التجري، والتجري يكون بقصد صنع آلة القمار.

ومن الظاهر أن بيع البائع ليست إعانة للمشتري على تجريبه أي قصده صنع آلة القمار.

(لا يقال) نفس الشراء وإن لم يكن تجريباً إلا أنه مقدمة للتجريب فيكون محرماً باعتبار كونه مقدمة له، ويكون بيع البائع إعانة على ذلك الشراء المحرم المفروض

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٥

فافهم (١) إلا أن يريد الفحوى (٢) ثم انه يمكن التقصير (٣)

كونه مقدمة للتجريب (فإنه يقال) إنما تكون مقدمة الحرام محرمة فيما إذا قصد الفاعل التوصل بها إلى الحرام. وفيما نحن فيه لا يمكن للمشتري قصد التوصل بالشراء إلى تجريبه، حيث أن لازم ذلك أن يكون تجريبه أي قصده صنع آلة القمار مثلاً ناشئاً عن قصد آخر، وهذا يستلزم التسلسل كما هو المقرر في محله.

(١) لعله إشارة إلى أنه لو كان التجري بإرادة فرضاً لما كان نفس الشراء محرماً أيضاً لأن متعلق الحرمة على الفرض هو الشراء مقيداً بقصد التوصل إلى التجري، لا نفس الشراء مطلقاً. والتجري ليس بمحرم، شرعاً حتى تكون مقدمته محرمة، بل غاية الأمر كونه موجباً لاستحقاق الذم والعقاب، كما لا يخفى.

(٢) لم يظهر وجه الفحوى، فإن حرمة الإعانة على قتل مسلم أو الإضرار به لا يلازم وجوب إنقاذ حياته أو دفع الضرر عنه، وبذل الطعام في المثال إنقاذ للحياة، فتركه يكون تركاً للإنقاذ، لا إعانة على الهلاك.

(٣) وهذا بيان ضابط آخر لصدق عنوان الإعانة على الحرام، وحاصله: أنه إذا لم يكن داعي المكلف إلى فعله - يباعاً كان أو غيره - توصل الغير به إلى الحرام، بل كان داعيه إلى فعله تحقيق نفس ما هي مقدمة للحرام الذي يعلم بإرادة الغير إياه، كما إذا كان غرضه من بيعه تملك المشتري الخشب أو العنب، ولكن مع علمه بأنه سوف يعمل أو يصنع خمراً أو آلة القمار، ففي مثل هذا المورد مع عدم الفائدة المترتبة على تلك المقدمة الأمر المحرم فقط أي المحرم الذي يريده الغير، كما في إعطاء السوط أو السيف للظالم الذي يريد ضرب الآخر أو قتله يكون الإتيان بالمقدمة إعانة للغير على المحرم، فلا يجوز. وأما إذا لم تكن الفائدة المترتبة على تلك المقدمة منحصرة بالحرام عرفاً حتى حال الإتيان بها، فلا يكون مجرد الإتيان بها حتى مع العلم بأن الغير يستفيد منها الحرام داخل في عنوان الإعانة على الإثم نعم. لو كان داعيه إليها توصل الغير بها إلى المحرم لدخل في العنوان المزبور بلا كلام.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٦

و الحاصل أنه لو أحرز في مورد أن الفائدة المترتبة على المقدمة منحصرة بالحرام عرفا كان الإتيان بها محرما باعتبار كونها إعانة على الإثم، و كذا ما إذا كان داعي الفاعل توصل الغير بها الى المحرم، و الا فلا موجب للحكم بحرمة المقدمة لعدم إحراز كونها إعانة على الإثم.

(أقول) لعل هذا الكلام عين ما تقدم عن الأردبيلي (قدس سره) فلا وجه لعهه تفصيلا آخر كما لا يخفى. و الصحيح في المقام أن يقال: إن إعانة الغير على عمله عبارة عن تقليل الكلفة عنه في ذلك العمل بتهيئه مقدمته، فلا يكون الإتيان بالشئ إعانة له على ذلك العمل فيما إذا لم يكن تقليل الكلفة عنه، كما في تجارة التاجر أو مسير الحاج، فان هذا لا يكون تقليل كلفة الظلم الصادر من العشار أو الظالم، بل فيهما تكثير لكلفته كما لا يخفى، و كذا لا تحصل الإعانة فيما إذا كان العمل الصادر عن الغير متوقفا عليه عقلا، و لكن لا- يحسب ذلك الشئ مقدمة لذلك العمل، كما في بيع الطعام و نحوه لأهل المعاصي، فإن المعصية الصادرة عن الفاسق تتوقف عقلا على قوة جسمه و سلامته بدنه، إلا أن بيع الطعام منه أو إعطاءه له مجانا لا يحسب عرفا مقدمة لفسقه، و لذا يكون الفاسق بصدد تحصيل مثل الطعام حتى فيما إذا ندم و بنى على ترك فسقه. و هذا بخلاف ما إذا عد الشئ عرفا من مقدمات العمل الصادر عن الغير بحيث يكون في تحقيقها تقليل لكلفة ذلك العمل عنه كما في إعطاء العنب للخمار مجانا أو بعوض، حيث أن التخمر يتوقف عرفا على تحصيل العنب، و في بيعه منه تقليل لكلفه طلبه، و كما إعطاء السيف أو السوط للظالم مجانا أو بعوض، فان فيه تقيلا لكلفة تحصيلهما عنه.

ثم انه لا يكون صدق الإعانة على الإثم على فعل المقدمة موقفا على كون الداعي إلى فعلها توصل الغير بها الى ذلك الإثم، بل لا يعتبر العلم ايضا بتوصل الغير بها اليه، و لو احتمل توصله فمع تحقق الحرام من الغير يحصل عنوان الإعانة بفعل إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٧

و يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشئ ممن يعلم انه يصرف المبيع في الحرام بان دفع المنكر كرفعه واجب (١)

المقدمة. نعم ما دام لم يحرز هذا التوصل بوجه معتبر يكون المكلف معذورا في تحقيق تلك المقدمة كسائر الموارد التي لا يحرز فيها عنوان الحرام بالشبهة الخارجية.

و مما ذكرنا ظهر أن بيع البائع العنب ممن يعمله خمرا أو الخشب ممن يصنعه آلة القمار اعانة للتخمر أو صنعه الحرام، و لو فرض الدليل على حرمة الإعانة على الإثم و العدوان تكون دلالته على حرمة الإعانة فيما إذا لم يكن الإثم ظلما على الغير نفسا أو عرضا أو مالا بالإطلاق، فيرفع اليد عن هذا الإطلاق بمثل الأخبار المتقدمة الظاهرة في عدم البأس بالإعانة في مثل بيع العنب مما لم يكن الفعل الصادر عن الغير ظلما على الغير، حيث أن الخطاب المزبور لا يزيد على سائر المطلقات التي يرفع اليد عنها بالمقيدات.

(١) حاصل الاستدلال أن دفع المنكر أي الفعل الحرام الصادر عن الغير كرفعه واجب على المكلفين، و المراد برفعه قطع استمراره فيما كان له استمرار، كما إذا جعل حمام بيته بحيث يصيب غسالته في ملك الغير، و المراد بالدفع الممانعة عن أصل صدوره و الحاصل أنه إذا كان الصادر عن الغير عملا- محرما يجب على السائرين منعه بقطع استمراره أو الممانعة عن صدوره، و بما أن هذا التكليف كسائر التكليف لا يتعلق بغير المقدور، فيكون الواجب هو المنع المقدور. و على ذلك، فلو كان المشتري المرید تخمير العنب حال شرائه بحيث لا يجد العنب على تقدير عدم بيع هذا البائع، ففي الفرض يكون البائع المزبور متمكنا على منعه عن التخمر بترك بيعه منه، فيجب. و أما لو كان بحيث لو لم يبع منه العنب لحصله من مصدر آخر و يحصل منه التخمر لا محالة، فلا يكون ترك البائع البيع منه منعا للمشتري عن التخمر حتى يجب.

(لا يقال) أنه لا فرق- على ذلك- في عدم جواز بيع العنب من المشتري بين كونه

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٨

.....

مريدا للتخمين حال الشراء أو بدا له التخمين بعد شرائه، و كما لا يجوز البيع في الأول كذلك في الثاني، (فإنه يقال) لا يجب المنع عن المنكر في الثاني، بل إنما يجب فيما إذا كان الغير مريدا له حال المنع. و أما الذي سيهم بالمنكر بعد ذلك فلا دليل على وجوب تعجيزه فعلا، حتى لا يقصد المعصية بعد ذلك، حيث أن الدليل النقلى على وجوب منع الغير عن المنكر لا يدل على أزيد من ذلك، و العقل القاضى بوجوب اللطف يحكم بلزوم فعل ما يوجب قرب العباد الى الله سبحانه. و مما يوجب قربهم امتناعهم عن المنكر و لا يستقل على أزيد مما ذكر.

(لا- يقال) كما يحرم على البائع بيع العنب من المشتري المزبور كذلك يحرم بيعه منه على سائر الباعة فلا- يصح فى حكم العقل ارتكاب البائع المزبور الحرام و بيعه العنب منه معتذرا بأنه لو لم يبعه لباعه الآخر (فإنه يقال) ان هذا الكلام أى عدم صحة الاعتذار إنما يجرى فيما إذا كان العمل الواحد حراما على كل واحد من المكلفين مستقلا، و المراد بالعمل الواحد إخراج طبيعى الفعل عن العدم المعبر عنه بصرف الوجود، (مثلا) لا يصح لمكلف هدم مسجد اعتذارا، بأنه لو لم يهدمه لهدمه الآخرون. و أما إذا كان التكليف وجوبيا و متعلقا بإخراج الفعل الى الوجود، و كان الفعل بحيث لا يحصل خارجا بفعل مكلف واحد أو تركه، بل يحصل باجتماع جميعهم على الفعل أو الترك، كما إذا وجب حمل ثقل من مكان الى آخر، و كان الحمل موقوفا على اجتماع اثنين أو أكثر على رفعه، ففي هذه الصورة لا يجب على المكلف إلا الرفع المقدور، و الرفع المقدور له هو الرفع الضمنى لا الاستقلالى، و إذا فرض عدم شركة آخر فى رفعه لما وجب عليه رفعه، لان رفعه فى هذا الفرض غير مقدور له، و الوجوب لا يتعلق بغير المقدور. و الأمر فى المقام كذلك، فان التكليف- و هو وجوب منع الخمار عن المنكر- يحصل باجتماع جميع باعة العنب على ترك بيعه منه.

و بعبارة أخرى المقدور من المنع لهذا البائع هو ترك بيع العنب منه عند ترك

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٩٩

.....

السائرين يبعه منه، و على ذلك فيجوز له البيع مع إحرازه أنه لو لم يبعه لباعه الآخر، و الوجه فى الجواز عدم كون يبعه فى الفرض مخالفة لوجوب المنع عن المنكر.

و لو شك فى قيام السائرين بالمنع بتركهم البيع منه كان مرجع الشك الى كونه متمكنا فعلا على منع ذلك المشتري عن المنكر أولا، فإن قلنا بان مورد الشك فى القدرة على الواجب- كما ادعى- داخل فى قاعدة الاحتياط، فلا يجوز للمكلف البيع منه. و أما لو قلنا بأنه من موارد الشك فى التكليف، و أنه تجرى فيه أدلة البراءة إلا- مع إحراز القدرة بوجه معتبر، و لو كان ذلك الوجه المعتبر هو الاستصحاب كان المورد من موارد البراءة. و الظاهر من أول كلام المصنف (ره) جعله من موارد الرجوع الى البراءة، حيث قال: (ثم إن هذا الاستدلال يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم يحصل المنكر) كما أن ظاهر آخر كلامه جعله من موارد الاحتياط، حيث قال: (فان علم أو ظن أو احتمال قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضا).

(أقول): لا- بأس بالالتزام بدلالة الكتاب المجيد على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الدعوة الى فعل الخير اى فعل المعروف و ترك المنكر كفاية، قال عز من قائل وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. «١» حيث أن ظاهر الأمر الوجوب و التعبير عن القائمين بالعمل بعده من المسلمين لا يناسب الوجوب العينى، بل ظاهره الوجوب الكفائى، و يشمل الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الدعوة الى الخير صورة علم المدعوين بالحكم الشرعى و عدم قيامهم بالعمل، فلا

تختص الآية بوجوب تبليغ الأحكام الشرعية إلى الجاهلين بها، بل تعم المسألة المعروفة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والحاصل أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الخير كوجوب تبليغ أحكام الشريعة إلى الجاهلين بها كفاي، ويكون المقدار الواجب في الأمر والنهي هو المقدار المتعارف الواجب في تبليغ الأحكام، فلا يجب الفحص

(١) سورة آل عمران (٣) الآية (١٠٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٠

.....

عن تعيين الفاسق و تارك الخير حتى يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر بخصوصه.

و يدل على وجوب ما ذكرنا الروايات، نعم بعضها باعتبار ضعفها سنداً أو دلالة لا تصلح للاستدلال بها، ولا تصح دعوى استقلال العقل بوجوب النهي. و ما ذكره المصنف (ره) من حكمه بلزوم اللطف لا نفهمه، فإنه يكفي في إتمام الحجّة على العباد تبليغ الأحكام إليهم و إعلامهم بما أوعد الله به الطغاة و العصاة.

هذا بالنسبة إلى المنع القولي و أما المنع الخارجي في مقابل المنع الإنشائي و القولي، فلا دليل على وجوبه لا عقلاً و لا نقلاً، إلا أنه ربما يقال باستفادته وجوبه من فحوى دليل النهي عن المنكر، بدعوى كون ملاك وجوب النهي عن سد طريق الفساد و المنع عن حصوله خارجاً، و فيه انه لا يمكننا استفادته وجوبه فيما إذا كان المنع المزبور ملازماً أو موقوفاً على ارتكاب عمل لا يجوز ذلك العمل بمقتضى سائر الأدلة الشرعية، كما إذا كان منع شخص عن الإفطار في نهار شهر رمضان موقوفاً على دخول بيته بدون اذنه و رضاه، أو موقوفاً على ترك بعض الصناعات الواجبة و لو بنحو الكفاية، كما إذا كان المنع المزبور موقوفاً على ترك بيع الطعام من جميع الناس أو غير ذلك، بل يمكن أن يقال بعدم وجوب المنع مطلقاً، حيث لم يظهر من أدلة النهي عن المنكر أن تمام ملاك وجوبه دفع الفساد حتى يمكن التعدي، كما يقال بأنه لم يظهر من دليل اعتبار خبر العدل أن تمام ملاك اعتباره هو الظن الحاصل منه حتى يوجب ذلك الالتزام باعتبار سائر الظنون.

نعم بعض الأمور الفاسدة و المنكرات التي نعلم بعدم رضا الشارع بحصولها خارجاً بأي حال حتى فيما إذا حصل الفساد من غير المكلف كرواج القمار و شرب الخمر علناً و قتل النفوس و نهب الأموال و سائر أنواع الفساد مما يختل به نظام اجتماع المسلمين، فيجب منعها قولاً و عملاً، و فيما إذا كان منعها موقوفاً على ارتكاب أمر لا يجوز ذلك الأمر بمقتضى الأدلة الشرعية يكون المقام من المتزاحمين،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠١

لتعلق النهي بما هو خارج عن المعاملة (١) و يحتمل الفساد لإشعار قوله (ع) في رواية تحف العقول (٢)

فيجب فيهما رعاية الأهم أو محتمل الأهمية.

ثم إنه على القول بوجوب النهي عن المنكر فيما إذا لم يتوقف على ارتكاب الحرام، لا فرق في وجوبه بين من يهّم بالمعصية حال المنع، و بين من يهّم بها بعد ذلك، حيث أن مقتضى الآية المباركة وجوب النهي عن المنكر في كلتا صورتين، و يستفاد وجوب المنع عنه فيهما من فحواها، نعم الرواية التي أشار إليها المصنف (ره) من قوله (ع): (لو لا أن بنى أمية وجدوا من يجبي لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا) لا دلالة فيها على ذلك. حيث أن كون الشخص من أعوان الظلمة في نفسه من المحرمات حتى فيما إذا لم يعد من أعوانه في ظلمة، بل في سائر أموره، فهي ناظرة إلى ذلك لا إلى عدم جواز العمل فيما يكون سبباً لإرادة الغير المعصية

بعد ذلك.

(١) لا يخفى أن النهى عن معاملة بمعنى تحريمها تكليفا لا يقتضى فسادها حتى فيما إذا تعلق النهى بنفس المعاملة، كما ذكرنا ذلك فى شراء العنب بقصد تخميره أو بيعه بداعى تخمير المشتري، ولا يختص بما كان بعنوان آخر كعنوان الإعانة على الإثم أو عنوان المسامحة فى المنع عن المنكر. و الوجه فى عدم اقتضائه مطلقا هو أن النهى عن المعاملة منع عن إيجادها، و صحتها بعد إيجادها أى مضائها أمر آخر لا ينافى النهى عن الإيجاد.

(٢) لعل مراده أن المذكور فى حديث تحف العقول من ملاك فساد البيع و أن لم يعم المقام، إلا أنه لا يخلو عن الإشعار اليه (بيان ذلك): أن المراد بحرمة البيع فى الحديث المزبور فساد كما هو ظاهر تحريم المعاملة، و المذكور فيه من ملاك فساد كونه المبيع منهيًا عنه فى خطاب الشرع، كتحریم الميتة و الدم و نحوهما.

و بعبارة أخرى لا- تتعلق الحرمة ثبوتا بغير الفعل، و لكن الملاك فى فساد بيع الشيء ليس مجرد حرمة الفعل و الانتفاع، بل تعلق الحرمة فى الخطاب بنفس

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٢

.....

ذلك الشيء حتى يفيد حرمة جميع منافعه أو خصوص المقصودة منه، و وجه دلالة الحديث على هذا الملاك، هو أن المراد بالضمير فى قوله فهو حرام محرم بيعه و شراؤه هى العين، إذ البيع لا يتعلق بغيرها، و يكون رجوعه- الى (كل منهي عنه) فى قوله: (و كل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الشرك أو الكفر من جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق)- قرينه على المراد من المرجع.

و الحاصل أن هذا الملاك لا ينطبق على العنب حيث لم يتعلق به النهى فى خطاب، بل المنهى عنه بيعه أو شراؤه بقصد تخميره. نعم الحديث لا يخلو عن إشعار إلى كون النهى عن الشيء موجبا لفساد بيعه لحرمة الانتفاع معه، و هذا الأمر موجود فى المقام أيضا، حيث ان الانتفاع من العنب بالتخمير أو شراؤه أو بيعه بداعيه حرام، بل يجرى فى مورد قصد المشتري التخمير، و كان بيع البائع منه لجهله بالحال و عدم علمه بأن المشتري يعمله خمرًا، حيث أن شراء المشتري باعتبار كونه انتفاعا محرما من العنب حرام، فيفسد، و بما أن البيع لا يتبعض بأن يصح من طرف البائع و يبطل من طرف المشتري فيحكم بفساده من الطرفين.

و مما ذكر يظهر أن المذكور فى الحديث من ملاك فساد البيع لا يعم المقام حتى لو قيل بوجود فقرة أخرى فى الحديث، كما فى النسخة المطبوعة من تحف العقول الموجودة فى أيدينا، و هى قوله: (أو باب من الأبواب يقوى به باب من الضلالة أو باب من أبواب الباطل) و وجه الظهور أنه سلمنا كون المراد بالباطل مطلق الانتفاع المحرم فرضًا، إلا أنه ليس مجرد حرمة الانتفاع ملاكا، لفساد البيع، بل الملاك تعلق النهى بنفس العين، و العنب لم يتعلق به النهى فى خطاب.

هذا مع أن وجود فقرة فى مثل تحف العقول المطبوع لا يوجب الاعتماد عليها، بل لا بد من إحراز وجود تلك الجملة فى رواية حسن بن شعبه الواصلة إلينا بطريق معتبر كما لا يخفى (لا يقال): لا يمكن الحكم فى المقام بصحة البيع حتى مع فرض

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٣

[الثالث ما يحرم لتخريم ما يقصد منه شأنًا]

الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا (١)

[بيع السلاح لأعداء الدين]

كونه محرماً بعنوان الإعانة على الإثم أو المسامحة في دفع المنكر. والوجه في ذلك أن عنوان الإعانة إنما يتم بتسليم العنب مثلاً إلى المشتري، وإذا كان التسليم محرماً، فلا يتم البيع، حيث لا يعمه قوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بل ولا قوله أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ باعتبار أن من شرط البيع التمكن من تسليم المبيع.

(فإنه يقال) غاية الأمر أن لا يعمه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ قبل الإقباض، وأما بعده ولو عصياناً فلا مانع من شمولهما له، فتكون النتيجة أن إقباض المبيع شرط لتمام البيع، نظير تمام بيع السلم بقبض الثمن (و بعبارة أخرى) البيع قبل الإقباض أو مع الإقباض محرّم بعنوان الإعانة على الإثم أو المسامحة في دفع المنكر، وبهذا الاعتبار لا تعمه أدلة الإمضاء ودليل وجوب الوفاء بالعقود، ولكن تعمه بعد ذلك.

وإن شئت قلت إن المقام نظير ما خرج عن العام أو المطلق فرد من الأول، ودار أمره بين الخروج إلى الأبد أو في الزمان الأول فقط، حيث يرجع فيه إلى العام والمطلق بالإضافة إلى ما بعد ذلك الزمان، كما يذكر مثل ذلك فيما إذا باع الراهن الرهن ثم فكه. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من صحته البيع من الأول فيما إذا كان البيع بالمعاطة أي بإقباض المبيع، ووجه الظهور هو أن النهي عن إيجادته بذلك الإقباض لا ينافي إمضاءه بعد حصوله.

(١) أي يحرم الاكتساب بالعين وبيعها باعتبار أن تلك العين قابلة لاستعمالها في الحرام، ومن الظاهر أن مجرد قابلية المبيع لاستعماله في الحرام لا يوجب عدم جواز بيعه تكليفاً أو وضعاً، لأن غالب الأموال يمكن استفادة الحرام منها. بل لا بد - في الالتزام بعدم جواز البيع فيما يكون من هذا القبيل - من إقامة دليل على المنع، كما في بيع السلاح من أعداء الدين، حيث يكون عدم الجواز فيه باعتبار الدليل عليه.

و يقع الكلام في أن المحرم هل هو البيع حال حربهم مع المسلمين فقط أو مطلقاً؟ المشهور على الأول، والمحكى عن الشهيد في حواشيه على القواعد هو الثاني، وهذا إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٤

[بيع السلاح من الكفار]

و صريح الروايتين اختصاص الحكم بصورة قيام الحرب (١)

هو الأظهر كما يظهر وجهه فيما بعد.

ثم إن ما ذكرنا من أن مجرد قابلية المبيع للانتفاع المحرم لا يوجب عدم جواز بيعه فيما إذا لم يعلم البائع باستعمال المشتري العين المزبورة في الحرام، ولم يكن قصده وداعيه إلى بيعها استعمال المشتري وانتفاعه المحرم، وإلا لدخل البيع في عنوان الإعانة على الإثم أو يكون قسماً من التجري كما لا يخفى.

(١) لا يخفى أنه ليس ببيع السلاح ونحوه من الكفار من مدلول الروايتين، بل مدلولهما البيع من المخالفين، وقد حكم فيهما بالجواز

باعتبار الهدنة في البين، كزمان رسول الله (ص)، و لان الله يدفع بالمتربعين على كراسى الحكم و المسلطين على رقاب المسلمين شر الكفار عن المؤمنين. و أما الرواية الناظرة الى بيع السلاح و نحوه من الكفار فمقتضى إطلاقها عدم الجواز، حتى في حال غير الحرب، كصحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: «سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة؟ قال إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس» «١» فإن مفهومها عدم جواز حمل السلاح إليهم حتى في غير حال الحرب، بل لا يبعد كونها ناظرة إلى خصوص هذا الحال فان تقويتهم حال حربهم مع المسلمين و لو بإرسال مثل الطعام إليهم غير جائز لا يظن بمثل على بن جعفر السؤال عنه. و أما مكاتبه أبي القاسم الصيقل، قال: «كتبت إليه إني رجل صيقل اشترى السيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها؟ فكتب لا بأس به» «٢» فالمراد فيها البيع من السلطان المخالف، فلا يكون مورد الكلام، مع أنه لا ضمارة و جهالة حال كاتبها لا يمكن الاعتماد عليها، فالأظهر في المقام ما ذكره الشهيد (ره) في حواشيه، و لا- يكون ذلك من قبيل الاجتهاد في مقابل النص. و مراده من تقويتهم إعلاء شوكتهم و تأييد القدرة القتالية فيهم، و لا يعم مثل بيع الطعام منهم،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٥

مع إمكان دعوى ظهور بعضها في ذلك (١) مثل مكاتبه الصيقل (٢) كالمجن (٣) فالمقصود من بيع ما يكن منهما (٤)

فان بيع مثله لا يوجب شوكة و عزة لهم و لا تقوية لهم في جهة قتالهم المحتمل مع المسلمين. نعم في حالة الحرب لا يجوز بيع الطعام ايضا. و قد ذكرنا انصراف الصحيحة الى غير حال الحرب، فلا يكون عدم تقييد نفى البأس عن حمل غير السلاح منافيا لحرمة تأييدهم حال الحرب.

(١) أى مع إمكان دعوى ظهور بعض تلك المطلقات في الاختصاص.

(٢) مثال للمطلقات جوازا و منعا.

(٣) بكسر الميم صفحة من فولاد يتحفظ بها عن الإصابة في القتال و يعبر عنه في لغة الفرس ب (سپر) و الدرع منسوج مثل القميص و يتحفظ بلبسه في القتال على الجسد، و المغفر ينسج للتحفظ بلبسه في القتال على الرأس، و سائر ما يكن أى سائر ما يستتر به عند القتال.

ثم إن المنع عن بيع السلاح من الكفار كما ذكرنا باعتبار عدم إعلاء كلمتهم و زيادة شوكتهم و تأييد القدرة القتالية فيهم يعم بيع مثل الدرع مما لا يكون سلاحا، و لكن يستعمل في القتال كالسلاح، كما انه لا ينافى ما ذكر جواز بيع السلاح من الكفار، بل وجوبه فيما إذا طرأ عنوان آخر، كما إذا توقف الدفع عن حوزة الإسلام على ذلك البيع، فيما إذا هاجم عدو مشترك بلاد المسلمين و اعطى المسلمون السلاح للكفار ليشاركوا المسلمين في دفع ذلك العدو. و بعبارة أخرى بيع السلاح في الفرض مقدمة لواجب أهم و هو الدفاع عن حوزة الإسلام و بلاد المسلمين، و مثل صحيحه على بن جعفر المتقدمة غير ناظرة الى ذلك فلاحظ.

(٤) يعنى المقصود من بيع ما يكن للفتنين تحفظ كل من الفتنتين عن صاحبه و ترسه أى تحفظه بما يتحفظ به.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٦

ثم إن النهى في هذه الاخبار (١)

(١) بيان ذلك أن النهى- عن حمل السلاح الى المشركين أو مثل أهل الشام عند مباينتهم لأهل الإيمان بمناسبة الحكم و الموضوع

نظير النهى عن البيع عند النداء - حكم تكليفي حيث انه كما أن المفهوم من النهى عن البيع عند النداء هو التحفظ على صلاة الجمعة وإقامتها، وكذلك النهى عن حمل السلاح وبيعه منهم باعتبار أن لا تكون كلمتهم العليا و شوكتهم قصوى أو يفكروا في الهجوم على المسلمين أو محو شوكة المؤمنين، و لذا لا - حرمة فيما إذا لم يكن الأمر كذلك، كما إذا كانت طائفتان من الكفار متحاربتين و أعطاهما المسلمون سلاحا ليبيد كل منهما الآخر، حتى يبقى العزة و الشوكة للمسلمين.

(لا يقال) قد ورد في صحيحه محمد بن قيس عدم جواز ذلك، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل نبيعهما السلاح؟ فقال: بهما ما يكنهما الدرع والخفين و نحو هذا» (١) (فإنه يقال) المنع في الصورة التي ذكرناها غير محتمل لعدم الحرمة للطرفين، و هذه الصحيحة لا بد من حملها - كما ذكر المصنف (ره) - على طائفتين يكون كل منهما باعتبار كونهما من أهل الجزية و نحوها محقونه الدم، و بيع السلاح منهما مع كونهما في حالة حرب إعانة على ظلم كل منهما الآخر، فلا يجوز، بخلاف بيع مثل الدرع مما يتحفظ به كل منهما على نفسه من جور الآخر.

و الحاصل أن النهى عن حمل السلاح الى المشركين أو المخالفين في مورد ثبوته تكليفي ملاكه تقوية الكفر و الشرك و الباطل، و هذا القسم من النهى عن المعاملة لا يقتضى فسادها، لما تقدم من انه لا منافاة بين المنع عن إيجادها و إمضائها على تقدير حصولها حتى لو قيل بأن التقوية تحصل بتسليم المبيع الى المشركين أو سائر أهل الباطل، فإن غاية ذلك أن لا يكون البيع المزبور من الأول مشمولاً لأدلة الإمضاء، و لكن تشمله بعد حصول التسليم خارجاً، نظير ما ذكرنا في بيع العنب ممن يعلم أنه

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٧

[النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها عند العقلاء]

و ليس كالاكتساب بالخمير و الخنزير (١)

يعمله خمرا.

هذا كله في بيع السلاح من الكفار أو أهل الباطل من المخالفين و أما بيعه من مثل قطاع الطريق فمع إحراز البائع استعمال المشتري ذلك السلاح في الاعتداء على الغير فلا يجوز، باعتبار كون البيع إعانة على ظلمه، و مع عدم الإحراز فلا بأس. و كذا الحال في غير السلاح مما يستعمل في الاعتداء على الناس.

(١) أى أن المنع عن الاكتساب بهذا النوع وضعى فقط، بخلاف الخمر و الخنزير، حيث أن الاكتساب بهما ممنوع تكليفاً و وضعاً (أقول): المنع التكليفي بالإضافة إلى الخمر صحيح كما هو مقتضى لعن بائعها و مشتريها، و أما الخنزير فلا - موجب للالتزام فيه بالتكليف. (و كيف كان) فيقع الكلام في المقام في اعتبار المالية و لكن لا ينبغي الريب فيه، فإن تملك العوض بإزائه مع عدم ماليته من أكله بالباطل. و قد تقدم أن عنوان أكل المال بالباطل في الآية المباركة بنفسه موضوع للحكم و متعلق للنهى الوضعى، لا أنه أخذ عنواناً مشيراً الى ما كان متعارفاً في زمان الجاهلية من أنحاء التملك بالقهر و القمار و المنابذة و غيرها، و أن كلها فاسدة، إلا التجارة عن تراض.

و ذكر السيد الخوئي طال بقائه أنه لا تعتبر المالية في المبيع و منع عن كون أخذ الثمن بإزاء ما لا يكون بمالٍ داخل في عنوان الأكل بالباطل، و استشهد لعدم اعتبارها بموارد قد استعمل فيها لفظ الشراء مع عدم المالية، كقوله سبحانه إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ. «١» وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ «٢» الى غير ذلك و الحاصل ان المبادلة حتى مع عدم المالية فيها للمبيع داخله في التجارة عن

تراض و في العقود المحكوم عليها بوجوب الوفاء بها.

و فيه ما لا يخفى فإن إطلاق الشراء أو البيع في مثل تلك الموارد يكون بالادعاء و العناية، كيف؟ و ليس فيها تملك اعتبارى كما هو مقتضى حقيقة البيع و الشراء،

(١) سورة التوبة (١٠) الآية (١١١)

(٢) سورة البقرة (٢) الآية (١٠٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٨

.....

فالاستشهاد- بمثل الآيتين على عدم اعتبار المالىة في العوضين في موارد التملك و التملك الاعتبارين كما هو المطلوب في المقام- عجيب. و آية النهى عن أكل المال بالباطل تكون مانعة عن التمسك بأوفوا بالعقود، كما أن قوله عز من قائل **إِنَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ لَا يَشْمَلُ مَوَارِدَ الْأَكْلِ بِالْبَاطِلِ**، لأن التجارة هو البيع و الشراء بقصد الربح، و قد ذكرت في الآية في مقابل أكل المال بالباطل، فكيف يعم موارد.

و أما الكلام فيما يذكر مثالا لعدم المالىة له من السباع و الحشرات فلا ينبغي الريب في أن لبعضها مالىة عند العقلاء، و لا يكون غير الأكل في جميع الحيوانات من المنفعة النادرة، حتى لا- يكون موجبا لماليتها. و يؤيد ذلك ما ورد في جواز بيع الهرة. نعم ورد في القردة المنع عن بيعها، و لكن باعتبار ضعف سنده لا يصلح لرفع اليد به عن الإطلاق أو العموم في مثل قوله سبحانه **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** «١» و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** «٢».

و ذكر المصنف (ره) عدم المنفعة المقصودة في القرد و يدفعه ان القرد اولى بالمنفعة المقصودة من الهرة، فإنه لا ينحصر فائدها بحفظ المتاع بل الاستمتاع برؤيتها و التفرج بحركاتها كاف في ثبوت المالىة لها كما لا يخفى، بل عن السيد الخوئي طال بقاه عكس ما ذكره حيث قال بعدم المنفعة المقصودة للهرة حتى تكون لها مالىة، و الرواية الدالة على جواز بيعها شاهدة لعدم اعتبار المالىة في السبيع، بخلاف القرد فان له منفعة مقصودة محللة و أى منفعة تكون أرقى و أهم من التحفظ على متاع الإنسان و ماله، و فيه ان الهرة القسم الهراش منها كما ذكره من أنه لا منفعة لها، و المعاملة على هذا القسم محكومة بالفساد، فإنها نظير بيع كلب الهراش من أوضح افراد أكل المال بالباطل. و الرواية المزبورة منصرفه عن ذلك، و ما هو محكوم بصحة بيعها هي

(١) سورة البقرة (٢) الآية (٢٧٥):

(٢) سورة المائدة (٥) الآية (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٠٩

أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة (١) و أخرى إلى قتلته (٢) و كان عليه مثله ان كان مثليا (٣)

الهرة التي تؤخذ للتحفظ بها عن الفار، أو للتفرج برؤيتها، و هذا القسم باعتبار ثبوت المنفعة المقصودة فيه يكون مالا. روى الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابان عن محمد بن مسلم و عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله (ع) قال: «**ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت و لا بأس بثمان الهرة**» و الرواية صحيحة و روى الكليني (ره) عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن الأصم عن مسمع عن ابي عبد الله (ع)، قال: «**ان رسول الله (ص) نهى عن القردان يشترى و**

ان يباع» (١) و ضعفها باعتبار سهل و محمد بن الحسن و الأصم.

(١) لا يخفى ان التجارة هو البيع و الشراء بداعي تحصيل الربح و صدقها مع عدم إحراز المايئة للشئ عند العقلاء مشكوك فيه، فلا يمكن فيه التمسك بما دل على حليتها أو على حل أكل المال بها. نعم لا بأس بالتمسك بأوفوا بالعقود و ما هو من قبيله كما انه لا بأس بإعطاء المال لرفع الآخر يده عن ذلك الشئ حتى يتملكه المعطى.

(٢) و ثالثة إلى كثرته كالماء فى شاطئ الفرات و التراب فى بعض البلاد.

(٣) الوجه فى تقييده بالمثل هو أن غير المثلئ يكون ضمانه بالقيمة، فيختص الضمان بمورد يكون للشئ قيمة. و ألحق فى التذكرة المثلئ بغيره فى عدم الضمان مع قلته، و أورد بعض على هذا الإلحاق بأن لازمه عدم الضمان فيما لو غصب صبرة تدريجا، و لكن الإيراد ضعيف، فإنه يمكن أن يلتزم فى المثلئ المغصوب تدريجا بما يلتزم به فى القيمي المتلف تدريجا، و أنه كما يكون تلف القيمي المزبور أو إتلافه موجبا للضمان بشرط الانضمام اليه من سائر الاجزاء ما يكون مجموع التالف

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣٧) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٠

.....

مالا، بخلاف ما إذا لم ينضم، فكذلك المثلئ المتلف تدريجا، و هذا لا يقتضى الضمان مع عدم الانضمام كما لا يخفى. و عن السيد الخوئى طال بقاء ثبوت الضمان، بلا فرق بين كون الشئ مثليا أو قيميا، غاية الأمر يكون فراغ الذمة بأداء المثل فيما كان مثليا، و فى القيمي يكون الاشتغال باقيا الى يوم القيمة إلا- بالتراضى مع المالك، و ذكر فى وجه أن عموم على اليد يقتضى كون الشئ فى عهدة المكلف بمجرد الاستيلاء عليه فإنه لم يؤخذ فى حديثه عنوان المال، فيعم كلا القسمين: و يكون أداء المثلئ بأداء المثل، فتفرغ به العهدة، بخلاف القيمي المفروض أنه لقلته لا قيمة له، فيبقى فى عهده الى أن يرضى مالكة. و هذا بالإضافة إلى ضمان التالف فى اليد. و أما ضمان الإتلاف فالأمر فيه ايضا كذلك، لأن ضمان الإتلاف يستفاد من حديث على اليد بالفحوى.

(أقول): الصحيح عدم الضمان فى المقام، فان حديث على اليد ضعيف، و حديث من أتلف بإطلاقه موهوم. نعم الضمان فى موردى التالف فى اليد و الإتلاف مستفاد من سيرة العقلاء. و النص فى بعض موارد هما، و لم تحرز سيرتهم عليه فيما إذا لم يكن الشئ لقلته مالا إلا فى مورد الانضمام إلى سائر الاجزاء، من غير فرق بين المثلئ و القيمي.

ثم إنه لا ينبغي الريب فى عدم جواز التصرف فى ملك الغير بلا رضاه حتى فيما إذا لم يكن مالا لقلته، و يكفى فى ذلك ما دل على تحريم الظلم و التعدى. و أما إذا لم يكن مالا لخسته، فهل يجوز التصرف فيما يكون عليه يد الغير بلا رضاه؟ أشار إليه المصنف (ره) بقوله: (ثم إن منع حق الاختصاص). و لكن الحديث المزبور ضعيف، و السيرة- على كون السابق أحق بمعنى ثبوت حق الاختصاص فى الشئ غير القابل للملك باعتبار عدم المنفعة له و ان كانت نادرة- ممنوعة، و مع فرض المنفعة له و ان كانت نادرة غير مقصودة للعقلاء يدخل فى الملك كما تقدم سابقا.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١١

[النوع الرابع مما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه]

النوع الرابع مما يحرم الاكتساب به (١)

[تدليس الماشطة]

و يظهر من بعض الاخبار المنع (٢)

(١) حرمة الاكتساب في الأعيان تكليفا لا- تلازم فساد المعاملة عليها، بل ربما كانت المعاملة على العين محرمة تكليفا مع صحتها وضعا، كما في موارد انطباق العنوان المحرم عليها، ولكن الاكتساب بالأعمال لا يكون كذلك، فإن حرمة فعل تلازم الحكم بفساد المعاملة عليه. وذلك فان مثل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لا يمكن أن يعم المعاملة المزبورة، حيث أن الوفاء بها يكون بتسليم العمل أى الفعل. و المفروض منع الشارع عنه، و مع عدم شمول مثله لها، لا يمكن إثبات صحتها، بل يكون أخذ الأجرة على ذلك العمل من أكل المال بالباطل.

(٢) لا- يخفى أن الاخبار الواردة في المنع كلها ضعيفة سندا غير صالحة للاعتماد، و مع الغض عن ذلك فالممنوع عنه فيها من فعل الماشطة أمور: مسح الوجه بالخرقة، و الوصل، و النمص، و الوشم، و الوشر. و مقتضى إطلاق المنع عنها عدم الفرق بين صورتى التدليس و عدمه، مع أن التدليس لا يكون بفعل الماشطة.

و سنذكر أن مجرد فعل يوجب ظهور حسن أو خفاء عيب في المرأة لا- يكون حراما، بل الحرام هو الغش في المعاملة و التستر على الواقع فيها. و هذا فعل المالك أو ولى الجارية، فلا يرتبط بالماشطة. نعم إذا علمت الماشطة أن المالك أو الولى يتستر بما تفعله على الواقع و لا- يبين الحال للطرف، يكون فعلها من الإعانة على الإثم، نظير ما تقدم في بيع العنب ممن يعمله خمرا، و ذكرنا أنه لا دليل على حرمتها في غير مورد الإعانة على الظلم.

و الحاصل أن التدليس محكوم بالحرمة باعتبار كونه غشا في المعاملة، و يحصل مع اعتقاد الطرف بصفة كمال أو فقد عيب في الشيء باعتبار فعل الغاش. و أما مجرد كون الشيء موهما لوجود صفة فيه مع علم الطرف بالحال، و أنه ليس للوهم حقيقة، فلا يكون من الغش ليحكم بحرمة، و عدم تحقق الغش غالبا في تمشيط الماشطة لا يكون موجبا لتعميم التدليس في المقام. و ذلك فان الدليل على حرمة فعلها هي

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٢

.....

الأدلة العامة الدالة على حرمة غش المسلم في المعاملة أو غيرها، لا روايات الباب، فإنه لم يتعلق فيها نهى بتدليس الماشطة، بل تعلق بالأفعال الخمسة المتقدمة، و لا بد من الالتزام بكراهة مسح الوجه بالخرقة، و لا تختص كراهته بالمرأة و لا بفعل الماشطة، بل هو في نفسه عمل مكروه كما يدل عليه ما ورد في آداب الحمام من النهى عنه معللا بأنه يذهب ماء الوجه «١» و في صحيحة محمد بن مسلم عن ابى عبد الله (ع) قال «قال رسول الله (ص) لأم عطية إذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلى وجهها بالخرقة فإن الخرقة تشرب ماء الوجه» «٢».

و لا- ينبغى الريب في أن التعليل يناسب الكراهة و لا- ربط له بالتدليس و لا- يختص بالأمة التى يراد بيعها و لا- بالجارية التى يراد تزويجها، و اما النمص أى نتف شعر الوجه فالأظهر أنه لا بأس به بل لا يكون مكروها أصلا و فى رواية على بن جعفر أنه «سأل أخاه موسى بن جعفر عن المرأة التى تحف الشعر عن وجهها؟ قال: لا بأس به» «٣» نعم فى رواية معانى الاخبار عن جعفر بن محمد عن

آبائه عليهم السلام قال: «لعن رسول الله (ص) و آله النامضة و المنتمضة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و الموتشمة» (٤).

و ربما يقال: ان مقتضى الجمع بينها و بين رواية علي بن جعفر هو الالتزام بكراهة التتف و فيه أن رواية معاني الأخبار غير قابلة للحمل على الكراهة، فإن اللعن الوارد فيها لا يناسبها، فلا بد من طرحها أو تأويلها بما في رواية سعد الإسكاف قال:

«سئل أبو جعفر (ع) عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها، قال: قلت: بلغنا أن رسول الله (ص)

- (١) وسائل الشيعة: الجزء (١) الباب: (١٣) من أبواب آداب الحمام، الحديث: (٣)
 (٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (١)
 (٣) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٨)
 (٤) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٣

.....

لعن الواصلة و المستوصلة، فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة و الموصولة» (١).

و أما وصل الشعر بالشعر فقد ورد النهي عنه في مرسله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله (ع)، قال: «دخلت ماشطة على رسول الله (ص) فقال لها: هل تركت عملك أو أقيمت عليه؟- الى ان قال. و لا تصلى الشعر بالشعر» (٢) و في مرسله الصدوق في ذلك الباب قال قال (ع): «لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطي، و تصل شعر امرأة بشعر غيرها، و أما شعر المعز فلا بأس أن توصله بشعر المرأة» (٣) و على ذلك فالمتعين الالتزام بكراهة وصل شعر امرأة بشعر مثلها بتقييد المرسله الأولى بالثانية، و حمل النهي في الأولى على الكراهة بقرينة رواية سعد الإسكاف الواردة في حكم القرامل، حيث أن ظهورها- في عدم البأس بما يكون من زينة المرأة لزوجها حتى إذا كان من وصل الشعر بالشعر- غير قابل للإنكار.

و أما الوشم و الوشر و المراد بالأول ما يعبر عنه في لغة الفرس ب (خال كوبي) و بالثاني تزيين الأسنان و جعلها حادة، فقد ورد النهي عنهما في رواية معاني الأخبار التي ذكرنا أنها لا تناسب الحمل على الكراهة، فالمتعين طرحها أو تأويلها بقرينة رواية الإسكاف المتقدمة. و على ذلك فلا كراهة إلا في مسح الوجه بالخرقة و في وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى. و كراهة الثاني مبني على الإغماض عن أمر السند، و الا فلا تصلح روايتنا معاني الاخبار و عبد الله بن الحسن و مرسلتا ابن ابي عمير و الصدوق للاعتماد عليها. (لا- يقال): لا بأس بالاعتماد على مرسله ابن ابي عمير في الحكم بكراهة وصل شعرها بشعر امرأة أخرى، و تأييدها بغيرها مما ورد النهي فيه عن ذلك. و وجه الاعتماد

- (١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٩) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٣).
 (٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٩) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٢).
 (٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٩) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٦).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٤

نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال (١) بناء على ان لا مصلحة فيه (٢) دلت على كراهة كسب الماشطة (٣)

شهادة الشيخ (ره) بأن ابن ابى عمير لا يروى ولا يرسل إلا عن ثقة، وهذا منه (ره) توثيق عام لمشايع ابن ابى عمير، (فإنه يقال): وإن ذكرنا سابقا احتمال الاعتماد على مراسيله لتلك الشهادة، إلا أنه أشرنا إلى ضعف الاعتماد، وذلك، فإن فى مشايخ ابن ابى عمير من ضعفه الشيخ وغيره، وهذا التضعيف يكون كالاستثناء من التوثيق العام، كما أن فى مشايخه من ضعفه غير الشيخ (ره) مع سكوت الشيخ (ره) عن تضعيفه، ويكون التوثيق العام فيه معارضا بتضعيف غيره كالنجاشى مثلا، فيسقط التوثيق العام فى ذلك الراوى عن الاعتبار للمعارضة. و عليه فيحتمل ان يكون الراوى الذى أرسل ابن ابى عمير هذه الرواية عنه هو ذلك الشخص الذى سقط فيه التوثيق العام عن الاعتبار للمعارضة أو الاستثناء، فلاحظ و تدبر.

(١) لا- يخفى ما فيه، فإنه إذا فرض أن ذلك دخيل فى ظهور جمال الطفل خصوصا فى الأنتى، فللولى فعل ذلك لما فيه المصلحة، كما فى تزيين شعر الطفل، فإنه ربما يوجب إيذاء الطفل وبكائه، ومع ذلك لوليه فعل ذلك، لما فيه صلاحه من نظافته أو ظهور جماله.

(٢) أى إذا كانت المرأة متزوجة، ففى الوشم لها صلاح، ويكون الوشم فى غيرها تدليسا أى موهما لما ليس فى البدن واقعا من البياض و الصفاء (أقول): التدليس بهذا المعنى لا دليل على حرمة، بل و لا على كراهته كما مر آنفا.

(٣) و عبارة أخرى المراد من قوله: (و قبلت ما تعطى) عدم مناقشتها فى أجره عملها بعده، كما أن المراد بالمشاركة المناقشة فيها قبل عملها، و بما أن الكراهة أو غيرها من الأحكام التكليفية لا تتعلق بالعمل بعد تحققه خارجا، ضرورة أن الحكم لأجل أن يكون داعيا للمكلف الى الفعل أو الترك، فلا بد من حمل قوله: (و قبلت ما تعطى) على قصدها و بنائها على ترك المناقشة فى أجرتها حيث أنه لو كان الشرط فى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٥

.....

عدم الكراهة نفس ترك المناقشة خارجا، فلازمه تعلق الكراهة بالعمل بعد تحققه.

(أقول) هذا إذا كان ترك المناقشة فى أجرتها بعد عملها شرطا فى ارتفاع الكراهة بنحو الشرط المقارن. و أما إذا أخذ بنحو الشرط المتأخر، فلا محذور.

ثم إن المصنف (ره) ذكر فى وجه استحباب ترك المشاركة احتمالات ثلاثة:

(الأول) أن ما يعطى لها لا يكون فى الغالب أقل من أجره المثل، فتكلمها- فى أجرتها قبل عملها أو بعده- باعتبار توقعها ممن تعمل له الزيادة على تلك الأجره، و ربما تعطى لها صيانة للعرض أو حياء، و المأخوذ كذلك لا يخلو عن شبهة، فأمرت بالقناعة على المقدار المعطى لها، و ترك مطالبه الزائد. و هذا الأمر لا ينافى امتناعها عن قبول المعطاه فيما إذا كانت أقل من أجره المثل.

(الثانى)- أن مناقشة مثلها فى أجره عملها لا يناسب المروء و شرافه الأشخاص فإن مما كسبهم فى إعطاء ما توقع مثلها ربما لا تناسب المروء، و المسامحة لا تكون صلاحا باعتبار زيادة مقدار توقعها، فالذى تعمل له مكلف وجوبا بأداء أجره المثل، و هى مكلفه ندبا بقبول ما تعطى، و ان كان أقل من أجره مثلها على الوجه الثانى لا على الوجه الأول.

(الثالث)- أن الرجح فى حقها ترك الأجره و العمل للناس تبرعا، و قبول ما يعطى لها تبرعا، و على ذلك فلا يكون لها حق المطالبة فيما إذا لم تعط عوضا، و الفرق بين هذا الوجه و سابقه أن هذا الوجه لا ينافى ما ورد من قوله: (و لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه كما فى بعض الروايات) «١» بخلاف الأولين فإنهما ينافيانه، فلا بد من رفع اليد عن إطلاق ذلك النهى، كما أن هذا الوجه لا يناسب ظاهر

المرسلة، فإن مدلولها نفى البأس عن كسب الماشطة، و كسبها عملها بالأجرة، و إلا لم يكن عملها كسبا، كما لا يكون ما يعطى لها اجرة. و ما ذكره (ره) - في الوجه الأول من قوله (و هذا لا يخلو

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام الإجارة - الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٦

[تزيين الرجل بما يحرم عليه]

تزيين الرجل بما يحرم عليه (١)

عن شبهة) - ضعيف، فان المحرم وضعاً أخذ المال و تملكه يكره مالكة. و أما مع عدم الإكراه، فلا مانع من أخذه. و ما يقال من أن المأخوذ حياء كالمأخوذ غصباً لا شاهد له، فان الرضا المعتبر في المعاملات هو عدم الإكراه لا طيب النفس واقعا، و إلا لاتجه الحكم بفسادها في موارد الاضطرار إليها أو مورد الاستحياء، كما إذا اشترى متاعاً بثمن زائد حياء من أصدقائه أو من بائعه في المناقشة في ثمنه أو المماكسة في شرائه.

(١) لا- يخفى أن المحرم على الرجال ليس التزيين بالحرير المحض، بل لبسه بلا خلاف ظاهر، سواء كان بنحو التزيين أم لا، كما إذا لبسه تحت ثيابه و بين التزيين و لبس الحرير عموم من وجه، فلا يكون الدليل على حرمة أحدهما دليلاً على حرمة الآخر. و في موثقة سماعة بن مهران، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن لباس الحرير و الديباج؟ فقال: أما في الحرب فلا بأس به، و ان كان فيه تماثيل» (١) و في موثقة إسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله (ع) «في الثوب يكون فيه الحرير، فقال: إن كان فيه خلط فلا بأس» (٢) الى غير ذلك مما ظاهره حرمة لبس الحرير المحض، كما أن التزيين بالذهب لم يتم على حرمة دليل، بل مدلول الروايات المعتبرة و ظاهر الأصحاب عدم جواز لبسه، سواء كان تزييناً أم لا و في موثقة عمار بن موسى عن أبي عبد الله (ع)، قال: «لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلى فيه، لانه من لباس أهل الجنة» (٣) و في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (ع): «سألته هل يصلح للرجل ان يتختم بالذهب؟ قال: لا» (٤) و ظاهر النهي في الثاني هو التحريم و هو كاف في

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب (١٢-١٣) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب (١٢-١٣) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (٤)

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٣٠) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (٤)

(٤) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٣٠) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (١٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٧

و في دلالة قصور (١)

المقام، حتى لو نوقش في دلالة الأول بدعوى ان التعليل المزبور يمنع عن ظهور النهي في التحريم. (لا يقال): لا بد من حمل النهي في الثانية أيضاً على الكراهة بقريته صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (ع)، قال: «قال علي (ع): نهاني رسول الله و لا أقول نهاكم عن التختم بالذهب و عن ثياب القسي» (١) «فإنه يقال) نفى علي (ع) القول من نفسه لا يدل على انتفاء قول النبي (ص)، حيث أن مثل هذا التعبير في مقام النقل متعارف، يقول أحد أولاد الرجل لإخوته نهاني أبي عن فعل

كذا، و لا- أقول نهاكم عنه، و إلا- لو كان النهى لا يعم غير على (ع) لقال روحى له الفداء و لم ينهكم عنه، مع أن نهيه (ص)- و ان كان بعنوان الكراهة- مسلم لا ينبغى الريب فيه.

و اما تعليل النهى بما فى موثقة عمار غايته أن لا يكون النهى معه ظاهرا فى التحريم، لا أنه يوجب ظهوره فى الكراهة الاصطلاحية، حتى ينافى ظاهر النهى فى صحیحته على بن جعفر فتدبر.

(١) وجه قصور دلالاته «٢» كما ذكر (ره) ان المراد بتشبه الرجال بالنساء و تشبه النساء بالرجال ليس مجرد لبس أحدهما لباس الآخر، بل المراد بالأول تأنث الرجل، و بالثانى تذكر المرأة بأن يكون غرض الرجل و داعيه الى لبس لباس المرأة التأنث، فيكون اللبس المزبور تشبها بالمرأة، و هكذا العكس. ثم أيد ذلك بالرواية المحكية عن العلل «أن عليا (ع) رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول الله (ص ع)، فقال له اخرج من مسجد رسول الله، فاني سمعت رسول الله يقول لعن الله.» و برواية يعقوب بن جعفر الواردة فى المساحقة و الوجه فى جعلهما تأييدا لا قرينة هو احتمال كون المذكور فى الرويتين أقوى مراتب التشبه لإتمام مراتبه.

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣٠) من أبواب لباس المصلى الحديث: (٧)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨٧) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٨

نعم فى رواية سماعه (١) بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه (٢).

[التشيب بالمرأة المعروفة]

التشيب بالمرأة المعروفة (٣)

(١) هذه معتبرة سندا «١» الا أنه لا دلالة لها على المراد من النبوى كما لا دلالة لها على التحريم لو لم نقل بظهورها فى الكراهة. نعم ظاهر الرواية الثانية حرمة لبس أحدهما لباس الآخر، و لا يصغى الى ما ذكره المصنف (ره) من عدم ظهورها فى الحرمة، فإن إطلاق الزجر كإطلاق النهى مقتضاه التحريم، إلا أنها باعتبار ضعف سندها غير صالحة للاعتماد عليها، حيث رواها فى مكارم الأخلاق مرسلًا كما فى الوسائل «٢».

(٢) و يكفى فى تحقق عنوان التشبه العلم الإجمالى المزبور.

(٣) هذا العنوان لم يتعلق به النهى فى شىء من الخطابات، و إنما يكون الوجه فى حرمة انطباق بعض العناوين المحرمة عليه، و ايضا لم يظهر وجه صحيح لاعتبار قيد الاحترام بعد اعتبار كونها مؤمنة فان المتجاهرة بالفسق لا يجوز ايضا تشبيها لجريان الوجوه الاتية فيها كلاً أو بعضا كما لا يخفى.

ثم إن المصنف (ره) ذكر فى عبارته وجوها ثمانية لحرمة، و لكن الظاهر عدم تمامية شىء منها:

(الأول) كون التشيب هتكا و تفضيحا للمرأة، و فيه أن النسبة بين التشيب و الهتك عموم من وجه، فإنه قد لا يكون هتك فيه، كما إذا أنشأ شعرا فى محاسن امرأة بين النساء أو أقاربها العارفين بحالها و جمالها، و قد يكون ذكر محاسنها هتكا لها بلا تشيب، كما إذا ذكرها بين الأجانب بالنثر بلا إنشاء شعر.

(الثانى) كون التشيب إيذاء لها، و فيه أن الإيذاء- بنحو يوجب تأثر الغير و تألمه بالتصرف فى مال ذلك الغير أو ما يتعلق به- حرام، و

كذا فيما إذا كان تصرفه

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٢٣) من أبواب أحكام الملابس - الحديث: (٤)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (١٣) من أبواب أحكام الملابس - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١١٩

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة (١) و اما المعروفة عند القائل (٢)

في مال نفسه أو ما يتعلق به و لكن كان غرضه منه تأثر ذلك الغير فتألمه و اما إذا كان تصرفه في مال نفسه أو ما يتعلق بداع صحيح يترتب عليه تألم الغير و تأثره، فلا- يكون من الإيذاء المحكوم بالحرمة. و على ذلك فإذا كان لذاكر محاسنها للغير غرض صحيح يترتب عليه تألمها و تأثرها فلا يكون من الإيذاء حتى يحكم بحرمة.

(الثالث) إغراء الجهال بها، و فيه ان التشبيب لا يكون ملازما للاغراء و هذا واضح.

(الرابع)- إدخال النقص عليها و على أهلها، و فيه ان الفرق بين ذلك و بين هتكها غير ظاهر.

(الخامس)- كون التشبيب من اللهو و الباطل، و فيه أنه لا إطلاق في دليل حرمة اللهو كما سيأتى حتى يعم مثل التشبيب.

(السادس) كون التشبيب من الفحشاء، فيعمه مثل قوله سبحانه المتضمن لتحريم الفحشاء و فيه ان كونه من الفحشاء أول الكلام.

(السابع)- كونه منافيا للعفاف، و فيه ان اعتبار العفاف- بمعنى الاجتناب عن المحرمات- في العدالة ظاهر، و أما غيره فلا.

(الثامن) استفادة حرمة من بعض الآيات و الروايات الواردة في بعض المحرمات و المكروهات، و فيه أن غاية ما يمكن استظهاره من الآيات و الروايات المشار إليها في المتن كون تهيج القوة الشهوية حكمة فيها، لا أن التهيج المزبور علة حتى يمكن التعدى إلى مثل المقام.

(١) قد ذكرنا ان التشبيب بعنوانه غير محرم، بل يحرم فيما إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر، بلا- فرق في ذلك بين المخطوبة أو من يراد تزويجها أو غيرها.

(٢) يمكن كون المرأة معينة عند القائل و مجهولة عند السامع، و هذا تارة مع علم السامع إجمالا بقصده امرأة من بيت فلان أو من بلد فلان مثلا، و أخرى لا يدري ذلك أيضا، و لكن لم يظهر وجه الإشكال في الجواز، خصوصا في الفرض الثاني.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٠

و اما التشبيب بالغلام (١)

[تصوير صور ذوات الأرواح حرام]

إشارة

تصوير صور ذوات الأرواح حرام (٢)

(١) إذا كان غرض قائله إظهار كمال الغلام و جماله المنعم له من خالقه، نظير ما يذكر قارئ العزاء في وصف على بن الحسين الأكبر سلام الله عليه و على أبيه، فلا دليل على حرمة. و أما إذا كان للاشتياق إلى ما فيه فساد الديار و نزول عذاب الجبار إلى أهلها، فلا فرق في الحرمة بين إنشاء الشعر أو ذكر محاسنه بغيره، فإنه من الترغيب إلى المنكر المستفاد حرمة من فحوى دليل وجوب النهي عنه كما لا يخفى.

(٢) يحرم تصوير ذوات الأرواح بنحو المجسمة، بلا خلاف ظاهر، وفي حرمة إذا كان بنحو النقش كلام. و ظاهر جماعة أو صريحهم عدم الجواز، كما أن ظاهر بعضهم جوازه، وهو الأظهر، كما هو مقتضى الأصل بعد عدم تمام الدليل على المنع. و ما قيل في وجه عدم جوازه أمور:

(الأول) رواية الحسين بن زيد عن الصادق (ع) عن آبائه في حديث المناهي:

«و نهى عن التختم بخاتم صفر أو حديد، و نهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم» (١) و فيه مضافا إلى ضعف سندها يحتمل أن يكون النهى راجعا إلى التختم بخاتم يكون فيه نقش الحيوان. بل مع تعلق النهى بنقش الحيوان على الخاتم يكون المحرم أو المكروه نقش الحيوان على الخاتم، لا مطلق تصوير الحيوان بنحو المجسمة، فضلا عن كونه بنحو النقش على الحائط أو مثل القرطاس.

(الثاني) موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال قال رسول الله (ص):

«أتانى جبرئيل، قال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام و ينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير فقلت و ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل» (٢) و فيه أنه لم يظهر كون متعلق النهى هو المعنى المصدري للتصوير بل من المحتمل جدا أن يكون متعلقه اتخاذ الصور في البيوت نقشا أو مجسمة، و لا بد من حمل هذا النهى على الكراهة،

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٩٤) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام المساكن - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢١

.....

لما سيأتى من الترخيص فيه في الروايات الأخرى.

(الثالث) - ما تقدم من تحف العقول من أنه لا بأس بصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني، و فيه أنها و ان كانت ظاهرة في عدم جواز تصوير الحيوان بنحو النقش أو التجسيم، إلا - أن دعوى انصراف الصورة و المثال بقول مطلق إلى المجسمة لا - يمكن المساعدة عليها، كما يظهر وجهه بملاحظة الروايات و اللغة، و لكنها باعتبار ضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها كما ذكرنا ذلك عند التعرض لها.

(الرابع) ما في الروايات المستفيضة، و (منها) ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (ع) قال: «من مثل تماثلا كلف يوم القيمة أن ينفخ فيه الروح» و في حديث المناهي المتقدم و قال رسول الله من صور صورة كلفه الله يوم القيمة أن ينفخ فيها، و ليس بنافخ» و ربما يناقش في دلالتها بعد الإغماض عن سندها بان مقتضى الأمر بالنفخ ان تكون الصورة مجسمة، و يجب عن ذلك تارة بإرجاع الأمر بالنفخ إلى الأمر بالتجسيم أولا، ثم النفخ فيه، و هذا الجواب كما يذكر المصنف (ره) خلاف الظاهر، و أخرى بأن النقش باعتبار محله أو باعتبار الأجزاء اللطيفة من الصبغ قابل للنفخ، و كذا إذا كان من قبيل أمر الإمام (ع) الأسد المنقوش على بساط الخليفة بأخذ الساحر في ذلك المجلس، و لعله في الحقيقة من تعلق إرادته (ع) بمحو الصورة عن البساط و حضور أسد يكون صورته موافقا لما كان في البساط.

(أقول) التكليف الوارد في هذه الاخبار بالنفخ اعتذارى لا يعتبر تعلقه بالممكن أو المقدور، فلا يكون في الأمر قرينه على اختصاص الصورة بالمجسمة، كما لا حاجة إلى فرض إمكان النفخ في النقش. اللهم إلا أن يقال: إن الأمر بالنفخ يقتضى كون الصورة مجسمة، لا لأن الأمر يتعلق بالممكن أو المقدور حتى يجب عنه بان الأمر به اعتذارى، بل لأن الأمر بالنفخ ظاهره نقص الصورة من الحيوان أو الإنسان في جهة

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٢

.....

الروح فقط.

(الخامس) - صحیحہ محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» (١) وذكر المصنف (ره) أن هذه أظهر ما في الباب من حيث شمولها للصورة بنحو النقش، وذلك بقريته تماثل الشمس والقمر الذي يكون بالنقش عادة، وفيه أن هذه الصحيحة لا- دلالة لها على عدم جواز التصوير بمعناه المصدري، حيث ان من المحتمل رجوع السؤال فيها الى اقتناء الصور، (لا يقال) على تقدير كون المراد منها السؤال عن الاقتناء تكون دالة على حرمة التصوير ايضاً، حيث ان حرمة الاقتناء لازمها حرمة عملها، إذ لا يحتمل حرمة اقتناء الصورة و جواز عملها. والحاصل ان حرمة عملها تثبت بالصحيحة على كل تقدير، إما بدلالاتها المطابقيه، كما إذا كان السؤال راجعاً الى العمل أو بالالتزام بناء على كونها ناظرة إلى حكم الاقتناء (فإنه يقال) إذا كان النهي فيها عن الاقتناء فيحمل على الكراهة لا محالة، لما يأتي من القرينة الواضحة عليها. وكراهة الاقتناء لا تلازم حرمة العمل.

(السادس) ما في المحاسن عن أبيه عن ابن سنان عن أبي الجارود عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين (ع)، قال: «من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام» ووجه دلالة ان التصوير والمثال كما حكى كاشف اللثام عن أهل اللغة مترادفان، والغالب خارجاً من تصوير الحيوانات نقشها، ولو لم تكن الرواية مختصة بالغالب فلا أقل من شمولها له. وربما يقال: إن المراد بتمثيل المثال فيها صنع الصنم بقريته خروج الفاعل عن الإسلام، كيف؟ و لا- يكون التصوير أشد من الزنا ونحوه من المعاصي الكبيرة التي لا يخرج فاعلها بفعلها عن الإسلام.

(أقول): هذا خروج حكيم عن الإسلام نظير قوله سبحانه

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣) من أحكام المساكن - الحديث: (١٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٣

و يؤيده ان الظاهر ان الحكمه في التحريم (١)

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (١) و الا فصنع الصنم ايضاً لا يوجب الخروج عن الإسلام.

والحاصل أن التصوير لا يقل وزراً عن تجديد القبر و تعميره، وقد ذكر في الحديث خروج فاعلهما عن الإسلام. والعمدة ضعف السند وعدم ثبوت الترادف بين التصوير و التمثال كما لا يخفى.

(١) يعني يؤيد حرمة تصوير الحيوان- و لو كان بنحو النقش - حكمه هذا الحكم و هو تشبه المصور بالخالق تعالى. و فيه (أولاً) أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أن حكمه الحكم هو التشبه بالخالق، و الا لجرى في تصوير الأشجار و غيرها كما سنذكر. و (ثانياً) ان التشبه لا يكون بمجرد النقش، بل بإبداع الجسم الشامل على تمام وسائل الحياة و ابرارها. و دعوى أنه لا- دخل للمادة في التشبه لا يمكن المساعدة عليها كما لا يخفى.

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة التصوير بنحو النقش و لا بنحو التجسيم، و ان كان التجسيم باعتبار عدم ظهور الخلاف في حرمة موردا للاحتياط.

(لا يقال) قد ورد في روايات مستفيضة من صور صورة كلف يوم القيمة ان ينفخ فيها و ليس بنافخ، و دلالتها على حرمة التصوير بنحو

المجسمة تامة، و ضعف سندها منجبر بعمل المشهور، بل بعدم ظهور الخلاف بين الأصحاب، (فإنه يقال) لم يعلم استناد كلهم أو جلهم في حكمهم بعدم الجواز إلى تلك الروايات، و لعلهم استفادوا الحكم من صحيحة محمد بن مسلم أو موثقة أبي بصير المتقدمين. و بما أنا ناقشنا في دلالتهما على حرمة إيجاد الصورة و عملها، فيكون المقام نظير قولهم بنجاسة ماء البئر استنادا إلى اخبار النزح. و كيف كان فلا يمكننا الإفتاء بالحرمة، بل غاية الأمر الالتزام بالاحتياط كما ذكرنا. ثم لا يخفى أن ما دل على حرمة التصوير و لو نقشا على تقدير تمامه لا يعم التصوير المتعارف في زماننا المعبر عنه بالفارسية (عكس گرفتن)، و ذلك، فإن ظاهر ما تقدم

(١) سورة آل عمران (٣) - الآية (٩٧).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٤

و ان كان ما ذكره لا يخلو عن نظر (١) و لكن العمدة في اختصاص الحكم (٢) فيها يقيد بعض ما مر من الإطلاق (٣)

حرمة إيجاد الصورة و عملها نقشا أو مجسمة. و أما العمل على بقاء الصورة الواقعة من الشيء في شيء آخر كما في هذا التصوير المتعارف، فغير داخل في مدلولها، كما إذا صب المكلف مائعا على المرأة الواقعة عليها صورة إنسان، فثبتت في المرأة تلك الصورة بصبه، فإنه لا يسمى ذلك تصويرا بالمعنى الوارد عليه الاخبار.

(١) و وجهه كما سيذكر (ره) أن روايات المنع ظاهرها قصد حكاية الشيء و تمثيله. و أما فعل ما تدعوه إليه حاجته و يكون شبيها بشيء من خلق الله من غير قصد تصويره و الحكاية عنه، فلا- تعمه تلك الروايات، و ثياب ذوات الاعلام أو الثياب المحشوة مع شبه طرائقها بالأخشاب من هذا القبيل. و الحاصل أن حرمة نقش غير الحيوان من سائر المخلوقات لا تلازم حرمة خياطة الثياب المحشوة و غيرها.

(٢) و لكن لا تصل النوبة إلى أصالة الإباحة في مقابل ما يدل على جواز تصوير غير الحيوان.

(٣) أي أنه بهذه الرواية الدالة على جواز تماثيل الشجر و غيره بنحو النقش و التجسيم، يرفع اليد عن إطلاق مثل قوله: (و نهى عن تزويق البيوت) بحمله على تزويقها بصورة الحيوان أو الإنسان نقشا أو مجسمة.

ثم ان من الأقوال في المسألة المنع عن تصوير ذى الروح و غيره بنقش أو تجسيم أخذا بالإطلاق المتقدم اللازم تقييده بما ذكر، و المنع عن التصوير بنحو المجسمة، سواء كانت صورة حيوان أو غيره. و التفصيل في المنقوش بين الحيوان و غيره مما لا حياة له، فلا يجوز الأول و يجوز الثاني.

و الوجه في هذا التفصيل دعوى انصراف الروايات المجوزة إلى بيان حكم النقش، و أن المنقوش لا- بأس به إذا لم يكن حيوانا، و لكن مقتضى الدعوى المزبورة هو الحكم بكراهة التصوير مطلقا، سواء كان بنحو المجسمة أو النقش أم كان حيوانا

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٥

فلا يقدح نقص بعض الاجزاء (١) و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما (٢)

أو غيره، و ذلك لما ذكره المصنف (ره) من ان التصوير و التمثال على تقدير انصرافه إلى النقش باعتبار كون الغالب خارجا هو المنقوش لكان هذا الانصراف في كلتا الطائفتين أي في الروايات المانعة عن التصوير و المجوزة له، فلا بد من حمل المانعة على الكراهة باعتبار ورود الرخصة في الثانية، فلا يكون في البين دليل على حرمة التصوير بالمجسمة في الحيوان و غيره، فتكون مكروهة إلحاقا لها بالنقش. و هذا الأشكال من المصنف (ره) مبنى على التزام القائل المزبور بعدم الفصل بين الحيوان و غيره، و الا لكانت

النتيجة حرمة نقش الحيوان والإنسان و جواز نقش غيرهما، و ذلك لثبوت الترخيص في نقش غير الحيوان والإنسان، فيحمل المنع في الطائفة الأولى على نقشهما و يلحق تصوير الإنسان أو الحيوان بنحو المجسمة بنقشهما بالفحوى كما لا يخفى.

(١) بان يصدق على الناقص أنها صورة إنسان أو حيوان، كما في الحيوان المقطوع اذنه أو رجله، و ليس فيما ورد من تغيير الصورة بقلع عينها أو غيره دلالة على جواز تصوير الناقص، لان القلع موجب لارتفاع كراهة اقتناء الصورة لا جواز تصويره كذلك.

(٢) يعنى لو قصد تصوير الحيوان مثلا بتمامه و شرع فيه، يكون بشروعه مستحقا للعقاب حتى فيما لو بدا له بعد ذلك فلم يتمه. و هل هذا الاستحقاق على مخالفة النهى عن التصوير أو للتجربى؟ وجهان: وجه كونه تجريا أنه قصد الحرام و اشتغل ببعض مقدماته، و وجه كونه محرما من حيث التصوير أن معنى حرمة الفعل الذى من قبيل المركب ليس عرفا الا الاشتغال به بداعى تحقيقه و ان لم يتمه. و الفرق بين تحريم المركب و إيجابه مع أن موافقة الإيجاب لا تكون إلا بإتمام ذلك المركب قضاء العرف.

(أقول) فيه ما لا يخفى، فان العنوان المحرم إذا كان بحيث لا يصدق الا على المجموع كما هو المفروض، لأن المنهى عنه تصوير الحيوان أو الإنسان و عمل

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٦

[بقي الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله]

بقي الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله (١)

تمثالهما، و هذا يكون بنقشهما أو تجسيمهما من قرنهما الى قدمهما، فيكون اتصاف الجزء الأول بكونه حراما مشروطا بتحقيق الجزء الآخر كما فى الواجبات الارتباطية، فالتفرقة بين الواجبات و المحرمات فى ذلك بلا وجه. و لو اشتغل اثنان بتصوير حيوان بان قصد هذا تصوير بعضه و الآخر تصوير بعضه الآخر، و كان ذلك بعلم كل منهما بفعل صاحبه، فلا يبعد الالتزام بحرمة تصوير البعض فى الفرض أخذا بقوله سبحانه:

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ حَيْثُ أَنْ مَقْتَضَى الْأَدْلَةُ الْأُولَىٰ عَدَمُ جَوَازِ تَصْوِيرِ كُلِّ مَكْلُوفِ تَمَامِ الْحَيْوَانِ، وَ مَقْتَضَى الْآيَةِ حَرْمَةُ الْإِشْتِرَاكِ فِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ الْحَرَامِ كَمَا لَا يَخْفَىٰ وَ لَيْسَ الْمَحْرَمُ بِحَسَبِ الْأَدْلَةِ هُوَ إِتْمَامُ الصُّورَةِ كَمَا إِذَا قُصِدَ أَحَدُ تَصْوِيرِ جَسَدِ الْحَيْوَانِ مَثَلًا -بِلَا رَأْسٍ، بِلَا عِلْمٍ مِنْهُ أَنْ يَكْمَلَهُ- وَ أَكْمَلَهُ الْآخِرُ بِرَسْمِ الرَّأْسِ لَهُ، فَلَا يَكُونُ فِعْلُ الثَّانِي حَرَامًا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ إِتْمَامًا لِتِلْكَ الصُّورَةِ، فَإِنَّ الْمَحْرَمَ هُوَ تَصْوِيرُ كُلِّ مَكْلُوفِ الْحَيْوَانِ أَوْ الْإِنْسَانِ لَا إِتْمَامَ صُورَتِهِمَا، وَ تَصْوِيرُهُمَا لَا يَصْدُقُ عَلَىٰ مَجْرَدِ إِتْمَامِهِمَا، كَمَا أَنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلَىٰ تَصْوِيرِ بَعْضِهِمَا. وَ قَدْ تَقَدَّمَ دَلَالَةُ صَحِيحَةِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَلَىٰ عَدَمِ الْبَاسِ بِتَصْوِيرِ لَا يَكُونُ حَيْوَانًا، كَمَا أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ رَوَايَاتِ التَّكْلِيفِ بِالنَّفْخِ اعْتِبَارَ الْمُنْهَىٰ عَنْهُ بِنَحْوِ يَكُونُ بِالنَّفْخِ إِنْسَانًا أَوْ حَيْوَانًا. وَ تَصْوِيرُ بَعْضِ أَعْضَائِهِمَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ فَتَدْبِر.

(١) لا يخفى أن جواز اقتناء الصورة ملازم لجواز المعاملة بها، فان اقتناءها لزينة البيوت و غيرها منفعه مقصوده يوجب جوازه جوازها، و لا يقاس اقتناؤها باقتناء الخمر مثلا، حيث أن جواز اقتنائها للتخليل لا يكون موجبا لجواز بيعه، فإن المنفعة المقصوده من الخمر شربها و هو محرّم، بخلاف الصور. هذا مع ورود النهى عن بيع الخمر و شرائها وضعا و تكليفا كما مر. و أما لو قيل بحرمة اقتناء الصورة أو وجوب محوها فلازمه الحكم بفساد المعاملة عليها، باعتبار عدم المنفعة المحللة فيها، فيكون أكل المال بها أكلا بالباطل. و لذا ذكر فى جامع المقاصد جواز إبقاء الصور و اقتنائها

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٧

.....

فيجوز بيعها. و عن المقنعة و النهاية و السرائر عدم جواز التجارة بها، و لازمه عدم جواز اقتنائها. و كيف كان فذكر المصنف (ره) في عدم جواز اقتنائها وجوها:

(الأول) ان الدليل على حرمة شيء حدودا دليل على حرمة إبقائه، باعتبار ان ذلك مقتضى مبعوضيته، و أجاب عن ذلك فيما بعد ان ظاهر الدليل هي حرمة عمله.

و اما إبقاؤه بعد عمله فلا يستفاد حرمة. نعم لو كان حرمة عمل الشيء بحيث يعم بقاءه بان تكون دلالة على حرمة الإبقاء بالملازمة العرفية كما في حرمة تنجيس المسجد باعتبار احترامه، و عدم جواز هتكه، فيعم الحكم الإبقاء، و يكون الدليل على حرمة تنجيسه دالا بالملازمة على وجوب تطهيره.

(الثاني) صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ قال: لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان» (١) بدعوى رجوع السؤال عن الأعيان إلى الفعل المناسب لها، و المناسب للتماثيل اقتناؤها لزينة البيوت و غيرها لا عملها، كما إذا سئل عن الخمر و أوجب بالحرمة يكون ظاهره حرمة شربها، فإنه المتعارف في الخمر لا عملها، بل ما نحن فيه يمتاز عن مثل الخمر بأن عمل الخمر يقع من كل انسان يريد عمله، بخلاف التصوير، فإنه لا يقع الا من البعض، فيمكن رجوع السؤال عن الخمر الى عملها بخلاف التماثيل.

و أجاب (ره) عن هذا الوجه برجوع السؤال إلى عملها، فان عمل التصاوير مرتكز في أذهان عامة الناس، و يكون السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حكم عملها، إذ لا يحتمل عدم جواز اقتناء ما يجوز عمله.

(أقول) لم يظهر من الصحيحة رجوع السؤال إلى عمل التماثيل، فإنه لو لم تكن ظاهرة في حكم الاقتناء فلا أقل من عدم ظهورها في عملها. و ما ذكره المصنف (ره) في وجه رجوع السؤال إلى عملها ضعيف، فإنه يمكن ان لا يعلم السائل حكم عملها:

(١) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام المساكن - الحديث: (١٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٨

.....

و مع ذلك يسأل عن حكم اقتنائها باعتبار خروج عملها عن ابتلائه، لعدم معرفته بالتصوير أو عدم قصده، بخلاف اقتنائها كما يمكن علمه بحرمة عملها أو كراهته من قبل و يسأل فعلا عن حكم اقتنائها.

و ما ذكر - في وجه رجوع السؤال إلى الاقتناء من أن السؤال عن الخمر لا ينصرف الى عملها، مع أن عملها يقع من كل واحد فكيف بالتصوير، فإنه عمل مختص بالنقاش - غير تام، بل الأمر أشبه بالعكس، فإنه لا يعرف كل انسان عمل الخمر، بخلاف التصوير و لو بصورة ما كما لا يخفى.

(الثالث) الحصر المذكور للصناعة في حديث تحف العقول حيث ذكر فيه أن الصناعة المحرمة هي التي يجيء منها الفساد المحض، و لا يكون فيها جهة صلاح، و يحرم جميع الثقلب فيها و إذا حرم تصوير الحيوان كما هو الفرض يكون فيه الفساد المحض، بمقتضى الحديث كما يحرم جميع الثقلب فيه الذي منه بيع الصورة و شراؤها و اقتناؤها. و أجاب (ره) عن هذا الوجه بأن المذكور في الحديث من الصناعة قسمان: (الأول) - ما يكون فيه الفساد و الفساد معا. (الثاني) - ما يكون فيه الفساد المحض، و مدلوله أن المحرم من هذين القسمين هو الثاني الذي يحرم فيه جميع الثقلب. و أما أنه ليس للصناعة قسم ثالث، و هو ما إذا كان الفساد المحض في عمله

فقط لا- في إبقاء المصنوع، فيكون المحرم عمله فقط، فلا- يكون الحديث نافيا لذلك، فان الحصر الوارد فيه إضافي أى ناظر الى القسمين المذكورين، و أن المحرم منهما الثاني لا- الأول. و على ذلك فيمكن كون التصوير من القسم الثالث الخارج عن مدلول الحديث، بان كان عمل الصورة محرما دون اقتنائها.

(أقول) حمل الحصر فيه على الإضافي لا يناسب وروده في بيان ضابط الحلال و الحرام من الكسب.

(الوجه الرابع)- ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٢٩

.....

السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال: «قال أمير المؤمنين (ع): بعثني رسول الله (ص) الى المدينة، فقال لا تدع صورة الا محوتها، و لا قبرا الا- سويته، و لا كلبا الا قتلته» (١) و أجاب (ره) عن هذا الوجه بأن الأمر فيه محمول على الاستحباب أو على كراهة إبقاء الصورة، بقريته الأمر بتسوية القبور و قتل الكلاب. و فيه أن قرينه السياق- بأن يكون رفع اليد عن ظهور الطلب بالإضافة إلى فعل موجبا لرفع اليد عن ظهوره بالإضافة إلى الفعل الآخر ايضا- لا أساس لها. و لذا لا تكون القرينة على استحباب غسل الجمعة موجبا لرفع اليد عن الظهور بالإضافة إلى غسل الجنابة أيضا، كما في مثل قوله (اغتسل للجمعة و الجنابة) فضلا عن مثل (اغتسل للجمعة و اغتسل للجنابة) نعم نلتزم بحمل النهي عن إبقاء الصورة على الكراهة، لكن لا بقريته السياق، بل للروايات الآتية الظاهرة في الترخيص في اقتنائها.

(الوجه الخامس) صحيحة علي بن جعفر المحكية عن المحاسن عن موسى قاسم عنه عن أخيه (ع) أنه «سأل أباه عن التماثيل؟ قال: لا يصلح أن يلعب بها» (٢) و رواها عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر (ع)، قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا» و هذه على النقل الأول مؤيدة لما تقدم من أن السؤال عن التماثيل لا يكون ظاهرا في السؤال عن صنعها و عملها.

(الوجه السادس) تصديده سلام الله عليه للدفاع عن سليمان النبي (ع)، بان المصنوع له كانت صورة الشجر، فإنه لا مورد للدفاع عنه بالجواب المزبور الا مع عدم مناسبة اقتناء الصورة لمثله (ع)، و لو كان المنافي صنعها فقط لم يكن للاعتراض وجه، حيث ان عمله (ع) كان الاقتناء لا الصنع. و فيه أن الاعتراض باعتبار مشيئة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام المساكن- الحديث: (١٧)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام المساكن- الحديث: (١٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٠

.....

سليمان صنع الصور، و هذا لا يجتمع مع حرمة التصوير، فدافع سلام الله عليه بان المصنوع له كانت صورة شجر، بل لو كان الاعتراض و الدفاع راجعين الى الاقتناء لما كانت ايضا فيها دلالة على حرمة اقتناء صورة الحيوان. و ذلك فان الدفاع و الاعتراض يصحان على تقدير كون الاقتناء مكروها، لان المكروه لا يليق بشأن النبي، فدافع (ع) بأن الصورة لم تكن حيوانا حتى يكره اقتناؤها.

(الوجه السابع) صحيحة زرارة بن أعين عن ابي جعفر (ع)، قال: «لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك» (١) فان مفهومها ثبوت البأس بها مع عدم التغيير و ثبوت البأس في شيء مطلقا مقتضاه حرمة.

و فيه أنه لا بد من حمل البأس في الرواية و مثلها على الكراهة كما هو مقتضى الجمع بينهما و بين الاخبار المجوزة لاقتناء التماثيل في

البيت و الصلاة فيها. و ذكر المصنف (ره) أن في هذه الصحيحة دلالة على جواز اقتناء الصور و عدم وجوب محوها، و لعله باعتبار أن تغيير رأس الحيوان لا- يخرج عن كونها صورة حيوان و لو في بعض موارد التغيير. نعم مثل حذف رأس الحيوان يخرج عن صورة الحيوان.

(الوجه الثامن) حسنة المثنى عن ابي عبد الله (ع) «أن عليا (ع) كره الصور» بضميمة ما ورد من أنه (ع) لا يكره الحلال كما في بعض الروايات الواردة في الربا.

و فيه أن المراد بالحلال هو المباح المساوي طرفاه لا المقابل للحرام، ضرورة أنه (ع) يكره المكروهات في الشرع، «٢». (الوجه التاسع) ما رواه الحسن بن فضل الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن ابي عبد الله (ع)، قال: «وقد أهديت الى طنفسة (ثوب أو بساط) من الشام عليها تماثيل طائر، فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر» «٣» و فيه أن الرواية مرفوعة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٤) من أبواب أحكام المساكن - الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام المساكن - الحديث: (٣)

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (٣) الباب: (٤) من أبواب أحكام المساكن - الحديث: (٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣١

فهي معارضة بما هو الأظهر و الأكثر (١) مثل صحيحة الحلبي (٢) و عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر (٣)

و فعله (ع) أو أمره بالتغيير لا يدل على حرمة الإبقاء حيث يحتمل كونه لأجل الكراهة

(١) لا- يخفى ظهور بعض الاخبار المعتبرة في جواز إبقاء الصور في البيوت تكليفاً، و عدم كونها موجبة لبطلان الصلاة، كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن التماثيل في البيت؟ فقال: لا بأس إذا كان عن يمينك و عن شمالك و عن خلفك أو تحت رجلك، و إن كانت في القبلة فالتق عليها ثوبا» «١» حيث أن مقتضى إطلاق نفي البأس جواز إبقائها تكليفاً و وضعاً، و الأمر بإلقاء الثوب عليها فيما إذا كانت في القبلة لا يصلح لكونه قرينة على اختصاص السؤال و الجواب بالوضع، كما أن عدم الاستفصال في الجواب بين كونها بنحو المجسمة أو النقوش مقتضاه عدم الفرق بينهما في الحكم، و الأمر بإلقاء الثوب - أو تغيير الرأس أو قلع العين و نحوه - حكم غير إلزامي، بقرينة مثل صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (ع) قال: «سألته عن البيت فيه صورة سمكة أو طير و شبهها يعبث به أهل البيت. هل تصلح الصلاة فيه؟

فقال: لا حتى تقطع رأسه و يفسد، و إن صلى فليست عليه إعادة» «٢» حيث أن نفي إعادة قرينة على حمل النهي على الكراهة، بل لا يبعد أن يقال: إن عدم أمره سلام الله عليه بمحو تلك الصورة مطلقاً قرينة على جواز اقتنائها.

(٢) هذه الرواية دلالتها على جواز الاقتناء واضحة «٣»

(٣) و في السند عبد الله بن الحسن. و حاصل ما ذكره (ره) - في كون هذه الرواية قرينة على عدم حرمة اقتناء الصور - هو أن الأمر بالكسر فيها ليس باعتبار

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١) الباب: (٤٥) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١) الباب: (٣٢) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (١٢).

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (١) الباب: (٣٢) من أبواب لباس المصلى - الحديث: (٢).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٢

أو المراد اتخاذه كسبا (١) يدل عليه الأدلة (٢)

وجوب محو الصورة تكليفاً، وإلا لم يكن وجه للفرقة بين الصورة في البيت وبين الصورة في الستر بالأمر بالكسر في الأول، وبالنزح في الثاني، بل كان الواجب إزالة الصورة، حتى التي كانت في الستر. واحتمال أن يكون المراد بكسر رؤوس التماثيل شاملاً لما في الستر أيضاً، والأمر بنزع الستر لكونه مقدمة للتغيير فيه ما لا يخفى، بل الظاهر أن الحكم بالكسر والنزع لرعاية الصلاة.

(أقول): قد تحصل مما ذكرنا إلى هنا جواز اقتناء الصور، سواء كانت بنحو المجسم أو النقوش، حتى على القول بحرمة التصوير، و يلزم جواز اقتنائها جواز المعاملة عليها، حيث أن اقتنائها لتزيين البيوت بها منفعة مقصودة توجب ماليتها.

وهذا فيما إذا باع الصور بما هي مجسمة و صور. و أما إذا باعها بعنوان موادها، فجوازه لا كلام فيه، حيث ان بيعها كذلك لا يزيد على بيع مادة الصنم. وقد تقدم جوازه.

(١) بأن يؤجر نفسه للكيل بنحو التطفيف، حيث أنه في الفرض يدخل في الأفعال المحرمة التي يؤخذ عليها الأجرة، فيكون أكلها بالباطل.

(٢) لا يخفى أنه لا يمكن في المقام إحراز الإجماع التعبدى الذى يكون أحد الأدلة، بل الإجماع فى مثل المقام مدركى، فإنه إذا علم أو احتمل المدرك لاتفاق العلماء، فلا بد من ملاحظته، فان تم لزم القول بما قالوا لا لقولهم، بل لذلك المدرك و إن لم يتم، فلا يكون اعتبار فى اتفاهم. و هذا بخلاف الإجماع التعبدى الكاشف عن حجة معتبرة، بحيث لو كانت واصله إلينا لكانت تامّة عندنا أيضاً. و فى المقام مع دلالة الكتاب المجيد على حرمة البخس فى المكيال أو الميزان، و كونه من الكبائر كما هو مقتضى قوله سبحانه وَيُلِّمُ لِلْمُطَفِّفِينَ دَلَالَةَ الْإِخْبَارِ وَ حُكْمَ الْعَقْلِ بِأَنَّهُ ظَلَمَ وَ أَكَلَ لِمَالِ الْغَيْرِ عَدْوَانًا لَا مَجَالَ لِدَعْوَى الْإِجْمَاعِ التَّعْبُدِيِّ.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٣

[ثم ان البخس فى العد و الذرع]

ثم ان البخس فى العد و الذرع (١) و لو وازن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما (٢)

(١) لا- يخفى أن البحث فى معنى التطفيف، و كونه البخس فى المكيال أو الميزان فقط أو مطلق البخس، حتى فى العد و الذرع لا يترتب عليه ثمرة عملية.

و ذلك لدخول البخس فى العد و الذرع فيه حكماً بلا شبهة، و لا يحتمل الفرق بين النقص فى الكيل أو الوزن، و النقص فى العد و الذرع. و ظاهر المصنف (ره) اختصاص معنى التطفيف بالكيل و الوزن فلاحظ.

(٢) تعرض (ره) لصور ثلاث: (الأولى)- وقوع المعاملة على الكلى المعين وزناً، فيكون دفع الناقص فى مقام الوفاء بتلك المعاملة، و يبقى مقدار النقص فى عهده (الثانية) وقوع المعاملة على المدفوع خارجاً بلا شرط المقدار، و يكون النقص فى هذه الصورة موجبا لفساد المعاملة كما هو مقتضى لزوم الربا.

(لا يقال): ظاهر كلام المصنف (ره) فى هذه الصورة الحكم بصحة المعاملة مع عدم كون العوضين متجانسين، حيث انه علل فسادها بلزوم الربا (فإنه يقال):

نعم مع عدم كونهما متجانسين يحكم بصحتها، بل و عدم الخيار للطرف، لأن المفروض وقوع المعاملة على الشئ بلا اشتراط المقدار و الغرر مندفع باعتقاد المشتري و إحرازه مقدار المبيع، و كذلك البائع، بل لو فرض علم البائع بالحال، و أنه ناقص عما يعتقده المشتري، فلا تكون حرمة تطفيفه موجبة لفساد المعاملة.

(الثالثة) وقوع المعاملة على المدفوع خارجا بشرط كونه بالمقدار المساوي لل عوض الآخر، فان قيل: إن اشتراط المقدار لا يزيد على سائر الشروط الموجب تخلفها الخيار للطرف، فيحكم بفساد المعاملة باعتبار لزوم الربا أيضا. و أما بناء على أن شرط المقدار في حكم الجزء، فتكون المعاملة منحلّة، فتصح بالإضافة إلى الموجود، و تبطل في مقدار النقص. و إلى ما ذكرنا من الانحلال و عدمه أشار (ره) بقوله: (و يمكن ابتناؤه على ان اشتراط المقدار) و الظاهر ان اشتراطه لا يكون كسائر الشروط التي لا يوجب تخلفها إلا الخيار للطرف، بل يكون البيع بالإضافة إليه منحلّا، و لذا لو اشترى بعشرة دنانير مقدارا من الكتب بشرط كونه خمسين عددا، فلو سئل إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٤

.....

المشترى عن سعر الشراء و أجاب بشراء الواحد بخمس الدينار كان صحيحا و لو ظهر النقص في العد فنقص لكل ناقص خمس الدينار لما كان للبائع حق المطالبة به.

و مما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره المحقق الإيرواني في تعليقه على الكتاب من فساد المعاملة في الصورة الثالثة، باعتبار أنه ليس المبيع هو الموجود الخارجى مطلقا، بل بعنوان انه كذا مقدارا، و لم يحصل هذا العنوان، و يكون الفرض كما إذا باع فلزا بعنوان أنه ذهب، فظهر مذهبا، و وجه الظهور أن عنوان الذهب عنوان مقوم للمبيع، و مع تخلفه لا يكون للمبيع تحقق، بخلاف اشتراط المقدار فإنه مع انحلال المبيع، كما هو المفروض يكون بعض المبيع موجودا. و لذا يحكم بالفساد في المقدار الزائد من أحد العوضين. و تقدم سابقا أن تخلف عنوان المبيع لا يوجب انتفاء مطلقا، بل فيما إذا كان عنوانا مقوما. و تفصيل ذلك في باب الشروط ان شاء الله تعالى.

ثم إن البخس في المكيال في القسمين الآخرين تطفيف في مقام المعاملة و تعيين العوضين فيها كما لا يخفى. و مما ذكرنا يظهر حكم التطفيف في غير موارد المعاملة الربوية، فلو كان التطفيف في مقام الوفاء بالمعاملة الجارية على الكلى، فيبقى المقدار الناقص على العهدة. و لو جرت المعاملة على ما في الخارج، فان كان من الصورة الثانية، فتصح، و ربما يثبت للمشترى خيار الغبن، كما إذا اعتقد كون الخارج كذا مقدارا، و اشتراه بقيمته السوقية، ثم ظهر أنه ناقص من ذلك المقدار، و لا يساوى الموجود ذلك الثمن. و أما إذا جرت المعاملة على الخارج بشرط كونه كذا مقدارا، فبناء على انحلال المعاملة مع هذا الشرط، كما تقدم تبطل المعاملة بالإضافة إلى المقدار الناقص مثلا، إذا اشترى صبرة من حنطة بعشرة دنانير، بشرط كونها عشرة أمانان، و ظهرت تسعة، يحكم بصحة المعاملة في تسعة أمانان بتسعة دنانير، و تبطل بالإضافة إلى دينار واحد، و بناء على عدم الانحلال، و كون هذا الشرط إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٥

[في التنجيم]

و هو كما عن جامع المقاصد الاخبار عن أحكام النجوم (١)

كسائر الشروط يثبت للآخر خيار تخلف الشرط فقط.

(١) المراد بالأحكام الحوادث السفلية و إضافتها إلى النجوم، باعتبار أن لها ربطا ما بالأوضاع الفلكية الحاصلة للنجوم بسير بعضها و سكون بعضها الآخر، ثم لا يخفى عدم اختصاص التنجيم بما إذا أخبر الناظر إليها و الى أوضاعها الفلكية بالحادثة، بل يعم ما إذا كان النظر إليها لمجرد الاستعلام بالحادثة، و إن لم يخبر بها أحدا، و يكشف عن ذلك مثل رواية القاسم بن عبد الرحمن «أن النبي (ص) نهى عن خصال منها مهر البغى، و منها النظر في النجوم» (١) و رواية عبد الملك بن أعين، قال:

«قلت لأبي عبد الله (ع): أنى قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت الى الطالع، و رأيت الطالع الشرر جلست و لم اذهب فيها،

و إذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال أحرق كتبك» (٢) بناء على أن المراد بالقضاء هو الاعتقاد بنحو الجزم، و البت لا الاخبار و الحكم للمراجعين و كيف ما كان فينبغى في المقام ذكر أمرين.

(الأول) أن الاخبار عن نفس الأوضاع الفلكية للنجوم، كالأخبار عن كون القمر فعلا في البرج الفلاني أو حدوث الخسوف في القمر في الليلة الفلانية أو حصول رؤية الهلال في زمان كذا، و غير ذلك لا يكون داخلا في اخبار الباب الناطقة بالمنع عن التنجيم، فان كان اخبارهم عن الأوضاع مستندا الى مقدمات موجبة لعلمهم بهذه الأمور، فيجوز لهم الاخبار عنها بتا، و ان كان مستندا الى ما يحتملون فيه الخطأ، فيجوز لهم الاخبار عنها لا على سبيل الجزم، بل بنحو الظن و التخمين، حتى لا يكون اخبارهم داخلا في الكذب، أو القول بغير علم. هذا بالإضافة إلى المنجم.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٢٤) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٨) الباب: (١٤) من أبواب آداب السفر الى الحج و غيره- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٦

.....

و أما سائر الناس فلا يكون اخبار المنجم حجة و طريقا شرعيا لهم بالإضافة إلى مثل رؤية الهلال و وقوع الخسوف أو الكسوف مما وقع موضوعا في الخطابات الشرعية، لاحتمال خطأهم في الحساب و سائر ماله دخل في أخبارهم. نعم لو حصل لأحد الاطمئنان بصحة اخبارهم فذلك أمر آخر، حيث أن العلم أو الاطمئنان حجة للمكلف من أى مصدر كان، فيجوز للمكلف الإفطار فيما إذا حصل له الاطمئنان بصحة اخبارهم برؤية الهلال و نحو ذلك. و ما ذكره المصنف (ره)- من أنه يمكن الاعتماد في مثل ذلك بشهادة العدلين منهم، كما إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين و نحوه- غير صحيح على إطلاقه، فإنه إذا باع مثلا متاعا الى حلول الشهر الفلاني، و أخبر المنجم برؤية الهلال في الليلة الفلانية، فلا يصح للبائع مطالبة المشتري بالدين في ذلك الزمان بمجرد الاخبار المزبور، حتى فيما إذا كان عدلا و وافقه فيه منجم عادل آخر، و ذلك لعدم دخول أخبارهم في الشهادة برؤية الهلال و البينة المعتمدة في ثبوت رؤية الهلال أو غيرها هي الاخبار عن الرؤية أو غيرها بالحس لا بالحساب و الكتاب كما لا يخفى.

(الثانى) ان الاخبار عن الحوادث السفلية- المعبر عنها بأحكام النجوم باعتبار كون أوضاعها مجرد علامات لتلك الحوادث و لا تأثير لها لا- بنحو العلية و لا- بنحو الاقتضاء- ان كان بنحو الجزم و البت بحيث لا يحتمل أو لا يمكن عدم وقوع الحادثة التي كشف عن وقوعها الوضع الفلكي حتى بالتضرع و الدعاء الى الله سبحانه و التوسل الى أوليائه أو بالصدقة و نحوها فهو باطل، و يكفى في بطلانه و عدم جوازه الأدلة القاطعة من الكتاب و السنة على الترغيب في الدعاء و التوسل و الصدقة و غيرها مما يتضرع العبد إلى بارئه في دفع ملماته و كشف نوائبه. و يدل ايضا على ذلك مثل خبر المنجم الذي أتاه (ع) عند مسيره الى أهل النهروان، حيث لم يسأل سلام الله عليه- على ما في الخبر- عن كون اخباره بما ذكر باعتقاد أن للطالع تأثيرا و أنه كاشف، بل إنما أنكر عليه إخباره البتى بقوله: (و من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٧

.....

و بما ذكرنا ظهر أن ما ذكره المصنف (ره) من أنه لا حرج قطعا على من حكم قطعا بنزول المطر في هذه الليلة لا يمكن المساعدة عليه بإطلاقه. و الحاصل أن هذا القسم من الاخبار داخل في التنجيم المنكر في الاخبار، و ان كان المخبر بالحوادث كذلك غير جازم

بها، ومع ذلك أخبر بها جزماً يكون إخباره محرماً من جهة الكذب أيضاً. ولو أخبر بها احتمالاً ظناً أو تخميناً مع التزامه بأن الأمور بيد الله يمحو ما يشاء ويثبت وعنده علم الغيب، لما كان به بأس، كما يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا. وليس في البين خبر معتبر يكون مقتضاه عدم جواز ذلك أيضاً، بل في بعض الأخبار ما يقتضى جوازه.

و يلحق بهذا القسم ما إذا اعتقد بان لأوضاع الكواكب دخلاً وتأثيراً في الحوادث السفلية، إلا أنه بنحو الاقتضاء، وبأن الله مختار لا مغلول اليدين يمحو ما يشاء ويثبت بحيث يمكن التخلف بمثل التضرع والتوسل والصدقة وغيرها مما أشير في الآيات والأخبار إلى الاهتمام بها. ويظهر هذا النحو من الاقتضاء من بعض الأخبار كالتى أوردها المصنف (ره) في الوجه الثالث من وجوه ربط الحركات الفلكية بالكائنات، إلا أنها لضعفها سندا لا تصلح للاعتماد عليها في القول والاعتقاد كما لا يخفى.

(لا- يقال) يلزم ان يكون اخبار المنجم عن الأوضاع الفلكية كخبره عن رؤية الهلال في الليلة الفلانية معتبراً، فان الرجوع الى أهل الخبرة مما جرى عليه سيرة العقلاء من أهل الملل وغيرهم (فإنه يقال): لو سلم أن المنجم من أهل الخبرة بالإضافة إلى مثل رؤية الهلال فلا اعتبار بقوله أيضاً، للردع عن السيرة المشار إليها في الأخبار المتعددة وأمرهم عليهم السلام بالصوم للرؤية والإفطار لها، و في الصحيحة عن مولانا أمير المؤمنين (ع): «لا- أجزى في الهلال إلا- شهادة رجلين» الى غير ذلك، بل لم يحرز السيرة على الاعتناء بإخبار الثقة من أهل الخبرة في الأمور التى يمكن لعامة الناس معرفتها عن حس، بلا حاجة الى إعمال النظر، كمعرفته الخسوف أو الكسوف

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٨

و معلوم من دين الرسول (ص) ضرورة (١) ثم انه لا فرق في أكثر العبارات (٢) الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث (٣)

و نحوهما كما لا يخفى.

(١) أى تكذيب المنجمين فى دعاويهم والاستهانة بهم و نسبتهم الى العجز، و أنهم لا يتمكنون من دفع شر عن إنسان أو جلب خير اليه معلوم بالضرورة من الدين، و التكذيب و الاستهانة بهم و التعجيز لهم فى الاخبار لا تحصى.

(٢) ذكر فى هذا الوجه من وجوه اعتقاد الربط خمس فرق.

(الاولى) من أنكر الصانع جل ذكره و يعتقد استقلال تأثير الحركات.

(الثانية) من التزم بوجود الصانع جل ذكره مع تعطيله عن التصرف فى الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية القديمة زماناً و المدبرة لتلك الحوادث.

(الثالثة) من التزم بما ذكر، و لكن تكون الأجرام حادثه عنده زماناً.

(الرابعة) من اعتقد بكون الأجرام العلوية تابعه فى حركاتها لإرادة الله تعالى، و ان الله يفعل ما فى العالم الأسفل، و تلك الأجرام بحركاتها كالألة بالإضافة الى مشيئة الله.

(الخامسة) من اعتقد بما ذكر، غير أنه يعتقد ان تلك الأجرام فى حركاتها مختارة باختيار يكون عين اختياره تعالى. ثم إنه (قده) ذكر فى الوجه الثانى من وجوه الربط أن الأوضاع الفلكية تفعل الآثار المنسوبة الى الله، و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم.

و لم يظهر فرق بين الربط المذكور فى الوجه الثانى، و بين الفرقتين الرابعة و الخامسة من هذا الوجه، فلاحظ.

(٣) لم يظهر أن مجرد الاعتقاد بتفويض التدبير إلى الأجرام العلوية موجبا للكفر، سواء قيل بحدوثها زماناً أو بقدمها كذلك، و الا لكان القائل باستغناء الشىء فى بقائه عن العلة محكوماً بالكفر، باعتبار عدم التزامه باستناد الحوادث الى الله سبحانه و تعالى. نعم

بطلان تأثير الأجرام العلوية فى الحوادث السفلية من الواضحات، و

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٣٩

و منه يظهر ان ما رتبته (ع) على تصديق المنجم (١).

تأثيرها فيها بنحو العلة التامة خلاف الآيات و الروايات الدالة على الترغيب في الدعاء و التضرع الى الله سبحانه في دفع الملمات و البلايا، و نزول البركات، فان لازم ما ذكر كون الله تعالى مغلول اليدين لا يفعل شيئا و لا يفيد الدعاء و التضرع إليه أمرا، و إنكار اضافة الحوادث الى الله تعالى مع الالتفات الى وضوحها بحسب الآيات و الروايات يكون موجبا للكفر، باعتبار انتهائه إلى إنكار الكتاب العزيز و على ذلك فالأولى من الفرق الخمس محكومة بالكفر، باعتبار إنكارها الصانع جلت قدرته.

و اما الأربعة الباقية فلا يحكم بكفرها الا مع التفاتها الى أن اعتقادها على خلاف الكتاب و السنة حتى ينتهي ذلك الى إنكار النبوة، كما في إنكار سائر الأحكام الثابتة في الشريعة و كيف كان فإن أراد المصنف (ره) بقوله: (إذ الظاهر عدم الإشكال في كون الفرق الثلاث من أكفر الكفار) الكفر حتى مع عدم الالتفات الى ما ذكر من دلالة الكتاب المجيد على استناد الحوادث الى الله سبحانه، فيمكن التأمل فيه بالإضافة إلى الفرقة الثانية و الفرقة الثالثة كما مر.

(١) أي كما أن ما في بعض الاخبار من كون المنجم بمنزلة الساحر، و الساحر كالكافر لا يدل على كفر المنجم بمعناه الحقيقي، كذلك ما رتب في بعض الروايات على تصديق المنجم. من كون تصديقه تكذيبا للقرآن و استغناء عن الله سبحانه لا يقتضى كفر المصدق للمنجم أو كون المنجم كافرا، بل يراد منه إبطال قول المنجم، و أن قوله مخالف للقرآن المجيد الداعي إلى الاستعانة بالله في دفع المكاره و جلب الخير، و سائر الأمور.

و بعبارة أخرى كون تصديق المنجم تكذيبا للقرآن من قبيل الاستدلال على بطلان الشيء بإنهائه إلى التالي الباطل و من الظاهر أن الالتزام بشيء مع ترتب باطل عليه و لو كان ذلك التالي تكذيب القرآن أو دلالة لا يوجب الكفر، إلا مع التفات ذلك الملتزم الى الترتب، و التزامه به معه. مثلا إذا أفتى بما يخالف ظاهر القرآن،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٠

[حفظ كتب الضلال حرام في الجملة]

إشارة

حفظ كتب الضلال حرام في الجملة (١).

مع عدم التفاته إلى ان هذا الحكم وارد فيه أو عدم التفاته الى دلالة لا يكون إفتاؤه هذا موجبا لكفره و من هذا القبيل قوله من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما انزل على محمد، فإنه ليس مدلوله كفر المنجم، بل المراد كذبه و ترتب الباطل على تصديقه، حيث ان الشارع عد المنجم كاذبا، فتصديقه يكون تكذيبا للشارع. و القرينة على أنه لا يراد ترتب الكفر على مجرد تصديقه، هي عطف الكاهن عليه، حيث أن الكهانة فضلا عن تصديقه لا يوجب كفرا بلا ارتياب.

(١) المراد بحفظ كتب الضلال ما يعم اقتناءها و استنساخها و استدلال (ره) على حرمة بوجوه.

(الأول) حكم العقل يعنى استقلاله بقبح التحفظ على مادة الفساد و الضلال فيحكم بحرمة بقاعدة الملازمة و فيه أن حكم العقل غير مسلم و الا- لاستقل العقل بإزالة كل ما فيه أو منه الفساد، كالهجوم على أهل الكفر و الشرك و محو شوكتهم و معابدهم و كتبهم، فإنهم و ما معهم منشأ الفساد على الأرض، و لا استقلال للعقل بذلك و وجوب الجهاد حكم شرعى تعبدى لا لحكم العقل بلزوم قهر

الناس على الايمان، مع أن الدنيا دار امتحان يكون فيها الخيار بين الهدى والضلال والكفر والايمان.
 (الثاني) قوله سبحانه وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ «١» و
 لا يخفى أنه على تقدير كون المراد بالاشترء ما يعم مطلق الأخذ والاقتناء، فلا تكون في الآية دلالة على الحرمة فيما إذا لم يكن
 غرضه إضلال الناس و ميلهم عن الهداية، كما إذا جعل الكتاب المزبور في مكتبته حتى يكون فيها من كل باب كتاب.
 (الثالث) (قوله سبحانه وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ. «٢» أى الباطل، وفيه أن الأمر بالاجتناب عن قول الزور تركه و عدم إيجاده بان لا يكذب و
 لا يفترى. و أما إبقاء قول

(١) سورة لقمان (٣١) الآية: (٦)

(٢) سورة الحج (٢٢) الآية: (٣٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤١

.....

الزور و عدم محوه فيما إذا كان بإيجاد الغير و احداثه فلا- ظهور في الآية بالإضافة الى حكمه و على الجملة القول ظاهره المعنى
 المصدرى، فيكون النهى عنه نهيا عن إيجاده.

(الرابع) قوله في تحف العقول: (انما حرم الصناعة التي يجيء منه الفساد محضا) بل قوله قبل ذلك: (ما يقوى به الكفر) و فيه أن رواية
 تحف العقول لا يمكن الاعتماد بها مع أنها لا تعم ما إذا كانت في استنساخ كتب الضلال و اقتنائها مصلحة مباحة غير نادرة.

(الخامس) قوله (ع) في رواية عبد الملك حيث شكك الى الصادق (ع) (انى ابتليت بالنظر الى النجوم، فقال أ نقضى؟ قلت نعم قال
 أ حرق كتبك) و فيه أن المطلوب في المقام إثبات وجوب محو الكتب المزبورة نفسيا، بأن كان أحد الوظائف الشرعية محو كتب
 الضلال، فان كان الأمر بالإحراق في الرواية ظاهرا في الإيجاب النفسى يتعدى الى المقام، باعتبار أن كتبه لو لم تكن أكثر فسادا من
 كتب النجوم فلا- أقل من مساواتها لها. و أما إذا كان الأمر المزبور ظاهرا في الإرشاد إلى الخلاص من القضاء المحرم، فلا يمكن في
 المقام إلا- إثبات الأمر الإرشادى، مع إحراز ترتب الحرام على الحفظ. و لا ريب في أن ظهور الأمر بالإحراق هو الثانى. و على كل
 حال فلا يثبت بالرواية مع الإغماض عن سندها وجوب محو كتب الضلال و عدم جواز إبقائها حتى مع الاطمئنان بعدم ترتب الحرام
 عليها. و الأظهر في المقام أن يقال بناء على وجوب دفع المنكر كما لو استفدناه من أدلة النهى عن المنكر يتعين في المقام الالتزام
 بوجوب محو كتب الضلال التي لا يترتب عليها إلا الإضلال. و أما إذا لم نقل به فيمكن القول بعدم جواز الاستنساخ و الحفظ، فيما إذا
 كان المترتب عليها الإضلال بآية النهى عن شراء اللهو. و أما وجوب المحو فلا دليل عليه كما لا يخفى.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٢

نعم المصلحة الموهومة (١) قبل نسخ دينهما (٢)

(١) بمعنى أنه لا- يجوز إبقاء كتب الضلال فيما إذا كان ذلك معرضا لترتب الفساد عليها، و لا اثر لاحتمال ترتب مصلحة أقوى على
 إبقائها، فيما إذا كان الاحتمال موهوما و كذا لا- يجوز إبقاؤها فيما إذا كان ترتب الفساد عليها قطعيا و المصلحة المترتبة من قبيل
 المنفعة النادرة التي لا يتعد بها و أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بأن كان ترتب الفساد موهوما أو كانت المصلحة المترتبة أقوى من
 الفساد أو أقرب احتمالا من ترتب الفساد، ففي جميع ذلك لا دليل على حرمة حفظها كما هو مقتضى الميزان الوارد في رواية تحف
 العقول، و الاستفصال المذكور في رواية عبد الملك المتقدمة فإنه لو تم الإطلاق في ناحية مثل قوله سبحانه وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ فلا

بد من رفع اليد عنه بدلالة حديث تحف العقول و الرواية، اللهم الا ان يدعى الإجماع على حرمة الإبقاء مطلقا أو يلتزم بإطلاق معقد نفى الخلاف، و مع هذه الدعوى أو الالتزام فلا عبرة بترتب الفساد و عدمه، بل لا بد من تنقيح العنوان الذى وقع مورد الإجماع أو نفى الخلاف، و ان المراد بكتب الضلال فيه الكتب التى تكون مطالبها باطله و ان لم توجب ضلالا، أو أن المراد بها الكتب التى تكون موجبة للضلال، و ان كانت مطالبها حقه، كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر مضلة، و يدعون أن المراد غير ظاهرها. (أقول) ما ذكره من دعوى الإجماع و استفادته من نفى الخلاف غير صحيح فإن الإجماع لا يحرز إلا فى مسألة تعرض لحكمها معظم الفقهاء أو جميعهم مع اتفاقهم على ذلك الحكم، و نفى الخلاف يكفى فيه اتفاق جماعة قليلة تعرضوا للمسألة فكيف تكون دعوى نفى الخلاف كاشفة عن الإجماع مع ان الإجماع فى المقام محصله لا-قيمة له فضلا عن منقوله، حيث ان الظاهر- و لا- أقل من الاحتمال- كون المدرك فى حكمهم بحرمة الحفظ ما ذكر من حكم العقل الموهوم أو دلالة الآية.

(٢) التقييد بما قبل نسخ دينهما باعتبار أن اليهود و النصارى بعد نسخ دينهما

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٣

إذ ما من كاغذ الا و له قيمة (١) و لو كان باطلا فى نفسه خارجا عن المالية (٢)

فى ضلال، باعتقاد هما ببقاء الدين المنسوخ فلا يوجب لهم التحريف فى كتابهما ضلالا آخر.

(١) اى ان إحراقها إتلاف للكاغذ المفروض استيلاء المسلمين عليه و له قيمة فلا يجوز الإتلاف و كيف كان فيظهر من كلام الشيخ (ره) أن التوراة و الإنجيل من كتب الضلال فيجب تمزيقهما و الانتفاع بكاغذهما و أورد عليه المصنف (ره) بأنه لا دليل على وجوب المحو الا فيما إذا كان موجبا للضلال، و مع عدم إيجابه له، فمع بطلان مطالبه لا يجوز بيعه باعتبار عدم كونه مالا و أما محوه فلا دليل عليه.

(أقول) مجرد بطلان مطالب كتاب لا يوجب خروجه عن المالية شرعا حتى لا يجوز المعاوضة عليه، كما فى الكتب التى تؤلف من مجموع قضايا جعلية لغاية تفريغ الهم عن قارئها و مثل هذه يجوز بيعها و شراؤها، لكونها مالا شرعا باعتبار ترتب المصلحة المقصودة المباحة عليها حتى مع عدم إظهار مؤلفها بأن هذه القضايا الواردة فى الكتاب جعلية و سيأتى إن شاء الله تعالى أن الموجب لكون المكتوب أو الكلام كاذبا قصد الكاتب أو المتكلم لا اعتقاد المطالع و المسامح.

(٢) يعنى لو كان بعض الكتاب باطلا- و خارجا عن المالية الشرعية و ان لم يكن موجبا للضلال و باعه بعوض، فتبطل المعاوضة بالإضافة الى ذلك البعض.

(أقول) لا يكون بيع كتاب منحل الى بيوع متعددة بالإضافة إلى أبعاضه خارجا، فان المعيار فى الانحلال و عدمه نظر العرف كما مر، و لذا لو باع كتابا بعنوان أنه الكتاب الفلانى و ظهر مشتملا على بعض الأوراق من ذلك الكتاب يحكم ببطلان البيع رأسا و بالجملة فيما أن البيع فى الفرض لا يصح بالإضافة إلى الكتاب تعيين بطلانه على قرار ما تقدم فى بيع الصنم مع كون مادته مالا.

ينبغى فى المقام التعرض لحكم اللحية فنقول ذكر صاحب الحدائق (ره)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٤

[تذييل حلق اللحية]

فى آداب الحمام الظاهر كما استظهره جماعة من الأصحاب كما عرفت تحريم حلق اللحية، لخبر المسخ المروى عن أمير المؤمنين

عليه السلام، فإنه لا يقع الا على ارتكاب أمر محرم مبالغ في التحريم انتهى و ربما يقال أن تعبيره (ره) بالظاهر لا بالأظهر فيه إشارة إلى تسالم الأصحاب على الحكم، و لكن ملاحظة تعبيرات الحدائق في المسائل كافية في الجزم بأن مثل هذا التعبير منه (ره) لا يشير الا الى اجتهاده و ذكر صاحب الجواهر (ره) في باب الإحلال من إحرام الحج بحلق الرأس أنه ليس للنساء حلق، لنهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان تحلق المرأة رأسها في الإحلال لا مطلقا، فان الظاهر عدم حرمة لها في غير المصناب المفضى إلى الجزع، للأصل السالم عن معارضة دليل معتبر اللهم الا أن تكون الشهرة بين الأصحاب تصلح جابرة لنحو المرسل المزبور بناء على إرادة الإطلاق فيكون كحلق اللحية للرجال انتهى.

و حاصل مراده أنه لا يجوز للمرأة حلق رأسها عند إحلالها من إحرام حج أو غيره و كذا للجزع عند المصيبة، و يجوز في غير ذلك و حرمة عند الإحلال لنهى رسول الله (ص ع) أن تحلق المرأة رأسها المحمول على الإحلال و أما جوازه في سائر الأحوال فلاصلة الحلية السالمة عن المعارض المعبر، إلا ان يقال بحرمة عليها مطلقا أخذنا بإطلاق هذه المرسله المنجبر ضعفها بالشهرة على تقدير إرادة الإطلاق فيكون حرمة عليها كحرمه حلق اللحية على الرجال، و هذا- كما ترى- لا يدل على ثبوت الشهرة على الحرمة في حلق الرجل لحيته بل مقتضاه حرمة عند صاحب الجواهر.

و الحاصل أنى لم أظفر على ما يدل على الشهرة بين الأصحاب في حرمة حلق اللحية و اما ما استدل به على الحرمة فأمر (منها) قوله سبحانه حكاية عن إبليس عليه اللعنة و لَأَمَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ «١» بدعوى ان ما يأمر به إبليس لا يكون الا فعلا

(١) سورة النساء (٤) الآية (١١٩)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٥

.....

محرمًا، و حلق اللحية من تغيير خلق الله، و لكن لا يخفى أن مثل حلق اللحية لو كان تغييرا لخلق الله و محرما باعتبار ذلك لكان شق الطرق في الجبال، و حفر الابار و زرع الأشجار و غيرها تغييرا لخلق الله تعالى، و الالتزام بحرمتها غير ممكن و حليتها بتخصيص الآية باعتبار كونه من تخصيص الأكثر غير ممكن، فلا بد من حمل الآية على مثل الفطرة المخلوق جميع الناس عليها على ما يشير إليها قوله سبحانه فَطَرَتِ اللَّهُ النَّبِيَّ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ «١» و المراد من تغييرها إفسادها بجعل النفس مركزا لطرح الشرور و مولدا لنيات السوء أو على غيرها مما لا قرينة في الآية على تعيينه.

الثانى أن الروايات الواردة في حفر الشوارب و إعفاء اللحية كمرسله الصدوق (ره) قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حفوا الشوارب و أعفوا اللحي و لا تشبهوا باليهود «٢» و فى الأخرى قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله ان المجوس جزوا لحاهم و ففروا شواربهم، و أما نحن نجز الشوارب و نعفى اللحي و هى الفطرة «٣» و فيه أن مثل هذه الروايات حتى مع الإغماض عن أسانيدنا لا دلالة لها على حرمة حلق اللحية، فإن الحف عبارة عن الجز و القطع، و الإعفاء التوفير، و من الظاهر أن توفير اللحية غير واجب قطعاً، بل الواجب على تقديره رؤية الشعر فى الوجه، فلا بد من حملها على الاستحباب و المراد بعدم التشبه باليهود عدم تطويل اللحية بما هو خارج عن المتعارف أو زائد على القبضة، كما كان يفعل اليهود على ما قيل فى رواية حبابه الوالبيه، قالت: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام فى شرطة الخميس، و معه درة لها سبابتان يضرب بها بياح الجرى و المارماهى و الزمار، و يقول لهم يا بياعى مسوخ بنى إسرائيل و جند بنى مروان، فقام إليه

(١) سورة الروم (٣٠) الآية (٣٠)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (٦٧) أبواب آداب الحمام الحديث: (١).

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (٦٧) أبواب آداب الحمام الحديث: (٢).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٦

.....

فراة بن أحنف فقال يا أمير المؤمنين و ما جند بنى مروان؟ قال فقال له أقوام حلقوا اللحية و فتلوا الشوارب فمسخوا» (١) و ظاهرها مع الإغماض عن سندها عدم جواز حلق اللحية مع تفتيل الشوارب لا مطلقا كما لا يخفى.

(الثالث) ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع لأحمد بن محمد بن ابى نصر البزنطى صاحب الرضا (ع)، قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له ان يأخذ من لحيته؟ قال: أما من عارضيه فلا بأس، و أما من مقدمها فلا» (٢) و لكن ظاهره عدم جواز الأخذ من مقدم اللحية، و هذا لا يمكن الالتزام به، و حمله على جواز حلق العارضين دون مقدم اللحية بلا قرينة غير ممكن، و اسناد ابن إدريس إلى جامع البزنطى غير معروف لنا و لكن رواه ايضا على بن جعفر فى كتابه. و قد ذكرنا أن طريق صاحب الوسائل الى كتابه ينتهى إلى الشيخ (ره) و سند الشيخ (ره) الى الكتاب المزبور صحيح. و فى معتبرة سدير الصيرفى، قال: «رأيت أبا جعفر (ع) يأخذ عارضيه و يبطن لحيته» (٣) و فى دلالتها على الاستحباب أيضا تأمل، لاحتمال كون ذلك من اختياره (ع) أحد أفراد المباح كما لا يخفى.

(الوجه الرابع) أن رواية الجعفرىات (حلق اللحية من المثلة، من مثل فعلية لعنة الله) و أورد على الاستدلال بها على الحرمة بأن مجرد اللعن على فعل لا يدل على حرمة، و قد ورد اللعن فى ترك بعض المستحبات، مثل قوله (ع):

«ملعون من آخر الصلاة» و أجاب عنه السيد الخوئى طال بقاه- كما فى تقريراته- بأن اللعن على فعل غير الاخبار بكون الشخص ملعونا فإن الاخبار بكونه ملعونا و بعيدا عن الله

(١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (٦٧) من أبواب آداب الحمام- الحديث: (٤).

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب (٦٣): من أبواب آداب الحمام، الحديث: (٥).

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب (٦٣): من أبواب آداب الحمام، الحديث: (٤).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٧

.....

ربما يكون منشأ ارتكاب المكروهات، و هذا بخلاف إنشاء اللعن على المؤمن، فإنه لا يكون الا مع ارتكابه فعلا محرما و قوله (ع) (و من مثل فعلية لعنة الله) من قبيل إنشاء اللعن على فاعل المثلة بخلاف قوله: (ملعون من آخر الصلاة).

و لا يخفى ما فى الاشكال و الجواب، فان اللعن ليس هو البعد مطلقا بل البعد الناشئ عن الطرد و الغضب، و هذا لا يكون إلا مع حرمة الفعل، و لا- يفرق فى ذلك بين إنشائه أو الاخبار بكون الفاعل لكذا ملعونا و مطرودا، حيث انه لو لم يكن فعله محرما فلا موجب لطرده و لعنه، و اللعن فى مثل تأخير الصلاة عن وقتها محمول على مثل ما إذا كان التأخير للاستخفاف بها.

ثم ان المعبر فى تحقق عنوان المثلة أمران. (أحدهما) إيقاع النقص بالغير و (ثانيهما) كون الإيقاع بقصد هتكه و تحقيره، فلا يتحقق العنوان فيما إذا حلق الإنسان لحيته بداعى تجميله أو نحوه، كما هو موضوع البحث. و المستفاد من الرواية أن حلق لحية الغير بقصد هتكه و التنقيص به مثله حكما أو موضوعا.

هذا مع أن رواية الجعفریات لا تكون حجة على الحكم ولا على حرمة المثلة، فإنه لم يثبت ان النسخة المأخوذة منها هذه بعينها كتاب موسى بن إسماعيل بن موسى (ع) و وصل الى سهل بن احمد بن سهل، و منه الى الحسين بن عبيد الله بواسطة محمد بن محمد الأشعث.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا بأس بقطع عضو الميت الكافر في العملية المتعارفة في زماننا، و جعله مكان العضو الفاسد من انسان آخر، كما لا بأس بخرق جسده لغرض الاطلاع على أوضاع الجسد المعبر عن ذلك بالتشريح للطبابة. نعم لا يجوز ذلك بالإضافة إلى أعضاء الميت المسلم باعتبار وجوب دفنها و حرمة هتكه حيا، و ميتا.

و المتحصل في المقام ان الاخبار الدالة على اعفاء اللحية و تطويله مع ضعف إسنادها لا تصلح للاعتماد عليها و الحكم بوجود تطويلها، حتى في فرض تقييد تلك

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٨

[الرشوة حرام]

الرشوة حرام (١)

الاخبار بما ورد في بعض الروايات «١» من تحديد اللحية بالقبضة، بأن يقال الواجب تطويلها الى القبضة، حيث انه مع الإغماض عن سند المقيد لم يعهد من أحد الإفتاء بوجود تطويلها كذلك، سواء التزم بحرمة تطويلها بعد الحد المزبور كما هو ظاهر بعضها حيث ذكر فيها، و ما زاد عن القبضة ففي النار أو قيل بكرهته و استظهارها من مرسله يونس عن ابي عبد الله (ع) في قدر اللحية قال: «تقبض بيدك على اللحية و تجز ما فضل» أو من ذيل مرسله الصدوق المتقدمه من قوله (و لا تشبهوا باليهود) و مع ذلك فلا يمكن الإفتاء بجواز حلق اللحية و عدم وجوب رعاية الاحتياط، و ذلك لأن المرتكز في أذهان المتشرعة عدم جواز حلقها، و ان كان في انتهاء هذا الارتكاز الى عصر الشارع المقدس تأمل، لاحتمال حدوثه أخيرا بالرجوع إلى جماعة أفتوا بحرمة و الله سبحانه هو العالم و لا يخفى ان حرمة حلق اللحية على تقدير القول بها من جهة الروايات أو دعوى سيرة المتدينين أو ارتكاز الحرمة تكون كسائر المحرمات ساقطة عند الاضطرار أو الإكراه أو المزاحمة بتكليف آخر مساو أو أهم، و لو لم يمكن رعاية التكليف الآخر الأهم بل المساوى إلا مع حلقتها جاز.

(١) و عليه إجماع المسلمين كما في جامع المقاصد و المسالك و يدل عليه قوله عز من قائل **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ** (٢) و ظاهرها عدم جواز إعطاء المال للحكام لغاية أكل أموال الناس، مع العلم بالحال، سواء كان الأكل المزبور غرضاً أولياً، أو كان من غاية الغاية، بأن كان الإعطاء لجلب ميل الحاكم و حبه اليه حتى يحكم له و يتعدى الى ما إذا كان الحكم له شرطاً في الإعطاء، أو كان المال عوضاً عن ذلك الحكم بالفحوى. نعم لا دلالة فيها على ما إذا كان الإعطاء لغاية الحكم بما هو الواقع، و ما هو على

(١) وسائل الشيعة الجزء (١) الباب: (٦٥) من أبواب آداب الحمام- الحديث: (٣)

(٢) سورة البقرة (٢) الآية: (١٨٨)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٤٩

و في المستفيضة (١) و في رواية الأصبع بن نباته (٢) و عن الخصال في الصحيح (٣) و هذا المعنى هو ظاهر تفسير الرشوة (٤)

قوانين القضاء، بأن لا يميل نفس القاضى إلى خصمه و يذهب بحقه.

(١) كموثقة سماعة عن ابى عبد الله (ع)، قال: «الرشا فى الحكم هو الكفر بالله» (١) و كصحيحة عمار بن مروان قال: «سألت أبا جعفر (ع) - الى ان قال (ع) :-

فاما الرشا فى الحكم، فان ذلك هو الكفر بالله» (٢) و فى صحيحة الأخرى عن ابى - عبد الله (ع) «كل شىء غل من الامام فهو سحت، و السحت أنواع كثيرة: (منها) ما أصيب من أعمال الولاية الظلمة، و (منها) أجور القضاء و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ المسكر و الربا بعد البيئة. و أما الرشا فى الأحكام يا عمار فهو الكفر بالله العظيم» (٣) و قوله كل شىء غل من الامام أى أخذ منه خيانه و ظاهر التعبير بالكفر هى الحرمة تكليفا و يستفاد الوضع من عد الرشوة من السحت.

(٢) ضعيفة سندا و الغلول بمعنى السرقة. و الخيانة و الرشوة المذكورة فيها لا تناسب الرشا فى الحكم، حيث أن القضاء لا يكون من شأن الوالى كما لا يخفى.

(٣) هذه هى الصحيحة المتقدمة عن ابى عبد الله (ع)، و مدلولها عدم جواز أخذ الأجر على القضاء، سواء كان معطيه أحد المتخاصمين أو غيره ممن يهمله قضاؤه، كأخذ الأجرة من الوالى، و كذا عدم جواز أخذ الرشا بلا فرق بين كونه للحكم له باطلا أو للحكم بما هو الواقع أو للحكم له باطلا كان أو حقا، و سواء كان ذلك غرضا و داعيا إلى الإعطاء أو شرطا فيه.

(٤) الاحتمالات فى معنى الرشوة أربعة: (الأول) - ما يعم مقابل الحكم الصحيح، سواء جعل عوضا عن نفس الحكم أو عن مقدماته كالنظر فى أمر المترافعين

(١) و مسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب: (٨) من أبواب آداب القاضى - الحديث: (٣)

(٢) و مسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

(٣) و مسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٠

.....

و هذا ظاهر القاموس و يساعده ظاهر كلام المحقق الثانى و صريح الحلى، حيث ذكر أنه لا يجوز للقاضى أخذ الرشا مطلقا، أى سواء كان عوضا عن حكمه الصحيح أم لا. نعم لا يحرم على المعطى فيما إذا كان عوضا عن الحكم الصحيح، و يحرم فى غيره.

(الثانى) - ما يعطى للقاضى للحكم له فى الواقعة بالباطل، و بقضاء الجور، كما هو ظاهر مجمع البحرين.

(الثالث) - إعطاء المال لغاية الوصول الى غرضه من الحكم له أو أمر آخر يفعله الغير له كما عن المصباح و النهاية.

(الرابع) - إعطاء المال للقاضى للحكم له حقا أو باطلا. و أما الاحتمال الأول فالظاهر أن عوض الحكم و تعيين الأجر له لا يكون من الرشوة فيما إذا كان ذلك الحكم هو الحكم على موازين باب القضاء، و لذا جعل الرشوة فى الحكم فى صحيحة عمار ابن مروان مقابل أجر القضاء.

(بعبارة أخرى) لا يجوز للقاضى أخذ الجعل و الأجرة على حكمه الصحيح أو على ما هو من مقدماته، كالنظر فى أمر المترافعين إما مطلقا، كما هو الصحيح، و عليه المشهور، بل فى جامع المقاصد دعوى الإجماع عليه، و هو مقتضى كون أجر القضاء سحتا، و إما مع تعيين القضاء عليه كما هو ظاهر المصنف (ره) و جمع آخر، و لكن عد الرشا فى الحكم فى مقابل أجر القاضى مقتضاه عدم شمول الرشا له، فلا- يجرى عليه سائر أحكام الرشا، ككون إعطائه حراما تكليفا، بل يكفى فى عدم جريانها فيه الشك فى كونه داخلا فى معنى الرشا كما لا يخفى. و كذا لا يمكن المساعدة على الاحتمال الثانى، فإنه لا ينحصر به الرشوة، بل يعم معناها ما إذا كان الغرض

من الإعطاء هو الحكم له، سواء كان حقا أم باطلا. و أما إعطاء المال في غير موارد القضاء ففي كونه رشوة حكما أو موضوعا فسيأتي التعرض له. و الصحيح في معناها هو الاحتمال الرابع،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥١

.....

و هو إعطاء المال للحكم له مطلقا حقا أو باطلا.

ثم ان المعدود من السحت- في صحيحة الخصال و هو أجر القضاء بظاهره- يعم ما إذا كان العوض لنفس الحكم أو على مقدماته. و الالتزام- بان المحرم هو العوض لنفس الحكم- لا وجه له، فإنه فرق بين كون السحت هو الأجر على القضاء أو أجر القضاء، فالمناسب للالتزام المزبور هو الأول. و المذكور في الصحيحة هو الثاني الشامل له و للآخر على ما هو شؤون القضاء، كالنظر في أمر المترافعين أو غيره من مقدماته. نعم في البين رواية يوسف بن جابر قال: «قال أبو جعفر (ع): لعن رسول الله (ص) من نظر الى فرج امرأة لا تحل له، و رجلا خان أخاه في امرأته، و رجلا احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة» (١).

و ربما يستظهر منها حرمة أخذ الأجرة في خصوص صورة تعيين القضاء، حيث ان حمل الاحتياج فيها على الحاجة الى نوعه خلاف ظاهرها، بل ظاهرها الاحتياج الى الشخص، و لكن لا- يخفى ما في الاستظهار، لان صدق الحاجة في مورد يكون الرجوع فيه الى الشخص من التخيير في الرجوع بين المجتهدين ظاهر، بل على تقدير تسليم الظهور فلا تصلح- لضعف سندها- لرفع اليد بها عن إطلاق الصحيحة المعدود فيها أجر القضاء من السحت كما مر. نعم حملها على سؤال الرشا للحكم للراشي حقا كان أو باطلا خلاف ظاهرها. و ظاهرها سؤال الأجر على فقهاء و قضائه و إطلاق الرشوة عليه للتأكيد في حرمة.

و ربما يستدل على عدم جواز أخذ الأجرة على القضاء بصحيحة عبد الله بن سنان قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟

فقال: ذلك السحت» (٢) و أورد عليه المصنف (ره) بأن الرواية غير ناظرة إلى أخذ

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب (٨) من أبواب آداب القاضى حديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٨): الباب (٨) من أبواب آداب القاضى- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٢

خلافًا لظاهر المقنعة (١)

العوض و الأجر، بل ظاهرها ارتزاق القاضى من السلطان، فلا بد من حملها على صورة عدم كونه أهلا للقضاء بقريته كونه منصوبا من قبل السلطان الجائر، و الا فلا مناص من ارتزاق القاضى من بيت مال المسلمين، سواء أخذه من السلطان العادل أو الجائر و فيه ان ذكر قيد على القضاء في الرواية قرينه على كون المراد بالرزق هو الأجر على الحكم، و إلا كان ذكر القيد لغوا، و لا حاجة ايضا الى حمل كونه من غير بيت المال كما ذكر المصنف (ره) في آخر كلامه.

(١) ثم إن في أخذ الأجر على القضاء بالحق قولين آخرين: (أحدهما) الجواز مطلقا كما هو ظاهر المقنعة و المحكى عن القاضى، باعتبار ان القضاء عمل محترم، فيصح أخذ المال عليه، كما هو مقتضى مثل قوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) المعبر عنه بالأصل و رواية حمزة بن حمران قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت ان في شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البر و الصلة و الإكرام، فقال ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذى يفتى بغير علم و لا هدى ليبتل به

الحقوق طمعا في الدنيا» (٢) و لكنها لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها، بل لا دلالة فيها على جواز أخذ الأجر على القضاء بالحق و الإفتاء به، و غاية مدلولها حصر المستأكل بعلمه في من يفتى بغير علم و يبطل حقوق الآخرين لغاية وصوله الى مال الدنيا و حطامها، فلا يكون من يفتى بعلم و لا يبطل حقوق الآخرين مستأكلا بعلمه بالصلة و بالبر و الإكرام لهم و أما أخذهم الأجر على قضائهم و افتائهم جائز أم لا، فلا دلالة لها على ذلك و على تقدير الإطلاق في جواز الاستيكال فتقيد بمثل صحيحة عمار بن مروان المتقدمة، و أما العمومات الدالة على نفوذ العقد أو صحته فلا يمكن الأخذ بها في مقابل الخصوصات الواردة

(١) سورة المائدة (٥) الآية: (١)

(٢) وسائل الشيعه: الجزء (١٨) الباب: (٨) من أبواب آداب القاضي - الحديث: (١٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٣

للغاية أو للعاقبة (١) و فصل في المختلف (٢)

في المقام فلاحظ.

(١) بطلان الحق و ذهابه على صاحبه يترتب على القضاء بغير علم و لا هدى، و يكون البطلان غاية له، كما أنه يترتب على اعداد الشخص نفسه للقضاء بغير علم بطور العاقبة، حيث ان عاقبة هذا الاعداد ذهاب الحقوق من أربابها، فاللام في قوله ليبطل به الحقوق إما للغاية كما إذا كان متعلقا بقوله يفتى المراد به الإفتاء فعلا، أو للعاقبة كما إذا كان متعلقا به بمعنى اعداد نفسه للإفتاء، و على الأول تكون الرواية دالة على حرمة الإفتاء بغير علم و أخذ المال عليه، و على الثاني تدل على حرمة إعداد نفسه للإفتاء، بداعي أخذ المال مع عدم عرفانه الحق و موازين الإفتاء و القضاء.

(٢) و هذا ثاني القولين الآخرين، و حاصله عدم جواز أخذ الأجر على القضاء مع تعيينه أو عدم فقره و جواز أخذها مع حاجة القاضي و عدم تعيين القضاء عليه اما عدم جواز أخذها مع تعيين القضاء عليه فباعتبار عدم جواز أخذ الأجر على الواجبات، و اما اعتبار فقره فيستظهر من روايتي يوسف و عمار، و لعل وجه الاستظهار أن المذكور في رواية عمار أجر القضاء، و من الظاهر ان القضاء في ذلك الزمان كانوا من المرتزقة من بيت مال المسلمين و منصوبين من قبل من كان يدعى أن له ولاية على المسلمين، و لم يكن لهم حاجة الى أخذ المال من المترافعين كما ان المذكور في رواية يوسف من يكون مرجعا للناس في فقهه، و يبعد فرض الحاجة في مثله.

و لكن لا يخفى ما فيه، فان الحكم الوارد في الصحيحة لا يختص بالقضاء المنصوبين في ذلك الزمان ليقال بعدم الحاجة لهم و حاجة الناس الى شخص لفقهه لا تلازم غناه، خصوصا فيما إذا كان الناس المراجعون إليه جماعة من الفقهاء فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الأظهر بحسب الروايات عدم جواز أخذ

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٤

و اما الهدية (١) و هل يحرم الرشوة في غير الحكم (٢)

الجعل و الأجر على القضاء أو ما هو من شئونه بلا فرق بين حاجة القاضي و عدمها و تعيين القضاء عليه و عدمه و يتعدى الى أخذ الجعل و الأجر على الإفتاء و بيان الأحكام الشرعية الكلية باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في ذلك.

(١) قد ذكرنا دلالة الآية المباركة على عدم جواز إعطاء المال للحكام و القضاء لغاية أكل أموال الناس، بلا فرق بين ان يكون هذا الأكل غرضا أوليا أو كان الغرض الاولي جلب مودة الحاكم و محبته اليه حتى يحكم له، و كما أن الإعطاء على المعطى و الأخذ على الحاكم في الأول حرام و سحت، كذلك في الفرض الثاني، حيث ان النهي - عن إيصال المال الى الحاكم وسيلة إلى أكل أموال

الناس في الآيئة المباركة- يناسب التحريم فيهما، كما أن الروايات- الدالة على كون الرشا كفرا بالله و على عدم صيرورة الرشوة ملكا للحاكم كما هو ظاهر السحت- تعمهما و على ذلك فالهدية إى ما يهبه الشخص للقاضى لغاية جلب مودة القاضى إليه حتى توجب الحكم له حقا أو باطلا داخله في عنوان الرشوة، فلا يجوز للمعطي الإعطاء و لا للقاضى أخذها و لو نوقش في شمول معناها لها، فلا ريب في أنها لاحقته بها حكما من حيث الإعطاء و عدم صيرورتها ملكا للقاضى، باعتبار عدم احتمال الفرق بينهما في هذه الجهة. و اما ما استشهد به المصنف (ره) من الروايات فهى لا ترتبط بالهدية المعطاة للقاضى كما لا يخفى.

(٢) المال المعطى للغير كالأعطاء لإصلاح أمره عند الأمير أو قضاء حاجة له عنده له صور ثلاث: (الأولى)- إعطاؤه للأمر المحرم (الثانية)- إعطاؤه لإصلاح أمره حلالا أو حراما (الثالثة)- لإصلاح أمره حلالا. و ذكر المصنف (ره) أن المال في صورتين الأولتين لا يصير ملكا للأخذ، لكونه من اكله بالباطل، و لكن ليس فساده فيهما لأجل الرشا حتى يحرم الإعطاء و الأخذ تكليفا أيضا، لأنه ليس في البين ما يدل على حرمة الرشا مطلقا إلا بعض ما ينصرف الى الرشا فى الأحكام. و أما الصورة الثالثة فلا بأس بها
إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٥

.....

وضعا و تكليفا كما هو مقتضى مثل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

و يدل عليه ايضا ما ورد فى الرجل يبذل الرشوة ليتحرك الآخر من منزله حتى يسكن فيه المعطى. و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و السوق، و كذا تدل عليه رواية الصيرفى، قال: «سمعت أبا الحسن (ع) و سأله حفص الأعمور، فقال: عمال السلطان يشترون منا القرب و الادواة. فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا، فنرشوه حتى لا يظلمنا، فقال، لا بأس بما تصلح به مالك، ثم سكت ساعة، ثم قال: إذا أنت رشوته يأخذ منك أقل من الشرط، قلت: نعم، قال فسدت رشوتك» «١».

أقول لعل المراد بنفى البأس فى هذه الرواية بيان عدم حرمة الإعطاء على المعطى، حيث أنه يدفع بالإعطاء إلى الوكيل ظلمه عن أمواله، و لكن ما يأخذه الوكيل على ارتداعه عن ظلمه أكل للمال بالباطل فلا يجوز. و على الجملة ان مضمون الرواية غير مربوط بالصورة الثلاث.

(لا- يقال): إذا كان متعلق الإجارة عملا يتحقق حلالا و حراما، فما الوجه فى كون الإجارة باطلة، و لا تدخل الأجرة فى ملك الأجير كما هو ظاهر المصنف (ره) (فإنه يقال) إذا كان متعلق الإجارة عملا يتحقق حلالا و حراما، فلا بد من تقييد مورد الإجارة فى عقدها بتحقيقه حلالا، لثلاث- يكون الأمر بالوفاء بها منافيا لما دل على حرمة العمل، و يعمه وجوب الوفاء بها على كل تقدير، و مع إطلاق الإجارة فضلا عن التصريح بالإطلاق لا يمكن أن يعمها، كما هو المقرر فى البحث عن اجتماع الأمر و النهى. و لو استأجره على غسل ثيابه فغسلها فى إناء مغصوب بماء مغصوب لم يستحق اجرة، بل يحكم بانحلال الإجارة بانتفاء موردها، كما إذا آجره لقلع سنه فوق السن، و هذا إذا تعلق الإجارة بالغسل المباح، و الا كانت باطلة من الأول. و على تقدير البطلان ففى صورة العمل مباحا يستحق اجرة المثل لتضمن الإجارة الاذن فى

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٣٧) من أبواب أحكام العقود حديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٦

و يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاببات (١)

العمل الموجب للضمان. و على تقدير العمل حراما فلا يستحق شيئا، فإن أخذ المال فى مقابل الحرام أكل له بالباطل. و أوضح من

ذلك ما إذا استأجره للجامع بين قراءة القرآن أو الغناء، فعلى تقدير قراءة القرآن يستحق أجره المثل لقاعدة الضمان المستفاد من الأمر بالعمل والاذن فيه، وعلى تقدير التغنى لا يستحق شيئاً. ولا يخفى أنه إذا أجريا العقد على عمل يحكم بصحته و تعلقه بالفرد الحلال حملاً لفعلهما على الصحيح وهذا غير ما ذكرنا مما يعلم فيه تعلق قصدتهما بالفعل حلالاً و حراماً.

(لا- يقال) كما إذا ورد الأمر بفعل في خطاب مطلقاً و ورد النهي عن بعض أفراده في خطاب آخر يكون الجمع بين الخطابين بتقييد متعلق الأمر و الالتزام بتعيين الإتيان به في ضمن فردة الحلال، كذلك فيما كانت الإجارة على العمل مطلقاً، فإنه يكون الجمع بين الأمر بالوفاء بالعقود و بين النهي عن بعض الأفراد هو الالتزام بتعيين الوفاء بها في ضمن الفرد الحلال (فإنه يقال) لا تنحل الإجارة بالإضافة إلى متعلقها حلالاً- أو حراماً إلى إجارتين، ليقال بشمول أو فوا بالعقود لإحدهما دون الأخرى، بل هي عقد واحد لا يمكن أن يعمه عموم أو فوا بالعقود فلاحظ.

(1) أى يلحق بالرشوة المعاملة المشتملة على المحاباة، و هو تنزيل الثمن عن القيمة السوقية و جعله أقل منها و قد ذكر المصنف (ره) للمعاملة كذلك مع القاضى صوراً ثلاث.

(الاولى)- عدم تعلق غرض البائع بأصل البيع، بل يكون غرضه الأصلي هو حكم القاضى له باطلاً أو مطلقاً حقاً أو باطلاً، بحيث لو لا ذلك لم يقدم على بيع ماله أصلاً.

(الثانية)- ان يكون له فى أصل البيع غرض و يكون تقليل الثمن للقاضى بغرض حكمه له باطلاً أو مطلقاً، بحيث لو لا ذلك كان يبيع المال، و لكن بلا تقليل الثمن.

(الثالثة) ان يكون غرضه من البيع كذلك جلب ميل القاضى و حبه اليه حتى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج 1، ص: 157

كالجعل و الأجرة (1)

يحكم له، و المعاملة فى جميع الصور محرمة تكليفاً، و لكن ربما يقال أنها محكومة بالصحة على الإطلاق أى سواء قيل بفساد الشرط أو لا، ففى الصورة الثالثة باعتبار عدم الشرط فيها على القاضى و فى صورتين الأولتين بناء على عدم تقسيط الثمن على الشرط، و أن المعاملة المحابائية فيهما ترجع الى بيع الشىء للقاضى بثمان معين مع الاشتراط عليه بالحكم للبائع، و هذا الشرط فاسد، لان العمل به بل اشتراطه كفر بالله العظيم، و لكن بطلان الشرط بناء على عدم تقسيط الثمن عليه لا يضر بتمام البيع المزبور، و بناء على التقسيط يحكم بالبطلان بالإضافة إلى الشرط، نظير ما إذا باع الخل و الخمر بصفقة واحدة.

(أقول) الأظهر الحكم بالبطلان فى جميع الصور، فإن الرشوة فى الحكم هو المال المعطى للقاضى للحكم له، بحيث لا يعطى المال لو علم بعدم الحكم له، بلا فرق بين إعطائه ذلك المال مجاناً أو مع جعل عوض له. و ما تقدم- من اعتبار كون الإعطاء مقابل الحكم له باطلاً- أو مطلقاً- يراد به الأعم من جعل الحكم له شرطاً أو عوضاً أو داعياً إلى الإعطاء. و بما أن إعطاء المبيع فى الصور الثلاث للقاضى بداعى الحكم له أو باشتراطه عليه، فيدخل فى عنوان الرشوة فى الحكم و يكون سحتاً، بل إذا باعه من القاضى بثمان المثل، و لكن كان البيع بداعى الحكم له، بحيث لو لا- حكمه له أمسك على متاعه و لم يبعه لا- منه و لا من غيره، كما يتفق ذلك فى بعض أزمنة عزة وجود المبيع كان المبيع محرماً و سحتاً.

(1) كما فى المال المجعول عوضاً للحكم له بنحو الجعالة، و الثانى كما إذا كان عوضاً له فى الإجارة، ثم ان ضمان اليد فيما إذا كان المال جعلاً أو أجراً على الحكم واضح، و كذا ما إذا كان الحكم له شرطاً فى إعطائه بأن يكون الإعطاء المزبور من الهبة المشروطة، حيث أن المال فى صورة الاشتراط، و أن لا يكون عوضاً عن الحكم، إلا أن المدرك لضمان تلف المال فى اليد و هى السيرة الجارية من العقلاء تعم موردها،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٨

في اختلاف الدافع و القابض (١)

كما يعمه حديث على اليد ما أخذت، ولكنه لضعفه سنداً لا يصلح إلا للتأييد. و أما إذا كان الحكم له داعياً إلى تملك المال بلا أخذه عوضاً أو شرطاً، يكون التملك المزبور من الهبة الفاسدة مجاناً، فلا ضمان فيها كما لا ضمان في صحيحها.

تبريزي، جواد بن علي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ٤ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - إيران، سوم، ١٤١٦ هـ ق

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ١٥٨

ثم إن رضا صاحب المال بتصرف القاضى فى الرشوة أو فى الجعل و الأجرة لا يوجب جواز التصرف له، لان رضا صاحبه بعنوان الرشوة، و هذا العنوان لا يوجب جواز أكل المال و لا جواز التصرف، و لم يرض المالك بالتصرف فيه بعنوان آخر كما هو الفرض. (١) تعرض (ره) لصور ثلاث من الصور المفروضة فى المقام: (الاولى)- أن يكون اتفاقهما على تملك المال بعنوان الهبة، و اختلافهما فى دعوى الدافع بأنها كانت بداعى الحكم له، فباعتبار كونها رشوة فاسدة، و دعوى الآخذ أنها كانت بداعى آخر يكون الدفع معه لازماً، كقصد التقرب فيه، و فى مثل هذا يقدم قول مدعى الصحة. و لا مجال لاحتمال الضمان، فإنه لا ضمان فى الهبة صحيحة كانت أم فاسدة. نعم بناء على ما قيل من الضمان فى الرشوة مطلقاً فمقتضى قاعدة اليد و لو كان ثبوته، إلا أن أصالة الصحة فى الهبة تنفى موضوع الضمان، باعتبار إثباتها التسليط الذى لا يكون فيه ضمان.

(الثانية)- ما إذا لم يتفقا على نوع التملك، كما إذا كانت دعوى الدافع أنها بعنوان الأجرة على الحكم، و الآخذ كانت دعواه الهبة الصحيحة، و فى مثل ذلك لا مجال لأصالة الصحة، لأنها مختصة بما إذا كان الاتفاق على نوع خاص من المعاملة. و الخلاف فى صحتها و فسادها، بل الأصل فى الفرض عدم تحقق الناقل أى الهبة الصحيحة فيجوز للدافع أخذ المال مع بقائه و بدله مع تلفه، لأصالة الضمان، فان الموضوع له تلف مال الغير فى يده مع عدم تسليطه مجاناً، و بضم الوجدان إلى أصالة عدم التسليط كما ذكر يتم موضوع الضمان، و أصالة عدم دفعه بعنوان الأجرة لا تكون مثبتة للهبة

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٥٩

[سب المؤمنين حرام]

سب المؤمنين حرام (١)

المجانبة، و لا اثر آخر فى البين لها كما لا يخفى.

(الثالثة) ما إذا كان اتفاقهما على فساد التملك، و دعوى الدافع أنه كان بنحو يوجب الضمان، و القابض نحو آخر لا يوجبه، كما إذا كانت دعوى الدافع كونها أجرة على الحكم أو رشوة، بناء على الضمان فى تلف الرشوة، و دعوى القابض أنها هدية فاسدة، و تكون ثمرة خلافهما بعد تلف المال، فإنه قبله يكون للدافع أخذها، لاتفاقهما على فساد التملك، و مقتضى ما ذكرنا فى الصورة الثانية هو الضمان فى الفرض، كما هو مقتضى ضم الأصل إلى الوجدان.

(١) لا- يخفى أن الإذلال يكون بالتعدى على عرض الغير و كرامته، فيكون ظلماً. و أما الإيذاء فهو أمر آخر، و ربما يكون فى مورد السب، كما إذا اطلع عليه المسبوب، و كان الساب قاصداً إدخال الأذى عليه و لو بعلمه ببلوغ السب اليه، فيتأثر به، و هذا محرم آخر

يكون الساب معه مستحقاً لعقابين، لحرمة كل من الظلم والإيذاء. و أما إذا لم يلتفت إلى اطلاع المسيب على سبه، يكون عقابه على سبه الذي هو مرتبة من الظلم والعدوان.

و يستدل على حرمة من الكتاب بقوله عز من قائل **وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ** (١) بدعوى أن قول الزور هو الكلام القبيح. و من أظهر أفراد سب المؤمن، و فيه أن الزور ظاهره الباطل، فيكون قول الزور هو الكلام الباطل، و اتصافه بالبطلان يكون باعتبار معناه لا محالة، فينطبق على الكذب و ما هو متضمن له. و أما الإنشاءات التي لا تتضمن الأخبار الكاذبة فلا يكون فيها بطلان، كما إذا قال - بمسمع من الناس لإنسان غير حاذق (يا حمار) فإن الكلام المزبور باعتبار كونه هدراً لكرامة ذلك الإنسان و تنقيصاً له سب، و لكن لا يكون من الباطل، نظير ما إذا قال للشجاع أنه أسد، فإنه مع فرض كونه شجاعاً لا يكون من الباطل، و قوله سبحانه

(١) سورة (الحج) - الآية (٣٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٠

ففي رواية أبي بصير (١) و في رواية أبي بصير (٢) و في رواية ابن الحجاج (٣)

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ «١».

و فيه أن الظاهر - و لا أقل من الاحتمال - أن يكون قوله سبحانه مِنَ الْقَوْلِ بياناً للجهر بالسوء لا للسوء، و المراد أنه عند ارتكاب إنسان سوءاً يكون إظهاره جهراً بالسوء، سواء كان المظهر بالكسر هو المرتكب أم غيره، و ان الله لا يحب هذا الإظهار و الجهر إلا - من المظلوم، فإنه يجوز له التظلم، و إظهار ما فعله الغير في حقه من سوء، و هذا لا يرتبط بالسب أصلاً. و على ذلك فارتكاب الشخص للحرام معصية، و إظهار ارتكابه الناس معصية أخرى.

(١) سندها معتبر، فإن الكليني رواها عن العدة عن احمد بن محمد عن الحسين ابن سعيد عن فضالة بن أيوب عن عبد الله بن بكير عن ابي بصير عن ابي جعفر (ع)، و سند رواية السكوني على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني «٢» و في بعض النسخ كالشرف على الهلكة، و عليه يكون السبب مصدراً، كما في رواية أبي بصير. و أما على نسخة كالمشرف فالسبب صيغة مبالغة.

(٢) رواها أيضاً في الباب المزبور، و سندها معتبر، و لكن لا دلالة فيها على خصوص سب المؤمن، بل ظاهرها النهي عن السب مطلقاً، باعتبار أن السب كسب لعداوة الناس، و المناسب للعاقبة كون النهي إرشادياً.

(٣) سندها معتبر و الرواية على ما في الوسائل، و النسخة الموجودة عندي من الكافي (في الرجلين يتسابان، قال البادي منهما أظلم، و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم) و ذكر (ره) أن معنى كونه أظلم أن مثل وزر صاحبه عليه. و فيه أنه ربما لا يكون على صاحبه وزر و عقاب أصلاً، كما إذا كان سبه ثانياً

(١) سورة النساء (٤) الآية: (١٤٨)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٨) من أبواب أحكام العشرة - الحديث: (٤) - (١).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦١

و ثالث ان تصف الشخص بما هو إزاء و نقص (١) فالنسبة بينه و بين الغيبة عموم من وجه (٢)

دفاعاً عن عرضه و كرامته و جزاء على البادي بمثل ما اعتدى عليه، فإن السب كذلك جائز كما هو مقتضى آية الاعتداء «١» و التعبير -

في الرواية عن البادي بالأظلم - لا يدل على أن الآخر أيضا ظالم، فإنه يمكن كونه أظلم بالإضافة إلى الساب الذي لا يوجب سبه إيقاع الغير في الجواب، أو كان التعبير به لمجرد كون سبه موجبا للعقاب عليه مطلقا، بخلاف سب الآخر، فإنه قد لا يوجب عقابا. ويشير إلى ذلك - التعبير عنه بالمظلوم نعم تقييد الوزر في الرواية، بما إذا لم يعتذر إلى الآخر لا يمكن الأخذ بظاهره، فإن الاعتذار - إلى المظلوم عن سبه وإيقاعه إياه في السب - لا يوجب ارتفاع الوزر، بل ارتفاعه موقوف على التوبة، إلا أن يكون الداعي إلى اعتذاره توبته.

(١) الإزراء هو ذكر العيب، و لم يظهر الفرق بين هذا و ما ذكره في جامع المقاصد، ليجعل هذا في مقابل ذاك.
 (٢) أي ان النسبة بين قصد الإهانة و الغيبة عموم من وجه (أقول): سيأتى ان شاء الله تعالى أن الغيبة - على ما هو مقتضى الروايات - ذكر الشخص و إظهار سوئه و عيبه الذي ستر الله عليه، فلا تعم ما إذا ذكره بعيوبه الظاهرة، كما إذا ذكر زيدا و أراد رفع الإبهام عنه فوصفه بالأعمى، فإن مثل هذا الذكر إذا لم يكن بقصد التنقيص و التحقير لا بأس به. نعم إذا كان بقصد هما كان محرما من جهة حرمة الإهانة و السب، و إذا أظهر عيبه المستور بلا قصد الإهانة كان غيبة، و يجتمعان فيما إذا كان إظهاره للإهانة.
 ثم إن حرمة السب أي سب المؤمن للتحفظ على كرامته، فلا يكون حراما فيما إذا لم يكن للمسبوب كرامة و احترام، كالمتجاهر بالفسق على ما سيأتى في الغيبة، فإن مقتضى جواز اغتيابه جواز سبه. و أما وجوبه من جهة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فمشروط بشروطه المذكورة في ذلك الباب، و يلحق بالمتجاهر بالفسق

(١) سورة البقرة (٢) الآية: (١٩٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٢

و يمكن ان يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر (١)

المبدع، بل الجواز فيه أولى. و يكفي أيضا في ذلك مثل صحيحة داود بن سرهان عن ابي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى، فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقعة، و باهتوهم كيلا - يطمعوا في الفساد في الإسلام، و يحذرهم الناس و لا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الآخرة» (١).

(١) يجوز للسيد ضرب عبده للتأديب، و فحواه جواز سبه تأديبا. و أما في غير ذلك المقام، فمقتضى موثقة أبي بصير المتقدمة عدم الجواز، و كذا الحال بالإضافة إلى الوالد و ولده، فإنه يجوز له سبه تأديبا، كما يجوز له ضربه لذلك، و أما في غير مقام التأديب فلا، إلا إذا لم يعد الكلام المزبور من المولى أو الأب سبا و اهانة، كما إذا تكلم به جبا لولده، فيكون نظير ما إذا قال للزوجة ما يستقبح ذكره للغير في عدم كونه هدرا للكرامة، و التمسك - في جواز سب الوالد ولده مطلقا، حتى فيما إذا لم يكن للتأديب، بقوله (ص): (أنت و مالك لأبيك) - لا يخفى ما فيه، فإن الولد لا يحكم شرعا بأنه مملوك والده، نظير ملك العبد أو الحيوان للمولى، و المالك ليجرى على الولد ما يجرى على مال الوالد، و لذا لو لم يكن للوالد حاجة لما جاز له الأخذ من مال ولده بلا رضاه، و كذا لا يجوز ترتيب سائر أحكام الملك، و الحكم الوارد في الرواية أخلاقي ذكره (ص) لثلاث تصدى الابن لمخاصمه أبيه في المحاكم الشرعية لأجل ماله، بل على تقدير كونه مالا لوالده كالعبد بالإضافة إلى مولاه، فلا يثبت جواز ضربه مطلقا كما لم يثبت ذلك في العبد. و أما المعلم و المتعلم، فلا يجوز للأول سب الثاني في مورد الهتك و التنقيص، كما لا يجوز ذلك في مورد الإيذاء و تأثر المتعلم.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٣٩) من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبهما - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٣

[في السحر و حكمه]

و كان آخر عهده بربه (١) هو ما لطف مأخذه و دق (٢)

و (بعبارة أخرى) كما لا يجوز للمعلم سبه مع التفاته الى أن سبه نقص للمتعلم في أنظار الناس، كذلك لا يجوز له مع التفاته الى ان سبه موجب لتأثره. و توهم جوازه بالسيرة الموهومة ضعيف. نعم يجوز للمعلم سب الولد الصغير إذا كان ذلك تأديبا، مع فرض كونه مأذونا في تأديبه عن وليه.

(١) أى أن الله يبرأ منه بعد تعلمه السحر و الرواية «١» سندها معتبر و مثلها الأخرى.

(٢) المراد باللطيف و الدقيق هو الخفى أى ان السحر هو ما يكون سببه و مأخذه خفيا. و هذا كتعريف الزرافة مثلا بأنه حيوان شرح اسمى، و بيان للمعنى بالوجه العام، و إلا لصح إطلاق السحر على كل ما يكون سببه خفيا كالرؤيا الصادقة التى لا نعرف منشأها.

ثم إن هذا التعريف لا ينافى أن يكون للسحر حقيقة، كما عن بعض آخر، منهم المحقق الإيروانى. و يستدل عليه بقوله سبحانه فى قضية سحره فرعون فإذا جبالهم و عصيهم يُخيلُ إليه من سحرهم أنها تسعى (٢) و قوله فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَ اسْتَرْهَبُوهُمْ (٣) و بما أن السحر أمر خيالى لا حقيقة له، فعبر سبحانه عن السحر بالكيد فى قوله فَتَوَلَّىٰ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّلنَّاسِ لَمَّا عَلَّمَهُ السِّحْرَ (٤) و أنه أمر خيالى، فيرتب عليه أثر الواقع، فيركض بعد خياله أن فى أطرافه نارا تحرقه بالمكث، و يفترق عن زوجته بعد تخيله أنها عدوته الاولى و الأخيرة، و هكذا.

و لكن لا يخفى انه لا دلالة فى الآية على أن السحر على الإطلاق أمر خيالى،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب: (٣) من أبواب بقیة الحدود- الحديث: (٢)

(٢) سورة طه (٢٠) الآية: (٦٦)

(٣) سورة الأعراف (٦) الآية: (١١٦) سورة طه (٢٠) الآية (٦٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٤

أورقية (١) يؤثر فى بدن المسحور (٢) و فى محكى الدروس أن المعتبر فى السحر الإضرار (٣)

بل الحل و العقد يكونان بالسحر، و يبعد كونهما بالخيال. هذا مع ما ورد فى سحر بعض الناس على النبى (ص) و الالتزام- بالتخييل بالإضافة إلى الرسول الأكرم- كما ترى.

(لا- يقال) ما الفرق بين السحر و بين المعجزة، بناء على القول بان للسحر حقيقة و لو فى الجملة (فإنه يقال) يكون فى المورد الذى للسحر حقيقة تحقق الشىء بالسبب، و لكن السبب خفى لا يدركه عامة الناس، و هذا بخلاف المعجزة، فإنه يكون فيها تحقق الشىء بلا سبب عادى كالإرادة، كما يفصح عن ذلك الكتاب المجيد إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا وَ إِذْ عَلَّمْتِكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ إِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَامَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمُؤْمِنِينَ بِإِذْنِي (١) و المراد بالاذن هو التكوينى أى إعطاء السلطنة نظير قوله سبحانه ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله (٢) حيث لا معنى للإباحة و الترخيص الشرعى فى مثل المقام. و على الجملة فالأفعال المنسوبة إلى عيسى على نبينا و آله و عليه الصلاة و السلام، نظير الأفعال المنسوبة إلينا

- صادرة منه كصدورها منا، غاية الأمر السلطنة عليها بإرادة الله و مشيئة على ما ذكرنا تفصيل ذلك في بحث الطلب و الإرادة.
- (١) المراد بها العوذة كالتى تعلق على الرقبة أو يشد على اليد أو غيرها للوقاية من الإغماء و الصداع أو غيرهما من العاهات.
- (٢) قيد لجميع ما تقدم من قوله كلام يتكلم به.
- (٣) و هل يعتبر فى تحقق عنوان السحر أو حرمة الإضرار بالنفس أو بالغير

(١) سورة المائدة (٥) الآية: (١١٠)

(٢) سورة الحشر (٥٩) الآية: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٥

.....

أو لا- يعتبر، و أنه حرام مطلقاً؟ ظاهر الآية الواردة فى قضيه هاروت و ماروت أنه كان الحرام هو المضر فقط، مع كون النافع ايضاً سحراً، و لكن لا- دلالة فيها على بقاء النافع على الجواز فى غير ذلك الزمان و الروايات الواردة فى حرمة السحر بعضها مطلقاً تعم المضر و غيره كموثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً (ع) كان يقول: «من تعلم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه و حده القتل) إلا ان يتوب» (١) و ليس فى الين ما يوجب رفع اليد عن إطلاقها. و مرسله إبراهيم بن هاشم و ان كانت ظاهرة فى جواز النافع، لكن إرسالها مانع عن الاعتماد عليها فإنه روى على بن إبراهيم عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: «دخل عيسى بن ثقفى على ابي عبد الله (ع)، و كان ساحراً يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك انا رجل كانت صناعتى السحر و كنت آخذ عليه الأجر و كان معاشى، و قد حججت منه و من الله على بلقائك، و قد تبت الى الله عز و جل، فهل لى فى شىء من ذلك مخرج؟ فقال أبو عبد الله (ع) حل و لا تعقد» (٢) و الصحيح أن يقال: العمل الذى أحرز أنه سحر يحكم بحرمة تعليمه و تعلمه و عمله، سواء كان ضاراً أم لا أخذاً بإطلاق مثل موثقة إسحاق بن عمار. و أما ما لم يحرز كونه سحراً كالتسخيرات و العزائم فإن كان مضراً، بحيث يكون ذلك الإضرار محرماً، سواء كان بالنفس أم بالغير، فلا يجوز مع خوفه، و إلا فلا يمكن الحكم بحرمة، لعدم إحراز عموم السحر له: و مجرد ذكر العزائم أو التسخيرات فى بعض الكلمات من أقسام السحر لا يثبت، خصوصاً بملاحظة أنه عد ايضاً منها النميمة. و دعوى الشخص بأنه يعلم علم الكيمياء لجلب قلوب الناس اليه.

و رواية الاحتجاج الحاكية لقصة زنديق لا تزيد على الرواية المرسله، و ذلك للجهد بطريق الطبرسى كما لا يخفى. و ما فى كلام بعض الأصحاب- من جواز دفع

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٣) من أبواب بقيه الحدود حديث: ٢.

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: ٢٥ من أبواب ما يكتسب به حديث: ١.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٦

ثم ان الشهيدين عدا من السحر (١)

السحر بالسحر حتى نسب الى الصدوق (ره) من أن توبة الساحر أن يحل و لا يعقد- لا يخلو عن تأمل. نعم مرسله إبراهيم بن هاشم ظاهرة بإطلاقها فى جواز إبطال السحر و الحل و لو بالسحر، و لكنها كما ذكرنا لا يمكن الاعتماد عليها، و لكن لا بأس بتعلم السحر و العمل به لإبطال مثل الدعوى من المدعى للنبوة، و نحوه ممن يكون غرضه إفساد عقائد الناس بالسحر أو غيره، بل لا يبعد وجوب

ذلك كفاثيا.

ثم إن ظاهر بعض الروايات كرواية السكوني جواز قتل الساحر حتى فيما إذا لم يكن مستحلا له، قال جعفر بن محمد عليهما السلام فيها: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل» (١) و مثلها إطلاق غيرها كموثقة إسحاق ابن عمار المتقدمة، و حملها- على صورة الاستحلال كما هو ظاهر جمع- لا يمكن المساعدة عليه. نعم توبته توجب سقوط حد القتل، كما ذكر في الموثقة، و بها يرفع اليد عن إطلاق غيرها، و لا بعد في جواز قتله، بل وجوبه تحفظا على مصالح المسلمين ليكونوا على أمن من كيده. و دعوى أن السحرة في عصر الأئمة عليهم السلام كانوا غالبا من الكفار و يعتقدون تأثير الكواكب و الأجرام العلوية لا يخفى ما فيها، مع أن رواية السكوني دالة على قتل خصوص الساحر من المسلمين، فكيف تحمل على صورة كونه كافرا.

(١) أي ان الشهيدين جعلوا تسخير الملائكة و الشياطين و الأجنه و إحضارهم من أقسام السحر و يكون استخدام الملائكة و الشياطين و تسخيرهم في مثل كشف الغائبات و علاج المصاب، كما يكون إحضارهم لغاية الكشف عن الغائبات بتلييسهم ببدن صبي أو امرأة و بعبارة أخرى تسليطهم على بدنهما بحيث يكون تكلم الصبي أو المرأة بتلقين الملائكة و الشياطين.

(١) الكافي: الجزء (٧) باب حد الساحر: الحديث (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٧

و الظاهر ان المسحور فيما ذكره (١) و قال في الإيضاح انه استحداث الخوارق (٢) و اما ما كان على سبيل الاستعانة (٣) روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة (٤)

(١) كأن مراده بيان أن التسخير أو الإحضار يكون من السحر حتى بناء على أخذ الإضرار في تحقق عنوان السحر، و ذلك فان المعتبر في السحر الإضرار بالمسحور و المسحور في التسخيرات و الاحضارات هي الملائكة و الجن و الشياطين، و الإضرار بهم يحصل بتسخيرهم و تعجزهم عن المخالفة و الجائهم إلى الخدمة و الطاعة.

(٢) أي ان السحر هو إيجاد ما يعد خرقا للعادة، و يكون إيجادا بمجرد تأثير نفس الساحر أو باستعانة الساحر بالفلكيات بدعوتهم، و يسمى بدعوة الكواكب أو بتمزيج الساحر القوى السماوية بالقوى الأرضية، كان يلاحظ أن الكوكب الفلاني في أي برج و يعمل في ذلك الزمان في الصفر أو غيره من الفلزات عملا يوجب حدوث ذلك الخارق للعادة و يسمى بالطلسمات أو يستعين الساحر بالأرواح الساذجة في إيجاد ذلك الأمر، و استعانتة يكون باستخدامهم و يدخل فيه النيرنجات (أقول: لعل المراد بالنيرنجات تسخير الشياطين و الأجنه و لكن فسرها في الدروس بدعوة الكواكب و الطلسمات، و يبقى على الإيضاح بيان الفرق بين المعجزة و القسم الأول من السحر.

(٣) المراد أن ما يحدث بالاستعانة بخواص الأجسام السفلية فقط، كما في الاثرات الحادثة من تناول الأدوية من المبلدة و غيرها، فإنه لا يسمى سحرا، كما لا يسمى به ما يحدث بالاستعانة بالنسب الرياضية، كما إذا جعل قطعة حديد بحيث يرفع بها ثقيلًا، و يسمى بعلم الحيل و جر الأثقال.

(٤) الرواية لا تخلو عن المناقشة لوقوع النوفلي في سندها، بل لو كانت في أعلى مراتب الصحة لكانت أيضا مطروحة، باعتبار مخالفتها للكتاب العزيز، فان ظاهرها عدم

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٨

و يدخل في ذلك تسخير الحيوانات (١)

[الشعبدة حرام]

الشعبدة حرام (٢)

[الغش حرام]

الغش حرام (٣) فعن النبي (٤) قوله (ره) و في رواية العيون بأسانيد (٥) و في عقاب الأعمال (٦) و في مرسله هشام عن ابي عبد الله (٧)

قبول توبة الساحر، و من المقطوع به أن السحر ليس بأعظم من الكبائر و من الارتداد مع قبول التوبة من المرتد و مرتكبها. و دعوى عدم فرض التوبة في الرواية يدفعها قوله: (فصامت المرأة نهارها، و قامت ليلها، و حلقت رأسها و لبست المسوخ) حيث أن ظهوره في التوبة غير قابل للإنكار.

(١) لم يظهر كون مجرد التسخير سحرا، و عليه فلا بأس به حتى فيما إذا كان ذلك إضرارا بالحيوان، فإن إضراره لا يزيد على ضرب الحيوان و الركوب أو حمل الثقل عليه كما لا يخفى، بل لا دليل على حرمة الإضرار بالأجنة فضلا عن الشياطين.

(٢) فيه تأمل بل منع، حيث لا دليل على حرمة مطلق اللهو، بل دخول الشعبدة في اللهو ممنوع ايضا، و الشعبدة إيجاد الشيء بأسبابه العادية، و لكن بما أن الإيجاد سريع تكون السرعة موجبة لتخيل وجوده بلا سبب عادى.

(٣) الغش بالفتح مصدر و بالكسر اسم.

(٤) كما في صحيحة هشام بن سالم «١».

(٥) تعرض لتلك الأسانيد في الوسائل في باب إسباغ الوضوء و هي ثلاثة طرق عن الرضا (ع) كلها ضعاف لما فيها عدة مجاهيل فراجعها.

(٦) تعرض لسنده في الوسائل في باب استحباب عيادة المريض و فيه ايضا مجاهيل.

(٧) بل مرسله عبيس بن هشام و رواها الشيخ عن عبيس عن ابي عبد الله (ع) و الظاهر انه ايضا اشتباهه، فان عبيس - على ما ذكر - تاريخ وفاته سنة (٢٢٠) و تاريخ

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٦٩

و فيه غش جملة ابتدائية (١) ثم إن ظاهر الاخبار (٢)

وفاء ابي عبد الله (ع) سنة (١٤٨) مع أن الشيخ (ره) عد الرجل في فهرسته ممن لم يرو عن الامام (ع).

(١) اي ان الدينار لا يباع بشيء، و يتعين أن تكون جملة فيه غش ابتدائية موضع التعليل، و يحتمل رجوع الضمير في لا يباع إلى سائر الأموال. و المراد بشيء هو الدينار و فيه غش (وصف للشيء) أى لا يباع أموال الناس بشيء مغشوش. و لكن الظاهر هو الأول، لأن إرجاع الضمير الى غير المذكور في الكلام مع وجود ما يصلح له في الكلام خلاف الظاهر، و ليس المراد من البيع بناء على الجملة الابتدائية هو الاشتراء ليقال أنه ايضا خلاف الظاهر، بل المراد البيع و تعلقه بالدرهم - كما في بيع الصرف - متعارف.

(٢) فرق (قدس سره) أولا بين الغش في مثل مزج اللبن بالماء، و مزج الدهن الجيد بالردىء، و وضع الحرير في المكان البارد لكسب

الثقل، مما يكون العيب و النقص فيه خفيا لا يعرف غالبا، إلا من قبل بايعه، و بين النقص الذى لا يخفى على من يلاحظ المبيع و لا يتسامح فى التعرف على حاله، كما فى مثل خلط الحنطة الجيدة بالردية. و ذكر أن مثل هذا الخلط جائز كما يشهد له صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع): «أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض، و بعضه أجود من بعض؟ قال: إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الرديء» (١) و مثلها صحیحة الحلبي الثانية عن ابى عبد الله (ع) قال: «سألته عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد سعرهما بشيء، و أحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعا، ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه» (٢).

و ظاهرهما و إن كان جواز الخلط، و لكن عدم بيان ذلك للمشتري الغافل

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٩) من أبواب أحكام العيوب- الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٩) من أبواب أحكام العيوب- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٠

.....

غش محرم، فيجب الاعلام به. و يستفاد ذلك من رواية سعد الإسكاف «١» فإن النقص فى موردها و ان كان يظهر بملاحظة المبيع و عدم التسامح فى معرفته، إلا- ان عدم الإظهار عد فيها غشا. و يمكن حمل هذه الروايات الظاهرة فى الغش بالنقص غير الخفى على صورة كونه بفعل البائع، بقصد تلبيس الأمر على المشتري، فلا- يجب عليه الإعلام إلا فى هذه الصورة. و أما إذا كان بداع آخر أو بفعل شخص آخر، كما إذا اشترى طعاما مختلطا من الجيد و الرديء، و أراد بيعه من آخر ثانيا، فلا يجب عليه الاعلام. و أما المخفى و ان كانت الحرمة فيه ايضا بيع المغشوش مع جهل المشتري بالحال، إلا أنه لا فرق فيه بين كون الغش بفعله أو بفعل آخر أو لغرض آخر، ففى جميع ذلك يجب الاعلام.

ثم إنه (ره) ساوى بين النقصين، و ذكر أنه لا يجب عليه الإعلام إلا فى مورد قصد التلبيس. و أما ما هو ملتبس فى نفسه فلا يجب. نعم لا يجوز إظهار سلامة المبيع و عدم وجود النقص فيه، بلا فرق فى ذلك ايضا بين النقص الخفى و غيره، فالعبرة فى حرمة الغش بقصد التلبيس على المشتري. و قال (ره): (ان فى التفصيل الوارد فى صحیحة الحلبي الأولى شهادة لذلك) قال: «سألنا أبا عبد الله (ع) عن الرجل يشتري طعاما، فيكون أحسن له و أنفق ان يبيله، من غير أن يلتبس زيادته، فقال: إن كان يبيعه لا يصلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره، من غير أن يلتبس فيه زيادة، فلا- بأس، و إن كان انما يغش به المسلمين، فلا يصلح» (٢) فإنه سلام الله عليه جوز بل الطعام بدون الاعلام مع عدم قصد الزيادة، لأن الرواية لو كانت ناظرة إلى صورة الإعلام لم يكن وجه للتفصيل فى الجواب بين قصد الزيادة و عدمه، فإنه مع الاعلام يجوز البيل مطلقا.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٨٦) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٨)

(٢) و رواها فى الوسائل الجزء (١٢) الباب: (٩) من أبواب أحكام العيوب- حديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧١

ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى (١)

(أقول): لم يظهر من صحیحة الحلبي جواز السكوت، فيما إذا كان فى المبيع ما لا يعرف إلا من قبل البائع، و لو لم يكن ذلك بفعله

كحيوان أكل ما يوجب موته، بل يكون ترك الإعلام في بيعه غشا، فيعنه ما دل على حرمة الغش.

(لا يقال) النقص في المبيع إذا كان من قبيل العيب فعلى البائع الإعلام به مطلقا سواء كان العيب خفيا أم لا، لأن بيعه بالتزام الصحة مع علمه بالعيب يعد غشا، كما لو صرح بأنه يبيعه على شرط الصحة، والحيوان الذي أكل ما يوجب موته من بيع المعيوب على شرط السلامة، (فإنه يقال): الموجب لصدق الغش عدم إعلام البائع بالعيب مع علمه به، حتى فيما لو تبرأ من عيوب المبيع، حيث يعد بيع الحيوان المزبور غشا، حتى مع التبري منها، وإلا فليس الالتزام بالصحة إخبارا عنها ليقال ان الالتزام بها مع العلم بالعيب غش، بل معناه جعل الخيار للمشتري على تقدير العيب، كما سيأتي في بحث الخيارات ان شاء الله تعالى.

نعم إذا كان النقص مما يعرفه الناظر في المبيع، فلا- يجب إعلام المشتري بالحال إلا فيما إذا كان فعله بقصد التلبيس، لعدم صدق الغش على ترك الإعلام، حيث إن الغش بمعناه المصدرى ضد النصيحة لا ترك النصيحة مطلقا ليتحقق بمجرد ترك الإعلام. نعم إذا أظهر ما يكون إغراء أو موجبا لوقوع الآخر في خلاف الواقع كان ذلك غشا في المعاملة.

(١) يقع الكلام في حكم المعاملة، فنقول: الغش أما بإخفاء الأدنى في الأعلى، كمزج الجيد بالرديء، أو بإخفاء غير المراد في المراد، ونعني بالمراد ما ينطبق عليه عنوان المبيع، و من غيره ما لا ينطبق عليه، أو بإظهار الصنف الجيدة في المبيع مع عدمها واقعا، ويعبر عنه بالتدليس، أو بإظهار ما لا- ينطبق عليه عنوان المبيع بصورة ما ينطبق عليه، كبيع المموه و ما يكون مصبوغا بماء الذهب بعنوان أنه ذهب.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٢

و ما ذكر من وجهي الصحة و الفساد (١)

ثم إن الغش و ان كان محرما، لكن النهي عنه لا يقتضى فساد المعاملة فيما إذا لم يخرج المغشوش بالغش عن عنوان المبيع، كما في مزج الماء باللبن، مع استهلاك الماء باعتبار قلته، فيكون البيع صحيحا، غاية الأمر يثبت للمشتري خيار العيب مع جهله بالحال، و نظيره ما إذا كثر التراب في الحنطة، فإن كثرة التراب فيها لا يخرج المبيع عن عنوان الحنطة، بل تعد معيوبة. و ما ذكره المصنف (ره) في الفرق بين المثالين لا يرجع الى محصل، و إذا خرج المبيع بالغش عن عنوان المبيع، بحيث لم يصدق ذلك العنوان على الموجود، كما في بيع المموه كان البيع باطلا، باعتبار أن عنوان المبيع يكون بنظر العرف مقوما للبيع، و مع فقدته لا يكون بيع، و هذا بخلاف ما إذا صدق عليه عنوانه، و لكن خرج بالغش عن الوصف الملحوظ فيه، فإنه مع فقد الوصف يكون المورد تارة من تخلف الوصف المشترك، و من تخلف الداعي أخرى و إذا لم يستهلك غير المراد في المراد، بان كان الموجود هو المبيع و غيره، فيتبعض البيع، و يكون بالإضافة إلى المراد صحيحا، كما إذا خلط دهن النبات بدهن الحيوان بلا استهلاك أحدهما في الآخر، و باعه بعنوان دهن الحيوان و بالإضافة إلى غيره باطلا باعتبار عدم القصد الى بيعه.

(١) أى أن ما ذكر في جامع المقاصد- في وجه الصحة في بيع اللبن الممزوج بالماء و في وجه فساده- يجرى في سائر موارد عيب المبيع، فيتردد أمر البيع فيها بين الصحة و الفساد، حيث أن المبيع فيها أيضا عين متمول. و هذا وجه الصحة و كون المقصود فيها هو الصحيح، كإرادة البصير في بيع العبد، و هو غير متحقق و هذا وجه الفساد، مع انه لا ينبغى الريب في أن العيب في المبيع لا يوجب بطلان البيع، بل يثبت معه خيار العيب، و ذلك فإن أوصاف الصحة- حتى في مثل شوب اللبن بالماء- ليست مقومة للمبيع عرفا. و يتعلق البيع بالموجود الخارجى بعنوان أنه يطلق عليه اللبن، و يكون خلوصه شرطا، بمعنى أنه يثبت للآخر الخيار على تقدير

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٣

و اما وجه تشبيه مسألة الاقتداء (١) ثم انه قد يستدل على الفساد (٢)

شويه. و عليه، فلا يكون في البين وجه لبطلان البيع.

نعم إذا كان العنوان مقوما للمبيع، كما إذا كان مثل عنوان الفرس و باع الحيوان بعنوانه، فبان حمارا حكم ببطلان البيع، لان قصد البيع يتعلق بعنوان الفرس، و لذا قالوا في بيع الصرف أنه لو ظهر أحد العوضين معيبا، و لكن من غير الجنس المذكور في العقد بطل البيع. (١) و اما الصلاة في مسألة الاقتداء فمحكومة بالصحة، حتى فيما إذا كان ناويا لأحد الشخصين بنحو التقييد، حيث أن الفرادى لا تنقص عن صلاة الجماعة إلا- في القراءة الساقطة حال العذر، كما هو مقتضى حديث لا تعاد و المفروض ان تركها كان لتوهم أنه مأوم. نعم لو كان المراد من التفصيل بين التقييد و غيره هو الحكم ببطلان الجماعة في الأول لا في الثاني، فهو صحيح، و لكن لا يساعد على ذلك ظاهر كلماتهم.

(٢) قد تقدم ان المعاملة- بلحاظ النهى عن غش المؤمن فيها لا- تفسد و قد ذكر في محله ان النهى عن معاملة تكليفا لا يقتضى فسادها، و لم يرد في خطاب- النهى عن بيع المغشوش بهذا العنوان ليقال بظهور النهى في فسادها، على ما ذكرنا سابقا من كون الفساد هو الظهور الاولى للنهى عن المعاملة. و أما النهى عن بيع الدرهم المغشوش في مرسله موسى بن بكر (١) فمحمول على صورة عدم المايه، و كون بيع الدرهم من التمويه في الجنس، بقريته الأمر بإلقائه في البالوعه، فإنه لو كان مالا كما إذا كان الغش في سكتة فقط، لكان الإلقاء المزبور تذييرا خصوصا بعد كسره.

بقى في المقام أمران: (الأول)- أن ما ذكر الشهيد (ره) من التردد في صحة بيع هذا بعنوان الفرس فبان حمارا، و أنه يبتنى على تقديم الإشارة- على العنوان

(١) و مسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٨٦) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٤

[الغناء]

الغناء لا خلاف في حرمة في الجملة (١)

فهو ايضا غير صحيح، فان مثل عنوان الفرس من العناوين المقومة للمبيع، فيكون مقدا على الإشارة بلا ريب، حيث ان البيع يتعلق بالعين الخارجية بما انه ينطبق عليها ذلك العنوان و يقصد المشتري شراء الفرس و البائع يريد بيعه. و اسناد البيع الى المشار اليه باعتبار اعتقادهما أنه فرس و هذا بخلاف مسألة الاقتداء، فإنه يمكن فيها ان يقصد المأموم الاقتداء بزيد، و إشارته إلى الحاضر باعتبار اعتقاده انه زيد، و هذا معنى تقديم الوصف، و يمكن ان يقصد الاقتداء بالحاضر زيدا كان أو غيره، و لكن توصيفه بزيد باعتبار اعتقاده أن الحاضر فعلا هو لا عمرو، كما هو تقديم الإشارة و بما ان القصد من الأمور الوجدانية، و لا يمكن فيها الشك حال حصولها، فيمكن للمأموم حصول التردد بعد فراغه عن العمل.

(الثانى) ذكر المحقق الإيروانى رحمه الله عليه أن الذى يظهر لى من الاخبار أن الغش بعنوانه لا يكون محرما، بل هو محرم بعنوان الكذب. و فيه أنه لم يعلم وجه هذا الظهور، سواء كان الغش في المعاملات أو غيرها، بعد ما ذكرنا من أن أخذ عنوان- موضوعا في خطاب الشرع، و ان احتمال كونه مشيرا الى عنوان آخر- يكون هو الموضوع واقعا إلا ان هذا خلاف ظاهر الخطاب، فان مقتضى أصالة تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت أن يكون الموضوع في خطاب هو الموضوع للحكم واقعا، بل القرينة- في المقام على أن الغش بعنوانه موضوع للحكم لا- بعنوان الكذب- ظاهرة، حيث أن الأحكام المتقدمة من التكليف و الوضع ترتب، حتى فيما إذا كان غش البائع مثلا بعنوان التورية لا الكذب، و لذا يتعدد العقاب في فرض الغش بالكذب فلاحظ و تدبر.

(١) لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة و يستدل عليه بالروايات المستفيضة الواردة «١» في تفسير قول الزور من قوله سبحانه وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ وَ الْوَارِدَةَ

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٩٩) من أبواب ما يكتسب به.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٥

.....

في تفسير لهو الحديث، من قوله سبحانه وَ مِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ الْوَارِدَةَ في تفسير الزور من قوله سبحانه وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفَ (ره) بما حاصله أن المطلوب في المقام إثبات حرمة الغناء بمعناه الظاهر المتعارف الذي هو عبارة عن كيفية الصوت الذي يكون بها مطربا. و ما ورد في تفسير قول الزور لا يدل على حرمة ذلك حيث أن تطبيق قول الزور على الغناء قرينة على كون المراد به الكلام الباطل لا الكيفية في الصوت مطلقا و يؤيد كون المراد بالغناء فيها هو الكلام الباطل، صحيحة حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (ع) قال: «سألته عن قول الزور؟ قال منه قول الرجل للذي يغني أحسنت» «١» فإن قوله أحسنت باعتبار تضمنه مدح الفاعل على فعله الحرام باطل، اللهم إلا ان يقال: أن قول الزور في قوله سبحانه عام يعم الباطل في معناه أو في جهة قراءته و لعله لذلك عده تأييدا. نعم في مرسله الصدوق، قال: (سأل رجل علي بن الحسين عليهما السلام عن شراء جارية لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها، فذكرتك الجنة بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء و أما الغناء فمحظور» «٢» فان التعبير - عن الكلام الصحيح و الفضائل الحقة بعدم الغناء - دليل على كون المراد بالغناء و لو في بعض استعمالاته هو الكلام الباطل، و كذا ناقش (ره) في ما ورد في تفسير لهو الحديث، بناء على كون اضافة اللهو الى الحديث من اضافة الصفة إلى موصوفها، حيث ان كون الحديث لهوا عبارة أخرى عن بطلان معناه نعم لو كانت اضافته إليه من اضافة المظروف الى ظرفه المعبر عن ذلك في علم الأدب بكون الإضافة بمعنى (في) فيعم الغناء في الكلام الصحيح، بل اجري (ره) المناقشة فيما ورد في تفسير الزور في قوله سبحانه وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَ ذَكَرَ أَنْ

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٩٩) من أبواب ما يكتسب به، الحديث: (٢١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (١٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٦

و فيها ابن فضال (١)

المدح فيه لمن لا يحضر مجالس التغنى يعني الأباطيل من الكلام.

أقول لم يظهر وجه صحيح للخدشة فيما ورد في تفسير الزور، فإنه لا قرينة في البين على ان تطبيق الامام (ع) عنوان الزور على الغناء باعتبار الكلام، كما كانت في الوارد في تفسير الآية الاولى بل الثانية أيضا. و بعبارة أخرى صحيحة أبي الصباح عن ابي عبد الله (ع) «١» دالة على كون الغناء بنفسه زورا و باطلا و ظاهر الغناء هي الكيفية في الكلام الحق أو الباطل. و ما ذكر (ره) ايضا من دلالة المرسله على استعمال الغناء في الكلام الباطل ضعيف، لاحتمال ان يكون قوله فيها و التي ليست بغناء راجعة إلى القراءة لا قيادا للفضائل نعم مجرد المدح على الحضور في مجلس اللهو و الباطل المستفاد من قوله سبحانه وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ لا يكفي في الحكم بالحرمة كما لا يخفى.

(١) كأن مراده أن وجود بنى فضال في سند الرواية كاف في اعتبارها للأمر بالأخذ برواياتهم وقد روى محمد ابن الحسن في كتاب الغيبة عن ابى الحسين التمام عن عبد الله الكوفى خادم الحسين بن روح عن الحسين بن روح عن ابى محمد الحسن ابن على (ع)، أنه «سئل عن كتب بنى فضال؟ فقال: خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» (٢) و فيه أنه لا سبيل لنا إلى إحراز أن رواية عبد الأعلى مروية عن كتب بنى فضال، بل على تقديره ايضا لا يكون الرواية معتبرة، فإن الأمر بالعمل برواياتهم إرشاد الى أن مجرد فساد اعتقادهم لا يوجب طرح رواياتهم بان لا- يصح الاعتماد على رواية يكون أحد منهم فى سندها لا- أن وجودهم فى سند رواية يكون تمام الموضوع لاعتبارها، بحيث لا تضر جهالة باقى روايتها حتى مع كون بعضهم كذابا و جعلالا. و لذا لا يصح عند معارضة رواية

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٩٩) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب: (١١) من أبواب صفات القاضى- الحديث (١٣).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٧

مما يصف (١) و رواية يونس (٢)

صحيحة مع رواية أخرى فى سندها منهم طرح الصحيحة و الأخذ بالرواية بدعوى أنه مقتضى الأمر بالأخذ بكتبهم. هذا مع أن الأمر بالأخذ غير ثابت، و منشأ الرواية التى نقلناها كما لا يخفى. نعم دلالة الرواية- و ظهورها فى كون الغناء المحرم عبارة عن الكيفية فى الصوت- واضحة، فإن الكلام الذى يزعم فيه ترخيص رسول الله صلى الله عليه و آله ليس من الباطل من جهة المعنى، و لعل وجه الاستشهاد بالآية كون المحكى عن رسول الله صلى الله عليه و آله هو تجويزه القول المزبور مطلقا بان يقال عنده صلى الله عليه و آله ايضا. و هذا نوع من اتخاذه صلى الله عليه و آله اللهم أو أن حكاية تجويز القول المزبور عنه صلى الله عليه و آله كانت افتراء عليه (ص) نظير افتراء الكفار على الله سبحانه من أخذه تعالى مريم و ابنها صاحباً و ولداً، فيعم الحاكين لترخيصه ما ذكر فى حق هؤلاء الكفار من الويل.

ثم ان الظاهر كون الرواية موثقة، لأن عبد الأعلى هو ابن أعين و قد وثقه المفيد فى رسالته الإعدادية، كما يعمه التوثيق العام من على بن إبراهيم، حيث روى فى تفسيره عنه. و وجه كونه فى هذه الرواية هو ابن أعين رواية يونس بن يعقوب الذى روى بعض الروايات الأخر عنه بعنوان ابن أعين فلاحظ.

(١) يعنى مما يذكر و يحكى، و قوله- رجل بدل عن فلان و لم يحضر المجلس- وصف للرجل، أى ويل للذى لم يحضر مجلس رسول الله (ص) و لم يسمع ترخيصه من حكايته عنه (ص).

(٢) لا يخفى أنه ليس فى الرواية تعيين المراد من الغناء، و قد طبق عليه فيها عنوان الباطل، نظير الرواية الواردة فى تفسير قوله سبحانه وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ و على المصنف (ره) بعد إشكاله- فى دلالة ما ورد فى تفسيره و استظهاره أن المراد به الكلام الباطل- بيان الفرق بينها و بين رواية يونس، و وجه قبوله دلالة هذه على حرمة الكيفية للصوت، سواء كانت فى كلام باطل أو صحيح. و على

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٨

و رواية محمد بن ابى عباد (١) و فى رواية الأعمش (٢) و قوله عليه السلام قد سئل عن الجارية (٣)

كل فالرواية لا بأس بالاعتماد عليها، فإنها مروية فى قرب الاسناد عن الريان بن صلت عن الرضا (ع) بل و هذه هى العمدة فى الحكم بحرمة الغناء، و إلا- فما ذكره المصنف (ره)- من اشعار الروايات المتقدمة بأن المحرم هو عنوان اللهو و الباطل و ان كان ذلك فى كيفية الصوت- لا يمكن المساعدة عليه، فان الاعتبار بالظهور لا بالاشعار، مع أن لازم ما ذكر كون مطلق اللهو و الباطل محرما حتى ما

لم يكن في البين غناء، كما إذا قرأ الأشعار الراجعة إلى العشق و نحوها بلا ترجيع صوت أصلا.

(١) و لكن مضافا إلى ضعف سندها لا دلالة لها على الحرمة، لما تقدم من أن المدح لفعل لا يكشف عن كونه واجبا.

(٢) و باعتبار ضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها.

(٣) و في رواية الحسن بن علي الوشاء، قال (سئل أبو الحسن الرضا (ع) عن شراء المغنية؟ قال قد يكون للرجل الجارية تلهيه، و ما

ثمنها إلا ثمن الكلب، و ثمن الكلب سحت» «١» و في صحيحة إبراهيم بن ابى البلاد «ثمن الكلب و المغنية سحت» «٢» و مثل هذا

كاشف عن حرمة الغناء، فإنه لا يكون بطلان المعاملة على الجارية بما أنها مغنية إلا مع حرمة، و الا فكونها مغنية ككونها خياطة أو

كاتبة من الأوصاف التي توجب زيادة ماليتها.

(لا يقال): نعم، و لكن لا يكون مثلهما كاشفا عن حرمة الغناء مطلقا، حتى فيما إذا كان في الكلام الصحيح، (فإنه يقال) بطلان بيعها

كاشف عن حرمة الغناء حتى فيما إذا كان في الكلام المزبور، و الا فكونها مغنية ككونها كاتبة من الأوصاف التي تكون منشأ للحلال

و الحرام، و لا يوجب مثلها بطلان البيع فتدبر. و

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٦) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٦).

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٦) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٤).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٧٩

أنه مد الصوت (١).

نظيرها ما ورد في حرمة الاستماع الى الغناء، فإنه كاشف عن حرمة نفس الغناء حيث لا يحتمل حرمة الاستماع و الجلوس الى الحلال

و في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال «سألته عن الرجل يتعمد الغناء يجلس اليه قال: لا» «١».

فقد ظهر مما ذكرنا أن الغناء و ان كان بإطلاقه محرما إلا أنه لا يمكن الحكم بكونه من الكبائر، إلا فيما إذا كان في ضمن كلام باطل

كالكذب. و ما يوجب إضلال الناس عن الدين الحق و إفساد عقيدتهم، و في صحيحة محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع)، قال:

«سمعت يقول: الغناء مما أوعده الله عليه النار» «٢» و تلا هذه الآية و من الناس من يشتري لهو الحديث الخ، فإن الآية ناظرة إلى شراء

لهو الحديث الموجب لإضلال الناس. و ما في رواية الأعمش أيضا لا- يدل على أنه بإطلاقه من الكبائر، حيث أن المذكور فيها

الملاهي التي تصد عن ذكر الله، و الملاهي جمع ملهى بمعنى اللهو، بقرينة التمثيل بالفعل، و مدلولها كون الغناء الموجب لنسيان الله

كبيرة، فلا تعم ما يكون في ضمن الاشعار المتضمنة للوعظ و الإرشاد و نحوهما.

(١) لا- ينبغى التأمل في كون الغناء عرفا هي الكيفية للصوت، و لا دخل في صدقه لبطلان معنى الكلام و عدمه، و لذا من سمع من

بعيد صوتا يكون فيه الترجيع الخاص المناسب للرقص و ضرب الأوتار يحكم بأنه غناء، و ان لم يتميز عنده مواد الكلام و لعل هذا هو

المراد من قولهم بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطلوب، بان يكون مرادهم تطويل الصوت بنحو خاص اى تطويله بترجيعة و

ترديده في الحلق، بنحو يقتضى الطرب أى يناسبه، و الطرب حالة تعرض النفس من شدة الفرح أو الحزن و حقيقته خروج النفس عن

اعتدالها و لذا ربما يفعل الإنسان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٩٩) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (٣٢).

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٩٩) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (٦).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٠

ان الرجل المتستر (١) وربما يبكي في خلال ذلك (٢) أما الأول فلأنه حكى عن المحدث الكاشاني (٣).

في ذلك الحال ما لا يفعله في غيره، و على كل - فإن أحرز في مورد كون الكيفية غناء فهو، و الا فمقتضى الأصل الإباحة، و يكون الشك في المقام من الشبهة المفهومية حيث يكون المفهوم مجهولاً - من حيث سعة دائرته و ضيقه كما لا يخفى. و يشهد على ما ذكرنا - من كون الغناء هي كيفة الصوت من غير دخل لمعنى الكلام فيه - موثقة عبد الأعلى المتقدمة، حيث أن الكلام المنكر الوارد فيها ليس باطلاً. من جهة المعنى.

(١) أي الرجل الجالس مكان الخلوة.

(٢) و يظهر ذلك بملاحظة مثل الأب الذي مات ولده المحبوب له الشاب، فإنه يقرأ عنده تعزية سيد الشهداء و ولده الأكبر سلام الله عليهما، و يبكي أشد البكاء، مع أنه لم يكن يبكي من قبل بمثل هذه التعزية، فان بكاءه حقيقة لموت ولده ثم ان الوجه في هلاك الرجل المتستر المفروض ما أشرنا إليه من أن الجهل بحرمة هذا النحو من كيفة القراءة في التعزية أو غيرها شبهة حكمية منشأها الجهل بعموم مفهوم الغناء و شموله لها، و الجهل في تلك الشبهة لا يكون عذراً الا بعد الفحص و عدم الظفر بما يكون دليلاً على حرمة تلك الكيفة كما لا يخفى.

(٣) المنسوب إلى المحدث الكاشاني و صاحب الكفاية جواز الغناء و أن الحرام ما يقترب به من المزمارة، و دخول الرجال على النساء و نحوهما، و ان الاخبار الناهية عن الغناء ناظرة إلى المتعارف في ذلك الزمان، و هو الغناء المقترن بالأباطيل و المحرمات، و لعله يشير إلى ذلك قوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير «أجر المغنية التي ترف العرائس ليس به بأس، و ليست بالتى يدخل عليها الرجال» (١)

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٥) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (٣).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨١

.....

و يمكن دعوى ظهور الجواز من بعض الروايات الأخرى، كخبر ابى بصير قال:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، و التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، و هو قول الله عز و جل: «١» و خبر على ابن جعفر عن قرب الاسناد عن عبد الله بن الحسن قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به» «٢» و رواه على بن جعفر في كتابه إلا أنه قال: ما لم يزم به، و في بعض النسخ ما لم يؤمر به، و الصحيح هو الأول. و ظاهر هذه أيضاً جواز الغناء في نفسه، حيث لا يحتمل جوازه في الأعياد و الأفراح كلها و حرمة في غير ذلك.

(أقول): ما ذكر من نظر الأخبار الناهية إلى الغناء المتعارف في ذلك الزمان و كان مقارناً بالأباطيل و المحرمات الأخر فاسد، فإنه - مضافاً إلى أن النهي عن عنوان ظاهره كونه المنهى عنه، لا - كونه إشارة إلى عنوان آخر يكون مقارناً له أو متحداً معه بعضاً أو غالباً - أن إنكار الترخيص راجع في موثقة عبد الأعلى إلى نفس القول و الغناء، لا - إلى استعمال الملاهي أو غيره من المحرمات. و أما صحيحة أبي بصير فلا بد من حمل قوله (ع) بالتى يدخل عليها الرجال على العنوان المشير يعنى إلى التى تغنى فى غير الزفاف، و لعل دخول الرجال عليها كان متعارفاً فى غنائها فى غير الزفاف. و يحتمل ان يكون قوله. (و ليست إلخ) حالاً أى التى ترف العرائس لا بأس بكسبها حال عدم دخول الأجانب عليها، و عدم دخولهم من باب المثال و المراد عدم ارتكاب محرم آخر. و لا بأس بالالتزام بجواز

الغناء في الأعراس ما لم يقترب بمحرم آخر، حيث أن حل الكسب بعمل يلزم جواز ذلك العمل.
و يدل عليه روايتان لأبي بصير أيضاً، وفي إحداهما- ولا يبعد كونها معتبرة

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٥) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٥) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٢

.....

فإنه ليس في سندها غير حكم الخياط، و الظاهر انه ثقة باعتبار كونه من مشايخ ابن ابي عمير- «قال أبو عبد الله (ع): المغنية التي ترف العرائس لا بأس بكسبها) و الوجه في اعتبار عدم الاقتران بحرام آخر مضافا الى ما استظهرناه من صحيحته المتقدمة إطلاق أدلة حرمة استعمال الملاهي و نحوه، فإنها تعم الزفاف و غيره. و ظاهر الرواية المجوزة تجوز الغناء دون المحرم الآخر. و دعوى أن المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترنا باستعمال الملاهي لم تثبت، بل هذه نظير دعوى أن المتعارف من الغناء في الزفاف كان مقترنا بشرب الخمر كما لا يخفى. و أما ما رواه في قرب الاسناد- عن علي بن جعفر فلضعف سنده- ساقط عن الاعتبار، فان في سنده عبد الله بن الحسن و لم يثبت له توثيق. نعم روايته عن كتابه معتبر، و لكن دلالاته على جواز الغناء الذي لا يزم به قابل للخدشة، فإنه يحتمل ان يكون المراد بالغناء مطلق مد الصوت، و قيد ما لم يزم به إشارة الى عدم البلوغ الى حد الغناء المعروف. و هذا الاحتمال و ان كان خلاف الظاهر الا أنه لا بأس به في مقام الجمع، و لو فرض عدم تمامية ما ذكرنا في هذه الصحيحة و صحيحة أبي بصير المتقدمة و وقعت المعارضة بين هذه الطائفة الموافقة للعامة و الطائفة المانعة المخالفة لهم، فالمتعين الأخذ بالمانعة باعتبار ان مخالفة العامة هو المرجح الثاني في باب المعارضة فتدبر.

ثم إنه لا- يسعنا الحكم بحرمة الباطل و اللهو ما لم يدخل في عنوان الغناء أو غيره من المحرمات، و لكن نسب التحريم الى بعض الأصحاب. و يستدل عليه (تارة) بمثل قوله سبحانه وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ «١» و فيه ما تقدم، من أن المدح بفعل لا يدل على وجوب ذلك الفعل، و (أخرى) بروايات واردة في وجوب التمام في سفر الصيد تنزهها، و في موثقة أبي بكر «سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتصيد اليوم و اليومين! و الثلاثة أ يقصر الصلاة؟ قال: لا إلا أن يشيع الرجل أخاه في الدين،

(١) سورة المؤمنون (٢٣)- الآية: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٣

.....

فان الصيد مسير باطل لا تقصر الصلاة فيه» «١» و في موثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال:

«سألته عن من يخرج عن أهله بالصقورة و البزاة و الكلاب ينتزه الليل و الليلتين و الثلاثة، هل يقصر في صلاته أم لا؟ قال: إنما خرج في لهو لا يقصر» «٢» و لكن لا يخفى عدم دلالتها على حرمة اللهو و الباطل بالسفر فضلا عن غيره أيضا، بل مدلولها عدم تشريع القصر في ذلك السفر المقصود به اللهو و التنزه و الباطل. و المراد بالباطل عدم غرض مطلوب فيه، كالتكسب و تشييع الأخ، و غاية الأمر الالتزام بالتمام في السفر كذلك، مع عدم كونه من افراد السفر للمعصية. و يناسب ذلك عطف سفر الصيد تنزهها في كلام الأصحاب على السفر للمعصية، فلاحظ. و أما موثقة عبد الأعلى فقد تقدم أن مدلولها عدم اتخاذ الله تعالى أو رسوله لنفسه اللهو.

و أما أن الله بإطلاقه محرم على الإنسان المكلف، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً، بل ذكرنا احتمال أن يكون الاستشهاد بالآية باعتبار ما في ذيلها من الويل للمفتري و في صحيحة الريان بن صلت، قال: «سألت الرضا (ع) عن الغناء و أن العباسي ذكر منك انك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق ما هكذا قلت له، سألتني عن الغناء، فقلت إن رجلاً أتى أبا جعفر (ع) فسأله عن الغناء، فقال: إذا ميز الله بين الحق و الباطل، فأين يكون الغناء؟ فقال: مع الباطل، فقال: قد حكمت» فان صدرها ظاهر في نفي الترخيص في الغناء لا انه حرام و قول ابي جعفر (ع) لا يدل على خصوص الحرمة، كما لا يدل على الجواز بنحو الكراهة، حيث أن الباطل جامع بينهما، و يناسب كلا منهما، و بهذا الاعتبار ذكر سلام الله عليه كذب الزنديق. و بهذا يظهر الحال في موثقة زرارة عن ابي عبد الله (ع)، أنه «سئل عن الشطرنج و عن لعبة شيث التي يقال لها لعبة الأمير، و عن لعبة الثلث، فقال: أ رأيتك إذا ميز الله الحق و الباطل مع

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٥) باب: (٩) من أبواب صلاة المسافر- الحديث: (٧)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (٥) باب: (٩) من أبواب صلاة المسافر- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٤

فان مرجع أدلة الاستحباب (١)

أيهما تكون؟ قال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه» (١) حيث أن نفي الخير لا يدل على الحرمة، بل يناسب الكراهة أيضاً، و إن كان المراد منه بالإضافة الى بعض مورد السؤال أو كله الحرمة، و لكنها بقرينة خارجية، و لو كنا و هذه الرواية لما أمكن الحكم بالحرمة حتى في مورد السؤال، و كيف كان فلا دلالة في الروايتين على حرمة الباطل أصلاً.

(١) و حاصله أن المحرم قد يكون له وجود آخر و يحسب مقدمة للمستحب أو المكروه أو المباح، و قد يكون متحداً مع العنوان المستحب أو المكروه أو المباح في الوجود، و لا بد في كلا القسمين من تقديم خطاب التحريم و لو مع كون النسبة بين الخطابين العموم من وجه، فان هذا التقديم مقتضى الجمع العرفي بين الخطابين، حيث ان الاستفادة عرفاً من خطاب استحباب الشيء مع ملاحظة كون بعض سببه محرماً استحباب إيجاده بسبب مباح، كما أن الاستفادة من خطابه مع ملاحظة خطاب النهي في مورد اتحاد العنوانين كون الاستحباب اقتضائياً بالإضافة إلى العنوان المحرم بمعنى انه يثبت الاستحباب لو لم يكن في البين ذلك العنوان الحرام. و كذا الحال في مورد اتحاد العنوان المحكوم بالإباحة مع العنوان المحرم، و لذا لا يستفاد من خطاب حل أكل لحم مثل الغنم حله حتى فيما إذا كان الغنم مغصوباً أو موطوءاً، و لعل الوجه في هذا الجمع العرفي هي القرينة العامة، و هي ملاحظة الفاعل الجهة الأهم و الملاك الملزم في مورد مزاحمته بغيره.

و قد تحصل مما ذكرنا أنه لا يمكن دعوى المعارضة بين خطاب النهي عن الغناء و بين خطاب استحباب قراءة القرآن أو المراثي، فيما إذا كانت القراءة أو المراثية بنحو الغناء ليرجع بعد تساقط الإطلاق من الجانبين إلى أصالة الحلية، أو تقديم جانب الاستحباب ببعض الروايات القاصرة في دلالتها أو في سندها ايضاً عن إثبات استحباب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٥

الحداء بالضم كدعاء (١)

الغناء في القرآن، نظير قوله: (أقروا القرآن بألحان العرب) و كقوله: (لكل شيء حلية و حلية القرآن الصوت الحسن) و غيرهما من

المرويات في أبواب قراءة القرآن.

(١) قيل بجواز الغناء للسير بالإبل. و يستدل عليه بما روى عن النبي (ص) انه قال لعبد الله بن رواحة: «حرك بالنوق، فاندفع يرتجز، و كان عبد الله جيد الحداء، و كان مع الرجال، و كان أنجشهُ مع النساء، فلما سمعه تبعه، فقال (ص) لأنجشهُ: رويدا رفقا بالقوارير).

و فيه أن الحديث نبوى مجهول السند و قاصر الدلالة، حيث أن الرجز لا يلازم الغناء، كما أنه لم يعلم كون الحداء مساويا للغناء، مع أنه (ص) لم يأمر رواحة بالحداء حتى يستظهر منه أنه تجوز للغناء للسير بالإبل، و برواية السكوني عن جعفر ابن محمد عن أبيه عن آبائه قال قال رسول الله (ص): «زاد المسافر الحداء و الشعر منه ليس فيه جفاء» (١) و في بعض النسخ ليس فيه خناء، و هذه الرواية ضعيفة سنداً و دلالة، أما دلالة فلما تقدم أنه لم يعلم كون الحداء مساويا للغناء، بل من المحتمل قريباً أنه مطلق مد الصوت و ترجيعه فيقيد بما لم يصل إلى حد الغناء كما هو مقتضى الجمع بينها و بين روايات حرمة الغناء على ما مر. و أما سنداً فان في سندها الحسين ابن يزيد النوفلي، فيه كلام أشرنا إليه آنفاً.

و ما يقال- من أنه موثق فان الشيخ (ره) وثقه في العدة، حيث قال فيها (و لأجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، و غياث بن كلوب، و نوح بن دراج، و السكوني و غيرهم من العامة.) و وجه كون هذا الكلام توثيقاً للنوفلي، هو أن الراوى عن السكوني هو النوفلي غالباً، فعمل الأصحاب بروايات السكوني يكون عملاً برواية النوفلي- لا يخفى ما فيه، فان ظاهر الكلام المزبور هو توثيق السكوني، و أن كونه عامياً لا يضر باعتبار روايته عند الأصحاب. و أما سائر شرائط العمل بالخبر

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (٣٧) من أبواب آداب السفر- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٦

[في الغيبة و حكمه]

إشارة

فجعل المؤمن أخا (١)

الواحد فليس ذلك الكلام ناظراً إليها، و لذا لا يمكن دعوى اعتبار كل رواية يكون في سندها أحد هؤلاء الجماعة. هذا مع أن رواية غير النوفلي عن السكوني غير عزيز فلاحظ الروايات. الكثيرة المتفرقة في أبواب الفقه و في أسانيد السكوني أو إسماعيل بن مسلم. (١) أي انه سبحانه و تعالى شبه عرض المؤمن بلحم الأخ، و جعل التعرض لعرضه و إظهار سوئه أكلاً للحم الأخ، و شبه عدم حضوره عند التعرض لعرضه بموته، و قال عز من قائل أَيْحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ و أورد على ذلك الإيرواني (ره) بأنه لا يناسب العرض مع اللحم، و التعرض له مع الأكل، و عدم الحضور مع الموت. و أي مناسبة تقتضى التشبيه المزبور، و فيه اشتمزاز الطباع.

و بعبارة أخرى لا يكون في البين تشبيه في ناحية الاجزاء المفروضة في قوله عز من قائل و لَّا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا بل التشبيه ناظر الى الوزر، و أن وزر الغيبة كوزر أكل لحم الميت. و هذا الوزر إما من قبيل العقاب على العمل حيث يكلف المغتاب بالكسر في الآخرة بأكل لحم الموتى؟ أو من باب تجسم الأعمال، حيث تكون الغيبة في الدار الآخرة أكل لحم الميت. و قد ورد في رواية نوف البكالي

عن أمير المؤمنين (ع) «اجتنب عن الغيبة فإنها إدام كلاب النار» (١).

أقول: لم يظهر اشمئزاز الطباع بالإضافة إلى التشبيه في الأجزاء، كيف وقد عبر في بعض الروايات المعتبرة عن الغيبة بأكل لحوم الناس، كما في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر (ع) قال قال رسول الله (ص): «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، و أكل لحمه معصية، و حرمة ماله كحرمة دمه» (٢) فإن إطلاق أكل اللحم على الغيبة في قوله (و أكل لحمه معصية) بالنظر إلى الدنيا، حيث انها دار المعصية

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٢) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (١٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٢) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (١٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٧

وقوله تعالى وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (١) وقوله إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ (٢) بل أشد من بعضها (٣)

وعاء العصيان، و رواية نوف الكالي- مضافا الى ضعف سندها- لا دلالة لها على تعيين غداء المغتابين بالكسر يوم القيمة. و لعل كلاب النار غيرهم.

(١) لا- يخفى أن الهمز أو اللمز ذكر العيب و تنقيص الآخر في حضوره أو غيابه و الغيبة- على ما سيأتي- إظهار عيب أخيه المستور عليه، فتكون النسبة بينها و بين المراد من الهمز أو اللمز العموم من وجه، فإنه ربما يكون التنقيص بذكر عيبه الظاهر، فلا تكون غيبة. و ربما يكون إظهار عيبه المستور عليه بداع آخر غير هتكه و تنقيصه، فلا يكون همزا و لمزا، و قد يجتمعان و لا يصح جعل الدليل على حرمة أحد العنوانين كذلك دليلا على حرمة الآخر.

(٢) لا يخفى أن إضافة الشياح إلى شيء قابل للكثرة و التكرار، ظاهرها كثرتة وجودا لا بيانه و إظهاره، فالآية المباركة ظاهرها حرمة دعوة المؤمنين و تحريضهم إلى الفواحش في مقابل نهيمهم عن المنكرات. نعم في صحيحة محمد بن حمران دلالة على عموم الآية للغيبة أيضا، حيث قال فيها أبو عبد الله (ع)، من قال في مؤمن ما رأته عيناه و سمعته أذناه، فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١) و لكن الاعتماد عليها خارج عن الاستدلال بالآية.

(٣) لا- يخفى كون الغيبة أشد من كبيرة في الوزر، و إن كان مقتضاه أنها أيضا من الكبائر، إلا أن كونها أشد من كبيرة في التخلص عن وزرها لا يقتضى ذلك، كما إذا كانت الغيبة من حقوق الناس و حرمة شرب الخمر من حقوق الله، فالتخلص عن وزر شرب الخمر يكون بمجرد التوبة، بخلاف وزر الغيبة، فمثل هذه الأشدية لا

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٢) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٦)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٨

فيجوز اغتياب المخالف (١).

تقتضى أن تكون الغيبة من الكبائر و المروى- عن النبي (ص) بعده طرق (أن الغيبة أشد من الزنا)- ناظر إلى مرحلة التخلص عن الوزر، كما هو مفاد ذيله من قوله: (إن الرجل يزني فيتوب.).

نعم روى أن الغيبة أشد من ستة و ثلاثين زنية، و ذكر العدد ظاهره النظر إلى العقاب، و إلا لكان الأنسب أن يقول (الغيبة أشد من الزنا) و لكنه نبوى مرسل لا يمكن الاعتماد عليه، بل لو كان حديثا صحيحا، لكان اللازم تأويله لو لم يمكن طرحه، للجزم بأن الغيبة لا

تكون أشد حرمةً و وزرا من زنيئة واحدة، فضلا عن الثلاثين. و لذا لو اكره على الزنا أو الغيبة تعين اختيار الثاني، و ذكرنا نظير ذلك فيما ورد من أن درهم ربا أشد من سبعين زنيئة كلها بذات محرم.

نعم يستفاد كون الغيبة كبيرة من صحيحه محمد بن حمران المتقدمه، حيث أن ظاهرها شمول ما أوعده الله عليه العذاب للغيبة أيضا، و ذكر المصنف (ره) وجها آخر لكونها كبيرة، و هو اندراجها في الخيانة. و فيه ان كون الغيبة من الخيانة ممنوع، كيف؟ و لو لم يكن في البين دليل على حرمتها بعنوان الغيبة، فباعتبار دخولها في الخبر الصدق كانت جائزة، بل على تقدير كونها خيانة، لما أمكن الحكم بكونها من الكبائر حيث لا دليل على كون الخيانة بمعناها العام من الكبائر. و العجب منه (ره) حيث أغمض في الاستدلال على كونها كبيرة عن آية وَيُلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ و عن قوله سبحانه إِنَّ الَّذِينَ يُجِئُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ مع استدلاله بهما على حرمتها، مع أن الويل و الوعيد بالعذاب على عمل في الكتاب المجيد ملاك كون ذلك العمل من الكبائر.

(١) لا ينبغي التأمل و الريب في جواز اغتياح المخالف و سائر فرق الشيعة فيما إذا كان خلافهم أو مخالفتهم الحق بنحو التقصير، و لو بتركهم الفحص عن الحق، فإنهم في هذه الصورة من أظهر أفراد الفساق و المتجاهرين بفسقهم،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٨٩

و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم (١) ثم الظاهر دخول الصبي المميز (٢)

إذ التجاهر بترك الولاية الحقنة لا- يقصر عن التجاهر بترك سائر الواجبات و ارتكاب المحرمات الموجب لجواز الاغتياح على ما سيأتى، كيف؟ و أن الولاية من عماد الدين، و أهم ما بنى عليه السلام، على ما في الروايات المعتبرة و بعضها مروية في الباب الأول من أبواب مقدمات العبادات، بل لا يبعد اندراج المخالفين و سائر الفرق في أهل البدع و الريب، مع تقصيرهم أو مطلقا، حيث ينسبون إلى الشريعة و الرسول الأكرم ما يبرأ منه الرسول (ص)، فيعمهم مثل صحيحه داود بن سرحان، عن ابي عبد الله (ع)، قال قال رسول الله (ص): إذا رأيتم أهل البدع و الريب من بعدى، فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سيهم و القول فيهم و الوقعة، و باهتوهم، كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام الحديث «١».

(١) أى انه لا- يترتب على المخالفين إلا- قليل من أحكام الإسلام، و ترتب هذا القليل لأجل توقف نظام معاش المؤمنين عليه، و من ذلك حكم الشارع بعدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة، و حل ذبائحتهم، و حل مناكحتهم، و حكمه باحترام دمائهم. و هذا الاحترام لأجل أن لا يوقعوا المؤمنين في الفتنة، و كحكمه بحرمة نساءهم، باعتبار أن الشارع امضى لكل قوم النكاح المرسوم عندهم.

(أقول) كل حكم ترتب في لسان الأدلة على الإسلام أو عنوان المسلم يترتب عليهم، كما يترتب على المؤمنين، و هذا ليس بقليل، فيثبت التوارث بينهم و بين المؤمنين، و يجب علينا تجهيز موتاهم، و هكذا. نعم الخلود الى الراحة بعد الموت و الدخول في الجنة في الدار الآخرة و غير ذلك من آثار الإطاعة و الايمان لا يثبت في حقهم، لبطان أعمالهم باعتبار عدم التزامهم بالولاية التي شرط صحة الأعمال على الأظهر و هذا أمر آخر.

(٢) لا يبعد شمول المراد من البعض في قوله سبحانه لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا

(١) و مسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٣٩) من أبواب الأمر و النهي- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٠

الغيبة اسم مصدر (١).

الصبي المميز أيضا، غاية الأمر أن ما دل على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم يقتضى خروجه عن المراد بالبعض الأول، و ليس في

البين ما يدل على تساوى البعضين في المراد، بل يكون في البين ما يقتضى عدمه، حيث أن المتجاهر بالفسق خارج عن المراد من البعض الثانى، و داخل في المراد من الأول كما لا يخفى. نعم في شمول الآيات و الروايات للمجنون بل الصبى غير المميز تأمل، و لا يبعد انصرافهما عنهما.

(١) بقى في المقام أمور: (الأول) أن الغيبة اسم مصدر لا غتاب، أو مصدر لغاب و المستفاد مما ذكر في المصباح أنها (ذكر الإنسان بما يكرهه من العيب الموجود فيه) كما أن المستفاد من القاموس أنها (ذكر العيب للإنسان مع كونه فيه) و ذكر المصنف (ره) أن ظاهر تعريفهما- خصوصا تعريف القاموس، حيث عد غابه مرادفا لعابه- هو كون ذكر العيب لغاية الانتقاص، أى نسبة النقص الى المغتاب بالفتح، و قد صرح باعتبار هذا القصد الشهيد الثانى (ره) فى كشف الرية، حيث قال: (إن الغيبة ذكر الإنسان فى غيابه بما يكره نسبة اليه مما يعد نقصا فى العرف بقصد الانتقاص و الدم) و على ذلك فلا يكون من الغيبة ذكر العيوب فى غير مقام الانتقاص، كما إذا ذكرها فى مقام المعاملة على الجارية، أو ذكرها فى المعرف للشخص.

(لا يقال) يكون قصد الانتقاص بمجرد ذكر النقائص، فيحصل قصد الانتقاص فى المثالين ايضا، فلا يكون المثالان خارجين عن عنوان الغيبة حتى على تعريف الشهيد (ره) (فإنه يقال): لو كان قصد الانتقاص حاصلًا بمجرد ذكر العيب و النقص لكان اعتبار قيد قصد الانتقاص فى تعريفه لغوا و الحاصل أنه لا يلزم ان تكون الغاية فى ذكر النقائص هو الانتقاص.

(أقول) على ذلك لم يتضح وجه استظهار قصد الانتقاص من كلام المصباح أو القاموس بعد إمكان كون الغاية فى ذكر العيب و النقص أمرا آخر غير الانتقاص.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩١

.....

و أما ما فى المصباح من اعتبار كون العيب مما يكرهه المغتاب بالفتح، فالمراد كراهة ظهوره أو كراهة ذكره، و الأول كما فى العيب المخفى، حيث أن المغتاب بالفتح كثيرا ما يكره ظهوره، و الثانى كما فى العيب الظاهر، حيث أن الإنسان كثيرا ما يكره ذكره بذلك العيب تعبيراً له أو فى مقام ذمه. و الوجه فى كون المراد ذلك هو أن الإنسان يجد فى الغالب ما يرتكبه من القبائح موافقا لقواه الشهوية، فلا يكرهها، وإنما يكره ظهورها للناس أو ذكرها كما ذكرنا. و هذا كله فيما إذا كان المراد بما الموصولة هو العيب. و أما لو كان المراد به هو الكلام لكان معنى ما فى المصباح اغتابه إذا ذكره بكلام يكره ذلك الكلام، و كراهة الكلام ايضا إما لكونه إظهارا لعيبه المستور عليه، أو لكونه متضمنا للذم و التعيير. و كيف كان، فهذا التعريف موافق لما رواه فى المجالس و الاخبار من قوله (ص) لأبى ذر- بعد سؤاله بقوله يا رسول الله و ما الغيبة؟- «ذكر ك أخاك بما يكره» «١» و نحوه نبوى آخر و لكن النبوى الأول كالثانى ضعيف سندا لا- يمكن الاعتماد عليهما، مع أن فى النسخة الموجودة عندى (ذكر ك أخاك بما يكره) أى ما يكون مكروها. و هذه عبارة أخرى عن العيب، غاية الأمر يقيد بما إذا كان مستورا كما سيأتى.

و بعبارة أخرى لا دخل لكراهة المغتاب بالفتح و عدم كراهته فى صدق الغيبة على إظهار عيبه و لا فى حرمتها، فإنه إذا فرض انسان له عيب مستور عليه، و لكن لا يكره ظهوره للناس بالاغتياب، لاعتقاده أن الاغتياب يوجب انتقال حسنات المغتاب بالكسر اليه، و انتقال سيئاته اليه. و لذا يرضى بفعل ذلك المغتاب، فلا إشكال فى كون الفعل المزبور اغتيابا.

و على كل- فان ما ورد فى تفسير الغيبة- و منها، حسنة عبد الرحمن بن سيبان- كاف فى إثبات المراد بها، و أنها عبارة عن كشف عيب مستور على المؤمن. و يستفاد

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٢

.....

من الآية المباركة أيضا ذلك، و أنه لا- يجوز إظهار ما فيه نقص عرض المؤمن و سقوطه عن أعين الناس. و لا يفرق في ذلك بين إظهار عيبه في حضوره أو في غيابه، حتى و لو فرض أن الغيبة بمعناها الظاهر لا- تشمل الأول، فإن العبرة بالملاك لكون حرمتها للحفاظ على كرامة المؤمن و عرضه و عدم سقوطه عن أعين الناس. و في موثقة أبي بصير عن أبي جعفر (ع)، قال قال رسول الله (ص): «سباب المؤمن فسوق، و قتاله كفر، و أكل لحمه معصية و حرمة ماله كحرمة دمه» (١) فان دلالتها على حرمة أكل لحم المؤمن و تنقيص عرضه واضحة. و في رواية أخرى لعبد الرحمن ابن سيابة، عن أبي عبد الله (ع)، قال: «إن من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و إن من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه» (٢) و ربما يستظهر منها عدم انحصار الغيبة بإظهار عيب مستور على مؤمن، حيث ان ظاهر لفظه (من) هو التبعض.

و لكن لا- يخفى ان المراد في الرواية التبعض بحسب المصداق، بمعنى أن قولك المزبور مصداق، و قول الآخر ذلك القول أيضا مصداق آخر، و هكذا. و الشاهد لكون التبعض بحسب المصداق قوله بعد ذلك (و إن من البهتان) حيث أن من الظاهر عدم تعدد نوع البهتان، و في رواية داود بن سرحان، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الغيبة؟ قال: هو أن تقول لأخيك في دينك ما يفعل، و تبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقد عليه فيه حد» (٣).

و ربما يقال مقتضى ظهورها اختصاص الغيبة المحرمة بإظهار ما يكون في ارتكابه حد، و يجاب عن ذلك كما عن السيد الخوئي بأنه يرفع اليد عن القيد ببركة

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٨) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٨) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٣)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (٨): الباب (١٥٤) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٣

.....

حسنه عبد الرحمن بن سيابة، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه»، و أما الظاهر مثل الحدة و العجلة فلا. و اما البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» (١) و فيه أن مقتضى الجمع العرفي هو رفع اليد عن إطلاق الثانية بالقيد الوارد في الرواية الأولى. هذا، و لكن الصحيح أنه لا دلالة في الرواية الأولى على التقييد، فان عدم قيام الحد بمفاد ليس التامة يصدق على ما إذا لم يكن في ارتكابه حد، و لعل ذكر ذلك باعتبار أن مع قيام الحد يكون الارتكاب ظاهرا عند الناس، فلا يكون في البين غيبة. و كشف عيب مستور، هذا مع ضعف سندها بمعلی بن محمد، فلا تصلح لرفع اليد بها عن إطلاق الحسنه.

(لا يقال) كيف تكون رواية عبد الرحمن حسنه، مع عدم التوثيق له (فإنه يقال) يعمه التوثيق العام الذي ذكره الشيخ (ره) في العدة، فإنه من مشايخ ابن أبي عمير.

ثم إن الظاهر صدق الستر و كون العيب مما ستره الله حتى لو علمه واحد أو اثنان أو ثلاثة، و إنما لا يصدق فيما إذا علمه جل معاشريه أو جماعة، بحيث يصح أن يقال: إنه مما عرفه الناس، و في رواية يحيى الأرقق، قال قال لى أبو الحسن (ع) «من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه، و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته» (٢) و

لو كان عيب إنسان مستورا عند طائفة و ظاهرها عند الأخرى، فهل يجوز إظهار ذلك العيب عند الطائفة الأولى؟ قد يقال بعدم جواز الإظهار، باعتبار أنه و إن لم يكن إظهاره عندهم اغتيابا، و أنه عيب لم يستره الله على ذلك الإنسان، إلا أنه يعمه ما فى موثقة

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٤) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٤) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٤

ثم ان الظاهر المصرح به فى بعض الروايات (١)

ابى بصير المتقدمة من قوله (ع) (و أكل لحمه معصية لله) فإن الإظهار المزبور أكل للحمه و إسقاط له عن أعين الطائفة الأولى بلا كلام. و لكن الأظهر جوازه، فإنه لا ينبغي التأمل فى جواز إظهار ذلك العيب عند الجاهل به من الطائفة الثانية، كما هو ظاهر الروايات الواردة فى تحديد الغيبة و تفسيرها، و إذا جاز إظهار عيبه عنده، مع أنه إسقاط لعرضه عنده، جاز عند الطائفة الأولى أيضا، باعتبار عدم احتمال الفرق و عبارة أخرى عدم احتمال الفرق موجب لرفع اليد فى المورد عن إطلاق الموثقة المزبورة كما لا يخفى.

(١) قد تقدم أن حد الغيبة كشف ما ستره الله على المؤمن من عيبه، فلا يكون اغتياب فى إظهار ما لا يكون من العيب، كما إذا قال انه ليس بمجتهد، أو ليس بأعلم، فان نفى الكمال لا يعد من إثبات العيب، حتى فيما إذا كان المنفى عنه مدعيا لذلك الكمال، كما لا يكون اغتياب فى العيوب الظاهرة، أى فى العيوب التى شأنها الظهور كالعور و الحول و القصر و سوء الخلق و نحوها، أو كان من الممكن ستره و لكن الله لم يستره على صاحبه، كما إذا علم الناس به.

و يدل على ذلك مضافا الى ما تقدم ما فى حسنة عبد الرحمن بن سيابة المتقدمة من قوله عليه السلام: (و اما الأمر الظاهر مثل الحدة و العجلة فلا) و على ذلك فلا بأس بإظهار العيوب الظاهرة لمن لا يعلم بها نعم يجب أن لا يكون بعنوان الإهانة و قصد هتكه، بل بداع آخر و لو كان ذلك مجرد اطلاع الطرف عليه، فإنه سيأتى عدم جواز إهانة المؤمن غير المتجاهر بنفسه.

ثم إنه ليس المراد بالعيب فى المقام خصوص الفسق، بل كل ما يكون مستورا على الإنسان و فى إظهاره مهانة لكرامته و أكل للحمه، فإظهاره اغتياب له، كما إذا قال: (إنه حال صباه فعل كذا أو كان أبوه كذا) نعم فى رواية داود بن سرحان (هو إن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل، و تبث عليه) إلا أنها مع ضعف سندها يمكن المناقشة فى دلالتها أيضا كما لا يخفى.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٥

و ان كان بحيث يكره كلهم (١) مقتضى كونها من حقوق الناس (٢).

(١) لا يخفى أنه مع عدم تعيين المغتاب بالفتح و إن لا يكون كشف لعيبه المستور عليه، فلا يصدق على الإظهار المزبور عنوان الغيبة، إلا- أن ملاك حرمتها و هو إيراد النقص على مؤمن، و إسقاطه عن أعين الناس بل عنوان أكل لحمه الوارد فى موثقة أبى بصير المتقدمة موجود بالإضافة الى كل منهما، فإنه بذلك يكون كل منهما معرضا للتهمة. و أما كراهة كل منهما و عدمه، فقد تقدم أنه لا دخل لكراهة الطرف فى تحقق عنوان الغيبة، بل و لا فى حرمة الإظهار و عدمها. و من ذلك يظهر حال ما إذا قال أهل هذه القرية أو البلدة كذا، و كان عليه غالبهم، حيث أنه إن أراد الكل كان بهتاناً و ان أراد الغالب و كان الموجود ما ستره الله عليهم فهو اغتياب حكما، و إلا فلا بأس بذلك القول.

(٢) بعض الروايات المتقدمة دالة على وجوب الاستحلال، و مقتضى إطلاقها كون وجوبه تعيينيا، كما أن رواية حفص بن عمر «١» المعبر عنها فى كلام المصنف (ره) برواية السكونى دالة على لزوم الاستغفار للمغتاب بالفتح، و مقتضى إطلاقها أيضا تعيينه، فقيل برفع

اليد عن كلا- الإطلاقين بحمل الوجوب فيهما على التخييري، كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الأمر بفعل في خطاب و الأمر بالفعل الآخر في خطاب آخر، وفيه ان هذا النحو من الجمع في المقام غير ممكن، لما ورد من كون الغيبة أشد من الزنا في التخلص عن وزرها، و مع التخيير بين الاستحلال و الاستغفار لا يكون في البين ما يوجب كون التخلص من وزرها أشد، مع ان الجمع بحمل الفعل في كل من الخطابين على التخييري يختص بما إذا علم بعدم وجوب كلا- الفعلين معا، كما في مسألة دلالة إحدى الروايتين على وجوب صلاة الجمعة، و الأخرى على وجوب صلاة الظهر، حيث يعلم بعدم وجوب كلتا الصلاتين معا. و أما فيما احتمل وجوب كل منهما تعيينا، فيؤخذ بإطلاق الوجوب في كل منهما.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٨) الباب: (١٥٥) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٦

.....

(لا يقال): ظاهر كل من الروايتين عدم وجوب الفعل الآخر، فان مقتضى رواية حفص بن عمر كون الاستغفار للمغتاب بالفتح كافيا في تكفير ذنب الاغتيا ب فلا حاجة معه الى الاستحلال، كما أن ظاهر النبوي كون الاستحلال كافيا، و لا حاجة معه الى الاستغفار له. (فإنه يقال) نعم هذا الظهور إطلاقي و من باب السكوت في مقام بيان كفاية الاغتيا ب، فينتفى هذا الإطلاق عن كل من الطائفتين بقرينه الأخرى، فإن مدلول رواية حفص عدم الحاجة الى غير الاستغفار من سائر الأفعال، و منها الاستحلال، فيرفع اليد عن الإطلاق بالإضافة إلى الاستحلال و كذا الحال في ناحية النبوي، حيث ان مدلوله أيضا عدم الحاجة الى غير الاستحلال من سائر الأفعال، و منها الاستغفار للمغتاب، فيرفع اليد بالإضافة إلى الاستغفار.

و الحاصل أن مقتضى الجمع العرفي بين الروايتين هو الالتزام بوجوب كلا الأمرين، و هذا يناسب أيضا كون الغيبة أشد من الزنا كما لا يخفى. نعم يبقى في البين أن هذا الجمع فرع اعتبار كل من الطائفتين، و مع ضعف سندهما لا- يمكن الاعتماد عليهما حتى يجمع بينهما بما ذكر، و ربما يجمع بينهما بحمل لزوم الاستحلال على صورة التمكّن، و عدم الفتنة في الاستحلال، و الاستغفار على صورة عدم التمكّن أو احتمال وقوع الفتنة.

و يقال إن رواية السكوني شاهدة لذلك، قال أبو عبد الله (ع) على ما في الرواية «قال رسول الله (ص): من ظلم أحدا وفاته فليستغفر الله فإنه كفارة له» «١» و فيه (أولا-) ان الرواية ضعيفة بالنوفلى كما تقدم بيان ذلك سابقا، و (ثانيا) انه لا دلالة فيها على الاستغفار للمظلوم، و (ثالثا) كون الغيبة ظلما على المغتاب بالفتح أول الكلام، و لذا لو لم يكن في البين أدلة تحريم الغيبة و أكل لحم المؤمن لما كانت أدلة تحريم الظلم كافية لإثباتها، مع انه ليس الظلم مطلقا من حقوق الناس كما في الزنا فإنه لا يجب على الزاني مثلا في توبته الاستحلال من أب البنت أو زوج المرأة ممن يكون

(١) الوسائل الجزء (١١) الباب (٧٨) الحديث (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٧

[موارد جواز الغيبة]

فاعلم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة (1).

عرضه مع ظهور الزنا مورد المناقشة بين الناس، و من هنا يظهر عدم الدلالة في الدعاء المنقول عن السجاد سلام الله عليه على كون الغيبة من الظلامة التي يجب الاستحلال منها.

و الأظهر أنه بعد ملاحظة ضعف الأخبار الدالة على كونها من حقوق الناس، و أنه يتوقف التخلص عنها على الاستحلال أو الاستغفار، أو بعد تساقط كلتا الطائفتين بالمعارضة كما مر يرجع الى إطلاق ما دل على كون التوبة مكفرة للسيئات، و أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له، و أنه كفى في التوبة الندم فراجع. و لا تصل النوبة مع هذا الإطلاق الى الأصل العملي، ليقال أن مقتضى حكم العقل في مثل المقام هو الجمع بين الأمور التي يحتمل دخلها في التخلص عن الوزر الثابت على المكلف، و لكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

(1) و حاصله أنه يستفاد من الاخبار أن ملاك حرمة الغيبة حصول انتقاص المؤمن بها و سقوطه عن أعين الناس و لأنه يتأذى بها، و إذا فرض أن مصلحة رعايتها راجحة على رعاية ملاك الغيبة كانت جائزة، و لا فرق بين كون تلك المصلحة راجحة إلى المغتاب بالكسر، كما إذا كانت غيبته مانعة له عن المنكر، أو الى المغتاب بالفتح كما إذا كانت غيبته تظلمًا و موجبا لاسترداد حقه، أو إلى شخص ثالث، كما في نصح المستشير، حيث ان المصلحة ترجع الى ذلك المستشير. و المراد بالجواز معناه الأعم، فلا ينافي كونها واجبة كما في الموارد التي تكون المصلحة المترتبة عليها لازمة الرعاية. و هذا- أي رعاية المصلحة الراجحة- لا يختص بالمقام، بل يجري في كل مورد ثبت فيه ملاك سواه كان ذلك المورد من حقوق الله فقط أو حقوق الناس ايضا، و يشير الى ذلك ما في جامع المقاصد من أن ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكه به أو إضحاك الناس منه.

و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم، كنصح المستشير و التظلم و سماع التظلم و الجرح و التعديل، و رد من ادعى نسبا ليس له، و القدح في مقالة باطله خصوصا في الدين.

(أقول) ان كون الملاك في حرمة الغيبة سقوط المغتاب بالفتح عن أعين

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج 1، ص: 198

.....

الناس صحيح، و لكن لا يكون تأذيه ملاكا، فإنه ربما لا يكون في البين تأذ، كما إذا لم يسمع المغتاب ما قيل في غيابه أو في وجهه، و يكون تأذيه ناشئا عن بلوغ ما قيل في غيابه اليه. و هذا الإبلاغ الذي يحصل معه تأذيه فعل شخص آخر غير المغتاب بالكسر، و لذا ربما يقول المغتاب بالفتح لمن أبلغها اليه لم أخبرتنى بها، فإن إخبارك إيذاء لي.

ثم إن ما ذكر من رعاية المصلحة الراجحة موقوفة على الاطلاع على الملاكات، و أين لنا ذلك، بل هذه الرعاية المصلحة الراجحة موقوفة على الاطلاع على الملاكات، و أين لنا ذلك، بل هذه الرعاية من وظيفة الشارع في مقام جعل الأحكام، فإنه إذا كانت مع المفسدة في الفعل جهة أخرى مقتضية لخلاف حرمة، ففي مثل ذلك يكون الجعل تابعا لا قويا للملاكين، أو يثبت حكم ترخيصي مع عدم تمامية الملاك الإلزامي. هذا في مقام الثبوت، و أما في مقام الإثبات، فإذا طرأ على غيبة المؤمن عنوان يحتمل معه تبدل فسادها، و لم يكن ذلك العنوان الطارئ مورد الأمر أو الترخيص في شيء من الخطابات الشرعية، فيؤخذ بإطلاق دليل حرمة الغيبة، و مع تعلق الأمر أو الترخيص بذلك العنوان في خطاب، تلاحظ النسبة بينه و بين خطاب النهي عن الغيبة، على تفصيل مذکور في بحث التعارض.

نعم إذا كان التراحم بين حرمة الغيبة و تكليف آخر من قبيل التراحم بين التكليفين، بأن لم يتمكن المكلف من الجمع بين امتثال النهي عن الغيبة و موافقة التكليف الآخر المتعلق بفعل آخر، فيلاحظ الأهم منهما أو محتملة.

و ما ذكره في جامع المقاصد- من ان ضابط حرمة الغيبة قصد هتك المؤمن و إضحاك الناس منه، فلا يكون في غير ذلك حرمة- لا

يمكن المساعدة عليه، فإن القصد المزبور لا دخل له في صدق الغيبة، ولا في ملاك حرمتها و مقتضى الإطلاق هو الحكم بها بأى قصد تحققت، إلا إذا كان في البين انصراف أو دليل مقيد لحرمتها. ولا بأس بالتعرض للموارد التي ذكرها في جامع المقاصد، فنقول لا ريب في جواز الغيبة فيما

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ١٩٩

[أحدهما ما إذا كان متجاهرا بالفسق]

أحدهما ما إذا كان متجاهرا بالفسق (١)

إذا كانت المقالة الباطلة من قبيل البدعة في الدين، و دعوة الناس إلى الضلالة. و قد تقدم استفادة جواز الغيبة في مثل هذا الفرض من صحيحة داود بن سرحان «١» بل البدعة كذلك تجاهر بالفسق فلا يكون لصاحبها حرمة. و أما التعديل و الجرح، فإن الأول لا بأس به فإنه إظهار جلال الشخص و كماله، و كذا لا بأس بالثاني فيما إذا كان المغتاب كذابا جعالا أو متجاهرا بفسقه، كما إذا كان فطحيا أو واقفيا أو عاميا، حيث أن الراوى الكذاب يدخل في المبدع في الدين حتى فيما إذا كان مستترا بكذبه، بل و لا يبعد أن يقال بانصراف أدلة حرمة الغيبة عن الاخبار بالفسق في مقام الشهادة، كما كان على ذلك سيرة المسلمين، حيث كانوا يشهدون بفسق الناس عند دعوتهم إليها.

هذا مع أنه قد يمكن للرجالي - فيما إذا علم فسق الراوى - أن يترك توثيقه، فإن هذا يكفي في سقوط روايته عن الاعتبار، و لا يلزم التعرض لفسقه المستور (فتأمل)، و كذا الحال في مدعى النسب، فإنه يمكن رد دعواه بنحو لا يكون ظاهرا في كون دعواه من قبيل التعمد إلى الكذب، كما إذا قال انك على خطأ و ليس لك هذا النسب. و أما الغيبة في مقام النصح، ففي جوازها تأمل، حيث ان النسبة - بين ما دل على استحباب نصح المؤمن و ما دل على حرمة الغيبة - العموم من وجه، و لا بد في مورد الاجتماع من تقديم قوله سبحانه و لَّا يُعْتَبَرَ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي كُلِّ مَوْرَدٍ تَعَارَضَ الْخَبْرُ وَالْآيَةُ بِالْعُمُومِ مِنْ وَجْهِهِ، و لا بد في مورد الاجتماع من تقديم قوله على الإطلاق حتى فيما إذا كان الإطلاق في الآية أيضا، و تفصيل ذلك في الأصول. و على كل فيمكن نصح المؤمن في ذلك المورد بنحو لا يدخل في عنوان الاغتيال، كما إذا قال لأخيه المؤمن أنى لا أرى صلاحا في تزويج ابنتك من فلان، و لا يلزم ان يظهر أنه شارب الخمر مثلا.

(١) و يستدل على جواز اغتيال المتجاهر بفسقه بأمر: (الأول) - رواية هارون ابن الجهم عن الصادق (ع) قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غيبة» «٢»

(١) الوسائل الجزء (١١) الباب: (٣٩) من أبواب الأمر بالمعروف الحديث (١)

(٢) الوسائل الجزء (٨) الباب: (١٥٤) من أبواب العشرة الحديث (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٠

.....

و في سندها احمد بن هارون و لم يوثق. نعم روى الصدوق (ره) عنه مترضيا عليه، و لعل ذلك لا يخلو عن الإشعار إلى حسن حاله، و لكن لا اعتبار بالاشعار.

(الثاني) - مرسله المفيد (ره) في الاختصاص عن الرضا (ع)، قال: من القى جلباب الحياء فلا غيبة له على ما رواها في المستدرک.

(الثالث)- ما رواه عبد الله بن جعفر الحميري عن السندي بن محمد، عن أبي البختری عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، و الامام الجائر، و الفاسق المعلن بالفسق» (١) و الرواية ضعيفة بأبي البختری، فإنه وهب بن وهب، و قال الفضل بن شاذان في حقه أنه أكذب البرية.

(الرابع)- موثقة سماعه عن ابي عبد الله (ع) قال: من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته و كملت مروته و ظهر عدله و وجبت أخوته» فإن مفهومها انتفاء حرمة الغيبة مع انتفاء الشرط، و لكن المفهوم جواز غيبة الفاسق المحرز فسقه، سواء كان متجاهراً أو مستترا، حيث أن المذكورات في الشرط بمجموعها طريق إلى عدالة الشخص، فيكون إحرازها إحرازاً لعدالته و خلافها إحرازاً لفسقه، و ترتب حرمة الاغتياب على صورة ثبوت الطريق الى عدالته مقتضاه عدم الحرمة في الصورة الثانية، كان متجاهراً بفسقه أم لا، و المفهوم المزبور أخص مما دل على حرمة اغتياب المؤمن، فيرفع اليد عن إطلاقه بالمفهوم، فيختص ما دل على حرمة الاغتياب بما إذا لم يظهر فسق المعتاب. و لا فرق في جوازها مع ظهوره بين كونه متجاهراً أو لا. و لكن الصحيح أنه يرفع اليد عن إطلاق المفهوم بالتقييد الوارد في صحيحة ابن ابي يعفور التي هي الأمر الخامس في المقام قال أبو عبد الله (ع) فيها بعد السؤال

(١) الوسائل - الجزء (٨) الباب: (١٥٤) من أبواب العشرة الحديث (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠١

.....

عن العدالة في الرجل: «تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان- الى ان قال:- و الدلالة على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من تفتيش عثراته و عيوبه، فان ظاهرها اعتبار الستر في حرمة الفحص، عن عيوبه فيجوز مع عدم الستر، و لا- يحتمل الفرق في الجواز و عدمه بين التفتيش عن سائر عيوبه و بين إظهارها بعد العلم بها. و هذه الصحيحة مع رواية هارون ابن الجهم تكون قرينة على رفع اليد عن إطلاق المفهوم في الموثقة.

(السادس) رواية علقمة المحكية عن المحاسن «من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل العدالة و الستر، و شهادته مقبولة، و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى داخل في ولاية الشيطان» و ظاهرها أن حرمة الاغتياب متفرعة على كون الشخص من أهل الستر، و قبول شهادته على كونه من أهل العدالة. و مقتضى هذا التفرع جواز اغتيابه عند عدم كونه من أهل الستر. و دعوى- أن قوله (ع): (و من اغتابه بما فيه) جملة مستأنفة مستقلة و غير متفرعة على كونه من أهل الستر، فتكون دلالتها على جواز اغتياب غيره ممن لا يكون ساتراً لعيوبه من قبيل مفهوم اللقب- يدفعها أنها خلاف ظاهرها. نعم يمكن أن يقال بدلالاتها على عدم جواز الاغتياب مع عدم إحراز فسق الشخص، كما إذا لم تره منه و لم تقم عليه شهادة. و على جوازه مع علمه به أو قيام الشهادة عليه، بلا- فرق بين المتجاهر و غيره، نظير الإطلاق المتقدم في الموثقة. و ما رفعنا به اليد عن الإطلاق المزبور نرفع اليد به عن إطلاق هذه الرواية أيضاً.

و قد يقال: إن مفهوم رواية علقمة سالبة بانتفاء الموضوع، فان مفهومها من ترى بعينك عصيانه أو قام عليه شهادة، فليس من أهل العدالة و الستر، فلا تكون شهادته مقبولة و غيبته محرمة. و المراد أنه لا يكون ذكره عندك غيبته، فإنها كشف أمر مستور، و مع العلم به لا يكون كشف للمستور.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٢

و هل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به (١)

و فيه ما لا يخفى، فإنه لم يفرض في الرواية ذكر ذلك الذنب حتى يقال لا يكون ذكره عند العالم به اغتياها، بل المراد نفي الحرمة عن ذكر سائر عيوبه التي لا يعلم بها الشخص، و يكون ذكرها من الغيبة، فلا بد من حملها على المتجاهر كما تقدم.

ثم إنى لا أظن أن يتوهم دلالة الموثقة على وجوب الوفاء بالوعد و ذلك، لما ذكرنا من ان المذكور فيها طريق إلى عدالة الشخص، و يمكن جعل الالتزام بالمستحب الواحد طريقا إلى عدالة الشخص، فضلا عن جعل عدة أمور يكون الالتزام به أحدها.

نعم ربما يقال بأن مدلول الموثقة ترتب مجموع الأحكام المذكورة في الجزء على الشرط المذكور، فيكون مفهومها انتفاء المجموع بانتفاء الشرط، و هذا لا ينافي ثبوت بعض تلك الأحكام أى حرمة الغيبة فى فرض انتفاء الشرط. و يدفعه ظهور القضية فى ترتب كل واحد من الأحكام المزبورة على الشرط.

ثم إن مفاد رواية علقمة كون الأصل فى المؤمن العدالة، فيكفى فى ترتيب آثارها عدم إحراز الفسق، هذا هو المنسوب الى الصدوق (ره)، و لكن الاعتماد- فى ذلك على هذه الرواية مع ضعفها سنداً و معارضتها لما دل على اعتبار إحراز العدالة فى ترتيب آثارها، كصحيحة عبد الله بن أبى يعفور- غير ممكن.

(١) الأظهر جواز ذلك، كما عليه جماعة، و تقتضيه صحيحة ابن أبى يعفور، حيث أن ظاهرها جواز تفتيش سائر عيوب المتجاهر، فيجوز أيضا إظهار تلك العيوب بعد العلم بها، على ما تقدم من عدم احتمال الفصل بين الجوازين، و يدل عليه أيضا رواية هارون بن الجهم المتقدمة، حيث أن ظاهرها عدم الاحترام للمتجاهر حتى يتحفظ عليه بترك غيبته و عدم إظهار عيوبه المستورة عليه، بل المراد من نفي الغيبة له تجويز إظهار تلك العيوب خاصة، و الا فبالإضافة الى عيبه المتجاهر به لا تتحقق الغيبة أصلا.

و الحاصل أن هذه الرواية- و ما بعدها باعتبار ضعف إسنادها- مؤيدة، و العمدة

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٣

نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره (١)

[الثانى تظلم المظلوم]

الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم (٢)

فى المقام الصحيحة و الموثقة. و مما ذكر يظهر الحال فيما إذا كان متجاهرا فى بلد دون آخر، فإنه يجوز بيان عيوبه حتى فى البلد الآخر لعين ما ذكر. نعم إذا كان ساترا لعيوبه و معتذرا عن عيبه المتجاهر به بارتكابه للاضطراب أو الإكراه أو التزاحم بينه.

و بين التكليف الآخر، أو بدعى أنه يرى جوازه تقليدا أو اجتهادا، فان كان بطلان اعتذاره واضحا عند الناس فلا يعد الاعتذار سترا، و ان احتمل العذر و لو كان معلوم البطلان عند البعض الآخر، فلا يكون بارتكابه جاهرا بفسقه.

ثم إن ظاهر الأدلة كون الحكم ما دام كونه جاهرا، نظير قوله (ع): «لا تصل خلف الفاسق» فلا يجوز الاغتيال بعد ما صار الشخص ساترا لعيوبه، حتى بإظهار عيبه الذى كان عليه زمان تجاهره كما لا يخفى.

(١) يعنى لو تأذى بالذم لا بظهور عيبه، بان لا يكون مجرد ظهوره مكروها له، فلا بأس باغتيابه بإظهار ذلك العيب و فى فرض كراهته له يجوز سبه بما لا يكون كذبا، و لكن لا يجوز اغتيابه حيث ان مناط السب المذممة و التنقيص، فيجوز و مناط الغيبة إظهار عيبه، فلا يجوز الا مع الرخصة أو عدم الكراهة (أقول): هذا الكلام عجيب منه (ره) حيث تعرض سابقا لسب المتجاهر بفسقه و استظهر جوازه من دليل جواز اغتيابه، و هنا فصل بين غيبة المتجاهر و ذكر عدم جوازها فيما إذا كان ظهور عيبه مكروها و بين سبه و ذكر جوازه بما لا يكون كذبا حتى مع تأذيه.

(٢) يستدل على جواز تظلم المظلوم عن ظالمة بقوله سبحانه وَ لَمَنْ اُتَتْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ «١» و لكن لا يخفى ما فيه، فان ظاهرها جواز انتقام المظلوم عن ظالمة، كما يؤيده ملاحظته ما قبلها من قوله عز و جل وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ «٢» و اما جواز

(١) سورة (شورى) الآية (٤٠)

(٢) سورة (شورى) الآية (٣٩)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٤

.....

الاغتياب من ظالمة بإظهار ظلمه أو حتى سائر عيوبه المستورة عليه، فلا- دلالة لها عليه، بل مقتضى قوله تعالى فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ المماثلة في الانتقام. نعم لو كان ظلمه هو الاغتياب و التنقيص المسقط للمغتاب بالفتح عن أعين الناس، فيجوز للمغتاب الانتقام من ظالمة بإظهار عيوبه، و قوله سبحانه لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ فإنه في نفسه دال على جواز إظهار المظلوم مساوي ظالمة، بلا حاجة الى الرواية أو قول بعض المفسرين، لان قوله سبحانه مِنَ الْقَوْلِ كما مر سابقا بيان للجهر بالسوء و إظهاره.

و الحاصل ان ظاهر الآية حرمة إظهار الإنسان المساوي و القبائح التي ارتكبتها هو أو غيره، إلا- إذا كان الجاهر بها مظلوما يجهر بمساوي ظالمة، و مناسبة الحكم و الموضوع مقتضاها دخل الظلم في جواز الاغتياب، بحيث لو لا ظلمه لما جاز اغتيابه و أما اختصاص الجواز بخصوص ظلمه بحيث لا- يجوز إظهار سائر عيوبه، فلا- تقتضيه المناسبة، بل مقتضاها بيان جميعها حتى يحصل للناس إمكان التصديق بظلمه.

ثم ان المصنف (ره) أيد جواز التظلم بأن في منع المظلوم عنه حرجا عليه، حيث ان التظلم نوع من التشفى. و لا يخفى ما فيه، فإنه ليس في البين الحرج الراجع للتكليف، خصوصا فيما إذا كان للمظلوم حجة على ظالمة تمكنه من طرح دعواه في المحاكم للأخذ بحقه، و بان في جواز التظلم و تشريع الجواز مظنة ردع للظالم. و فيه ان هذا على تقدير تماميته لا يختص بالمظلوم، لعدم اختصاص منع الغير عن المنكر بشخص دون شخص. و بهذا يظهر الحال فيما استظهره مما ورد في اغتياب الإمام الجائر، حيث أن جواز اغتيابه لا يختص بخصوص المظلوم، بل يعم كل شخص، فيجوز لهم ذكر عيوبه. نعم في النبوي لصاحب الحق مقال، و ظاهره جواز إظهار المظلوم حقه و بيان ما اصابه من الظلم و لو كان البيان إظهارا لعب الآخر.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٥

مع أن المروى عن الباقر (ع) في تفسيرها (١) و يظهر من بعض الاخبار جواز الاشتكاء (٢) و يمكن الاستدلال عليه (٣).

و الحاصل أن قوله سبحانه لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ بِنَفْسِهِ كَافٍ فِي إِثْبَاتِ جَوَازِ بَيَانِ الْمَظْلُومِ عِيُوبِ ظَالِمِهِ، بلا فرق بين كون عيبه ظلما أو غيره، و بلا- فرق بين ان يكون في إظهارها مظنة ازالة الظلم عنه، كما إذا أظهرها عند من يمكن له إزالته، أو لم يكن في إظهارها إلا بيان عيوبه و إسقاطه عن أعين الناس، كما هو مقتضى إطلاق الاستثناء و عدم تقييده بمقام مظنة دفع الظلم. و ما في كلام المصنف (ره) من عدم العموم في الآية، فإن أراد نفى الإطلاق فقد ذكرنا ثبوته كما هو مقتضى أصالة ورودها في مقام البيان من جهتي المستثنى و المستثنى منه و إن أراد عدم العموم الوضعي فإثبات عموم الجواز لا يحتاج اليه كما مر.

(١) لا يخفى أن قوله سبحانه لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ بِنَفْسِهِ ظاهراً في أنه يجوز للمظلوم اغتياب ظالمة، و يكون الانتصار باغتيابه مما

يجوز الانتصار به في الدين، فالرواية لا- تنافى الآيه، بل الآيه حاكمه على مفادها مع أنه لا يمكن رفع اليد عن ظاهرها بمثل تلك المرسله.

(٢) و هي رواية حماد بن عثمان «١» و في سندها ضعف بمعلى بن محمد، و على رواية الشيخ (ره) بمحمد بن يحيى الصيرفي، و مرسله ثعلبه بن ميمون «٢» و لا- دلالة لهما ايضا على جواز الاغتياب بترك الأولى فإن الشكوى لا يكون من الاغتياب دائما و لعل الشكوى المفروضة في الروايتين لم تكن اغتيابا.

(٣) أى على جواز الاغتياب في مقام الاستفتاء مع توقفه عليه (لا يقال) كما يمكن الاستفتاء بإظهار السائل عيب أمه و سوتها، كذلك يمكن بطرح السؤال بنحو الفرض و التقدير، بان يقول لو ارتكبت أم أحد الفعل الفلاني فما وظيفة ابنها، و طرح السؤال

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (١٦) من أبواب الدين- الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (٥٦) من أبواب العشرة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٦

مدفوع بالأصل (١) مضافا الى أدلة النهي عن المنكر (٢)

في الرواية بنحو الاغتياب و عدم ردع النسي (ص) دليل على جواز الاستفتاء بنحو الاغتياب حتى مع عدم توقفه على ذكر الفاعل بالخصوص (فإنه يقال) لا- إطلاق في الرواية، فإنها ناظرة إلى قضية شخصية، و لعل السائل كان غافلا عن طرح السؤال فيها بالنحو الآخر.

و الحاصل ان المتيقن هو الجواز في صورة توقف الاستفتاء كما لا يخفى.

(١) الرجوع في المقام الى الأصل من الغرائب، فإن أم السائل جاهرة بفسقها أو لا لا يكون له أثر شرعى بالإضافة إلينا، حتى نرجع الى الأصل، بل ظاهر الرواية انه لم يردع رسول الله (ص) الولد عن اغتياب أمه أو قذفها، و عدم ردعه (ص) يكون كاشفا عن جواز فعل الولد، إما لكونها مشهورة بالزنا أو لكون ذكرها للغفلة أو لغيرها، و ليس في البين ما يعين شيئا من ذلك.

(٢) و لكن مجرد عموم أدلتها لما إذا توقف النهي على الاغتياب أو على محرم آخر لا يوجب تقديم النهي عن المنكر، بل وجوبه مع حرمة الاغتياب أو محرم آخر من المتزاحمين يراعى جانب الأهم أو محتمله، و لا يبعد ان يستفاد الأهمية في جانب التكليف بالردع في مورد تزاحمه مع حرمة الغيبة أو مثل الضرب أو الشتم من مثل صحيحة عبد الله بن سنان المتضمنة لأمر الولد بحبس أمه لردعها عن محارم الله.

و الحاصل انه لا ينبغي التأمل في جواز الاغتياب فيما إذا توقف عليه الأمر بالمعروف أو الردع عن المنكر، فإنه على تقدير عدم استفادة تعين رعائتهما عن الصحيحة فلا ريب في استفادة جوازهما، فإن غاية الأمر ان وجوب الردع مع حرمة الاغتياب في مورد التوقف من المتزاحمين، و تكون الأهمية في كل منهما محتلمة، و الحكم مع احتمالها في كل من المتزاحمين هو التخيير اللهم الا- ان يقال بان الأمر بالمعروف و الردع عن المنكر لا يجبان مع انحصار مقدمتهما بالمحرم.

ثم إن التزاحم إنما يكون في فرض توقف النهي عن المنكر على الاغتياب بأن توقف ردع المغتاب عن الفعل المنكر على الاغتياب أولا ثم نهيه عنه حتى يؤثر في

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٧

و يحرم استماع الغيبة (١).

الارتداد. و أما إذا كان الاغتياب بنفسه كافيا في ارتداعه، كان خطاب وجوب نهى الغير و رده عن ارتكاب المنكر مع خطاب النهى عن الاغتياب من المتعارضين يجتمعان في الفرض، و بما أن الكتاب المجيد دال على كلا الحكمين يسقط الإطلاق من الخطابين، فيحكم في الفرض بجواز الاغتياب بأصالة البراءة عن حرمة كما لا- يخفى (لا- يقال): دلالة النهى عن الاغتياب في الكتاب المجيد بالعموم، كما هو مقتضى وقوع الجنس في حيز النهى أو النفي، و دلالة الكتاب على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بالإطلاق و مع وقوع المعارضة بالعموم من وجه يقدم العموم على الإطلاق، كما هو المقرر في محله (فإنه يقال): نعم، و لكن يستفاد جواز الاغتياب في الفرض من صحیحہ عبد الله بن سنان، و ذلك فان قوله سبحانه [□]فلا تُقُلْ لَهُمَا [□]أفُّ دلالة على حرمة إيدائها بحبسها أو ضربها بالعموم و دلالة الكتاب على أمرها بالمعروف و نهيتها عن المنكر بالإطلاق. و مع ذلك ذكر سلام الله عليه فيها أن منعها عن المنكر بما ذكر من أفضل الصدقة. و لا يحتمل الفرق بين جواز ضربها و حبسها و بين اغتيابها.

و على الجملة ما ذكر في محله من تقديم العموم على الإطلاق فيما لم تكن قرينته أخرى على الجمع، و الصحیحہ في المقام قرينته عليه و لكن لا يخفى أنه لا يستفاد منها وجوب منعها عن المنكر بما ذكر، بل غاية مدلولها جواز المنع أو استحبابه في مورد توقف المنع على مثل الضرب و الحبس أو اتحاده معهما، و عدم إمكان المنع بغيرهما كما لا يخفى.

(١) و حاصله أن الاستماع و الإصغاء إلى الاغتياب محرم بلا خلاف، و يدل عليه بل على كونه من الكبائر ما ورد من أن السامع للغيبة أحد المغتابين، فإنه ان كان لفظ المغتابين بصيغته التثنية يكون ظاهرا في ان السامع للغيبة كصاحبه الذي أظهر سوء الآخر و عيبه، فان كان المغتاب بالكسر عاصيا بإظهاره كان السامع ايضا كذلك، و إن لم يكن عاصيا كما إذا كان المغتاب بالفتح متجاهرا بالفسق لم يكن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٨

.....

عصيان للسامع ايضا، و إذا لم يعلم السامع جواز فعل المتكلم، كما إذا احتمل كون المغتاب بالفتح مستورا، فالاستماع اليه- على ما قيل - جائز لحمل فعل المتكلم على الصحة.

قال في كشف الريبه: (إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم أن المغتاب بالفتح يستحق الغيبة أو لا، قيل لا يجب نهى القائل، لإمكان استحقاق المغتاب بالفتح فيحمل فعل القائل على الصحة ما دام لم يعلم فساد قوله و حرمة، و ايضا منع القائل و نهيه عن قوله يستلزم انتهاك حرمة القائل، و يجب على السامع التحفظ على حرمة القائل، كما يجب عليه التحفظ على حرمة المغتاب بالفتح بترك اغتيابه) ثم قال:

(الاولى التنزه عن ذلك حتى يخرج المخرج منه، لعموم الأدلة أى أدلة وجوب رد الغيبة و انتصار المؤمن و عدم الاستفصال فيها عن إحراز كون القائل ممن لا- يجوز له الاغتياب، فيجب معه رد الغيبة و نهيه عنها و عن احتمال جوازه له، فلا يجب ردها و نهيه عنها، و لانه لو لم يجب رد الغيبة في فرض احتمال جواز الاغتياب للقائل لم يجب ردها فيما إذا أحرز أن المغتاب بالفتح انسان مستور لا يجوز اغتيابه، فإنه في الفرض ايضا يحتمل ان يكون عند القائل مجوز لاغتيابه لم نعثر عليه و الالتزام بالجواز في ذلك هدم لقاعدة النهى عن الغيبة) انتهى.

و لا يخفى ان عدم وجوب رد القائل كما في كلام كشف الريبه غير جواز الاستماع، و يمكن أن يقال بعدم وجوب الرد على القائل

في مورد احتمال جواز اغتيابه، و لكن لا- يجوز الاستماع اليه، و هذا ظاهر قوله (ع) السامع للغيبه أحد المغتائبين على تقدير قراءته بصيغته الجمع، حيث أن مقتضى قراءته بصيغته الجمع أن يكون السامع للغيبه كالمتكلم بها، و كما لا يجوز الاغتياب و إظهار سوء الغير مع عدم إحراز كون فاعل المنكر متجاهرا، كذلك لا يجوز السماع مع عدم هذا الإحراز، و لكن يظهر التسالم أو عدم الخلاف في حرمة استماع الغيبه بما هو استماع

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٠٩

.....

إليها و ليس في البين رواية على تحريمه غير مثل ما عن تفسير ابى الفتوح من أن السامع للغيبه أحد المغتائبين، و لا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم بحرمة استماعها، فضلا عن الحكم بكون الاستماع من الكبائر. نعم رد الغيبه واجب على سامعها كما هو ظاهر غير واحد من الروايات كموثقة إبراهيم بن عمر اليماني عن ابى عبد الله (ع)، قال: «ما من مؤمن يخذل أخاه المؤمن و هو يقدر على نصرته الا خذله الله في الدنيا و الآخرة» (١) و المراد بالخذلان ترك النصره بقريته المقابلة.

و قريب منها بل أظهر منها غيرها فراجع، و مقتضاها عدم الفرق في وجوب الرد بين علم السامع بان المغتاب بالفتح ممن لا يجوز اغتيابه أو احتمل جوازه. نعم في الفرض الثاني لا- يجوز الرد بنحو يكون هتكا للمغتاب بالكسر و منافيا لحمل فعله على الصحيح، بمعنى عدم صدور المعصيه منه، فيجب عليه الرد بنحو يحفظ فيه كرامه المغتاب بالفتح و الحمل على الصحة.

و المتحصل أن هنا أموراً ثلاثه: (الأول) نهى القائل عن الاغتياب باعتبار أن نهيه عنه داخل في عنوان النهي عن المنكر، فيجب، و يختص بما إذا أحرز صدور الحرام عن القائل، و كون اغتيابه معصيه لله سبحانه. و أما إذا احتمل صدوره حلالا، فمقتضى أصالة حمل فعله على الصحة عدم وجوب نهيه، بل لا يجب النهي حتى مع الإغماض عن أصالة الصحة، حيث أن التمسك بدليل وجوب النهي عن المنكر مع عدم إحراز المنكر من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

(الثاني) الاستماع الى الاغتياب، فهذا جائز عندنا على الإطلاق، و لكن المنسوب الى المشهور، بل ادعى كما عن المصنف (ره) عدم الخلاف في حرمة.

و الاستماع عندهم جائز فيما إذا أحرز جواز الاغتياب، و أما إذا احتمل جوازه فيمكن لهم القول بالجواز، حيث أن مفاد الروايات كون حكم المستمع في الوزر و عدمه حكم المغتاب بالكسر، و مع جريان أصالة الصحة في فعل المغتاب بالكسر يحرز عدم الوزر له.

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب (١٤٦) من أبواب العشرة- الحديث: (٩)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٠

.....

(لا يقال) حمل فعل القائل على الصحة ينافي أصالة عدم كون المغتاب بالفتح متجاهرا حتى يجوز اغتيابه، بل الأصل أنه لم يرتكب حراما أصلا (فإنه يقال) أصالة الصحة في فعل القائل لا ينافي تلك الأصول، فإن أصالة الصحة معناها عدم إسناد المعصيه إلى القائل، كما هو مفاد قوله سبحانه قُولُوا لِلنَّاسِ حُسِينًا و يمكن أن يكون القائل معذورا لم يعص الله في اغتيابه، بان كان معتقدا بصدور الحرام من الغير، و كون ذلك الغير متجاهرا مع خطئه في اعتقاده، و لا يكون ذلك الغير أيضا عاصيا في الواقع، كما هو مفاد أصالة عدم كونه متجاهرا، بل و لا مرتكبا للحرام، و لكن الصحيح كما ذكرنا عدم تمام الدليل على حرمة الاستماع، حتى في فرض إحراز ان القائل يعصى الله باغتيابه، و ذلك فان الروايات الواردة في المقام كلها ضعيفة سندا، غير قابلة للاعتماد عليها.

(لا يقال): لا يمكن احتمال كذب تمام تلك الروايات و عدم صدور شيء منها عن الامام (ع) بل دعوى الوثوق بصدور بعضها عنهم (ع) قريبة جدا (فإنه يقال) على تقدير تسليم ذلك، فيمكن أن يكون الصادر عنهم (ع) مقترنا بقيد لم ينقل إلينا ذلك القيد، و هو الاستماع الى الاغتياب مع السكوت عليه، و عدم رده، و لا يعتبر السند في شيء من تلك الروايات. ليقل مقتضى اعتبار خبر الثقة أو العدل هو الإطلاق، و عدم صدور القيد عنه (ع).

(لا- يقال) كيف لا يكون الاستماع محرما و قد ورد في غير واحد من الروايات أن عورة المؤمن على المؤمن حرام، و فسرت بإذاعة سره، و أيضا قد تقدم أن الغيبة معناها كشف ستر المؤمن، و الكشف و الإذاعة- كما يكون بفعل القائل- كذلك يكون بفعل السامع، حيث أنه مع استماعه إلى الغيبة يحصل الكشف و الإذاعة، (فإنه يقال): ربما يكون حصول فعل من أحد موقوفا على فعل الآخر، كما في ضرب زيد عمرا، فان وقوف عمرو و عدم فراره من يد زيد دخيل في تحقق الضرب، و إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١١

ثم انه قد يتضاعف عقاب المغتاب (١) و يمكن القول بتعدد العقاب (٢) روى في الوسائل (٣) يرحم عبرته (٤)

حصول عنوانه، إلا أن الضرب يستند صدورا الى زيد، لا الى عمرو، فلو فرض دليل على حرمة ضرب أحد مؤمنا، فهذا الدليل يشمل فعل زيد لا عمرو، و هنا ايضا استماع السامع دخيل في حصول كشف سر المؤمن و اذاعة عيبه، إلا أن الكشف و الإذاعة يستند إلى القائل أى إلى المغتاب بالكسر لا الى السامع كما لا يخفى.

(و الأمر الثالث) رد الغيبة و انتصار أخيه المؤمن أى المغتاب بالفتح، و هذا الانتصار كما تقدم واجب إلا فيما إذا لم يكن للمغتاب بالفتح احترام، كما إذا كان متجاهرا بالفسق، و هذا الرد غير النهي عن المنكر، فيمكن الجمع بين حمل فعل القائل على الصحة، بمعنى عدم اسناد الحرام اليه، و بين التحفظ على كرامة المغتاب بالفتح برد غيبته و الله سبحانه هو العالم.

(١) كما تشهد له موثقه عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه عن علي (ع) قال قال رسول الله (ص): «يجيء يوم القيامة ذو الوجهين والعا لسانه في قفاه، و آخر من قدمه يلتهبان نارا حتى يلهبا جسده ثم يقال كان في الدنيا ذا وجهين و لسانين يعرف بذلك يوم القيامة» (١)، و نحوها غيرها.

(٢) هذا إذا كانت الغيبة بمعنى ذكر ما يكرهه الإنسان، و الا فهي بالمعنى الذى ذكرناه و هو كشف العيب المستور على المؤمن لا تجتمع مع البهتان أصلا.

(٣) الرواية سندها ضعيف (٢).

(٤) أى يترحم لدمعته و حزنه و يتلطف عليه.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٨) الباب: (١٤٣) من أبواب أحكام العشرة- الحديث (٥).

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب (١٢٢) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٢٤).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٢

يقيل عشرته (١) و يرمى ذمته (٢) يستنجد مسألته (٣) و يبر انعامه (٤) و يصدق اقسامه (٥) قوله (ره) لا يسلمه (٦).

(١) الإقالة بمعنى الفك و منه قوله يا مقيل العثرات، كأن المراد فكه عن الزلة و خلاصه عن خطأه.

(٢) أى يرمى العهد إليه بأن لا ينقضه.

(٣) أى يسعى فى تحقيق حاجته إليه.

(٤) أى يقبله ولا يرده.

(٥) أى يحسبها صادقة على ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة بمعنى عدم صدور الحرام منه.

(٦) من باب الأفعال أى لا يخذله، فيكون عطف لا يخذله عليه من التفسير.

ثم إنه ذكر المصنف (ره) ظهور الرواية فى ثبوت الحقوق لكل مؤمن على أخيه المؤمن إلا أنه لا بد من حملها على المؤمن العارف بحقوق الآخرين، و الراعى لها بحسب إمكانه، و ذكر فى وجه الحمل أموراً:

(الأول) المقاصدة فيها باعتبار وقوع التهاتر فى الحقوق، كوقوعه فى الأموال، فإن من لا يراعى حقك عليه، لا يلزم عليك، أداء مثل ذلك الحق إليه، حيث أن التهاتر كذلك أمر ارتكازى عند العقلاء فى الأموال وغيرها، و يدل عليه ما عن الصدوق فى الخصال و كتاب الاخوان و الكلينى بسندهما عن ابى جعفر (ع) قال: «قام الى أمير المؤمنين (ع) رجل بالبصرة، فقال أخبرنا عن الاخوان، فقال (ع): الاخوان صنفان إخوان الثقة و اخوان المكاشرة، فأما إخوان الثقة فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافاه، و عاد من عاداه، و أكتم سره و عيبه، و أظهر منه الحسن. و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر، و أما إخوان المكاشرة فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم، و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم، و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٣

[القمار]

إشارة

و هنا مسائل أربع (١)

و حلاوة اللسان «١» فان المراد بكونه على ثقة من أخيه، الثقة من رعاية الحقوق، و مقتضاها أن من لا يراعى تلك الحقوق و لا يبذل لك غير طلاقة الوجه عند الملاقاة كما هو ظاهر المكاشرة، فليس عليك الا مثل ما بذله، دون الحقوق، و السند على رواية الكلينى معتبر.

(أقول) ليس مقتضى هذه الرواية ان لا يجب مثل رد الغيبة على الشخص فيما إذا لم يراع المغتاب ردها فى حقه، لما تقدم من أن ردها واجب على السامع، و ليس فى البين ما يدل على كونه من الحقوق الساقطة بالتهاتر.

(الثانى) - ما دل على نفي الصداقة عن لا يراعى حقوقها، و إذا لم يكن الشخص صديقاً لك لا يكون أخاً، و فيه الصداقة أخص من الأخوة، فلا يكون نفيها نفياً للأخوة حتى تنتفى الحقوق الثابتة لها.

(الثالث) ما دل على نفي الأخوة عن لا- يواسى أخاه المؤمن، و فيه أن المراد نفي الأخوة الكاملة لا الأخوة فى مجرد الايمان، و الا لجاز اغتيابه بمجرد تركه المواساة، و الحقوق فى الرواية ثابتة للأخوة فى الايمان، فلاحظ.

و لا يخفى ان المذكور فى الرواية من الحقوق كسائر المستحبات التى لا يوجب عدم التمكن من رعايتها بالإضافة الى جميع المؤمنين إلا وقوع التزاحم بينها، لا سقوط استحبابها، فلا يقال بان عدم التمكن على جميعها باعتبار عدم سعة وقت الإنسان لأدائها قرينه على عدم استحبابها، و بعبارة أخرى عدم التمكن على الجمع بينها فى الأداء لكل مؤمن، يوجب كونها كسائر المستحبات المتراحمة، لا سقوط استحبابها.

(١) (الاولى) اللعب بالآلات مع العوض، ولا ينبغي الريب في حرمة و حرمة العوض، و يكفي في إثبات حرمة اللعب قوله عز من قائل
إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ.

حتى إذا قلنا بأن المراد بالميسر هو الآلات لا نفس المقامرة، حيث أن تحريم تلك الآلات

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (٣) من أبواب العشرة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٤

.....

معناه المنع عن اللعب بها بالعوض أو مطلقا كما لا يخفى، كما يكفي في حرمة العوض و عدم صيرورته ملكا للغالب، قوله سبحانه لا
تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ* حيث أن ظاهر الأكل كما تقدم التملك و وضع اليد، و مقتضى النهي عنه- كانهي عن سائر
المعاملات- هو الفساد و الحاصل أن اللعب بآلات القمار بداعي تملك العوض أمر محرم، و يكون أخذ العوض بإزاء غلبته في اللعب
أكلا له بالباطل.

(الثانية) اللعب بآلات القمار بلا عوض، و الأظهر في هذه الصورة حرمة اللعب، كما هو مقتضى ظاهر صحيحة زيد الشحام قال: «سألت
أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز و جل فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، و قول الزور
الغناء» «١» و رواية السكوني عن ابي عبد الله (ع)، قال:

«نهى رسول الله (ص) عن اللعب بالشطرنج و النرد» «٢» و نحوهما غيرهما. و دعوى- انصراف مثلهما الى ما إذا كان في اللعب
عوض- لا يمكن المساعدة عليها، حيث أن اللعب بهما من غير عوض ليس بأمر نادر. لتكون ندرته منشأ له. نعم لا يمكن الاستدلال
على حرمة هذا اللعب بما ورد في حرمة القمار، لا من جهة الانصراف الذي ذكره المصنف (ره) فإنه قابل للمنع، بل لعدم إحراز صدق
القمار على اللعب بها من دون تعيين عوض للغالب.

ثم انه (ره) فرق بين رواية السكوني و بين رواية أبي الربيع الشامي عن ابي- عبد الله (ع) قال: «سئل عن الشطرنج و النرد، فقال: لا
تقربوهما» «٣» و ذكر أن دعوى الانصراف في الأولى قريبة، و في هذه بعيدة، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنه إذا كانت كثرة الافراد موجبة
للانصراف في الطبيعي، لكنت كثرة افراد القرب الى الآلات المزبورة أيضا موجبة للانصراف في لفظ معنى القرب المضاف الى تلك
الآلات.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠٢) ما يكتسب به- الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠٢) ما يكتسب به- الحديث: (٩)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٠٢) ما يكتسب به- الحديث: (١٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٥

و يؤيد الحكم (١)

و ذكر بعد ذلك أن الاولى الاستدلال على حرمة اللعب في هذه الصورة برواية تحف العقول من قوله: «ما يجيء منه الفساد محضا لا
يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات» و بما في تفسير القمي عن ابي الجارود في قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ
الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ قال: «أما الخمر فكل مسكر من الشراب- الى ان قال:- اما الميسر فالنرد و

الشطرنج و كل قمار ميسر.

و اما الأنصاب فالأوثان التي كان يعبدها المشركون. و اما الأزلام، فالأقداح- الى ان قال:- كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام من الله و هو رجس من عمل الشيطان».

(لا- يقال) القمار في هذه الرواية منصرف الى ما إذا كان في اللعب رهن (فإنه يقال) ليس المراد معناه المصدرى لتمام دعوى الانصراف، بل المراد آلاته بقرينة قوله. و كل هذا بيعه و شراؤه و بقرينة قوله قبل ذلك: (أما الميسر فهو النرد) حيث أن النرد اسم للالة، كما أن البيع، و الشراء يتعلق بالآلات لا باللعب.

(أقول) لا يخفى ما فيه، فان رواية تحف العقول- كما ذكرنا مرارا- لا تصلح للاعتماد عليها، مع أن كون الآلات مما يجيء منها الفساد المحض أول الكلام، فإنه إذا جاز اللعب بها بلا- عوض و رهن لا- يكون فيها الفساد المحض. و أما رواية القمي فمع الإغماض عن ضعف سندها بالقطع، فيأتي فيها ما ذكره في الروايات السابقة من دعوى الانصراف، لا في قوله: (و كل قمار ميسر) حتى يقال أن القمار فيه ليس بمعناه المصدرى، بل الانصراف في قوله: (و الانتفاع بشيء من هذا حرام) حيث أن الانتفاع بها ينصرف الى فردة الشائع و هو اللعب مع العوض.

(١) لا- يخفى أن الرهن و العوض و ان لم يكن دخيلا- في كون اللعب بالآلات لهوا و باطلا- إلا- أنه لا- دلالة لتلك الروايات على الحرمة، لأن مطلق الباطل و الاشتغال عن ذكر الله لا يكون محرما، و لذا جعلها (ره) مؤيدة للحكم.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٦

المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار (١)

(١) (الثالثة) ما إذا كان اللعب بغير الآلات المعدة، و لكن مع الرهن على اللعب، و يظهر من كلمات جماعة في باب السبق و الرماية عدم الخلاف في حرمة هذا اللعب تكليفا كما يكون فاسدا، حيث قالوا: إنه لا خلاف. في حرمة السبق بغير المنصوص إذا كان في البين عوض. و أما إذا لم يكن عوض ففي حرمة السبق خلاف و ظاهر ذلك أن مورد الخلاف هنا- أي فيما إذا لم يكن في البين عوض و هي الحرمة تكليفا- مورد الوفاق هناك، أي فيما إذا كان في البين عوض، فان الفساد يعني الحكم الوضعي لا يمكن كونه مورد الخلاف مع فرض عدم العوض في البين. و كيف كان فيلتزم في المقام- كما عن المصنف (ره) و غيره- بحرمة اللعب تكليفا و فساده وضعا، أي عدم صيرورة العوض ملكا للغالب، و يقال في وجهه أمور.

(الأول) ان اللعب مع الرهن قمار، كما يفصح عن ذلك رواية العلاء بن سيابة عن ابي عبد الله (ع) «أن الملائكة تحضر الرهان في الخف و الحافر و الريش، و ما سوى ذلك فهو قمار حرام» (١) و فيه ان الرواية لضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها. و الأخذ بإطلاق القمار في بعض الروايات يحتاج إلى إثبات عدم دخل الآلات في صدقه.

(الثاني) مرسله الصدوق (ره) قال: «قال الصادق (ع): إن الملائكة لتنفرد عند الرهان، و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الريش و النصل» (٢).

(الثالث) بما في تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا (ع)، قال: «سألته عن الميسر قال: الثقل من كل شيء، قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم» (٣) و لا يخفى أن مفاده حرمة العوض في كل رهان لا حرمة نفس الرهان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٣-١) من أبواب السبق- الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٣-١) من أبواب السبق- الحديث: (٦)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) باب: (١٠٤) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٧

فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار (١).

و اللعب تكليفاً، أضف إلى ذلك ضعفه سندا و عدم كونه صالحا للاعتماد عليه.

(الرابع) صحيحة معمر بن خالد عن أبي الحسن (ع)، قال: «النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة، و كل ما تقوم عليه فهو ميسر» (١) و لا يخفى أن العموم فيها أيضا باعتبار العوض في القمار.

(الخامس) رواية جابر عن أبي جعفر (ع)، قال: «قيل يا رسول الله ما الميسر؟

فقال كل ما تقوم به حتى الكعاب و الجوز» (٢) (لا يقال) ضعف السند في بعض هذه الروايات منجبر بالشهرة و نفى الخلاف على ما تقدم، (فإنه يقال) لم يعلم استناد المشهور في التزامهم بالحرمة و الفساد إلى هذه الروايات، بل لعلهم استفادوا الحكم مما ورد في حرمة الميسر و القمار تكليفا و وضعاً أو استفاد بعضهم مما ورد من نفى السبق في غير الثلاثة، بدعوى أن المستفاد من النفي المزبور في غيرها، حرمة.

(١) الأظهر في المقام حرمة اللعب تكليفا و فساده و وضعاً، بمعنى عدم دخول العوض في ملك الغالب في اللعب و يشهد لذلك ما رواه الصدوق (ره) بإسناده عن العلاء بن سيابة، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال: لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق، قلت: من قبلنا يقولون، قال عمر هو شيطان، فقال: سبحان الله أ ما علمت أن رسول الله (ص) قال: إن الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل، فإنها تحضرها الملائكة.» (٣) و سند الصدوق إلى العلاء بن سيابة - كما ذكر في مشيخة الفقيه - صحيح، و العلاء أيضا لا بأس به،

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٠٤) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣٣) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٤)

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (١٨) الباب: (٣٣) من أبواب الشهادات - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٨

لا معنى لاستحباب الوفاء به (١)

فإنه من مشايخ ابن أبي عمير، و ذكر الشيخ (ره) في عدته أنهم ثقات. و أما دلالتها على حرمة اللعب مع العوض فلأنها مقتضى لعن الملائكة صاحب الرهان، فإن اللعن و ان أمكن ان يراد منه معنى يناسب كراهة الفعل أيضا، كما في لعن رسول الله (ص) آكل زاده وحده، و النائم في بيته وحده، و الراكب في الفلاة وحده، إلا أن ظاهره مع عدم القرينة على الخلاف حرمة الفعل، و إذا كان نفس اللعب مع الرهن محرما، كان أخذ الغالب العوض فاسدا، حيث أنه من أخذ العوض على اللعب المحرم. هذا مع أنه لا يبعد صدق القمار على اللعب المزبور، حيث ان اسناد الآلات إلى القمار كإسناد سائر الآلات إلى سائر الأفعال، كآلات القتل و الفتح و القرض إلى غير ذلك و كما أنه لم تؤخذ الآلات في مفاهيم تلك الأفعال، كذلك لم تؤخذ الآلة في مفهوم القمار. و يؤيد ذلك ملاحظة كلام اللغويين. و ما تقدم مثل رواية جابر الدالة على أن الميسر كل ما تقوم به حتى الكعاب و الجوز، حيث لا يعد الكعاب و الجوز من آلات القمار. نعم لا بد في صدق القمار من كون الفعل الذي عين العوض على الغالب فيه لعبا، فلا يطلق القمار بمعناه الظاهر عند العرف على بعض الأفعال التي لا تعد من اللعب، حتى فيما إذا عين للغالب فيها عوض كالمسابقة على النجارة أو البناية أو الكتابة و نحوها من الصناعات، و لكن عدم صدقه عليها لا يمنع عن الالتزام بحرمة الرهان فيها أيضا، على ما استظهرناه من رواية العلاء ابن

سيابة.

(١) أى إذا كانت المعاملة فاسدة، فالعهد الذى قطعه العاقد على نفسه لا يستحب الوفاء به، فإن استحبابه ينافى فسادها، فإن الوفاء فى المقام عبارة عن تسليم العوض المفروض فى المراهنة إلى الغالب بعنوان أنه ماله، و مع الفساد لا يكون مالا له.

نعم لو أريد صورة الوفاء بان يملكه المال بتمليك جديد مجاناً، و مع الإغماض عن تلك المعاملة فلا فرق فى جوازه بين القمار المحرم و اللعب الفاسد، غاية الأمر يكون التمليك الجديد مستحبا مع فساد اللعب. و لا يستحب فى القمار المحرم (أقول)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢١٩

نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس (١)

لا فرق فى الوفاء الصورى بين الصورتين، و الفرق باستحباب التمليك الجديد فى اللعب الفاسد و عدم استحبابه فى القمار بلا وجه.

(١) سندها صحيح «١» و كلمة (آكل) فى قوله (رجل آكل) من باب المفاعلة بمعنى المعاهدة على الأكل، و ربما يقال بظهورها فى جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً من جهة سكوت الامام (ع)، و عدم ردعه، و من الظاهر أن المعاهدة على الأكل من قبيل الرهن على اللعب بغير الآلات، كالمراهنة على رفع الحجر الثقيل و المصارعة و الطفرة، نعم دلالتها على فسادها تامة، كما هو مقتضى منع الغرامة المفروضة فى صورة عدم أكل الشاة بتمامها، و لكن لا يخفى أن دلالتها على الجواز بالإطلاق و السكوت فى مقام البيان، و مع ورود النهى فى سائر الروايات لا يتم الإطلاق، و أجاب المصنف (ره) عن الإطلاق بأن الإشكال فى الرواية بعدم ردع الامام (ع) وارد، حتى على تقدير جواز المعاهدة المزبورة تكليفاً، و ذلك فإن أكل الشاة بالمعاهدة الفاسدة كتصرف الطرف فى مال صاحبه فى سائر المعاملات الفاسدة محرم، مع أنه لم يذكر فى الرواية ردعه (ع) عن أكلها. ثم أمر فى آخر كلامه بالتأمل، و لعله لأجل الفرق بين المقام و سائر المعاملات الفاسدة، فإن التصرف فى مثل المقام من قبيل إذن المالك فى ماله، فإن أكل الشاة المفروضة باعتبار اباحة المالك و اذنه فيه حلال، حتى مع فساد المؤاكله، حيث أن معنى فسادها عدم ترتب الضمان المزبور، و هذا بخلاف سائر المعاملات التى يكون تصرف الطرف فيها بعنوان كونه مالكا و ليس يملك مع فسادها حتى يجوز له التصرف. و أما الضمان فالظاهر أن أكل الشاة بتمامها شرط فى اذن مالكها فى أكلها مجاناً، و لو بنحو الشرط المتأخر، فيكون أكلها ناقصاً موجبا لضمانها بالقيمة كسائر القيميات، و على ذلك فالمراد فى الرواية من نفي الغرامة هى الغرامة المعينة فى المؤاكله كما هو معنى فسادها.

(١) و سائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (٥) من أبواب الجعالة- الحديث:- (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٠

ثم ان حكم العوض من حيث الفساد (١)

(١) و يجب رد عين العوض مع بقاءه، و بدله مع تلفه، كما فى جميع المعاملات الفاسدة المفروض فيها ضمان المال. و أما ما ورد من قىء الامام (ع) البيض عند ما قيل له: إن الغلام قامر به، فهو لا ينافى ما ذكرنا من ضمان البدل مع التلف، فإن القىء لأجل أن لا يصير البيض المزبور جزءاً من بدنه الشريف، لا من جهة رده الى مالكة.

و هذه الرواية فى سندها عبد الحميد بن سعيد و هو من مشايخ صفوان بن يحيى. و قد وثقهم الشيخ (ره) فى عدته، قال: بعث أبو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضا فأخذ الغلام البيضة أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به اكله، فقال له مولى له إن فيه من القمار، قال فدعا بطشت فتقيأ فقاءه» «١».

و فيها إشكال من جهة ارتكاب المعصوم (ع) ما هو حرام واقعا، لكنه ضعيف فإن الإمام (ع) لا يمكن غفلته أو جهله بالأحكام

المجعولة، في الشريعة حيث ان ذلك ينافي كونه هاديا و دليلا على الحق و مبينا لاحكام الشرع. و أما الموضوعات الخارجية فعلمه (ع) بجميعها مطلقا أو عند إرادته الاطلاع عليها فلا سبيل لنا الى الجزم بشيء حتى نجعله منشأ الاشكال في مثل الرواية، و ذكر السيد الخوئي طال بقاؤه أن الاشكال على أكله (ع) البيض المفروض يتم بتسليم أمرين: (أحدهما) - عدم إمكان جهله عليه السلام بالموضوعات أصلا. (ثانيهما) كونه (ع) مكلفا بالعمل حتى بعلمه الحاصل له بالإمامة. و أما إذا قيل بكونه مكلفا بالعمل بالحجة المتعارفة عند الناس من قاعدة اليد و أصالة الصحة و أصالة الحل و غيرها، فلا بأس بالأكل المزبور أخذنا بالحجة الشرعية. ثم إنه إذا علم (ع) الحال بالطريق المتعارف يعنى أخبار مولى له بكون البيض من الحرام، تقياً تنزهها لثلا يصير الحرام الواقعي جزءا من بدنه الشريف، مع عدم كون هذا حكما إلزاميا. و فيه أنه لا يمكن إجراؤه (ع) أصالة الصحة أو غيرها في عمله

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٣٥) من أبواب ما يكتسب به حديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢١

إلا أن يقال بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمية (١). الرابعة المغالبة بغير عوض (٢)

مع علمه بالواقع، فان المقوم لموضوع الحكم الظاهري الجهل بالواقع و المفروض انتفاؤه في حقه (ع)، فدعوى كونه (ع) مكلفا بمقتضى الحجج الظاهرية الثابتة للجاهل بالواقع، مع علمه (ع) بالواقع كما ترى، فإنه من قبيل ثبوت الحكم بدون موضوعه. (١) كيف لا تثبت الحرمة للأكل مع الجهل، مع أن الموضوع لها مال الغير من غير تجارة أو من غير رضا. و بعبارة أخرى مفسدة أكل الحرام و ترتبها عليه حتى حال الجهل به يوجب إنشاء الحرمة حتى مع الجهل، غاية الأمر الجهل بكونه مال الغير عذر في مخالفة الحرمة الواقعية، كما في جميع المحرمات الواقعية، فإنه تثبت عند الجهل بها أحكام ظاهرية، بخلافها، حيث إن الحكم الظاهري لا ينافي الحرمة الواقعية حتى يوجب تقييدا في إطلاق خطاب تلك الحرمة. و الحاصل أنه لو كانت العصمة منافية لارتكاب الحرام الواقعي و لو مع عدم تنجزه، لما كان ما ذكره المصنف (ره) صالحا لدفع المنافاة.

(٢) الصورة الرابعة المغالبة بغير الآلات بلا-عوض، و لا ينبغي التأمل في جوازها، فإنه مقتضى الأصل، بعد عدم شمول ما دل على حرمة القمار و الرهان للفرض، حيث أن المأخوذ في معناهما بحسب المتفاهم العرفي العوض. و يطلق عليهما المراهنة بهذا الاعتبار، كما أنه لم يقدّم دليل على حرمة مطلق اللهو و الباطل، حتى تدخل فيه المغالبة في هذه الصورة. و لا يمكن أيضا استظهار الحرمة من حسنة حفص عن ابي عبد الله (ع)، قال: «لا سبق إلا في خوف أو حافر أو نصل» «١» اي النصال، حيث ان من المحتمل كون سبق بفتح الباء - كما نسبه في المسالك الى المشهور - بمعنى العوض، و نفيه في غير الثلاثة عبارة أخرى عن عدم صيرورة العوض ملكا للغالب في المسابقة، بل على تقدير كونه بسكون الباء، فيحتمل أن يكون المراد

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٣) الباب: (٣) من أبواب أحكام سبق - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٢

كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد أو الشطرنج بدون العوض قمارا (١) و يشهد له إطلاق آله القمار (٢).

نفي استحباب المسابقة في غير الثلاثة. نعم ما ذكره المصنف - (ره) من انصراف سبق بسكون الباء إلى صورة الرهن، و يكون ظاهر نفيه، فساده كما هو مقتضى النهي عن المعاملة - لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لا وجه للانصراف بعد كونه بمعناه المصدرى عاما يشمل المسابقة مع الرهن و بدون، و المسابقة بلا رهن كثيرة لا نادرة حتى يتوهم أن ندرتها موجبة له.

(١) ذكر في بعض الروايات أن الشطرنج و النرد ميسر و قمار، و ظاهره كون اللعب بهما ميسرا، حتى فيما لم يكن في البين عوض، لان كونهما مع العوض قمارا لا- يحتاج الى البيان، إلا أن هذا الحكم تعبدى. و الغرض بيان حرمة اللعب بهما و لو بلا عوض، و اما لان القمار بمعناه العرفى يصدق عليهما بدون العوض، فلا معين له، و لا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة، لإثبات عدم دخالة العوض، لانه لا اعتبار بها مع العلم بالمراد كما لا يخفى.

(٢) قد ذكرنا سابقا أن لفظ القمار بمعناه المصدرى لا يزيد على سائر الألفاظ الدالة على المعانى الحديثية فى أن الآلة لا تكون مقومة و داخله فى مفاهيمها، بخلاف العوض، فإنه داخل فى مفهومها. و الشاهد لذلك الاستعمالات العرفية. و أما ما ذكره المصنف (ره)- من أن إطلاق آله القمار عليها موقوف على عدم دخول الآلة فى مفهوم القمار، أو ما ذكره السيد الخوئى طال بقاؤه من أن لازم دخول الآلة فى معنى القمار عدم صدقه على المراهنة بالآلات المخترعة جديدا و لزوم الدور- فلا يمكن المساعدة على شىء من ذلك، فإنه يمكن أن لا- يكون المأخوذ فى معنى القمار خصوصا الآلات فى ذلك الزمان، بل الأعم منها بحيث يعم الآلة المخترعة فعلا، و- أخذ الآلة كذلك فى اللعب بحيث يكون نفس الآلة خارجا عن دائرة المعنى و التقييد بها داخلا- لا يوجب أى محذور لا الدور و لا غيره، فإنه على ذلك يكون معنى لفظ

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٣

[بقي فى المقام أمران]

القمار الحصه من المراهنة لا مطلقا، و اضافة تلك الآلات الى القمار تكون بمعنى فى، كما فى قولنا، العوض و الرهن فى القمار. بقى فى المقام أمران: (الأول) ان حكم المباراة المتعارفة المسماة بكرة القدم و الطائرة أو السلة) و غيرها التى يعين فيها الجائزة من الحكومات أو الأندية للفائزين، و لا يكون اللعب فيها بآلات القمار، و الأظهر جوازها تكليفا و وضعيا، فتكون الجائزة للفائز كأسا كانت أو غيره، و ذلك فان المحكوم عليه بالحرمة هو القمار و المراهنة و اللعب بالآلات المعدة للقمار. و المفروض عدم كون المباراة لعبا بآلات القمار، كما ان عنوان القمار أو المراهنة لا ينطبق عليها، حيث أن المعتبر فيهما كون المال من المغلوب، و لا يعمان ما إذا كانت هبة من شخص ثالث للفائز، كما صرح بذلك بعض أهل اللغة، و يظهر أيضا بمراجعة الاستعمالات العرفية، و ان لم يكن هذا جزميا، فلا أقل من احتمالها، و هذا يمنع عن الرجوع الى إطلاق خطاب حرمة القمار أو المراهنة، و إذا جاز اللعب صح تملك الجائزة أخذا بإطلاق دليل الهبة أو الجعالة أو غيرهما.

(الثانى): فى حكم شراء الأوراق المرسومة فى عصرنا المسماة بأوراق اليانصيب (بليط بخت آزمايى) و لا ينبغى الريب فى بطلان بيعها و شرائها، حيث ان الأوراق لا تكون بنفسها أموالا، نظير الأوراق النقدية و الطوابع المالية و البريدية، ليكون أخذها من شراء الشىء المحكوم عليه بالحلية تكليفا و وضعيا، بل يكون إعطاء المال و بذله باعتبار الرقم الموجود فى كل ورقة، لاحتمال وقوع الجائزة على ذلك الرقم، و لذا لو تلفت الورقة بان احترقت عند من يحتجزها، و ثبت ذلك عند المؤسسة، فإنها ربما تعطى الجائزة للشخص المزبور بوقوعها على ذلك الرقم. و الحاصل ان المبادلة واقعا بين المال و تلك الجائزة المحتمل وقوعها على الرقم، و الورقة سند لها، و هذا لا يكون بيعا صحيحا، فان المعتبر فيه وجود المبيع و العلم به، فيكون المقام نظير الشبكة المطروحة المحتمل وقوع الصيد فيها، فإنه لا يصح تملك العوض بإزاء

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٤

[القيادة حرام]

القيادة حرام (١)

الصيد المحتمل، بل هذا أشبه بالقمار، و يكون نظير القطعات من الخشب أو غيرها التي يكون في كل منها رقم، و يعين لبعض تلك الأرقام بعض الأموال و تطرح في الكيس، و يعطى انسان درهما أو أكثر و يخرج منها قطعة بداعى وقوع المال على الرقم فيها. و الحاصل ان شراء الأوراق مندرج في البيع الفاسد فلا تكون الجائزة به ملكا لمشتري الورقة، و لو أخذها و جب المعاملة معها معاملة الأموال المجهول مالكها.

نعم مجرد شراء تلك أوراق لا- يكون محرما تكليفا، لاعتبار اللعب في صدق القمار قطعاً أو احتمالاً، و معه لا يمكن الجزم بانطباق عنوان القمار عليه. هذا إذا لم يكن بذل المال لوكلاء المؤسسة بداعى التعاون في بناء المستشفيات و الجسور و غير ذلك من المصالح العامة، و الا فلا إشكال في جواز الإعطاء تكليفا و الله سبحانه هو العالم.

(١) لا ريب في حرمة الوساطة و السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطاء المحرم، و يكون أخذ المال بذلك أكله بالباطل، كما لا ينبغي الريب في كونها من الكبائر في الجملة، لقوله سبحانه إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا. و أن للحاكم تعزيز الساعى بما يراه مصلحة لنظام البلاد، و مناسبا لتأديبه.

و أما ثبوت الحد الشرعى- و نفيه عن المصر الذى هو فيه فضلا عن حلق رأسه و إشهاره- فلم يثبت. نعم ذكر الحد و النفي في رواية الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن سليمان عن عبد الله بن سنان، إلا أن الرواية- لضعفها سنداً- لا يمكن الاعتماد عليها، و إن وصفها المصنف (ره) بالصحيحة، فإن الراوى عن عبد الله بن سنان لو لم يكن محمد بن سليمان الديلمي الضعيف، فلا أقل من كونه محتملاً، ثم انه على تقدير اعتبار الرواية فلا يختص المذكور فيها بالرجل، بل يعم المرأة أيضاً، لظهورها في كون المراد بالقواد فيها الجنس الشامل لها. و قد ذكرنا نظير ذلك في بعض ما ورد في محظورات الإحرام، و قلنا أن المحرم في الرواية باعتبار ظهوره

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٥

[القيافه]

و في المصباح هو الذى يعرف الآثار (١) و فى المحكى عن الخصال (٢)

فى الجنس يعم المرأة قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): أخبرنى عن القواد ما حده؟ قال: لا- حد على القواد، أليس انما يعطى الأجر على ان يقود؟ قلت: جعلت فداك إنما يجمع بين الذكر و الأنثى حراماً: قال: ذاك المؤلف بين الذكر و الأنثى حراماً فقلت هو ذاك، قال يضرب ثلاثة أرباع حد الزانى خمسة و سبعين سوطاً و ينفى من المصر الذى هو فيه» (١).

(١) يعنى القائف من يعرف آثار الإنسان و علاماته كما إذا نظر الى آثار القدم الباقية على الأرض بعد المشى، فيعرف أنها منسوبة الى أى شخص، و زاد فى مجمع البحرين و أنه يعرف شبه الإنسان بأخيه و أبيه الى غير ذلك، و اقتصر فى الإيضاح و الميسية على الثانى، و ذكراً أنها عبارة عن إلحاق بعض الناس ببعض. و كيف كان فيقيد حرمتها بما إذا رتب عليها الأثر الحرام، و الا فلا حرمة بالظن بنسب شخص أو العلم به، و لذا نهى فى الاخبار عن الإتيان و الأخذ بقول القائف. و ظاهر الأخذ هو ترتيب الأثر، كما أن ظاهر الإتيان

ذلك كما لا يخفى.

(أقول) نذكر في التعليق الآتية فساد هذا الاستشهاد، وان تعلق النهي بالإتيان والأخذ باعتبار كون النهي طريقاً لا حكماً نفسياً، ومع الإغماض فغاية ما يستفاد هو اعتبار ترتيب الأثر لا ترتيب الأثر المحرم كما هو المدعى.

(٢) ما ذكره (ره) في وجه حرمتها من رواية الخصال «٢» لا يمكن الاعتماد عليه، فإنه رواها عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع). وعلی بن أبي حمزة البطائنی ضعيف، و مع ذلك لا دلالة لها على الحرمة، فإن عدم الحب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب: (٥) من أبواب حد السحق و انقياده- الحديث (٥)

(٢) الخصال الباب: (١) من أبواب الصفات المحموده و المذمومه.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٦

[الكذب حرام]

إشارة

الكذب حرام (١).

لا يلزمها ما لم يكن في البين قرينه عليها من مناسبة الحكم و الموضوع و نحوها. و كذا ما ذكره عن مجمع البحرين، مع أنه لا يزيد على الرواية المرسله. نعم في صحيحه محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) «كان أمير المؤمنين (ع) يقول: لا تأخذ بقول عراف و لا قائف و لا لص و لا أقبل شهادة فاسق الا على نفسه» «١» و لكن النهي في أمثال ذلك ظاهر في الطريقي المقتضى لعدم اعتبار قول القائف، فلا يكون مما يحرز به نسب الشخص شرعاً، و لا يكون موجبا لرفع اليد عن مثل قاعدة (الولد للفرش و للعاهر الحجر) أو غير ذلك. و أما فعل القيافة باخبار القائف، فإن كان اعتقاده جزمياً، فلا يكون الاخبار موجبا لفسقه على فرض عدم حصول حرام آخر، كالقذف، و إن كان اعتقاده ظنياً كان اخباره الجزمي عن نسبه كذباً و قولاً بغير علم، و هذا الحرام لا يوجب حرمة القيافة أيضاً بأن يكون اعتقاده الظني حراماً آخر.

ثم ان المصنف (ره) حكى عن العامة افتراءهم على رسول الله بأخذه بقول القائف، و ذكر أن ذلك قد أنكر عليهم في الاخبار بشهادة ما عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه و علي بن محمد القاساني جميعاً عن زكريا بن يحيى بن النعمان الصيرفي قال: «سمعت علي بن جعفر» و زكريا بن يحيى مجهول، و مع ذلك لا دلالة فيها على نفى رجوع النبي (ص) الى قول القائف، أضف اليه ان الرواية لا تخلو عن شيء و هو رد مثل علي بن جعفر على امامه (ع) في نفى ولده، حتى على تقدير عدم كون النفي من القذف، و كذا اشتمال الرواية لكشف أخوات الإمام (ع) وجوهن للقائف، و لا أظن تصديق أحد بمناسبة ذلك لمنزلتهن.

(١) لا يكون الإجماع التعبدي في مثل المقام مما يعلم فيه مدرك المجمعين، بل يكون الإجماع مدركياً، و هو ليس أحد الأدلة. و أما العقل فلا استقلال له بقبح مطلق الكذب، و حتى مع عدم ترتب فساد عليه من تلف عرض أو مال أو غيره من المفساد ليكون حكمه به كاشفاً بقاعدة الملازمة عن حرمة. نعم حرمة مطلقاً مستفاداً من

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٤) من أبواب آداب السفر- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٧

.....

الكتاب العزيز و الاخبار.

و كيف كان فالكلام فيه يقع في جهتين: (الاولى) في كونه من الكبائر مطلقا أو في الجملة (الثانية)- في مسوغاته اما الجهة الأولى، فقد ذكر في وجه كونه من الكبائر أمور:

(الأول)- رواية الصدوق (ره) في عيونه عن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابوري العطار، عن ابي الحسن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا (ع) و رواه ايضا عن الحاكم ابي جعفر محمد بن نعيم بن شاذان عن عمه ابي عبد الله محمد بن شاذان، قال: «قال الفضل بن شاذان».

(الثاني) رواية الأعمش «١» و لكن رواية الأعمش ضعيفة باعتبار جهالة سند الصدوق (ره) اليه، و في سند رواية العيون ايضا ضعف باعتبار عدم ثبوت التوثيق لعبد الواحد، و نقل الصدوق (ره) عنه مترضيا لا يدل على توثيقه، و ذلك فان الصدوق لا ينحصر مشايخه بالثقات و العدول، و الدعاء لا دلالة له على التوثيق، و كذا لم يثبت توثيق للحاكم محمد ابن نعيم.

(الثالث) موثقة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع)، قال: ان الله عز و جل جعل للشرا أفعالا، و جعل مفاتيح تلك الأفعال الشراب، و الكذب شر من الشراب «٢» و كونها موثقة باعتبار وقوع عثمان بن عيسى في سندها و هو واقفي، و مقتضى كون الكذب شرا من شرب الخمر المعدود من الكبائر، و تعيين الحد على شاربها كون الكذب ايضا مثله.

(أقول) لازم كون الكذب كذلك اختيار شرب الخمر عند دوران الأمر بينهما بالإكراه عليه أو على الكذب، اللهم إلا أن يقال بجواز الكذب في هذا الحال، لانه يدفع

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٤٦) من أبواب جهاد النفس- الحديث: (٣٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٣٨) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٨

.....

به الضرر، و لا- يكون من مورد التراحم ليكون جواز دفع الإكراه به دليلا على عدم كونه أهم من شرب الخمر و لا مثله. و مما ذكرنا يظهر الحال في المرسل الوارد فيه أن الكذب يعادل سبعين زنية أهونها كمن يزني بأمه، و قد تقدم الكلام في مثل هذه الروايات المعلوم عدم مطابقتها لظاهرها للواقع، و ان اللازم الإغماض عنها على تقدير صحة إسنادها، فضلا عن المرسله و نحوها.

(الرابع)- قوله عز من قائل: **إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآيَاتِ اللَّهِ بِاعْتِبَارٍ أَنْ نَفَى الْإِيمَانَ عَنِ الْمَفْتَرِي وَ جَعَلَهُ بِمَنْزِلَةِ الْكَافِرِ** مقتضاه كون الكذب كبيرة (أقول) لا دلالة في الآية على كون مطلق الكذب كذلك، فان الافتراء أخص منه، نعم دعوى اختصاص الآية بالافتراء في أصول الدين لا وجه لها، فان مورد النزول لا يكون مخصصا أو مقيدا لعموم الحكم أو إطلاق الآية.

و يمكن الاستدلال على حرمة الكذب و كونه كبيرة بقوله سبحانه **وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ** و وجه الاستدلال على الحرمة ما ذكرنا سابقا من ظهور الزور في البطلان و اتصاف القول بالباطل يكون باعتبار بطلان معناه، و عدم تطابقه مع الخارج كما هو المراد بالكذب. و ظاهر الأمر بالاجتناب عن فعل حرمة، كما في الأمر بالاجتناب عن الخمر و الميسر و عبادة الأوثان إلى غير ذلك. و أما كونه كبيرة،

فلان الامام (ع) استشهد في صحيفته عبد العظيم الحسنى «١» لكون شرب الخمر كبيرة بان الله عز و جل نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان. و مقتضى الاستشهاد المزبور ان يكون الكذب ايضا من الكبائر لأن الله نهى عنه كما نهى عن عبادة الأوثان بقوله عز من قائل فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ.

و الحاصل أن المتفاهم العرفى من الصحيفه المباركه أن الموجب لكون شرب الخمر كبيرة نهى الله عز و جل عنه فى الكتاب المجيد، نظير النهى عن عبادة

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٤٦) من أبواب جهاد النفس - الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٢٩

و يؤيده ما روى عن النبى (ص) (١) نعم فى الاخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة (٢)

الأوثان. و هذا التنظير فى التعبير يجرى فى الكذب ايضا كما لا يخفى. و مما ذكرنا يظهر وجه كون القمار كبيرة و ان ذلك باعتبار النهى عنه فى الكتاب المجيد نظير النهى عن عبادة الأوثان.

و بعبارة أخرى الاستشهاد الوارد فى الصحيفه بيان لكون الكذب و القمار كبيرة فلا يصح التمسك بالإطلاق المقامى لسائر الروايات، لنفى كونهما كبيرتين، حيث أنه لا يتم الإطلاق فيها بعد ورود البيان و القيد، كما أنه لا يصح الأخذ بإطلاق هذه الصحيفه لنفى بعض ما ورد فى سائر الروايات أنها كبيرة. و الحاصل أن الإطلاق بمعنى السكوت فى مقام البيان لا يدل على شىء، مع ورود البيان فى رواية أخرى أو خطاب آخر.

(١) أى انه يؤيد كون الكذب على الإطلاق كبيرة سواء ترتب عليه فساد أم لا، المروى عن النبى (ص) فى وصيته لأبى ذر «١» و وجه التأييد أن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها مفسدة كبيرة، بل لا يترتب على بعضها أى مفسدة.

(٢) و سندها «٢» لا يخلو عن ضعف. و ما ذكر المصنف (ره) - من حملها على كون الخاص من الكبائر الشديدة - لا يمكن المساعدة عليه، فان اعتبار هذا النحو من الحمل إبطال لقانون حمل المطلق و المقيد. و الصحيح ان يقال انه لا يجرى التقييد فى موارد استغراق الحكم و انحلاله مع توافق المطلق و المقيد و عدم اختلافهما فى النفى و الإثبات، كما فى المقام، بل يؤخذ بكل من المطلق على المقيد. نعم لو قيل بمفهوم الوصف لكان المورد من موارد حمل المطلق و المقيد. و دعوى دلالتها على المفهوم بالعدد لا يخفى ما فيها، فان المذكور فى الرواية من قبيل التعداد لا ذكر العدد، مع أن

(١) وسائل الشيعة الجزء (٧) الباب: (١٤٠) من أبواب أحكام العشرة - الحديث: (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٣٩) من أبواب أحكام العشرة - الحديث (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٠

فان قوله ما من أحد يدل على ان الكذب (١) و عن الحارث الأعور عن على (ع) (٢)

[الوعد و حكمه]

لا بد ان يراد به النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء (٣).

في دلالة العدد على المفهوم تأملا بل منعاً.

(١) لم يظهر منه كون مجرد الكذب لمما أو صغيرة حتى يوجب التقييد في إطلاق ما دل على كونه من الكبائر، بل ظاهره أن مجرد الكذب أمر يبتلى به عامة الناس، فلا يجري على الإنسان بمجرد ما ذكر في حق الكذاب في مثل قوله سبحانه:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُشْرِفٌ كَذَّابٌ حَيْثُ أَنْ أَعْرَاضَ اللَّهُ عَنِ انْسَانٍ وَإِضْلَالَهُ مَجَازَاةٌ لَا يَتَرْتَبُ عَلَى مَجْرَدِ الْكُذْبِ، بَلْ عَلَى مَنْ يَكُونُ مَطْبُوعًا عَلَيْهِ، بِحَيْثُ لَوْ أَرَادَ أَنْ يَخْبَرَ فَيَكْذِبُ، وَهَذَا لَا يَنَافِي كَوْنَ الْكُذْبِ مُطْلَقًا مِنَ الْكِبَائِرِ.

(٢) و ظاهره عدم حرمة الكذب في نفسه، بل الحرمة للفجور، و هو الاستمرار على الكذب، كما هو ظاهر قوله: (و ما يزال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر، و إذا استمر على الكذب حتى يغلب الكذب على حكاياته و إخباراته، يقال عند الله أنه كذاب) «١» و الظهور المزبور خلاف المتسالم عليه من حرمة الكذب في نفسه، أضف الى ذلك ضعف السند.

(٣) أقول ربما يحكى المتكلم عن عزمه الموجود حال تكلمه، فيكون المحكى قصده المتعلق بفعله الاستقبالي، كما إذا قال مخاطبا يا زيد، انى عازم على بناء مسكن لك في الشهر الآتى، و كلامه هذا اخبار عن أمر نفسانى يكون صدقه و كذبه باعتبار ذلك الأمر. و هذا كما لا يكون إنشاء لا يكون متضمنا له ايضا، و من يرى وجوب الوفاء بالوعد الذى هو من قسم الإنشاء لا يعم عنده الوجوب لهذا الفرض، و ربما يحكى عن نفس فعله الاستقبالي، و يكون اخباره عن الحصول فيما بعد كالأخبار عما مضى، و فى هذه الصورة يكون صدق خبره أو كذبه دائرا مدار تحقق ذلك الأمر

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٨) الباب (١٤٠) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣١

.....

في المستقبل و عدمه، و لو كان معتقدا بفعله استقبالا، و أخبر بوقوعه، فلا بأس به.

و لا يجب عليه جعل خبره صادقا بفعله في المستقبل.

فان مع ترك الفعل و ان يتصف خبره السابق بالكذب الا ان دليل حرمة الكذب لا يعمه.

فان ظاهره حرمة جعل الكذب و إيجاد بمفاد كان التامة لا جعل الخبر الصادر سابقا كاذبا، و لذا ذكرنا فى باب موانع الصلاة أن المبطل لها من الزيادة جعل الزائد بمفاد كان التامة لا جعل ما كان من الصلاة زائدا كما فى العدول من سورة أو ذكر أو غيرهما إلى سورة أو ذكر أو غيرهما، حيث انه بعدوله يحصل وصف الزيادة للمعدول عنه، و هذا لا دليل على مانعيته.

و الحاصل أن هذه الصورة أيضا خارجة عن الوعد الذى هو قسم من الإنشاء فلا يجب الفعل فيها لو قيل باختصاص وجوب الوفاء بالوعد الذى هو من قسم الإنشاء. نعم لو أنشأ العهد و الالتزام بالفعل للغير كان العهد المزبور بإنشائه و إظهاره من حقيقة الوعد، و يمكن أن يقال بوجوب الوفاء به للاية و الرواية. و المراد بالآية قوله سبحانه كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ «١» و لكن ظاهرها حرمة القول بلا عمل، لا وجوب العمل بالقول، فلا يجوز الوعد لمن لا يفي بوعدده، لا أنه بعد الوعد يجب الوفاء به، و لا يلتزم القائل بوجوب الوفاء بحرمة نفس الوعد مع عدم الوفاء، فالمراد بالآية صورة الاخبار عن فعله الاستقبالي، مع عدم قصد الفعل أو أمر الناس و ترغيبهم الى ما لا يفعله، من قبيل قوله سبحانه أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ «٢» و على تقدير دلالتها على ذلك فلا يختص الوجوب بالوعد الذى هو من قسم الإنشاء بل نعم الصورة الثانية من الاخبار.

(١) سورة الصف (٦١) الآية: (٣).

(٢) سورة البقرة (٢) الآية: (٤٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٢

ثم ان ظاهر الخبرين الآخرين خصوصا المرسله حرمه الكذب حتى في الهزل (١)

و أما الروايات فظهورها في لزوم الوفاء بالوعد كالسند في بعضها تام الا أنه لا بد من رفع اليد عنها، فان مثل الوعد مما يتلى به عامه الناس، و لو كان وجوب الوفاء به ثابتا لكان من الواضحات، و المتسالم عليه، مع ان المعروف عند العلماء عدم وجوب الوفاء به، و لذا عنوان الباب في الوسائل بالاستحباب، و في حسنه هشام بن سالم قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن اخلف فبخلف الله بدء، و لمقته تعرض، و ذلك قوله تعالى. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» (١) و ظاهر تنزيل الوعد منزله النذر وجوب الوفاء بالأول أيضا، غاية الأمر انه ليس في مخالفتها كفارة (أى كفارة مخالفة النذر) و في حسنه شعيب العرقوفى عن ابى عبد الله (ع)، قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا وعد» (٢) ثم إن ما ذكرنا من الأقسام فى الوعد يجرى فى الوعيد أيضا، غير أنه لا يستحب الوفاء به، بل لا يجوز فى بعض الموارد.

(١) خلاصة الكلام فى المقام أنه لو كان الهازل قاصدا للحكاية و كان غرضه من تلك الحكاية إضحاك الناس، فكلامه كذب حقيقة، حيث ان الداعى لا دخل له فى حرمة، و ظاهر كذب الهزل فى الخبرين أى فى مرسله سيف بن عميرة و روايه حارث الأعور (٣) هو هذا. و أما إذا كان تكلمه بلا قصد الحكاية، بل من ترديد ألفاظ لها صور و معان فى الأذهان، و كان غرضه من ترديدها اضحاكهم، فهذا غير داخل فى الكذب، و لا يعمه ما ورد فى كذب الهزل، حيث انه لا يكون اخبارا حتى يكون كذبا

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٠٩) من أبواب أحكام العشرة- الحديث (٢).

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٠٩) من أبواب أحكام العشرة- الحديث (٣).

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (١٤٠) من أبواب أحكام العشرة حديث:

(١ و ٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٣

ثم انه لا ينبغى الإشكال (١)

[التورية و حكمها]

و اعترض جامع المقاصد على قول العلامة (٢)

هزلا أو جدا (و بعبارة أخرى) ذكر الكذب فى الخبرين و فى النبوى الوارد فى وصيته (ص) لأبى ذر قرينه على كون المراد من الهزل و إضحاك الناس صورة الحكاية، و كذا الحال فى الخبرين. نعم لا بأس بالالتزام بكراهة الهزل فى غير صورة الحكاية، باعتبار أن المؤمن لا يشتغل بالهزل و الباطل.

(١) إذا كان غرض المتكلم من ذكر الاستعارة إظهار ما فى المستعار له من الوصف كالحسن و القبح و غيرهما من الخصوصيات و الاعتبارات، بأن يكون غرضه حكايته، كان صدق كلامه أو كذبه دائرا مدار تلك الخصوصيات أو عدمها، و كذا فى المبالغة فى

الكم والمقدار، بأن كان غرضه من ذكر العدد بيان القلة أو الكثرة و عدمهما.

(٢) قال العلامة في القواعد في مسألة الوديعه (إذا طالبها ظالم بأنه يجوز الحلف كاذبا، و يجب التورية على العارف بها) انتهى. و ظاهر ذلك وجوب التورية مع الحلف كاذبا على العارف بها. و هذا بظاهرة التزام باجتماع الكذب و التورية، و لذا ذكر في جامع المقاصد عند شرح العبارة ان العبارة لا تخلو عن مناقشة، حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التورية.

و الحاصل أن المناقشة مبينة على عدم كون التورية كذبا كما هو الصحيح، فلا يعمها ما دل على حرمة الكذب، و ذلك فان المتكلم لا يكون في موارد قاصدا لحكاية أمر على خلاف الواقع، بل يكون قصده الى ما هو حاصل في الواقع، و لكن السامع لا ينتقل اليه من كلامه، بل ينتقل الى ما هو ظاهره، و يتخيل أنه بصدد حكاية حصول ذلك الظاهر، و من هنا أنه لا يكون من التورية ما إذا أراد المتكلم ظاهر كلامه، و كان ذلك الظاهر مطابقا للواقع، و لكن لم يفهم السامع الظاهر، و تخيل أمرا آخر لا يطابق الخارج، كما إذا قال للسائل: ليس عندي مال، و فهم السائل أنه فقير لا- يملك مالا. و وجه عدم كون ذلك تورية أنه يعتبر في التورية كون مراد المتكلم خلاف ظاهر

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٤

و يدل على سلب الكذب عن التورية (١)

الكلام، و ما ربما يقال من ان مناط حرمة الكذب و هو إغراء السامع موجود في التورية أيضا- لا يمكن المساعدة عليه، فإنه لم يعلم أن تمام ملاك حرمة هو الإغراء. نعم لو انطبق على التورية عنوان محرم آخر كعنوان غش المؤمن في المعاملة و نحوها تكون محرمة بذلك العنوان.

(١) و ربما يورد على ما ورد في قضية إبراهيم على نبينا و على آله و عليه السلام ان التعليق المزبور لا يخرج به إلى التورية حتى يكون صادقا، حيث أن قوله بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ. إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ «١» جملة شرطية يكون الصدق و الكذب فيها دائرين مدار ترتب الجزاء على الشرط لا- على حصول الطرفين خارجا أو عدمه، و الترتب في الكلام المزبور مفقود، فإنه لو كان الأوثان تنطق فرضا، لما كان أيضا الكسر مستندا الى كبيرهم، فالقضية الشرطية غير صادقة.

و أجاب عن ذلك السيد الخوئي طال بقاه بأن الشرط في القضية قيد للحكاية لا لاستناد الكسر الى كبيرهم، و المفهوم أنه حكايتي عن استناد الكسر الى كبيرهم معلقة على تكلم الأوثان. و المفهوم أنه على تقدير عدم تكلمهم لا حكاية لى عن استناد الكسر إليهم حتى تتصف بالصدق أو الكذب. و فيه ما لا يخفى، فان مفاد القضية الشرطية ترتب مضمون الجزاء على حصول مضمون الشرط، و كما أن حصول النهار- في قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود- بنفسه معلق على طلوع الشمس لا أن حكاية وجودها معلق على طلوعها، بأن لا يكون للمتكلم حكاية على تقدير عدم طلوعها، كذلك في المقام نفس استناد الكسر الى كبيرهم معلق على تكلم الأوثان.

هذا أولا و (ثانيا) أنه لا يخرج الكلام المزبور عن الكذب بإرجاع الشرط الى الادعاء و الحكاية، حيث أن مقتضى التعليق المزبور أنه على تقدير تكلم الأوثان فرضا، فالكسر منتسب الى كبيرهم، مع أنه على تقدير النطق أيضا لم يكن في البين ذلك

(١) سورة الأنبياء (٢١) الآية: (٦٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٥

الانتساب. و (ثالثاً) - أنه قد ورد ما يظهر منه أن نفي الكذب عن قول إبراهيم و يوسف على نبينا و آله و عليهما السلام من قبيل الحكومة و الادعاء. و المراد نفي حرمة حيث وقع في مقام الإصلاح و الهداية، فيكون من قبيل نفي الربا بين الوالد و الولد، فراجع روايتي الحسن الصيقل و عطاء «١».

و الظاهر أنه على تقدير صحة رواية الاحتجاج و صدورها عن المعصوم (ع) يراد من الشرطية الشرطية الاتفاقية لا الحقيقية، و يكون الغرض من تلك الاتفاقية مجرد نفي المقدم لانتفاء التالي، و لهذه القضية الشرطية نظائر في العرف فلاحظها، مثلاً يقول أحد الفاسقين للآخر في مقام تذكئة نفسه انى انسان خير لا مورد فى، للقدح، و يقول ذلك الآخر إن كنت عادلاً فانا معصوم، فإنه ليس غرضه إثبات العصمة لنفسه حتى على تقدير كون المادح عادلاً، بل غرضه نفي عدالته بنفي عصمة نفسه. و قد يقال: إن التورية كذب، حيث ان العبرة فى كون الكلام كذباً بظهوره لا بمراد المتكلم. و فيه أن الصدق و الكذب من أوصاف الاخبار و الحكاية، و لا قوام للحكاية إلا بالقصد، كما هو الحال فى جميع الأمور الإنشائية و القصديّة. نعم يكون ظاهر الكلام عند الجهل بمراد المتكلم طريقاً اليه، فينسب السامع الى المتكلم الكذب بهذا اللحاظ، حيث يرى مراده المكشوف بأصالة الظهور غير مطابق للواقع، فيقول إنه قد كذب، كما قد يقال إن الكذب عبارة عن عدم مطابقت المراد لاعتقاد المتكلم، و الصدق مطابقته له، كما نسب ذلك الى النظام و مال اليه بعض الأعاظم.

و يستدل على ذلك بمثل قوله سبحانه إذ جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله، و الله يعلم إنك لرسوله، و الله يشهد إن المنافقين لكاذبون «٢» حيث لو كانت العبرة فى الصدق و الكذب مطابقت مضمون الكلام للخارج و عدمها، لما كان ما قال المنافقون

(١) و مسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٤١) من أبواب أحكام العشرة - الحديث: (٤ و ٧)

(٢) سورة المنافقون (٦٣) الآية (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٦

.....

تبريزى، جواد بن على، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ٤ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، سوم، ١٤١٦ هـ ق

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٢٣٦

كذباً، و بأنه لا ينسب الكذب الى مثل ما يذكره الفقيه فى رسالته العملية من الأحكام حتى فيما إذا كان المذكور فيها اشتباهاً و مخالفاً للأحكام الواقعية. فلا يقال ان إخباراته كذب، و انه قد كذب، بل يقال إنه أخطأ و اشتبه، و ذلك باعتبار أن ما يذكره فيها مطابق لما يعتقد به الى غير ذلك و لكن لا يخفى ما فيه حيث أن الشهادة إظهار للعلم بالشىء و الإفتاء عبارة عن إظهار نظره و اجتهاده فى الواقعة، فقول القائل أشهد بذلك هو بمنزلة قوله ان لى علماً و يقينا به، فيكون الخارج الذى يقاس اليه مطابقت المراد و عدمها هو الاعتقاد و العلم فمع تطابقهما يكون كلامه صادقا و فى عدمه كاذباً، و كذا قول المفتى بأن الواقعة الفلانية حكمها كذا، إظهار لفتواه و نظره فى تلك الواقعة، و يكون خبره صادقا مع كون خبره مطابقاً لنظره و اجتهاده، حتى فيما إذا اشتبه و أدى الى خلاف الحكم الواقعي و هكذا و هكذا.

بقى فى المقام أمر، و هو أن الواقع إذا كان من الأمور الراجعة إلى الدين اعتقادياً أو عملياً، فالأخبار به من غير علم محرم كما يستفاد ذلك من قوله سبحانه الله أذن لكم أم على الله تفترون «١» و بعبارة أخرى لا ينحصر المحرم بما كان الاخبار به على خلاف الواقع،

بل يعم إسناد شيء إلى الله سبحانه من غير حجة على انتسابه إليه تعالى بل إذا أظهر نظره في حكم الواقعة من غير حجة عليه يكون إظهاره إفتاء من غير علم فهو في نفسه محرم حتى فيما إذا أصاب الواقع اتفاقاً. ويدل عليه غير واحد من الروايات: (منها) - صحيحة أبي عبيدة قال قال أبو جعفر (ع): «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه» (٢) و نحوها غيرها و أما إذا كان الواقع من غير تلك الأمور فالأخبار به مع الشك، من الشبهة المصدقية للكذب، لما تقدم من أن الميزان في اتصاف الخبر بالكذب

(١) سورة يونس (١) الآية: (٩٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٨) الباب: ٤ من أبواب صفات القاضي - الحديث: - (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٧

[مجوزات الكذب]

[أحدهما الضرورة إليه]

أحدهما الضرورة إليه (١).

مخالفة مضمونه للواقع، لا مجرد عدم العلم بمطابقته له. ولا يمكن الحكم بحرمة الاخبار مع الشك و استظهارها مما ورد في حرمة الافتراء على الله و رسوله، فإن حرمة الثاني لا تلازم حرمة الأول، و لكن مع ذلك لا تصل النبوة عند الشك إلى أصالة الحلية، لدلالة بعض الروايات على حرمة، كرواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عن آبائه في حديث قال: «ليس لك أن تتكلم بما شئت، لأن الله عز و جل يقول لَأَتَقَفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) فإن ظاهرها عدم جواز الاخبار بشيء مع عدم العلم به، و لا يبعد اعتبارها سنداً. و في صحيحة هشام بن سالم، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع):

ما حق الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك أدوا إلى الله حقه» (٢) و ظاهرها أيضاً لزوم كف الإنسان عما ليس له به علم، بل لو لم تكن في البين مثل الروايتين لكان مقتضى استصحاب عدم حدوث الشيء عدم جواز الاخبار بحدوثه.

(لو قيل): على ذلك فيجوز مع الشك في الحدوث الاخبار بعدم حدوثه أخذاً بالاستصحاب المزبور (قلنا) - نعم و لذا ذكروا في بحث تعارض البينة على طهارة شيء مع اخبار ذي اليد بنجاسته، تقديم البينة على أخباره، إلا إذا كانت البينة مستندة إلى الأصل، ثم ان باستصحاب عدم حدوثه ينحل العلم الإجمالي بحرمة الاخبار إما عن ثبوته أو عن عدمه، لما تقرر في محله من ان جريان الأصلين المثبت و النافي في طرفي العلم يوجب انحلاله، فلا يكون بالأخبار عن النفي بأس.

(١) لا ينبغي الريب في كون الكذب كسائر المحرمات في ارتفاع حرمة بالإكراه و الاضطرار، كما هو مقتضى حديث رفع الإكراه و الاضطرار، و قوله (ع)

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٨) الباب: (٤) من أبواب صفات القاضي - الحديث: (٣٦)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٨) الباب: (٤) من أبواب صفات القاضي - الحديث: (١٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٨

.....

ما من شيء إلا- وقد أحله الله لمن اضطر إليه. و ذكر المصنف (ره) في جوازه للضرورة قوله سبحانه إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١) فان مقتضاه عدم البأس بإنكار الحق و إظهار خلافه عند الإكراه و لكن دلالة الآية على ارتفاع حرمة الكذب عند الإكراه بالفحوى فان عدم جواز الإنكار في موردها باعتبار حرمة الشهادة بالكفر و وجوب الإقرار و الشهادة بالله و رسوله لا باعتبار حرمة الكذب و بهذا يظهر الحال في قوله سبحانه لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ (٢) فإن عدم جواز أخذ الكافر وليا ليس من حرمة الكذب، بل هو محرم آخر يرتفع حرمة بالإكراه.

ثم انه و ان اعتبر في تحقق الاضطرار الى الكذب عدم التمكن من التورية، فإن الاضطرار الى الجامع بين الكذب و التورية من قبيل الاضطرار الى شرب أحد ما يعين لرفع عطشه المهلك، و أحدهما متنجس و الآخر طاهر في أن الاضطرار الى الجامع - باعتبار إمكان إيجاده في ضمن فردة الحلال - لا- يكون من الاضطرار الى الحرام، إلا أنه في في المقام روايات يستفاد منها عدم اعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب.

(منها) - صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن ابي الحسن (ع) (عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف لينجو به منه، قال: لا جناح عليه، و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم) «٣» و موثقة زرارة قال قلت لأبي جعفر (ع): «نمر بالمال على العشار، فيطلبون منا أن نحلف لهم و يخلون سبيلنا، و لا- يرضون منا الا- بذلك؟ قال: فاحلف لهم فإنه أحل من التمر و الزبد» «٤» فإنه و ان لم يذكر كذب الحلف فيهما، إلا أنه المراد، فان السؤال عن جواز الحلف صادقا لدفع الضرر بعيد، خصوصا بقريئة الجواب بأنه أحل من

(١) سورة النحل (١٤) الآية: (١٠٦).

(٢) سورة آل عمران (٣) الآية: (٢٨).

(٣) وسائل الشيعة الجزء (٦١) الباب: (١٢) من أبواب الايمان - الحديث: (١)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (٦١) الباب: (١٢) من أبواب الايمان - الحديث: (٦)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٣٩

.....

التمر و الزبد، و في رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي (ع)، قال قال رسول الله (ص): «احلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل» «١» الى غير ذلك.

و مقتضى إطلاق مثل هذه عدم الفرق في جواز الحلف لدفع الضرر، بين التمكن من التورية و عدمه، و في مقابل ذلك رواية سماعه عن ابي عبد الله (ع) قال:

«إذا حلف الرجل تقياً لم يضره إذا هو أكره أو اضطر إليه، و ليس شيء مما حرم الله الا و قد أحله لمن اضطر إليه» «٢» فإن مقتضى مفهومها عدم جواز الكذب مع عدم الاضطرار و الإكراه، كان في البين دفع ضرر أولاً، و النسبة - بينها و بين الروايات المجوزة للكذب لدفع الضرر - العموم من وجه، فإنه يشمل مفهوم هذه ما إذا لم يكن في الكذب دفع الضرر، كما تشمل تلك الروايات ما إذا كان دفع الضرر منحصرًا بالكذب كما في فرض الغفلة عن التورية، و يجتمعان فيما إذا لم ينحصر دفع الضرر بالكذب كما في فرض التمكن من التورية، فإن مقتضى المفهوم عدم جوازه لعدم الاضطرار اليه، و مقتضى تلك الروايات جوازه و بما ان دلالة كل منهما بالإطلاق

فيسقط الإطلاق من الجانبين، و يرجع إلى إطلاق دليل حرمة الكذب.

(لا يقال) لا وجه لسقوط الإطلاق منهما فيما إذا كانت في البين قرينة على دخول مورد الاجتماع في مدلول أحدهما، فإن لزوم حمل الروايات المجوزة على الصورة النادرة و هي عدم التمكن من التورية قرينة على التحفظ بإطلاقها، (فإنه يقال) لا يكون عدم التمكن من التورية و لو باعتبار غفلة المتكلم عنها نادرا. اللهم إلا يقال: إن مفهوم رواية سماعه أخص مطلق بالإضافة إلى الروايات المتقدمة، فإن قوله (ع) فيها (إذا حلف الرجل تقياً) لا يعم غير موارد دفع الضرر، فيكون تعليق جواز الكذب فيه على الاضطرار بالقضية الشرطية ظاهراً في عدم جواز دفعه به، مع

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (١٢) من أبواب الايمان- الحديث: (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (١٢) من أبواب الايمان- الحديث: (١٨)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٠

.....

عدم الاضطرار، و يقيد به إطلاق الروايات السابقة، و لعله لذلك أمر المصنف (ره) بالتأمل، و لكن الأظهر عدم اعتبار العجز عن التورية في جواز الكذب، فان بعض روايات الحلف كاذبا قد وردت في دفع الضرر المالي عن الغير، كما في صحيحة إسماعيل المتقدمة، و مثل هذه لا تكون من مورد الاضطرار، لان دفع هذا الضرر عن الغير لا يكون واجبا ليتحقق عنوان الاضطرار اليه. و مقتضى إطلاق الصحيحة جواز هذا الحلف مع التمكن من التورية و عدمه، و بهذا يرفع اليد عن إطلاق مفهوم رواية سماعه، فيقال: لا يجوز الكذب من غير اضطرار الا الكذب لدفع الضرر المالي عن الغير، فإنه جائز مع التمكن من التورية و عدمه، و إذا جاز الكذب لدفع الضرر المالي عن الغير مع التمكن منها جاز لدفع الضرر عن نفسه ايضاً، لعدم احتمال الفرق في الجواز و عدمه بين دفع الضرر عن نفسه و غيره.

هذا مع أن رواية سماعه ضعيفة سنداً لا يمكن الاعتماد عليها. و ذكر الإيرواني (ره) في وجه جواز الكذب لدفع الضرر مع التمكن من التورية و عدمه ان الكذب عبارة عن التلفظ بألفاظ و القصد الى معنى منها لا يطابق الواقع و الإكراه على الكل كما يكون رافعا لحرمة الكل كذلك الإكراه على الجزء يكون رافعا لحرمة التبعية، و بما أن الألفاظ المزبورة جزء من الكذب بل عمدته، و باعتبار الإكراه أو الاضطرار إليها ترتفع حرمتها التبعية فيجوز قصد المعنى منها لان مجرد قصد المعنى بدون التلفظ ليس بحرام، و التلفظ في الفرض باعتبار ارتفاع حرمة كعدمه، فيكون الفرض كما إذا كان في البين القصد المجرد.

و لكن لا يخفى ما فيه، فان مجرد التلفظ بالألفاظ لا يكون محرماً و لو تبعاً حتى ترتفع حرمة بالإكراه أو الاضطرار، كما هو حال الجزء في سائر الموضوعات المحرمة المركبة و إنما يكون الجزء حراماً ضمناً مع حصول الكل، فتكون الألفاظ محرمة في خصوص فرض قصد معنى منها لا يطابق ذلك المعنى الواقع، و مع التمكن من

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤١

ثم ان أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب (١)

التورية يكون الاضطرار أو الإكراه على الجامع بين الحلال و الحرام، فيعود الكلام السابق.

(١) هذا اشكال على أكثر الأصحاب المعبرين في جواز الكذب العجز عن التورية. و حاصله أنهم فرقوا بين الكذب في الحلف و الخبر، و بين المعاملات و سائر الأقوال المحرمة كالسب و التبري، حيث اعتبروا العجز عن التورية في جواز الأول دون الثاني، فإنه لا

تصح المعاملات المكره عليها، ولا يكون السب أو التبري محرما مع الإكراه حتى مع التمكن من التورئة، فيقال عليهم بأن المكره بالفتح على البيع مثلا- مكره على التلفظ لا على إرادته، فإذا اراده مع تمكنه على التورئة يكون البيع باختياره و رضاه، فاللازم الحكم بصحته و دافع عنهم المصنف (ره) بان المجوز للكذب في الحلف أو في الاخبار طرو عنوان الاضطرار، و تحقق هذا العنوان موقوف على العجز عن التورئة، بخلاف المعاملات و سائر الأقوال، فإن الطارى عليها عنوان الإكراه، و لا يعتبر في تحققة العجز عنها، كما إذا أمره الجائر ببيع ماله أو بالتبري عن دينه فباع أو تبرأ للتخلص من وعيده يكون فعله مكرها عليه و محكوما في الأول بالفساد و في الثاني بالجواز.

(أقول) لازم ما ذكر (ره) الحكم بجواز شرب الخمر فيما إذا أمر به الجائر مع تمكنه على التفصى من شربها بالتورئة، و لو بشرب مائع يوهم الجائر انه خمر و لا احتمال الالتزام بذلك منه (ره) أو من غيره. و الصحيح عدم الفرق بين الاضطرار و الإكراه في عدم تحقق عنوانهما، مع إمكان التفصى بالتورئة أو بسائر المحللات، بلا فرق بين المعاملات و غيرها، و أنه لا يرتفع بمجرد الإكراه، الرضا المعبر في المعاملات، كما لا يرتفع ذلك الرضا في موارد الاضطرار، و أن الوجه في صحة المعاملة مع الاضطرار إليها و الحكم بطلانها مع الإكراه عليها، هو ان الحكم بفسادها في مورد الاضطرار خلاف الامتان، فلا يشملها حديث الرفع بخلاف مورد

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٢

و يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف (١)

الإكراه، فإن الرفع فيه موافق له فيعمها حديث الرفع، و إذا أمره الجائر بالمعاملة و أمكن التفصى عنها بالتورئة أو غيرها، و مع ذلك أنشأ المعاملة بقصدتها حكم بصحتها أخذًا بإطلاق دليل نفوذها، و لا يكون في البين حكومته لحديث الرفع، و هذا بخلاف الحلف أو الاخبار كذبا، فإنه جائز في مورد دفع الضرر حتى مع إمكان التورئة أو إمكان التفصى غيرها، لما تقدم من دلالة الروايات الخاصة على هذا الجواز، و و يترتب على ذلك أنه لو أراد الذهاب الى بلد يكون له طريقان، و علم انه لو سلك الطريق الفلانى يتعرض له الجائر، فلا بد في التخلص عن ضرره من الحلف كذبا دون ما إذا سلك الطريق الآخر، فلا يتعرض له، فإنه يجوز سلوك الطريق الأول و الحلف له كذبا. و ما في الكلام المصنف (ره)- من اعتبار العجز عن التفصى بغير التورئة في جواز الكذب- لا يمكن المساعدة عليه.

(١) يطلق الضرر على النقص في المال أو العرض أو النفس، و على عدم النفع و ظاهر الروايات المتقدمة و حديث رفع الإكراه جواز الكذب في مورد الضرر بالمعنى الأول دون الثانى، فإنه لا مقتضى لارتفاع حرمة الكذب فيه. و الضرر في كلام مولانا أمير المؤمنين (ع): (علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضر ك على الكذب حيث ينفك) بالمعنى الثانى بقرينه مقابلته للنفع، مع أن الروايات المرخصة في دفع ضرر الغير بالكذب أخص مطلق بالإضافة الى هذا الكلام الشامل لمطلق الضرر فيرفع اليد بها عن إطلاقه على تقدير تماميته.

نعم يمكن الاستدلال على استحباب تحمل الضرر المالى بما ورد في الحلف بالله صادقا من استحباب تحمل الضرر و الإغماض عن الحلف، و إذا كان تحمله و ترك الحلف الصادق مستحبا يكون تحمله و الإغماض عن الحلف الكاذب كذلك بالأولوية، الا أن التعدى إلى مطلق الاخبار كذبا مشكل، لما يظهر من بعض الروايات من كون ملاك الاستحباب إجلال الله سبحانه بترك الحلف باسمه صادقا أو كاذبا، و

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٣

ثم ان الأقوال الصادرة عن أئمتنا (١)

في رواية السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): من أجل الله ان يحلف به أعطاه خيرا مما ذهب منه» (١) و نحوها غيرها.

ثم انه لا يخفى ان جواز الكذب لدفع الضرر مختص بما إذا كان الضرر من الظلم و التعدي عليه، و لا يجوز لمطلق دفعه كالضرر في المعاملة، فإذا توقف بيع ماله بلا- خسارة على كذبه في رأس المال، فلا يجوز الكذب، لان جوازه إما لرفع الاضطرار أو الإكراه، و المفروض انتفاؤهما، حيث أن الاضطرار يتوقف على وجوب دفع الضرر المزبور، و الضرر المالي يجوز تحمله، و حديث لا- ضرر لوروده مورد الامتنان لا- يعم المقام، بل يختص بما إذا كان في رفع التكليف الضرري امتنانا، و لا امتنانا في تجويز الكذب لمؤمن الموجب لاغراء المؤمن الآخر، بل لا يجوز التورية في مثل أخباره برأس المال باعتبار كونه غشا كما مر سابقا.

(١) (أقول) لا بأس بالحمل على الاستحباب لو كان الحمل عليه أخذًا بالظهور كما إذا ورد في رواية اغتسل الجمعة، و علمنا أن غسل الجمعة غير واجب، و دار أمر الرواية بين الحمل على مثل التقية أو الاستحباب، فتحمل على الاستحباب، و ذكرنا في الأصول من ان خصوصية الاستحباب أو الوجوب غير داخله في مدلول الصيغة، بل مدلولها البعث نحو الفعل و ينتزع الوجوب من عدم ثبوت الترخيص في الترك، كما ينتزع الاستحباب من ثبوت ذلك الترخيص. و إذا انضم الاستفادة من الصيغة أي البعث الى الاغتسال إلى ما هو معلوم من الخارج من جواز تركه ثبت الاستحباب.

و أما إذا لم يكن الحمل على الاستحباب أخذًا بالظهور، كما إذا ورد في رواية ان المذى ناقض، و دار أمرها بين ان يراد بالناقض فيها ما هو ظاهره من بطلان الوضوء بالمذى للتقية، و بين استحباب الوضوء بعد خروجه، فلا يكون مجرد النسب بشأنهم قرينة عرفية على ارادة الاستحباب، و يترتب على ذلك انه لا يتيسر لنا الحكم باستحباب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٦) الباب: (١) من أبواب الايمان- الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٤

[الثاني من مسوغات الكذب إرادة الإصلاح]

الثاني من مسوغات الكذب إرادة الإصلاح (١)

الوضوء بعد خروج المذى بمجرد العلم بان ظاهر الكلام المزبور غير مطابق للحكم الواقعي، مع أنه إذا جاز الاخبار عن خلاف الواقع لرعاية التقية كما هو الفرض، فلا تكون ارادة مثل الاستحباب أليق بحالهم و ما ورد في بعض الموارد لا يدل على الضابط لما يصدر عنهم عليهم السلام في جميع موارد التقية، و لا يبعد أن يكون الأمر بالوضوء بعد خروج المذى من هذا القبيل، حيث ان ظاهر ذلك الأمر الإرشاد إلى ناقضية المذى، و مجرد العلم بعدم كونه ناقضا لا يكون قرينة على حمل ذلك الأمر على الاستحباب.

(١) يدل عليه غير واحد من الروايات (منها) صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (ع)، قال: «المصلح ليس بكذاب» (١) و رواية المحاربي عن جعفر بن محمد عن آباءه عن النبي (ص)، قال: «ثلاثة يحسن فيهن الكذب، المكيدة من الحرب، و عدتك زوجتك، و الإصلاح بين الناس» (٢) الى غير ذلك. و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين التمكن من التورية و عدمه، فيكون هذا تخصيصا آخر في أدلة حرمة الكذب على قرار تخصيص الكذب لدفع الضرر، و بعض الاخبار- و منها رواية المحاربي- متضمنة لجواز الكذب في الوعد للزوجة أو الأهل، و لكنها بحسب الظاهر ضعيفة سندا، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة الكذب، بل عن السيد الخوئي (طال بقاه) عدم دلالة تلك الاخبار على جواز الكذب في الوعد الذي يكون من قبيل الاخبار، كالأخبار عن فعله الاستقبالي مع علمه بتركه في ذلك الزمان، و إنما مدلولها ترك الوفاء بوعد الإنشائي يعنى التعهد للعيال أو الزوجة بالفعل، و هذا لا

يتصف بالصدق أو الكذب ليكون حراما، ولا بأس بالتعهد و ترك الوفاء به ما لم يكن في ضمن المعاملة. نعم لو قيل بوجوب الوفاء بالعهد الابتدائي

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٤١) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٤١) من أبواب أحكام العشرة- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٥

[الكهانة حرام]

الكهانة حرام (١)

يكون الوعد للزوجة أو العيال مستثنى. وفيه أن عد الوعد للأهل في الرواية من افراد الكذب قرينة على كون المراد به الوعد الاخبارى، و حمل الكذب فيها على البناء على عدم الوفاء بالوعد الإنشائي خلاف ظاهرها، خصوصا بملاحظة أن جواز الخلف في الوعد الإنشائي الابتدائي لا يختص بالوعد للزوجة أو الأهل كما تقدم.

(١) يقع الكلام أولا- في حكم الكهانة و اخرى في اخبار الكاهن عن الحوادث و ثالثه في رجوع الغير الى الكاهن في الاطلاع على الحادثة. أما الكهانة فهو الاعتقاد بالحوادث في الكون المستقبل منها و الماضية بإلقاء جن يكون تابعا للكاهن أو اطلاع الكاهن عليها من مقدمات يكون الاستدلال بها على تلك الحوادث محتاجا إلى فطنة النفس و زكائها كالانتقال إليها من كلام السائل أو حاله أو فعله. و قد يطلق على المطلع عليها من نحو هذه المقدمات اسم العراف، كما يطلق على التابع من الجن اسم الرأى بفتح الراء، و قد يكسر تابعا للهمزة مأخوذ من الرأى أى النظر و الاعتقاد، فيقال فلان رئى القوم أى صاحب رأيهم.

و لعله يظهر واقع الكهانة و حقيقتها من رواية الطبرسى في الاحتجاج في جملة الأسئلة التي سئلها الزنديق أبا عبد الله (ع)، قال الزنديق: «فمن أين أصل الكهانة؟»

من أين يخبر الناس بما يحدث؟ قال (ع): إن الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون اليه فيما يشتهه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدث، و ذلك من وجوه شتى فراسة العين، و ذكاء القلب، و وسوسة النفس، و فطنة الروح، مع قذف في قلبه، لان ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف. و أما اخبار السماء، فان الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع، إذ ذلك، و هي لا- تحجب و لا- ترحم بالنجوم، و إنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سيب تشاكل الوحي من خبر السماء، فيلبس على أهل الأرض

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٦

.....

ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجّة و نفى الشبهة، و كان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه، فيختطفها، ثم يهبط بها إلى الأرض، فيقذفها إلى الكاهن، فإذا زاد كلمات من عنده، فيخلط الحق بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر مما كان يخبر به هو ما أداه إليه شيطانه مما سمعه، و ما أخطأ فيه فهو من الباطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة، و اليوم إنما تؤدي الشياطين إلى كهانها اخبار الناس بما يتحدثون، و الشياطين تؤدي إلى الشياطين ما يحدث

في البعد من الحوادث من سارق سرق، و من قاتل قتل، و هم بمنزلة الناس صدوق و كذوب.

ذكر المصنف (ره) احتمالين في قوله مع قذف في قلبه: (الأول)- كونه قيذا لفظنة الروح، فيكون الحاصل أن المنشأ لخبر الكاهن عن الحوادث أمور شتى، (منها) ما يرجع الى نفسه فقط، كفراسه عينه و ذكاء قلبه و وسوسة نفسه، و (منها) ما يرجع الى المجموع من فطنة روحه و قذف الشيطان في قلبه، و يساعد هذا الاحتمال ما عن النهاية من قوله و قد كان في العرب كهنة، فمنهم من كان يزعم أن له تابعا من الجن يلقي اليه الاخبار، و منهم و من كان يزعم أنه يعرف الأمور (الحوادث) بمقدمات و أسباب يستدل بها (بالمقدمات) على مواقعها (على موارد الحوادث و مواضعها) من كلام من سأله أو فعله أو حاله (بيان للمقدمات) فان ظاهر هذا الكلام إمكان كون المنشأ في اخبار الكاهن الأمر الراجع الى نفسه فقط.

(الاحتمال الثاني) كونه قيذا لجميع ما ذكر فيكون الحاصل ان منشأ اخبار الكاهن هو المجموع من الأمر الراجع الى نفسه و قذف الشيطان، و جعل (ره) قوله- فيما بعد (فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل)- قرينه على هذا الاحتمال، و كان هذا باعتبار أن المستفاد من قوله (فإذا قد زاد) أن الكاهن يزيد في خبره كلمات من عنده، فيكون الخطاء فيه باعتبار هذا الخلط.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٧

.....

و لكن لا يخفى أن ظاهر قوله: (فإذا قد زاد) ظاهره بيان وجه خطأ خبر الكاهن بالحوادث المستقبلية، و أن الخطأ فيه باعتبار ما زاده الكاهن من عنده، لا الكلمة التي ألقاها اليه شيطانه من خبر السماء، و لا يرجع الى بيان وجه خطائه في مطلق اخباره حتى بالحوادث الماضية التي يمكن أن يكون منشأ خبره بها فراسه عينه أو ذكاء قلبه، و يكون إطلاق الكاهن عليه باعتبار أن الاخبار بتلك الحوادث فقط مرتبة من الكهانة في مقابل الكهانة الكاملة المنتفية، بعد منع الشياطين عن استراق السمع، لان وقوع الخطأ في اخباره بهذه الحوادث يمكن أن يكون لكذب الشياطين، فإنهم بمنزلة الناس منهم صدوق و كذوب.

و كيف كان فقد يذكر في المقام عدم الخلاف في حرمة الكهانة بمعنى تحصيل الاعتقاد أو الاطلاع على الحوادث بما تقدم، كما لا خلاف في حرمة الاخبار بها و الرجوع فيها الى الكاهن، و في رواية أبي بصير عن ابي عبد الله (ع)، قال: «من تكهن أو تكهن له فقد برى من دين محمد (ص)» «١» و في سندها على بن أبي حمزة البطائني و هو ضعيف، و مع ذلك لا دلالة لها على حرمة مجرد اخباره بالحوادث احتمالا أو ظنا، مع عدم عنوان آخر معه، كاتهام مؤمن و نحوه و في رواية ابن إدريس في مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة للحسن ابن محبوب عن الهيثم، قال:

«قلت لأبي عبد الله (ع): إن عندنا بالجزيرة رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك، فقال قال رسول الله (ص): من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله من كتاب» و ذكر المصنف ره ظاهر هذه الصحيحة حرمة الاخبار عن الغائبات بالجزم سواء كان بالكهانة أو غيرها لدلالاتها على ان المخبر بها ساحر أو كاهن أو كذاب و الكل حرام. و فيه أن الرواية ضعيفة لا صحيحة، فإن رواة كتاب الحسن بن محبوب لابن إدريس مجهولون لنا، (ثانيا) ان ظاهرها حرمة تصديق قول الكاهن، و التصديق في الإمارات الموهومة أو المعتبرة ظاهره التصديق العملي أي ترتيب الأثر على قوله،

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٢٤) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٨

اللغو حرام (١).

كاتهام شخص بالسرقة أو بالقتل ونحوهما. و أما نفس اخبار الكاهن فلا دلالة للرواية على حكمه أصلا. والحاصل أنه لا اعتبار باخبار الكاهن ولا يثبت به كون فلان سارقا أو كون شيء ملكا لفلان، أو غير ذلك ولا يجوز اتهام مؤمن به. و أما غير ذلك كالأخبار بحادثه ماضيا أو مستقبلا فان حصل الاعتماد بها جزما أو ظنا فيصح الاخبار بها جزما أو ظنا، ومع عدم الاعتقاد يدخل الاخبار بها في الكذب موضوعا أو حكما على ما تقدم، من غير فرق بين كون المنشأ للاعتقاد الحدس أو الرمل أو الجفر أو غير ذلك. و ما يظهر من المصنف (ره)- من حرمة النظر و التأمل لاستظهار الحوادث في غير الرمل و الجفر- كما ترى.

(١) يظهر من جماعة حرمة اللغو مطلقا، و يستدل على ذلك بوجوه: (الأول) إيجاب التمام على من يكون سفره للصيد تنزهها، و قد ذكر في بعض ما يدل عليه من الروايات (إنما خرج في لهو لا يقصر) و لكن هذا الوجه غير تام، لعدم الملازمة بين وجوب التمام و حرمة السفر. و قد تقدم الكلام في ذلك سابقا، و قلنا انه يظهر من بعض الأصحاب أن السفر للصيد تنزهها و بطرا من أفراد السفر للمعصية، و لكنه غير صحيح.

(الوجه الثاني) رواية الأعمش الواردة في الكبائر (١) فإن من الوارد فيها الملاهي التي تصد عن ذكر الله عز و جل كالغناء و ضرب الأوتار، و ذكر الغناء مثلا للملاهي قرينة على أنها جمع الملهى مصدر ميمى أو الملهى وصف من باب الأفعال، لا جمع الملهاة اسم الإله فتكون ظاهرة في حرمة اللغو، و حملها- على جمع اسم الآلهة و تقييد الغناء بكونه مقارنا باستعمال تلك الآلات حتى يصح مثلا للجمع من اسم الآلهة بلا قرينة- غير ممكن. نعم الرواية ضعيفة سندا، فلا يمكن الاعتماد عليها.

(الوجه الثالث) رواية العيون (٢) حيث عد فيها من الكبائر الاشتغال بالملاهي

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٤٦) من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه- الحديث: (٣٦)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٤٦) من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه- الحديث: (٣٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٩

مدح من لا يستحق المدح

مدح من لا يستحق المدح (١)

و فيه أن ظاهر الملاهي بلا- قرينة هو الجمع من اسم الآلهة، و الاشتغال بها عبارة عن اللغو بها، و لا شبهة في حرمة استعمال تلك الآلات. و إنما الكلام في المقام في حرمة مطلق اللغو، هذا مع أن في سند الرواية ضعف كما تقدم سابقا.

(الوجه الرابع) ما ورد في بعض روايات حرمة القمار من قوله كل ما الهى عن ذكر الله فهو الميسر) و لكن هذا العموم بظاهرة لا يمكن الأخذ به، فان لازمه حرمة الاشتغال بالافعال التي لا يكون الإنسان مع الاشتغال بها متذكرا لله تعالى و حملة على غير ظاهره يحتاج إلى قرينة معينة، و كذا لا دلالة فيما ورد في أن لهو المؤمن من الباطل، فإنه لا ظهور للباطل في الحرمة.

و المتحصل انه ليس في البين ما يمكن الاعتماد عليه في تحريم مطلق اللغو نعم لا كلام في حرمة اللغو باستعمال الآلات المعدة له من ضرب الأوتار و غيرها.

هذا بالإضافة إلى اللغو و أما اللعب فقد تقدم أنه أيضا بإطلاقه غير محرم، بل المحرم اللعب بالآلات المعدة للقمار أو بغير تلك الآلات. و لكن مع الرهن. و لا- يبعد ان يعم اللعب مثل أفعال الأطفال الناشئة عن غير القوى الشهوية، بخلاف اللغو، فإنه يختص

بالأفعال التي يكون الداعي إليها تلك القوى، و لذا ذكر سبحانه في قوله **أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ** اللعب أولا و اللهو ثانيا و الزينة و التفاخر بالأموال و الأولاد ثالثا، و نظير اللهو اللغو، بل لا يبعد ترادفهما، و أنه لا حرمة فيه حتى يندرج في أحد العناوين المحرمة كالغناء و القمار و نحوهما كما لا يخفى.

(١) ذكر العلامة في المكاسب المحرمة مدح من لا- يستحق المدح، و ذكر المصنف (ره) في وجه حرمة حكم العقل بقبحه المستكشف منه حرمة شرعا بقاعدة الملازمة.

(أقول) لم يحرز حكم العقل بالقبح على مجرد المدح، كما لا- دلالة على حرمة في آية النهي عن الركون إلى الظالم، لأن مجرد المدح ليس من الركون

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٠

[و معونة الظالمين في ظلمهم حرام]

و معونة الظالمين في ظلمهم حرام (١)

اليه، و إن كان يظهر ذلك من صاحب الوسائل (ره)، حيث أورد في باب حرمة مدح الظالم ما يكون متضمنا للآية، بل لو كان مجرد المدح ركونا لكان محرما و لو كان الجائر مستحقا له ببعض أعماله، و أما النبوي «من عظم صاحب الدنيا و أحبه طمعا في دنياه سخط الله عليه و كان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار» (١) فضعيف سندا و باطل مضمونا لجواز تعظيم المزبور و عدم كونه موجبا لعقاب فضلا عن العقاب الوارد فيه. و اما النبوي الآخر «من مدح سلطانا جائرا و تخفف أو تضعف له طمعا فيه كان قرينه في النار» (٢) فمدلوله حرمة التواضع و التخاذل للسلطان الجائر طمعا فيه و أن كان مستحقا للمدح ببعض أعماله و لعل حرمة باعتبار كون التواضع له ترويجا له و تشييدا لسلطانه.

و كيف كان فلو انطبق على مدح من لا يستحق مدحا عنوان محرم كعنوان الكذب، كما إذا سرد له اشعارا تتضمن مدائح على خلاف الواقع كان محرما و أخذ المال بها أكلا له بالباطل، و كذا فيما انطبق عليه عنوان ترويح الباطل و نحوه كما لا يخفى.

(١) ذكره (ره) في المقام أمورا ثلاثة: (الأول) إعانة الظالم على ظلمه (الثاني) كون الشخص من أعوان الظلمة، و كل منهما محكوم بالحرمة، بل قيل إن إعانة الظالم على ظلمه من الكبائر، كما هو ظاهر رواية ورام بن أبي فراس، قال «قال عليه السلام: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم، فقد خرج عن الإسلام» (٣) و لكن ضعفها بالإرسال، و عدم دلالتها على خصوص الإعانة على

(١) الوسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (١٤).

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٣) من أبواب ما يكتسب به الحديث (١)

(٣) الوسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (١٥).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥١

.....

الظلم، و شمولها لإعانة الظالم- و لو على فعله المباح- مانع عن الاعتماد عليها نعم ورد كونها كبيرة في روايتي الأعمش و الفضل بن شاذان الواردتين في تعداد الكبائر «١» و فيهما أيضا ضعف كما تقدم، و لكن حرمتها مسلمة و تدل عليها الروايات الكثيرة.

(منها) صحيحة عبد الله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أعان ظالما على مظلوم لم يزل الله عليه ساخطا حتى

ينزع من معونة «٢» و قريب منها غيرها. و ما ذكرناه- في مسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يصنعه خمرا من عدم الحرمة لمجرد اعانة الغير على الحرام الصادر منه، بل المحرم هو التعاون على الحرام، بان يجتمع اثنان أو أكثر على إيجاد الحرام بان، يصدر ذلك الحرام عن مجموعهم، بخلاف الإعانة التي لا يقصد المعين الا عمله الذى يمكن للغير التوصل به الى الحرام، و بعبارة أخرى الحرام يصدر عن ذلك الغير، و الصادر عن المعين مقدمة من مقدمات ذلك العمل- لا يجرى فى إعانة الغير على ظلمه، فان الإعانة هذه بنفسها محرمة كمن وضع سوطا بين يدي ظالم يريد ضرب الآخر، و فى النبوى «و من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعله الله حية طولها سبعون الف ذراع فيسلطه الله عليه فى نار جهنم خالدا فيها مخلدا» «٣» و كذا لا ينبغي الريب فى حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة على تفصيل يأتى فى بحث الولاية من قبل الجائر.

(الأمر الثالث) اعانة الظالم على فعله المباح و قد يظهر من بعض الأختار حرمتها، كرواية يونس بن يعقوب، قال: «قال لى أبو عبد الله (ع) لا تعنهم على بناء مسجد» «٤» و فى معتبرة ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله (ع) قال: «إذ دخل عليه رجل

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٤) من أبواب جهاد النفس- الحديث: (٣٣ و ٣٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٨٠) من أبواب جهاد النفس- الحديث: (٥)

(٣) الوسائل (الجزء ١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث (١٠)

(٤) الوسائل (الجزء ١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث (٨)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٢

.....

فقال. جعلت فداك إنه ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدة، فيدعى إلى البناء بينه أو النهر يكرهه أو المسناة يصلحها فما تقول فى ذلك؟ قال: ما أحب أنى عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء و أن لى ما بين لابتها و لا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيمة فى سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد» «١» و وجه اعتبارها سندا أن بشيرا من مشايخ ابن ابى عمير، فيعمه التوثيق العام المذكور فى عدة الشيخ (ره) و المسناة ما يبنى على وجه السيل و يقال له السد، و الوكاء ما يشد به رأس القربة، فقوله و وكيت لهم وكاء، أى أشد لهم رباط القربة و الواو- فى قوله: (و ان لى ما بين لابتها)- حالية بمعنى أنى لا- أحب ما ذكر و إن كان لى فى مقابلة ما بين لابتى المدينة، و اللابتين تشية اللابة، و هى أرض ذات أحجار سود، و كأن المراد بهما الجبلان فى ناحيتى المدينة. و قوله: (و لا مدة بقلم) أى لا أحب أخذ المداد بقلم لهم مرة، و السرادق الخيمة.

و الحاصل أن المذكور فى الرواية من قبيل إعانة الظالم على الفعل المباح أو على ما يعمه. و فى معتبرة السكونى عن جعفر بن محمد عن آبائه، قال: «قال رسول- الله (ص): إذا كان يوم القيمة فنادى مناد أين أعوان الظلمة، و من لاق لهم دواء، أو ربط كيسا، أو مد لهم مدة قلم؟ فاحشروهم معهم» «٢».

و رواية محمد بن عذافر عن أبيه قال: «قال أبو عبد الله (ع): يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب و الربيع، فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبى، فقال أبو عبد الله (ع)- لما رأى ما أصابه:- أى عذافر إنما خوفتك بما خوفنى الله عز و جل، قال محمد فقدم أبى، فما زال مغموما مكروبا حتى مات».

و رواية صفوان بن مهران الجمال، و لا يبعد كونها موثقة، قال: «دخلت على

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: ٤٢ من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٣

.....

أبي الحسن الأول (ع)، فقال لي: يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، قلت جعلت فداك أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل، يعني هارون، فقال: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو، ولكني أكريته لهذا الطريق، أي طريق مكة، ولا أتولاه بنفسى، ولكن أبعث معه غلمانى، فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم جعلت فداك، قال فقال لي: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم ورد النار.

ولكن ظاهر هذه جواز المعاملة وإعانتهم على الفعل المباح، وذلك فإنه لو كانت معاملة الجائر حراماً، لم يكن وجه لقوله (ع) أيقع كراؤك عليهم وأتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك، بل كان المتعين أن يقول (ع): إن الإكراء منهم حرام حتى فيما إذا لم يكن للهو والبطر، وعدوله (ع) - عن ذلك إلى ما فى الرواية - قرينة واضحة على أن وجه النهى عن المعاملة هو حب الشخص بقاءهم. ومن الظاهر أن هذا النحو من الحب - الذى هو فى الحقيقة حب لاستيفاء حقه منه - لا يكون محرماً، خصوصاً فيما إذا علم أنه على تقدير ذهاب هذا الظالم يخلفه ظالم آخر مثله أو أحب منه وكيف كان فالمستفاد من الرواية كون التجنب عن الجائر أولى.

(لا يقال) ينافيه قوله (ع): «و من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم فقد ورد النار» حيث ان مقتضاه كون هذا القسم من الحب أيضاً محرماً (فإنه يقال) ذكر ذلك فى الرواية باعتبار إمكان كون الحب المفروض فيها منشأً للحب الذى يسلك الشخص به فى عداد الجائرين، فيدخل النار. ومثل ذلك ما فى معتبرة ابن أبى يعفور، حيث أن التعبير فيها بقوله (ع): «ما أحب» لا دلالة فيه على الحرمة، وما فى ذيلها - من أن أعوان الظلمة يوم القيمة فى سرادق من النار - لا يصلح أن يكون قرينة على الحرمة، لأن الشخص لا يدخل بالمفروض فى الرواية فى عنوان أعوان الظلمة، فيكون ذكره إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٤

[النجش]

النجش بالنون المفتوحة (١)

باعتبار أنه ربما يترتب - على التقرب إلى أبوابهم بمثل ما ذكر من الأعمال - الدخول فى ذلك العنوان الموجب لاستحقاق النار. وما فى معتبرة السكونى: «إذا كان يوم القيمة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دواة أو ربط كيساً» محمول بقرينة رواية صفوان وغيرها على كون ربط الكيس ونحوه من إعانتهم على الظلم، كما إذا كان ما فى الكيس من أموال الجور: ويحمل مثل رواية يونس بن يعقوب الوارد فيها النهى عن إعانتهم على بناء المسجد على صورة ترويح أمرهم وتشديد سلطانهم، فلا يمكن التعدى إلى مثل بيع الطعام منه لسد جوعه و جوع عياله، فان جواز مثل هذه المعاملة والإعانة لعله من الضروريات.

(١) النجش - بفتح النون و سكون الجيم أو فتحها أيضاً - هى الزيادة فى ثمن المتاع ممن لا يريد شراءه لغرض إيهام السامع المرید لشرائه حتى يزيد زيادته، كان ذلك بالمواطأة مع البائع أو بدونها. و ذكر المصنف (ره) أن حرمة مقتضى حكم العقل والنقل، فإنه قد ورد النهى عنه بقوله (ص): «ولا تناجشوا» كما ورد اللعن فى النبوى الآخر على الناجش والمنجوش له. واستقلال العقل بقبحه باعتبار كونه غشا وتليسا وإضراراً. فتمت حرمة بالملازمة.

و فيه أنه لا دليل على حرمة مجرد التليس ما لم يكن غشا في المعاملة أو كذبا. و أما الإضرار فلا- يكون الا بشراء المشتري لا بفعل الناجش. نعم فعله يوجب غفلة المشتري عن قيمة المبيع، فيوقع نفسه في الضرر بشرائه، فيكون فعله غشا، و تختص حرمة بما إذا كان المشتري مسلما. و بذلك يظهر أنه لا مجال لدعوى الإجماع، فإنه على تقديره يمكن أن يكون مدرکه ما دل على حرمة الغش، لا النبوى، كى يدعى أنه جابر لضعفه، هذا مع أن النبوى مختص بصورة المواطاة بقرينة اللعن فيه على المنجوش له، حيث انه لا موجب له إلا مواطاته مع الناجش. ثم ان حرمة النجش حتى فى صورة المواطاة لا توجب بطلان المعاملة، لعدم إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٥

[النميمة محرمة]

النميمة محرمة بالأدلة الأربعة (١)

اقتضاء النهى عن المعاملة تكليفا فسادها، و كذا الحال فى مدح السلعة كذبا أو لإيقاع الغير فى الضرر من جهة الغش، فان هذا و إن كان محرما، الا أنه لا يوجب بطلان المعاملة و أما إذا كان المدح صدقا فلا وجه لحرمة، خصوصا فيما إذا لم تكن فى البين مواطاة، بل لو أغمض عن سند النبوى، فشمول معنى النجش لذلك غير محرز كما لا يخفى.

(١) ذكر (ره) أن النميمة من الكبائر، كما هو مقتضى ورود اللعن و الوعيد عليه بالعذاب فى الكتاب المجيد، قال عز من قائل وَ يَقَطْعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «١». و النمام قاطع لما أمر الله به ان يوصل من تأليف قلوب المؤمنين و بسط المحبة فيما بينهم. و فيه أن ظاهر أمر الله بصلته وجوبها. و من الظاهر عدم وجوب الصلة مطلقا، فلا دلالة للاية على حرمة النميمة فى غير مورد الصلة الواجبة.

و بعبارة أخرى غاية ما يستفاد من الآية حرمة النميمة بين شخصين أو أشخاص يكون كل منهما أو منهم مكلفا بالصلة مع الآخر أو الآخرين، بل يمكن أن يقال:

ظاهر الآية حرمة قطع الصلة بأن يترك الصلة مع ذى رحمه، و لا نظر لها إلى النميمة أصلا، كما أن مجرد النميمة لا تكون فسادا فى الأرض، كما إذا أوقع الخلاف بين المتحابين من غير أن يترتب على التفرقة بينهما فساد آخر، فان هذا الإيقاع نميمة، و لكن لا يصدق عليه أنه فساد فى الأرض، و كذا الحال فى الآية الثانية، فإن ظاهرها- بملاحظة صدرها- إيقاع الفتنة بين المؤمنين و تفریق صفوفهم فى مقابل الكفار، فان هذا أكبر من قتل المؤمن. و لا يترتب ذلك على كل نميمة حتى تقتضى حرمتها مطلقا، قال عز من قائل:

(١) سورة الرعد (١٣) الاية: (٢٥).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٦

و قيل إن حد النميمة (١)

[النوح بالباطل]

النوح بالباطل (٢)

يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ «١».

و بتعبير ثالث لا يكون مطلق إيقاع الخلاف بين اثنين أكبر من قتل المؤمن و التعبير بأنها أكبر من القتل قرينه واضحة على ان المراد بها الفتنة الخاصة، و هي إيقاع الخلاف و النشبت في صفوف المسلمين، بداعي تضعيفهم في مقابل الكفار و يستدل ايضا على حرمتها بقوله سبحانه هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ «٢» و عن السيد الخوئي طال بقاه أن مدلولها حرمة المبالغة في النميمة و لا تدل على حرمة أصلها و فيه أنه لا- دلالة لها على حرمتها أصلا لا- مع المبالغة و لا- بدونها، بل هي واردة في بيان حكم آخر، و هو عدم جواز الاتباع و الطاعة للحلاف الهماز المشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم.

نعم لا ينبغى الريب في حرمتها مطلقا و يكفي في إثباتها الروايات: كصحيحة علي بن جعفر عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «حرمت الجنة على ثلاثة مدمن خمر، و النمام، و الديوث و هو الفاجر «٣» و صحيحة محمد بن قيس عن ابي، جعفر عليه السلام، قال: «الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة «٤»

(١) لا عبرة في صدق النميمة بکراهة الكشف، بل المعيار في صدقه نقل ما يكون وقيعه بين المنقول عنه و المنقول اليه.
(٢) لا ينبغى الريب في جواز النياحة على الميت ما لم تكن باطله أى مدحا كذبا، فإنها مع كونها مقتضى الأصل فيجوز أخذ الأجرة عليها، نظير سائر الأعمال المحللة، يدل عليه ما ورد في جواز أخذ الأجرة عليها، و في صحيحة أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت» «٥»

(١) سورة البقرة (٢) - الآية (٢١٧).

(٢) سورة القلم (٦٨) - الآية (١١)

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (١٦٦) من أبواب أحكام العشرة - الحديث: (٩)

(٤) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (١٦٦) من أبواب أحكام العشرة - الحديث: (٢)

(٥) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٧) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٧

.....

و المراد النياحة التي لا تكون كذبا فإنه لا يحتمل جواز الكذب تكليفا، و جواز أخذ الأجرة عليه و ضعا، بل مرسله الصدوق قال: «قال عليه السلام: لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا» «١» و هذه لضعف سندها تصلح للتأييد. و في خبر عذافر قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام، و سئل عن كسب النائحة؟ فقال: تستحل به بضرب احدى يديه على الأخرى» «٢» و ظاهرها عدم جواز أخذ الأجرة على نفس النياحة، بل تكون الأجرة بإزاء عملها أى ضرب احدى يديه بالأخرى عند نياحتها و هذا لضعف سنده غير صالح لمعارضه صحيحة أبي بصير.

و في صحيحة حنان بن سدير، قال «كانت امرأة معنا في الحى، و لها جارية نائحة، فجاءت الى أبى، فقالت: يا عم أنت تعلم أن معيشتى من الله، ثم من هذه الجارية، فأحب أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فان كان حلالا، و إلا بعته و أكلت من ثمنها، حتى يأتي الله بالفرج، فقال لها أبى: و الله أنى لأعظم أبا عبد الله عليه السلام أن أسأله هذه المسألة قال فلما قدمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: تشارط؟ فقلت: و الله ما أدري تشارط أم لا، قال: قل لها لا- تشارط و تقبل ما أعطيت «٣» و هذه الصحيحة في نفسها ظاهرة في كراهة المقاطعة، فإنه مع كون النياحة مباحة، فلا بأس بالمشاركة، و لا أقل من حملها عليها جمعا بينها و

بين صحيحة أبي بصير المتقدمة.

والحاصل أنه لا ينبغي التأمل في جواز النياحة وأخذ الأجره عليها، وفي صحيحة يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي أبي يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبني عشر سنين بمنى أيام منى» (٤)

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٧) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٩)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٧) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٤)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٧) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٣)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (١٧) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٨

[الولاية من الجائر]

إشارة

الولاية من الجائر (٢).

(٢) التصدي للعمل من قبل الجائر حرام بلا خلاف ظاهر. ويستدل عليه بقوله سبحانه **وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا** (١) ولكن لا يخفى أن التولى من قبيل ركون الظالم اليه، لا من ركونه الى الظالم. نعم مقتضى غير واحد من الروايات عدم جوازه. وفي معتبرة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام:

«ان أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من النار حتى يحكم الله بين العباد» (٢) و موثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن آباءه، قال: «قال رسول الله: إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة، و من لاق لهم دواة أو ربط كيسا أو مد لهم مدة قلم، فاحشروهم معهم» (٣) و في موثقة الأخرى إياكم و أبواب السلطان و حواشيها، فإن أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدهم من الله عز و جل، و من آثر السلطان على الله أذهب الله عنه الورع و جعله حيرانا» (٤) و في رواية الكاهلي عن ابي عبد الله (ع) «من سود اسمه في ديوان ولد سابع، حشره الله يوم القيامة خنزيرا» (٥) الى غير ذلك.

و في مقابلها ما يظهر منه أن حرمة من جهة الحرام الخارجى، و أنه لا بأس به ما لم يكن منه التصدي لعمل محرم أو ارتكاب حرام آخر أثناء كونه عاملا للجائر، كرواية داود الزربى، قال: «أخبرني مولى لعلى بن الحسين (ع)، قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله (ع) الحيرة، فأتيته فقلت جعلت فداك: لو كلمت داود بن على أو بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت افعل - الى ان قال - جعلت فداك ظننت أنك إنما كرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، و أن كل امرأة لى طالق، و كل مملوك لى حر و على و على إن ظلمت أحدا أو جرت عليه، و أن أعدل، قال: كيف

(١) سورة يونس (١٠) الآية: (١٣)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (٤)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (١١)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (١٣)

(٥) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث: (٩)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٥٩

.....

قلت؟ فأعدت عليه الأيمان، فرفع رأسه إلى السماء، فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك» «١» بناء على أن ذلك إشارة إلى ما تعهد به السائل من عدم ظلمه أحدا بل استمراره على العدل، فتكون الرواية ظاهرة في جواز التولي لو لا محذور الجوز على الناس أو نحوه من سائر المحاذير.

ولكن الرواية ضعيفة سنداً وإن وصفها المصنف (ره) بالصحة، ووجه ضعفها أن داود بن زربي وإن كان من مشايخ ابن أبي عمير، إلا- أن الراوي له- وهو مولى على بن الحسين- مجهول. واحتمال رجوع اسم الإشارة إلى ترخيص الامام عليه السلام وتكلمه في دخوله في بعض الولايات- لثلاث تكون لها دلالة على جواز الدخول لو لا ارتكاب المحرمات- ضعيف. ووجه ضعفه عدم مناسبة ذلك لقوله (ع) كيف قلت؟ ولا لإعادته الأيمان المغلظة.

وذكر الإيرواني (ره) انه لا دلالة في الرواية على جواز الدخول في ولايتهم، بل ولا اشعار حتى بناء على رجوع لفظ ذلك إلى ترك الظلم والعدل، لأن السائل كان من العامة كما هو مقتضى حلفه بالطلاق والعتاق. وعليه فلا يمكن للإمام (ع) التصريح ببطان حكومتهم، وحرمة كون الشخص معيناً. ولهذه الجهة عبر عن عدم الجواز بذلك التعبير.

وفيه ان حمل الكلام على رعاية التقيّة خلاف الأصل، والحلف بالطلاق والعتاق لا تكون قرينة على ذلك، كما يظهر ذلك لمن راجع الروايات الواردة في ذلك الحلف، حيث يظهر منها أن بطلانه لم يكن في ذلك الزمان ظاهراً كظهوره في زماننا. والحاصل أن مجرد الحلف في ذلك الزمان لم يكن قرينة على كون الحالف عامياً. وصحيحه أبي بصير قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا-

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٥) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦٠

[المجوزات لقبول الولاية عن الجائر]

[القيام بمصالح العباد]

القيام بمصالح العباد (١)

محمد لا ولا مدة قلم، إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله» «١» حيث أن ظاهرها أن محذور كون الشخص عاملاً ما يترتب عليه من ارتكاب الحرام، أو كون الشخص معيناً على ظلمهم.

وصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله (ع)، قال: «و سألت عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيعينه الله به، فمات في بعثهم، قال: هو بمنزلة الأجير، إنه إنما يعطى الله العباد على نياتهم» «٢» وفيه أن هذه الصحيحة تدل على جواز العمل لهم مع الحاجة إلى المال لقوت نفسه وعياله، سواء كان ذلك بالدخول في ولايتهم أو العمل لهم بدونه، فيحمل على الثاني بقريته ما ورد في حرمة

كون الشخص في ديوانهم، مع أن في جواز الدخول في ديوانهم عند الضرورة لتأمين المعاش كلام تأتي الإشارة إليه. و أما صحيحة أبي بصير فلا دلالة لها على الجواز، حيث أن أصابتهم من دينه كما يكون بارتكابه الحرام كذلك يكون بمجرد كونه معدودا من أعوانهم. و الحاصل أنه لا دلالة لها على كون المراد من أصابتهم الدين ارتكاب الشخص الحرام الخارجي كما لا يخفى.

(١) يجوز التولي من قبل الجائر فيما إذا كان في توليه نفع المؤمنين أو دفع الضرر عنهم. و يشهد لذلك مثل صحيحة علي بن يقطين قال: «قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام: إن الله تبارك و تعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه» (٣) فإن مع كون المتولي من أولياء الله لا يحتمل حرمة التولي. و في صحيحة زيد الشحام، قال: «سمعت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام يقول: من تولى

- (١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٥)
 (٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٨) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٢)
 (٣) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١)
 إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦١

.....

امرا من أمور الناس، فعدل و فتح بابيه و رفع ستره و نظر في أمور الناس، كان حقا على الله عز و جل ان يؤمن روعته يوم القيامة و يدخله الجنة» (١).

و من الظاهر أن تولى الأمر في مثل زمانه (ع) كان من قبل الخلفاء و ولايتهم، و ذكر المصنف (ره) ظهور بعض الاخبار في عدم جواز الدخول في الولايات، و لكن إيصال النفع المؤمنين كفارة له. و في مرسله الصدوق (ره) «قال الصادق (ع): كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان» (٢) و في رواية أبي سلمة «فإن وليت شيئا من أعمالهم، فأحسن إلى إخوانك، فواحدة بواحدة» (٣). و فيه انه لا يمكن الالتزام بأن التولي - حتى في فرض نفع المؤمنين - محرم و لكن الشخص لا يعاقب عليه، فإنه ينافي ذلك مثل صحيحة زيد الشحام، و ايضا ليس عدم جواز التولي مع إيصال النفع إلى المؤمنين من المتزاحمين، لان إيصال النفع على إطلاقه لا يكون واجبا لتقع المزاحمة بين وجوبه و حرمة التولي، فلا بد من الالتزام بأن نفع المؤمنين أو دفع الضرر عنهم عنوان يكون معه التولي محكوما بالجواز، بل بالجوب في بعض الأحيان.

و في رواية أبي بصير عن ابي عبد الله (ع)، قال: «سمعتة يقول: ما من جبار الا و معه مؤمن يدفع الله عز و جل به عن المؤمنين، و هو أقلهم حظا في الآخرة يعني أقل المؤمنين حظا في الآخرة» (٤) و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين كون الداعي إلى دخوله في ديوان الجبار إيصال النفع إليهم أو غيره، كما لا يبعد كونها معتبرة، فإن مهرا بن محمد بن ابي نصر من مشايخ ابن ابي عمير. و عن النجاشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا (ع) قال: «فان لله في أبواب الظلمة من نور الله به البرهان، و مكن له البلاد ليدفع بهم عن

- (١) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٤٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٧)
 (٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٤٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٣)
 (٣) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٤٦) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٩)
 (٤) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٤) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٢

و لو أمن من ذلك (١)

أوليائه و يصلح الله بهم أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمنين من الضر، و إليهم مرجع ذوى الحاجة من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعه المؤمنين فى دار الظلمة، أولئك المؤمنون حقاً، أولئك أمناء الله فى أرضه، أولئك نور الله فى رعيته يوم القيمة تضىء منه القيامة، خلقوا و الله للجنة، و خلقت الجنة لهم، فهيناً لهم، ما على أحدكم ان لو شاء لنال هذا كله، قال قلت بما ذا جعلنى الله فداك؟ قال: يكون معهم يسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد» (١).

و مقتضى الجمع بين هذه الرواية و رواية أبى بصير حمل رواية أبى بصير على ما لم يكن الداعى إلى التولى مجرد نفع المؤمنين، كما إذا تولى لتنظيم معاشه، و يكون من قصده نفع المؤمنين أو دفع الضرر عنهم خلاله. و وجه الحمل أن رواية النجاشى ظاهرها الترغيب إلى الدخول فى صحبة الجبار بداعى الوصول إلى الثواب الموعود، فيرفع بها اليد عن إطلاق رواية أبى بصير كما لا يخفى.

(١) أى أنه لو أمن من الاعتماد على الحرام و الاستمرار على ارتكابه. و تمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر استحبه له قبول الولاية. و بما ان مقتضى وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر وجوب قبول الولاية فى الفرض، فوجه فى المسالك الاستحباب بأن كون المتولى بصورة النائب عن الجائر، و شمول النهى عن الدخول فى ديوانهم له لو لم يقتضيا المنع فى الفرض، فلا أقل من اقتضائهما عدم وجوب التولى.

و فيه أنه لو جرى محذور ترويح الجائر و النهى عن الدخول فى ديوانهم، فمقتضاهما عدم جواز التولى، لا أنه يستحب، و مع عدم جريانها لا مانع من وجوبه مقدمه للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبين.

(١) رجال النجاشى - (ص ٢٥٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٣

و يمكن توجيهه بان نفس الولاية (١) و يمكن توجيه عدم الوجوب (٢)

(١) أى توجيه عدم وجوب التولى بأن مقتضى أدلة وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر وجوبهما، حتى فى الفرض، كما أن ما دل على حرمة ترويح الظلمة و تسويد الاسم فى ديوانهم حرمتها كذلك، فيكون وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر مع حرمة التسويد من المتزامين.

و لا معين لترجيح أحدهما على الآخر، فيكون المكلف مخيراً بينهما، مع استحباب رعاية الأصلح منهما.

أقول لا- يخفى ما فيه، فان مقتضى ذلك سقوط وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و بقاء حرمة التولى، و ذلك فإنه- مع فرض شمول دليل النهى عن الدخول فى ديوانهم للمورد- لا يتمكن المكلف من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، حيث أن كل تكليف مشروط بالقدرة، و مع حرمة مقدمة الشيء لا يكون ذلك الشيء مقدوراً. و هذا غير ما ذكر فى الكفاية، لجريانه حتى فيما إذا قيل بأن القدرة المأخوذة فى وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر عقلية.

و الحاصل ان إطلاق النهى عن التسويد فى ديوانهم حاكم على أدلة وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و هذا يجرى فى كل متراممين يكون المحرم منهما مقدمة للآخر، و لم تحرز الأهمية أو لم تحتل فى خصوص جانب ذلك الآخر. نعم على تقدير الإتيان بالمقدمة عصياناً، يجب ذلك الآخر على ما هو المقرر فى بحث الترتب

(٢) كان هذا القائل جعل المقام من موارد تعارض الدليلين بالعموم من وجه، حيث أن مقتضى أدلة تحريم الدخول فى ديوان الظلمة

حرمته في الفرض أيضا، كما أن ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر وجوبهما، فيرفع اليد عن إطلاق كل منهما، فتكون النتيجة تخيير المكلف بين ترك الدخول في ولايتهم أو القيام بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

و بعبارة أخرى يرفع اليد عن ظهور كل منهما في عدم جواز تركه بقريته الآخر

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦٤

.....

و يقال باستحباب الدخول في ولايتهم أخذا بظهور الترغيب، و بذلك يرتفع الاشكال عن جواز مقدمه الواجب بالمعنى الأخص. و وجه الارتفاع: هو سقوط المقدمه عن وجوبها، باعتبار وقوع المعارضه بين ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و بين دليل حرمه الدخول في ديوان الظلمه.

و أورد عليه المصنف (ره) بوجهه: (الأول) أن الحكم- في تعارض الدليلين بالعموم من وجه- هو سقوطهما، و الرجوع الى الأصول أى إلى الأدلة الأخرى لا- التخيير بينهما، و مقتضى الأصول في الفرض اباحه الدخول في ولايتهم، لأصالة الإباحه، و وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، لاستقلال العقل بوجوبهما كما هو المقرر في محله.

(أقول): لو كان العقل مستقلا بوجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر حتى في الفرض، لكان قريته قطعيه على جواز التولى، و تقييد إطلاق دليل التحريم و لم تصل النبوه في إثبات الجواز إلى أصالة الحل.

(الثاني) أن التخيير- على تقديره في تعارض الدليلين حتى بالعموم من وجه- هو التخيير الظاهري لا الواقعي. و المراد بالتخيير الظاهري الأخذ بأحد الدليلين لا- التخيير الواقعي كما هو ظاهر الأصحاب في المقام (الثالث) أنه لا يمكن في المتعارضين بالعموم من وجه إبقاؤهما على ظاهرهما في مورد افتراقهما، بان يراد من الأمر الوجوب، و من النهى التحريم، و يرفع اليد عنهما بالإضافة إلى مورد اجتماعهما، بان يراد من الأمر الترخيص في الفعل، و من النهى الترخيص في الترك فان هذا يستلزم استعمال كل من الأمر و النهى في الإلزام و الترخيص. و هذا من استعمال اللفظ في معنيين.

(أقول) استفادة الجواز من دليل حرمه التولى ليس من جهة استعمال النهى في الإلزام و الترخيص، بل برفع اليد عن إطلاق النهى و تقييده بصورة عدم القيام

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦٥

.....

بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما أن استفادة الجواز من دليل وجوب الأمر بالمعروف بتقييده بما إذا لم يكن في البين محذور التولى من الجائر، و أين هذا من استعمال النهى أو الأمر في الإلزام و الترخيص.

(الرابع) أن ما دل على استحباب التولى و إيصال النفع إلى المؤمنين و الدفع عنهم أخص مطلق بالإضافة الى ما دل على حرمه الدخول في ولايتهم، فيرفع اليد به عن إطلاق دليل التحريم، و يلاحظ دليل الترخيص مع أدله وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر. و من الظاهر أن دليل استحباب التولى يثبت الاستحباب بما هو هو، فلا ينافي وجوبه مقدمه للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما هو الحال في سائر المستحبات التي قد تقع مقدمه للواجب.

و بعبارة أخرى ما دل على حرمه التولى مخصص في صورة نفع المؤمنين، فلا يشمل ذلك الدليل صورة الدخول في ولايتهم و القيام بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر أو غيرهما من مصالح المسلمين. و على ذلك فيعم الفرض ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، على ما هو المقرر في بحث انقلاب النسبه.

(أقول) هذا الوجه الأخير هو الصحيح في تقديم ما دل على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، لا لأن المقام من المتعارضين بالعموم من وجه، بل لأن المقام - مع قطع النظر عن هذا الوجه - من موارد التزاحم، و أن ما دل على تحريم التولى موجب لانتفاء القدرة على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، إلا أن مع ورد التخصيص لأدلة حرمة التولى في صورة نفع المؤمنين لا يكون في البين تزاحم، حيث أن الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر من نفع المؤمنين أو أولى منه.

ثم انه لا يختص جواز التولى عن الجائر بالجائرين في ذلك الزمان، بل يعم

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦٦

[الثاني مما يسوغ الولاية الإكراه عليه]

إشارة

الثاني مما يسوغ الولاية الإكراه عليه (١)

الجائرين في كل زمان، فإنه - مع بعد الاختصاص، لجريان مصلحة الدفع عن المؤمنين و إيصال النفع إليهم في جميع الأعصار - يقتضيه إطلاق صحيحة زيد الشحام المتقدمة فلاحظ.

ثم إنه يظهر من بعض الاخبار جواز التولى و الدخول في أعوان الظلمة، فيما إذا لم يتمكن المكلف من تأمين معاشه من طريق آخر و في موثقة عمار عن ابي عبد الله (ع) «سئل عن أعمال السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل و يشرب، و لا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء، فليبعث بخمسة الى أهل البيت» (١) (لا يقال): ينافي ذلك ما تقدم من الروايات الدالة على اعتبار نفع المؤمنين و دفع الضرر عنهم (فإنه يقال): مقتضى الجمع بين هذه و بين مثل صحيحة زيد الشحام المتقدمة هو كون كل من نفع المؤمنين و الضرورة إلى مؤنة نفسه و عياله مستثنى من حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة، لأن الصحيحة تدل على جواز التولى مع إيصال النفع إلى المؤمنين، و الدفع عنهم، و عدم جواز غير ذلك، كما أن الموثقة تدل على جواز الدخول مع الضرورة، و على عدم جوازه في غيرها، فيرفع اليد عن إطلاق عدم جواز في كل منهما بالجواز الوارد في الأخرى.

و كيف كان فالجواز في فرض الضرورة لتأمين معاشه غير مذکور في كلماتهم، و إلا لكان الإفتاء به في محله، و حمل عدم التمكن فيها على الاضطرار الراجع للتكليف و الموجب لحل أكل الميتة فيه ما لا يخفى، فلاحظ و تدبر.

(١) يحصل الإكراه بأمر الجائر الشخص بكونه عاملاً له، مع إيعاده على تركه بما يكون ضرراً عليه نفساً أو عرضاً أو مالا، أو إضراراً بمن يعد ضرره ضرراً عليه. و استدلل المصنف (ره) على جواز قبول الولاية من الجائر مع الإكراه بقوله سبحانه:

(١) و مسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٤٨) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦٧

[ينبغي التنبيه على أمور]

[الأول كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الأخر]

كما يباح بالإكراه (١)

إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً بعد قوله لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ «١».

والعجب أنه (ره) لم يستدل على حرمة كون الشخص من أعوان الظلمة و تسويد الاسم في ديوانهم بالآية، مع تمسكه بالاستثناء فيها على جوازه مع الأكره، فإن لازم هذا تسليم دلالتها بصدورها على حرمة قبول الولاية من الجائر. ولكن لا يخفى ما فيه فإن مدلول الآية عدم جواز اختيار المسلم الكافر وليا له، سواء كان ذلك الكافر ظالما أو عادلا بحسب دينه، فلا يجوز للمسلم أن يجعل الكافر قيما لاطفاله الصغار، لدلالة الآية بصدورها على ذلك. والكلام في مسألة عدم جواز كون الشخص من أعوان الظلمة عدم جواز قبول الولاية من قبلهم، سواء كان الظالم مسلما أو كافرا. والحاصل أنه لا يستفاد حرمة كون الشخص من أعوانهم من الآية المباركة ليدل الاستثناء فيها على ارتفاع حرمة عند الإكراه عليه.

(١) لا يكون نفع المؤمنين إلا موجبا لجواز كون الشخص من أعوان الظلمة.

و أما يلزمه في بعض الموارد في فعل سائر المحرمات، فلا- يجوز به، بل لو كان نفعهم أو دفع الضرر عنهم واجبا، لكان مع المحرم الآخر من المتراحمين، فيجوز عليهما أحكام التزاحم. وهذا بخلاف الإكراه على الولاية المحرمة، فإنه كما تجوز الولاية بالإكراه كذلك ترتفع حرمة ما يلزمها من سائر المحرمات على حد سواء. نعم إذا كان ما يلزمها من قبيل الإضرار بالغير ففي شمول حديث الرفع له إشكال، و وجهه أن الحديث وارد في الامتنان على الأمة، فيختص الرفع بمورد يكون الرفع فيه امتنانا. و في المقام ليس كذلك، فإن نفي حرمة الإضرار بالغير و إن كان امتنانا على المكروه بالفتح، ولكنه خلافه على الآخر المتضرر به.

هذا و اختار المصنف (ره) جواز قبول الولاية و جواز الإضرار بالغير، و ذكر في وجهه أموراً: (الأول)- عموم رفع ما استكرهوا عليه. و قد ظهر عدم صحته هذا

(١) سورة آل عمران (٣) الآية: (٢٨)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٤٨

.....

الوجه، و أن حديث الرفع لا- يعم مثل المقام، بلا فرق بين ما إذا توجه الضرر بإرادة المكروه بالكسر الى الغير أو لا و ذلك فان توجه الضرر الى الغير بحسب إرادة الجائر لا يقاس بتوجه الضرر اليه تكويننا الذي لا يجب فيه دفع الضرر عنه بتحمل الضرر و ذلك فان مع توجهه بإرادة المكروه بالكسر الى الغير يكون الإضرار بمباشرة المكروه بالفتح. و يضاف إليه الإضرار، فلا يجوز، بخلاف توجه الضرر الى الغير تكويننا.

و دعوى ضعف نسبة الإضرار إلى المكروه بالفتح، ضعيفة و إلا لم يسند القتل أيضا الى المباشر المكروه كما لا يخفى.

و على ذلك فنفي حرمة الإضرار لا يكون مدلولاً لحديث الرفع، حيث ذكرنا أن الرفع في مثل المقام لا يناسب الامتنان على الجميع. هذا مع أن توجه الضرر في الفرض الى الغير بحسب إرادة الجائر محل تأمل بل منع، فان المفروض رفع الجائر يده عن الغير بتحمل المكروه بالفتح الضرر، و هذا كاشف عن تعلق إرادة الجائر بالجامع بين الضررين.

و الحاصل أنه لا يجوز الإضرار بالغير في فرض جواز تحمل الضرر، نعم إذا كان الضرر المخوف على نفسه هو القتل، و إضرار الغير ماليا يتعين الإضرار، لدلالته ما ورد في التقيّة على ذلك، و كون المقام من المتراحمين.

ثم انه (ره) قد أورد على نفسه بأنه كيف الفرق بين ما إذا توجه إرادة الجائر بإضرار الغير، فلا يجب على المكروه بالفتح دفع الضرر عنه بتحملة، بل تجوز له المباشرة في الإضرار، و بين ما إذا توجه إرادة الجائر بإضراره، فلا يجوز له دفعه عن نفسه بإضرار الغير.

و بعبارة أخرى لو كان مقتضى رفع الإكراه الجواز في الأول لكان مقتضى رفع الاضرار جواز الإضرار في الثاني أيضا، فيكون

الإضرار بالغير كسائر المحرمات التي يدفع المكلف بها الضرر عن نفسه. و أجاب بأن رفع حرمة الإضرار بالغير في الصورة الأولى موافق للامتنان، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٦٩

.....

بخلاف رفع الإضرار بالغير في الصورة الثانية، فإنه ينافيه.

و فيه أنه قد ظهر فساد الجواب مما سبق، فلا حاجة إلى الإعادة، كما ظهر منه فساد التشبث في إثبات الجواز في الصورة الأولى بحديث نفى الضرر، و وجه الظهور أن نفى الحكم الضرري كنفى الحكم الإكراهي للامتنان. و لا امتنان في نفى ضرر عن مكلف بتجوز الإضرار بمكلف آخر.

(الأمر الثاني)- أن حرمة قبول الولاية في الفرض أو حرمة ما يلزمها من الإضرار بالغير تكليف حرجي يرتفع بدليل نفى الحرج. و هذا الوجه أيضا غير صحيح، فان رفع التكليف الحرجي أيضا للامتنان على المؤمنين، و لا امتنان في رفع تكليف يكون نتيجته جواز الإضرار بالغير.

(الأمر الثالث)- قوله (ع): «انما جعلت التقية لتحققن به الدماء، فإذا بلغت الدم فلا تقيه» (١) باعتبار أن مفهوم القضية الشرطية جواز التقية بغير اراقه الدم من سائر المحرمات، و منها الإضرار بالغير مالا.

و فيه أن المراد بالتقية فيه التقيه بمرتبها العليا، و هو التحفظ على النفس من التلف، بقريته التعليل، فمفهوم الشرطية أن التقيه أي التحفظ على النفس من التلف موجب لجواز كل محرم حتى الإضرار بالغير مالا أو عرضا، و إنما لا تجوز التقيه و التحفظ على النفس من التلف بإراقه الدم و إتلاف نفس آخر، و التحفظ على الضرر المالي و نحوه خارج عن مدلوله منظوقا و مفهوما.

ثم إنه مع جواز الإضرار بالغير مالا- في مقام المزاحمة لا- يرتفع ضمان إتلاف ذلك المال كما في سائر موارد الإتلاف نعم لو قلنا بجواز الإضرار بالغير مالا باعتبار عدم وجوب تحمل الضرر عنه بدعوى شمول حديث رفع الإكراه أو دليل نفى الحرج، فلا يكون في البين ضمان، فإن إيجاب التدارك و الضمان مرادف لا يجب

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب (٣١) من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر- الحديث (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٠

.....

تحمل الضرر المتوجه الى الغير. و قد فرض نفى وجوب تحمله بحديث رفع الإكراه أو دليل نفى الحرج.

قد يقال انه يرتفع عند الإكراه حرمة ما يكون من قبيل الإضرار بالغير لوجه آخر، و هو أن المستفاد من قوله سبحانه إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١) مع الانضمام الى الروايات الواردة في التقيه عموم التقيه و شمولها للتحفظ على النفس و المال و العرض و أن الشارع قد جوزها، إلا إذا كانت بإراقه الدم، ألا ترى انه يجوز التقيه بتكذيب النبي و سبه و التبري منه، مع أن التكذيب و السب تنقيص و تعرض لعرض النبي (ص)، و كذا سب الامام و التبري منه (ع) و عرضهما أعظم الاعراض.

فما الظن بعرض زيد و عمرو و غيرهما من الافراد.

و في معتبرة مسعدة بن صدقة قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): أن الناس يروون أن عليا قال على منبر الكوفة أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبونى، ثم تدعون إلى البراءة منى، فلا- تبرأوا منى، فقال ما أكثر ما يكذب الناس على على (ع)، ثم قال: إنما قال إنكم

ستدعون إلى سبى فسيونى ثم تدعون إلى البراءة منى و إنى لعلى دين محمد و لم يقل و لا تبرأوا منى، فقال له السائل: أ رأيت إن اختار القتل دون البراءة فقال: و الله ما ذلك عليه و ما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكة. «٢» حيث لم يقيد (ع) جواز السب و التبرى بخصوص ما كان الضرر المخوف على تركها هو القتل.

و لا- يخفى أن مثل هذه المعتبرة حاكمة على بعض ما ورد فى نهيه (ع) عن التبرى منه، لانه مع شمول دليل الاعتبار لهذه الرواية لا يبقى موضوع لدليل الاعتبار فى تلك الروايات الوارد فيها النهى عن التبرى من على (ع)، حيث يعلم بعدم صدورها

(١) سورة النحل الآية (١٠٦)

(٢) وسائل الشيعه: الجزء (١١) الباب: (٢٩) من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر- الحديث (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧١

بالفرق بين المثاليين فى الصغرى (١)

عنه (ع) و كونها كذبا.

(أقول): لا بأس بالتمسك بحديث رفع الإكراه أو نفى الضرر فى الحكم بجواز تكذيب النبى و الوقية فيه عند الإكراه، حيث أن رفع حرمة عند الإكراه عليه لا ينافى امتنان على الأمة، و لا يكون إضرارا بهم، و جوازه عند الإكراه مستفاد من الآية قبل الحديث، بل يستفاد مما ورد فى جواز الإفتاء تقيية، فإنه فى معنى تجويز الافتراء على الله سبحانه فى تلك الحال، و مما ورد فى جواز الكذب و الحلف بالله كاذبا لدفع الضرر عنه أو عن غيره من المؤمنين، و كذا لا بأس بدفع الضرر على نفسه أو عن غيره بالكذب على الآخرين أيضا، فإنه لا يزيد على الكذب و الافتراء على الله و على سب الامام و التبرى منه. و قد تقدم دلالة معتبرة مسعدة و نحوها على جواز السب أو التبرى. و أما الإضرار بالغير بنحو آخر كالتعرض لعرض شخص بالزنا مع زوجته أو بنته أو نحوه لدفع الضرر المالى أو العرضى عن نفسه أو الإضرار بالغير مالا لدفع الضرر المالى عن نفسه، كل ذلك لا دليل على جوازه، بل لا بد من ملاحظة التراحم و رعاية جانب الأهمية أو محتملها.

و لو اضطر الى نهب مال الغير للتحفظ على نفسه من الهلاك أو القتل، فإنه يجوز، للتراحم. و لكن يكون ضامنا لذلك المال، لعدم حكومه حديث رفع الاضطرار أو الإكراه فى المقام، حتى يرفع الضمان ايضا. و يترتب على كون هذه الموارد من التراحم أنه لو اضطر إلى أكل طعام الغير لا يجوز قهر المالك فيما إذا كان المالك ايضا مضطرا اليه، بخلاف ما إذا قيل بحكومه حديث دفع الاضطرار و نفى الضرر، اللهم إلا أن يدعى استفادة عدم جواز القهر مما ورد فى عدم مشروعية التقيية بإراقة دم الغير، فان القهر على المالك فى الفرض اراقة لدمه كما لا يخفى.

(١) و الفارق هو الذى بشير اليه بقوله (بان الضرر فى الأول) المراد بالأول ما إذا توجه الضرر الى شخص و أراد دفعه عن نفسه بالإضرار بالغير. و هذا الفرض صغرى للكبرى المتقدمة، بخلاف الثانى، و هو ما إذا توجه الضرر ابتداء الى الغير،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٢

[الثانى ان الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضررا متعلقا بنفسه أو عرضه أو عرضه أو بأهله]

الثانى ان الإكراه يتحقق (١)

فإنه لا تكون صغرى لتلك الكبرى.

(١) قد ظهر مما تقدم أن الموجب لجواز قبول الولاية بل جواز ارتكابه سائر المحرمات هو الخوف من مخالفة الجائر فيما أمر به من ترتب الضرر على نفسه أو ما يتعلق به نفسا أو عرضا أو مالا. و أما مع الخوف من ترتب الضرر على بعض المؤمنين فلا يتحقق عنوان الإكراه. نعم يجوز له معه قبول الولاية لما ورد من جواز قبولها لإيصال النفع إليهم و الدفع عنهم، و هل يجوز الدفع عنهم بارتكاب سائر المحرمات التي لا تكون من قبيل الإضرار بالغير المعبر عنها في كلام المصنف (ره) بالمحرمات الإلهية؟ ظاهر كلامه (ره) ذلك، حيث ذكر أنه لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة، بل غيرها من المحرمات الإلهية التي أعظمها التبري من أئمة الدين، و تمسك في ذلك بخير الاحتجاج.

و لا يخفى ما فيه فإنه لا دليل على تقييد إطلاقات المحرمات لمجرد دفع الضرر المالى مثلا عن بعض المؤمنين، و كيف يمكن الالتزام بجواز شرب الخمر في مجلس الجائر أو غيره أو اللواط معه و غير ذلك من الموبقات لدفع الضرر المالى بل العرضى عن زيد؟ و أما التبري فهو- نظير الكذب و الافتراء و الحلف كاذبا لدفع الضرر عن المؤمن- جائز، و جوازه لا يلزم جواز ارتكاب سائر المحرمات، فلا دلالة في مثل خبر الاحتجاج «١» على ذلك، حيث أن المذكور فيه و هو التبري صورة مع التولى قلبا ليس من أعظم المحرمات حتى يؤخذ بالفحوى.

نعم لو كان الضرر المخوف على بعض المؤمنين مثل تلف النفس كان جواز ارتكاب سائر المحرمات باعتبار وقوع التزاحم بينها و بين وجوب احياء النفس المحترمة، فيجوز في ذلك الإضرار ببعض المؤمنين مالا للتحفظ على نفس الآخرين،

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٢٩) من أبواب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر- الحديث: (١١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٣

و اما الإضرار بالعرض بالزنا و نحوه (١)

و يكون ذلك مع الضمان كما مر آنفا.

قال في القواعد: (و تحرم الولاية من الجائر إلا مع عدم التمكن من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل، أو على بعض المؤمنين، فيجوز ايتمار ما يأمره إلا القتل) و قد شرح هذه العبارة بعض الأساطين، فقال: (الا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر فى البدن أو المال المضر بحال الشخص تلفه أو حجه أو العرض من جهة النفس أو الأهل أى بالخوف على عرض نفسه أو عرض أهله أو الخوف فيما عد الوسط على بعض المؤمنين، فيجوز حينئذ ايتمار ما يأمره) انتهى.

و المراد ما عد الوسط فى عبارة القواعد، و الوسط فى تلك العبارة الضرر المالى، فيكون ما عداه الضرر على النفس أو الأهل، و بما أن الضرر على أهل بعض المؤمنين داخل فى الضرر على المؤمنين، لأن عنوان بعض المؤمنين يعم أهلهم أيضا، يكون حاصل عبارة القواعد- على ما ذكره الشارح- أنه يجوز الإضرار بالغير أو ارتكاب سائر المحرمات غير القتل، فيما إذا خاف على نفسه أو ماله أو عرضه، أو خاف على نفس مؤمن آخر.

(١) أى انه لو كان دفع الضرر عن بعض المؤمنين نفسا بالإضرار بعرض ذلك البعض أو البعض الآخر بالزنا و نحوه، ففى جواز هذا الإضرار لدفع ضرر تلف النفس عن الغير تأمل، و وجهه انه لا دليل على وجوب دفع الضرر النفسى عن الغير بمثل الزنا.

(أقول) لو كان ارتكاب محرم آخر كالزنا مقدمة لدفع الضرر النفسى عن مؤمن كما هو الفرض، فان لم يحرز أهمية و جوب الإنقاذ، بأن احتمال الأهمية فى كل منهما، كان إطلاق دليل حرمة تلك المقدمة حاكما على ما دل على وجوب إنقاذ النفس المحترمة، حيث أنه بإطلاق دليل حرمتها يثبت عدم التمكن من الإنقاذ. و أما

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٤

و ان كان متعلقا بالمال (١) و ان كان متعلقا بالعرض (٢)

[الثالث ذكر بعض مشايخنا المعاصرين أنه يظهر من الأصحاب أن في اعتبار عدم القدرة على التفصي من المكره عليه و عدمه]

الثالث ذكر بعض مشايخنا (٣).

إذا أحرز الأهمية لأنقاذها، أو احتمل الأهمية له لا للمحرم الآخر تعين الإنقاذ، للعلم بسقوط الإطلاق عن خطاب حرمة المقدمة كما لا يخفى.

(١) عطف على قوله ان كان متعلقا بالنفس، أي إذا كان الدفع عن بعض المؤمنين دفعا للضرر المالي عنهم، فلا يجوز هذا الدفع بالإضرار بالغير حتى بالمال اليسير، فان ارتفاع حرمة الإضرار بالغير يحتاج الى رافع، و هو غير موجود فإنه لا يكون المورد من موارد الاضطرار أو إكراه، باعتبار عدم توجه الضرر الى الشخص أو الى من يتعلق به على الفرض.

(٢) عطف على قوله ان كان متعلقا بالنفس بمعنى أنه إذا كان الضرر المدفوع عن بعض المؤمنين هو الضرر العرضي، ففي جواز دفعه بالإضرار به أو مؤمن آخر مالا أو بالعرض الأخف تأمل، و لكن دفعه بالإضرار بالنفس أو بالعرض الأعظم غير جائز بلا تأمل.

(٣) يجوز قبول الولاية مع الإكراه، و كذا يباح معه ما يلازمها من سائر المحرمات على تفصيل قد تقدم في الأمر السابق، و لا يتحقق الإكراه إلا مع خوف الضرر في مخالفة المكره بالكسر، و إذا أمكن مخالفة أمره واقعا بلا خوف ضرر فيها، لما كان في البين إكراه، و يعبر عن ذلك بإمكان التفصي، و العجز عنه بهذا المعنى مقوم لعنوان الإكراه، و ليس شرطا زائدا على تحققه، و على ذلك فلا فرق بين قبول الولاية و فعل سائر المحرمات في عدم ارتفاع حرمتها مع إمكان التفصي.

نعم إذا فرض من قبولها نفع المؤمنين و الدفع عنهم، جاز قبولها، لان ذلك بنفسه موجب لجواز الدخول في الولايات، و لكن في إباحة سائر المحرمات و عدمها تفصيل قد مر و لا حاجة الى إعادته.

قال في الشرائع: (إذا أكرهه الجائر على الولاية، جاز له الدخول و العمل

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٥

.....

بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي منه، الا الدماء المحترمة، فإنه لا تقيء فيها) و الظاهر ان فرض الإكراه شرط في جواز الدخول في الولاية، و عدم القدرة على التقضي شرط في جواز العمل بما يأمره الجائر، و أن المراد بالإكراه و عدم إمكان التقضي واحد كما فهمه المصنف (ره).

و ذكر في المسالك في شرح العبارة ان المستفاد منها أمران: (أحدهما) - اعتبار الإكراه (ثانيهما) - عدم إمكان التفصي، و موردهما مختلف، فان مورد اعتبار الإكراه قبول الولاية، و مورد عدم إمكان التفصي سائر المحرمات. ثم أورد على العبارة بأنه لا وجه لاعتبار عدم إمكان التفصي أصلا، بل المعتبر تحقق الإكراه بالإضافة إلى سائر المحرمات. و أما قبول الولاية فلا يعتبر في جوازه حتى الإكراه.

(أقول الموجب لجواز قبول الولاية من قبل الجائر أمران: إيصال النفع إلى المؤمنين و الإكراه، و إذا فرض انتفاء الأول تعين اعتبار الإكراه، فلا وجه لما ذكره من عدم اعتبار الإكراه في جواز قبولها، و كأنه (ره) توهم أن مراد المحقق من عدم القدرة على التفصي هو انتفاء القدرة و الاختيار رأسا المعبر عنه بالإلجاء فذكر أن هذا أخص من الإكراه، و لا يعتبر في ارتفاع الحرمة عن المحرمات أصلا و قد توهمه أيضا صاحب الجواهر الذي نسب الخلاف فيه الى الأصحاب، و أن لهم في اعتباره ثلاثة أقوال و الشاهد لذلك ما ذكره

أخيراً من أنه على القول باعتبار عدم إمكان التفصي لو توقف المخالفة على بذل مال كثير لزم البذل، ثم قال: (و هو أحوط بل أقرب) و وجه الشهادة أن وجوب البذل على ذلك القول لا يتم إلا إذا أريد بعدم إمكان التفصي الإلجاء و عدم القدرة على الترك أصلاً.

ثم لا يخفى أنه لو قيل بجواز الدخول في الولاية من الجائر للضرورة أي لتأمين المعاش لنفسه و عياله، فهو فيما إذا لم يكن الدخول فيما ملازماً لارتكاب

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٦

[الرابع قبول الولاية مع الضرر]

الرابع قبول الولاية مع الضرر المالي (١)

[الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن]

الخامس لا يباح بالإكراه (٢)

محرم آخر، بأن كان عاملاً له في عمل مباح، و الا فلا موجب لارتفاع حرمة ذلك العمل الآخر فتدبر.

(١) ذكر (ره) أن قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال جائز بمعنى الإباحة لا بمعنى الوجوب، فإنه يجوز للإنسان تحمل ذلك الضرر، فان الناس مسلطون على أموالهم.

(أقول) تقييد الرخصة في كلامه بالضرر المالي الذي لا يضر بالحال مقتضاه وجوب قبول الولاية مع الخوف من الضرر المضر بالحال، و هذا لا يمكن المساعدة عليه، فان الناس مسلطون على أموالهم.

(لا يقال) انه لا يجوز تمكين الجائر من المال، سواء كان قليلاً أو كثيراً فإن أخذه المال باعتبار كونه غضبا و عدوانا على الغير محرم، و لذا يجب عليه رد ذلك المال، و يكون تلفه عليه، و إذا كان وضعه اليد على المال محرماً، يكون تحمل المكروه بالفتح الضرر المالي اعانة له على ظلمه (فإنه يقال) نعم تسليم المكروه بالفتح المال اليه اختياراً غير جائز كما ذكر، و أما إتلافه أمواله قبل وصول الجائر إليها حتى لا يكون له مال فغير لازم، لما ذكرنا سابقاً في بحث الإعانة على الحرام أن التجارة و نحوها ليست من قبيل الإعانة على أخذ العاشر. و اما الفرار عن الجائر فيما إذا أراد قتله فهو باعتبار وجوب التحفظ على النفس من الهلاك، و هذا التحفظ غير واجب بالإضافة إلى الأموال كما لا يخفى، بل قبول الولاية- مع عدم المضر بالحال و كذا ارتكاب محرم آخر مع كونه يسيراً يتعارف تحمله- مشكل فان مثل هذا الضرر لا يكون موجبا لارتفاع التكليف بقاعدة نفى الضرر أو حديث الرفع.

(٢) ذكر (ره) في هذا الأمر أن الإكراه على قتل مؤمن لا يكون موجبا لجواز قتله، حتى فيما إذا كان الضرر المخوف على نفسه هو القتل، بلا خلاف ظاهر، و

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٧

.....

مقتضى حديث رفع الإكراه أو دليل نفى الحرج و ان كان هو الجواز، و كون الإكراه على قتل مؤمن مثل الإكراه على سائر المحرمات، الا أن النص الصحيح قد دل على عدم مشروعية التقيية بإراقة دم الغير، و ذلك النص بالإضافة إلى حديث رفع الإكراه أو دليل نفى الحرج من قبيل الخاص الى العام، حيث لا يحتمل عدم جواز قتل المؤمن للتقيية و جوازه في مقام الإكراه عليه.

(أقول) قد ذكرنا أنه لا يجرى في مثل المقام لا حديث رفع الإكراه ولا قاعدة نفى الحرج أو نفى الضرر، لأن تجويز الإضرار بالغير مالا أو عرضاً أو نفساً خلاف الامتنان على ذلك الغير. و أما نفى مشروعية التقيّة بإراقة الدم ففي روایتين (إحداهما) صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام (انما شرعت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة) «١» و (ثانيتها) موثقة أبي حمزة الثمالي عن الصادق عليه السلام: «انما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة» «٢» و يطلق التقيّة على ستر الإنسان مذهبه للحفاظ على نفسه أو غيره من إضرار المعتدى مالا- أو نفساً، و يطلق على ستر مذهبه تحفظاً على نفسه أو غيره من خصوص ضرر القتل. و المراد بالتقيّة في الروایتين هو الثاني، و مدلولها أنه لا يشرع التحفظ على نفسه أو نفس غيره بإراقة دم مؤمن، و لكن لا بأس به بفعل سائر المحرمات.

و ذكر الإيرواني (ره) (أن التقيّة عبارة عن تحفظ المتقي بالكسر على دمه و مفاد الروایتين أمر ارتكازي، و هو أنه إذا لم تثمر التقيّة في حفظ دم المتقي بالكسر بأن علم أنه يراق على كل تقدير فلا- تقيّة بل لا بد من إظهار الحق و الواقع قولاً أو فعلاً) و أجاب السيد الخوئي طال بقاءه بأن لهذا الاحتمال مجالاً في الصحيحة و أما الموثقة فالمذكور فيها بلوغ التقيّة يعنى التحفظ على نفسه من التلف إلى اراقة

(١) رواهما في الوسائل في الباب: (٣١) من أبواب الأمر بالمعروف

(٢) رواهما في الوسائل في الباب: (٣١) من أبواب الأمر بالمعروف

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٨

و لو كان المؤمن مستحقاً لحد (١) مما ذكرنا يظهر سكوت الروایتين عن حكم دماء أهل الخلاف (٢).

الدم، فيكون المراد اراقة دم الغير لا محالة.

(أقول) لا مجال لذلك الاحتمال حتى في الصحيحة، لأنه لو كان المراد البلوغ الى دم المتقي بالكسر لكان قوله عليه السلام فلا تقيّة من قبيل السماء فوقنا من توضيح الواضح، بخلاف ما كان المراد به دم غيره، فإنه يكون من الحكم التعبدى و بعبارة أخرى الظاهر اتحاد الروایتين في المفاد.

(١) بناء على أن اجراء الحدود من وظيفة الحاكم يكون قتل سائر الناس نظير قتل غير أولياء المقتول، إلا إذا أذن لهم الحاكم أو كان الحد نظير حد سب النبي (ص) أو الإمام عليه السلام مما يجوز لكل مكلف القيام به.

(٢) لازم ما ذكره (ره) جواز قتل المخالف فيما إذا أكره عليه، و لو كان الضرر المخوف على تركه الضرر المالى غير المضر بالحال، لأن مقتضى حديث رفع الإكراه جواز الإضرار بالغير و لو بالقتل. و المفروض عدم دلالة الروایتين بالإضافة إلى المخالف. و لا أظن التزامه (ره) أو التزام غيره بجواز قتله في الفرض. نعم ذكر في آخر كلامه أن حكم كل دم غير محترم بالذات حكم سائر المحرمات، و المراد أن لا يكون فيه الاحترام الثابت لدم المؤمن.

و الحاصل أنه بناء على ما ذكرنا من عدم شمول دليل رفع الإكراه أو الضرر للموارد التي يكون الرفع فيها مخالفاً للامتنان على الأمة، يحكم في الفرض بعدم الجواز، و لكن لا- يرتبط ذلك بالناصب و الكافر ممن لا حرمة لدمه أصلاً، أو ليس له احترام دم المسلم كالذمي. و لو توقف التحفظ على دم مؤمن على اراقة دم المخالف كان المقام من موارد التراحم بين وجوب احياء النفس و حرمة القتل. و ربما يقال بعدم التفصيل في الدماء، لأن المسلمين متكافئون في الدم، كما يدل على ذلك مثل صحيحة عبد الله بن ابي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص)- حيث

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٧٩

.....

خطب الناس في مسجد الخيف - نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها - الى ان قال:-
و المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم و يسعى بذمتهم أدناهم» (١) و دعوى اختصاصها بموارد القصاص - كما عن السيد الخوئي طال بقاه -
يدفعها ملاحظتها، فإنه ليس في صدرها أو ذيلها ما يشير الى فرض القصاص.

و كيف كان فلو لم يتعين قتل المخالف و احياء المؤمن فلا- يبعد جواز ذلك كما هو مقتضى عدم احتمال الأهمية في ترك قتل
المخالف. اللهم إلا- أن يقال لا دليل في الفرض على وجوب احياء نفس المؤمن، بل مقتضى إطلاق الآية حرمة قتل المسلم و اراقه
دمه. و قد مر أنه مع احتمال عدم الجواز في ناحية المقدمة يكون إطلاق دليل حرمتها حاكما على وجوب ذبيها و يمكن ان يكون
الدليل عليه النهي عن الإيقاع في التهلكة.

(لا- يقال): إن مقتضى قوله (ع) (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم) جواز ارتكاب كل محرم بالتقية إلا إراقه دم المؤمن، فأراقه دم
المخالف باقية في المستثنى منه (فإنه يقال): المراد بالتقية في مثل الروايتين التقية عن المخالفين، كما يجده من راجع الأخبار الواردة
في مشروعيتها و لزوم رعايتها، و لا يتصور رعايتها هذه التقية بإراقه دم المخالف ليقال بأن مقتضى الروايتين جوازها. و إذا جاز عم
الجواز صورة الإكراه أيضا باعتبار عدم احتمال الفرق بين صورتى الإكراه و التقية كما لا يخفى.

ثم إن ظاهر قوله (ع) في الروايتين: (ليحقق بها الدم) الدم المبقى للحياة، فلا يعم المستثنى ما إذا توقفت التقية أى التحفظ على الدم
المبقى لحياة مؤمن على الإضرار بمؤمن آخر بإيراد النقص على أعضائه، بل يكون هذا الإضرار داخلا- في المستثنى منه، فيحكم
بجوازه للتقية. و إذا جاز عند التقية جاز عند الإكراه أيضا، باعتبار عدم احتمال الفرق بين صورتى الإكراه و التقية. و بهذا يظهر الحال
فيما إذا توقفت التقية أى التحفظ على الدم المبقى على الإضرار بمؤمن آخر عرضا أو مالا،

(١) الكافي المجلد الأول: الصفحة (٤٠٣) الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٠

[هجاء المؤمن حرام]

هجاء المؤمن حرام (١)

فإنه جائز بمقتضى عموم الروايتين، لجواز التقية لحقن الدم، و إذا جاز هذا الإضرار بالتقية جاز عند الإكراه عليه أيضا، باعتبار عدم
احتمال الفرق بين صورتين كما ذكرنا. و على الجملة فالحكم- بجواز الإضرار بالمؤمن أو غيره مالا أو عرضا أو فى بدنه عند الإكراه
عليه- يستفاد من الروايتين بضم ما ذكرنا من عدم احتمال الفرق بين صورتى التقية و الإكراه، لا من حديث رفع الإكراه أو دليل نفى
الحرَج أو نفى الضرر ليقال أنها لا تشمل صورة عدم كون الرفع امتنانيا. و الله سبحانه هو العالم.

ثم إن المصنف (ره) جعل للبحث عن قبول ولاية الجائر خاتمة ذكر فيها ما رواه الشهيد الثانى (ره) فى رسالته المسماء بكشف الريبة
عن أحكام الغيبة، بإسناده عن الشيخ الطوسى عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن
محمد بن عيسى عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلى، و الرواية متضمنة لقصة على عليه السلام و تجسم
الدنيا له، فلا بد من حمل ذلك على كونه بعد وفاة النبى صلى الله عليه و آله و قبل أخذ فدك من فاطمة سلام الله عليها مع أن عبد
الله بن سليمان النوفلى مجهول فراجع.

(١) الهجاء ككساء الشتم بالشعر، كما عن بعض، و تعداد معاييب قوم و ذكر معاييبهم، كما عن بعض آخر. و يظهر من المصنف (ره) أن هجاء المؤمن ليس بعنوانه من المحرمات، بل حرمة باعتبار كونه همزا أو لمزا و أكل لحم و تعييرا و اذاعة سر، و لا يبعد اتحاد عنوان الهمز أو اللمز مع التعيير، و اتحاد أكل لحمه مع اذاعة سره، و ربما ينطبق عليه عنوان البهتان، بناء على أن الهجاء ضد المدح فيعم ذكر المعاييب الموجودة في الشخص و التي ليست فيه، فيكون ذكرها بهتاناً. و الحاصل أنه تختلف الموارد، ففي بعضها ينطبق على الهجاء بعض العناوين المشار إليها، و في بعضها الآخر ينطبق عليه بعضها الآخر، و لو كان ذكر شخص بعيد ظاهر للإهانة و الاستخفاف أ نطبق عليه عنوان التعيير لا عنوان الغيبة، و هكذا. و احترز بالمؤمن عن إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨١

[الهجر]

الهجر بالضم و هو الفحش (١)

المخالف فإنه قد تقدم في البحث عن حرمة الغيبة أن جواز اغتيابه باعتبار كونه ممن القى جلباب الحياء لتظاهرة بالفسق بإنكاره قولاً و عملاً ما هو عماد الدين، و أهم أركانه يعنى ولاية أهل البيت سلام الله عليهم. و لا يبعد جواز هجوه ايضاً، فيما إذا كان قاصراً، فإنه على ما تقدم من الفاسق المبدع.

و يظهر من المصنف (ره) أنه يقتصر في هجو الفاسق المبدع بذكر المعاييب الموجودة فيه. و حمل ما ورد من قوله (ع): «باهتوهم لكيلا- يطمعوا في اضلالكم» على سوء الظن بهم و اتهامهم بما يحرم اتهام المؤمن به، بأن يقال: لعله سارق أو زان و لا يخفى ما فيه، فان هذا بالإضافة إلى دليل حرمة الكذب من الخاص أو المقيد بالإضافة إلى العام أو المطلق، فيرفع اليد عنهما بالقربة على التقييد أو التخصيص أضف الى ذلك أن جواز هذا الكذب مستفاد من فحوى ما دل على جواز الحلف كاذباً لدفع ضرر المعتدى عن مال أخيه المؤمن، حيث ان ضرر المعتدى على دينه اولى بالدفع منه.

(١) الهجر بضم الهاء هو الفحش، و يظهر من المصنف (ره) أن البذاء بفتح الباء مرادف له، حيث استدل على حرمة الفحش بصحيحة ابي عبيدة عن ابي عبد الله (ع) قال: «البذاء من الجفاء و الجفاء في النار» (١) و يظهر من صاحب الوسائل (ره) أنه غير الفحش، حيث جعل لحرمة الفحش باباً و لحرمة البذاء باباً آخر، و كأن البذاء عنده عدم مبالاة الشخص بما يقول أو يقال فيه، و الفحش هو ذكر نفسه أو غيره ببعض الأفعال التي يقبح ذكرها، كقوله: يا ديوث و يا زانى و نحوهما. و تؤيد ذلك الروايات التي وصف الفحاش فيها بكونه بذياً، و في رواية سليم بن قيس: «أن الله حرم الجنة على كل فحاش بذىء قليل الحياء لا يبالي ما قال و ما قيل له» (٢) و كيف كان فلا

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٧٢) من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه- الحديث: (٣)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٧٢) من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٢

[النوع الخامس مما يحرم الاكتساب به ما يجب على الإنسان]

الخامس مما يحرم الاكتساب به ما يجب على الإنسان (١)

إشكال في حرمة الفحش و عدم مبالاة الشخص في قوله، و لكن كونها بمرتبة ما في رواية سليم و نحوها لم تثبت. و الله سبحانه هو

العالم.

(١) المنسوب إلى الشهرة عدم جواز الأجرة على العمل الواجب، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه، قال في الشرائع: (الخامس) - مما يحرم الاكتساب به ما يجب على الإنسان، كتغسيل الموتى و تكفينهم و تدفينهم و نسب في المسالك هذا المنع إلى الشهرة. و الظاهر أن مراده شهرة حرمة الاكتساب بتجهيز الموتى، حيث جواز السيد (ره) أخذ الأجرة عليه بدعوى أن التجهيز تكليف على الولي، و لا يجب على غيره.

و الحاصل أن المنع عن أخذ الأجرة على التجهيز مبني على مسلك المشهور القائلين بتوجه التكليف به إلى عامة المكلفين، لا أن دعوى الشهرة راجعة إلى أصل مسألة عدم جواز الاكتساب بالعمل الواجب، لتكون مشعرة بالخلاف فيها.

ثم إن مورد الكلام في المقام ما إذا كانت في الواجب منفعة عائدة إلى باذل الأجرة، كما لو كان كفاثيا و أراد سقوطه منه كتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على طرفي النكاح، فان تعليمها كإلقائها على طرفيه من الواجب الكفاثي، و باعتبار انتفاع باذل الأجرة تخرج المعاملة عن عنوان أكل المال بالباطل.

و بعبارة أخرى الكلام في المقام فيما إذا اجتمع الشرائط المعتمدة في الاستيجار.

و يقع البحث في أن وجوب عمل على المكلف مانع عن جواز أخذه الأجرة عليه من المنتفع بذلك العمل أم لا، فمثل صلاة الظهر لا يجوز أخذ الأجرة عليها، لا لوجوبها، بل لأن أخذ الأجرة عليها من أكل المال بالباطل.

و يستدل على عدم الجواز بأمور (الأول) - منافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر في العبادة، و لكن هذا لا يثبت المدعى، لاقتضائه عدم جواز أخذ الأجرة على العبادة و لو مع نديها، و جواز أخذ الأجرة على غيرها و لو كان واجبا. و أوجب أيضا عنه.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٣

.....

بأن تعدد الوجوب المتعلق أحدهما بالفعل ابتداء و الثاني بعنوان الوفاء بالعقد يؤكد الإخلاص، و لا ينافيه.

و أورد المصنف (ره) على هذا الجواب بان لازمه التفصيل في أخذ العوض على العمل، فيجوز بعنوان الإجارة، و لا يجوز بعنوان الجعالة، فإنه بالاستيجار يجب العمل على الأجير وفاء بالمعاملة، فيتضاعف وجوبه، فيتأكد الإخلاص، بخلاف الجعالة، فإنه لا يجب فيها العمل، فيكون العوض بها منافيا للإخلاص المعتبر.

(أقول): لا مجال لهذا الإيراد، فإنه إذا فرض أن تضاعف الوجوب و لو بعنوان الوفاء بالمعاملة يؤكد الإخلاص، فلازمه عدم منافاة أخذ العوض على العمل للإخلاص المعتبر فيه، فيكون أخذه بعنوان الجعالة أيضا جائزا. غاية الأمر أنه لا يكون في فرضها تأكيد الإخلاص باعتبار عدم وجوب الوفاء بالجعالة.

و أورد (ره) على الجواب (ثانيا) بأنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يوجب تأكيد اشتراط العبادة بقصد القربة فهو غير صحيح، لان وجوب الوفاء بالمعاملة توصلي فكيف يوجب تأكيد اشتراط قصد القربة في العمل، و إن أريد أن قصد القربة من المكلف مع تعدد الوجوب في الفعل، و لو مع الاختلاف في التوصيلية و التبعية يكون أكد، فهو خلاف الوجدان، فإنه شاهد بان العمل الذي لا يترتب عليه الأجرة من الغير، بل يصدر عن المكلف مجانا يكون القربة فيه أخلص.

و أورد عليه (ثالثا) بأن وجوب الوفاء بالمعاملة و إن كان توصليا يسقط بالإتيان بذات العمل، إلا أن الثواب على موافقة هذا الوجوب موقوف على قصد القربة الحاصل بالعمل بما أنه ملك للغير، و يستحقه عليه، و قصد القربة في الوجوب التبعية المتعلق به ابتداء هو العمل بما أنه حق لله تعالى، فلا يجتمع قصد القربة في الوجوب التبعية مع قصد الامتثال إلى وجوب الوفاء بالمعاملة.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٤

و أما تأتي قصد القربة (١)

(أقول): هذا الإيراد أيضا غير صحيح، وذلك فان مجرد العمل - بقصد أنه ملك الغير و يستحقه عليه ذلك الغير - لا- يصح الإخلاص المعتبر في استحقاق الثواب، بل لا بد من كون العمل المعنون بالعنوان المزبور بداعي أمر الشارع بالوفاء و تسليم العمل، فيستحق الثواب على هذا الفرض، و لا يعم تسليم ملك الغير إليه بسائر أغراضه الدنيوية. و يوضح ما ذكرنا ما إذا ندم الأجير بحيث لو لا- أمر الشارع بالوفاء بالعقد لم يعمل، و يترك للطرف الأجرة، و لكن دعاه الى العمل مع هذا الندم خوفا من مخالفة أمر الشارع بتسليم ملك الغير. و مع تسليم ملك الغير اليه بالعمل كذلك تحصل القربة المعتبرة في العبادة، فأين المنافاة بين القريتين.

(١) أخذ (ره) في تقريب إمكان قصد القربة في العبادات المستأجر عليها، و أن جواز أخذ الأجرة على النيابة فيها لا يلزم جواز أخذها على نفس العبادات. و ذكر ما حاصله: أن الصادر- في موارد تلك العبادات عن المكلف- أمران (أحدهما)- النيابة أى تنزيل الأجير نفسه منزلة المنوب عنه (ثانيهما) عمله العبادي، و يكون أخذ الأجرة على الأول- حيث أنه مستحب نفسى توصلى، باعتبار كونه إحسانا إلى المنوب عنه.

(أقول): إن أراد (ره) ان تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فعل خارجي، و الصلاة مثلا فعل آخر و لا يرتبط أحدهما بالآخر أصلا، و أن الإجارة في موارد الاستيجار على العبادة تقع على الأول، فيرده أن لازم ذلك فراغ ذمة الأجير و استحقاقه المطالبة بالأجرة بمجرد قصده النيابة أى اعتبار نفسه منزلة المنوب عنه.

(لا- يقال): تنزيل نفسه منزله و إن يكون مورد الإجارة إلا- أن الفعل المفروض كونها عبادة مأخوذ في متعلق الإجارة بنحو القيدية، فتكون الصلاة مثلا خارجة عن متعلق الإجارة، و لكن تقيد النيابة بكونها فيها داخل فيه، و على ذلك فلزوم الإتيان بالصلاة و عدم فراغ ذمة الأجير بدونها باعتبار توقف متعلق الإجارة عليها (فإنه يقال) قد تقرر في محله أن الداعي إلى الإتيان بالمقدمة واقعا يكون هو الداعي إلى ذبيها،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٥

فان قلت يمكن للأجير (١)

و الصلاة- على ما ذكر مقدمه- لمتعلق الإجارة، فيكون الداعي إلى المتعلق و هو استحقاق الأجرة داعيا إلى الصلاة أيضا فهذه هي المنافاة الموهومة.

و إن أراد أن الموجود خارجا شيء واحد، غاية الأمر ان فيه جهتان و عنوانان (أحدهما) متعلق الإجارة و لم يؤخذ فيه قصد القربة (ثانيهما) ما أخذ فيه قصدها، و لكن لم تتعلق به الإجارة، كما يظهر ذلك من قوله فيما بعد: (فان قلت): الموجود خارجا من الأجير ليس إلا الصلاة) فلا يمكن المساعدة عليه أما (أولا) فلا ان الاستيجار على العبادة صحيح حتى فيما إذا لم يقصد الأجير النيابة بالمعنى المتقدم، كمن يقضى ما على الميت و يأتي بالعبادة إفراغا لذمته، و ان شئت قلت قضاء ما على ذمة الغير من العبادة كقضاء ما على ذمته من الدين، و كما أن أداء دينه لا- يتوقف على قصد النيابة عنه، كذلك أداء ما على ذمته من العبادة و أما (ثانيا): فلان تعدد العنوان مع الاتحاد بحسب الوجوب لا- يفيد في رفع المنافاة الموهومة بين أخذ الأجرة على العمل و الإخلاص فيه، و ذلك فان المطلوب في العبادات و الغرض منها لا يحصل الا بكون الداعي إلى إيجادها أمر الشارع و طلبه، فلا بد من تحقق العبادة بداعي أمر الشارع بها، و إذا فرض الاتحاد خارجا فكيف يكون ذلك الوجود مع أخذ الأجرة عليه بداعي القربة.

(١) و هذا جواب آخر عن الاستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، باعتبار أن أخذها مناف لقصد التقرب المعتبر في العبادة. و حاصل الجواب عدم المنافاة بينهما، فإنه يمكن أن يكون داعي المكلف إلى العبادة أمر الشارع بها، بحيث لو لا أمر الشارع

و طلبه لم يأت بها، حتى مع بذل الأجره عليها، و إذا فرض الإتيان بها كذلك يحصل قصد التقرب و يستحق الأجره عليها، فأين المنافاه.

و ناقش (ره) في هذا الجواب بقوله: (قلت: الكلام في أن مورد الإجاره) و حاصله أنه يعتبر في صحه الإجاره- أى في دخول الأجره في ملك الأجير بإزاء العمل المستأجر عليه- أن يكون العمل بحيث يمكن للأجير الإتيان به بداعى أنه ملك المستأجر،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٦

فإن قلت يمكن ان يكون (١)

فان العمل كذلك تسليم لذلك العمل اليه، و لا يتحقق هذا الشرط فيما استوجر على العباده، لأن الصلاة على ميت مثلا بداعى أنها ملك لبازل الأجره لا تجتمع مع الإتيان بها بداعى أمر الشارع بها.

(أقول): ليس في البين ما يقتضى هذا الاعتبار في نفس الإجاره، بل القصد المزبور دخيل في حصول عنوان الوفاء بالمعامله، و لكن لا بخصوصه، بل بنحو يعم كون قصد الوفاء بها داعيا أو توصيفا للعمل، بأن يقصد الأجير العمل المملوك للغير، و يأتى به بداع آخر. و بعبارة أخرى لا يلزم ان يكون قصد الوفاء بالمعامله محركا نحو العمل، بل يكفى كونه بنحو التوصيف، و على ذلك فيمكن للمكلف قصد العمل المملوك للغير بداعى أمر الشارع بذلك العمل ابتداء. نعم لقائل أن يقول أن مع فرض حصول الشىء بدون الإجاره- كما هو مقتضى عمل المكلف بداعى الأمر به ابتداء- يكون أخذ العوض عليه من أكل المال بالباطل، باعتبار عدم غرض عقلائي في أخذه و إعطائه، و هذا غير دعوى منافاه أخذ العوض مع التقرب كما لا يخفى، و سيأتى التعرض لذلك إن شاء الله تعالى.

(١) و هذا ايضا جواب عن الاستدلال المتقدم أى منافاه أخذ الأجره على العمل للإخلاص المعتبر فيه. و تقريره أن قصد الأجره على العمل كقصد التخلص من الفقر أو المرض في بعض العبادات، فإنه كما يكون في مثل ذلك غرضه من عمله هو التقرب الى الله سبحانه، و غرضه من تقربه اليه سبحانه بعمله هو الوصول إلى الغنى أو الشفاء أو غير ذلك من المقاصد الدنيويه، كذلك يكون في المقام غرضه من عمله التقرب الى الله سبحانه، و غرضه من تقربه اليه بالعمل المفروض الوصول إلى الأجره المقرره في المعامله. و الحاصل أن استحقاق مطالبه الأجره من قبيل الداعى إلى الداعى، أى غرض الغرض، كما كان الغنى أو الشفاء كذلك.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٧

.....

و أورد (ره) على هذا الجواب بالفرق بين المقامين، و أن سائر المقاصد الدنيويه المترتبه على بعض العبادات أحيانا لا تنافى القربه المعتربه في العباده، باعتبار أن طلبها من الله تعالى في نفسه محبوب له سبحانه، بخلاف طلب الأجره عن الغير، فإنه لا يلائم قصد القربه في العمل، بل ينافيه كما مر. و بهذا يظهر أن عباده جل الخلاق لله سبحانه تخلصا من عذاب الآخره أو وصولا إلى الجنه لا تنافى قصد القربه فيها، فان قصد التخلص من عذاب الجحيم أو الوصول إلى الجنه من قبيل الداعى غير المنافى للقربه، و كل ذلك مطلوب لله سبحانه.

(أقول) إيراده (ره) غير تام، فان غرض الأجير من تقربه الى الله سبحانه بعمله هو استحقاق أخذ الأجره في حكم الشارع، لا مجرد أخذ المال. و المنافى لقصد القربه في العمل هو الثاني دون الأول، و لذا يأتى بالعمل في غياب المستأجر، و بعد أخذه الأجره منه خوفا من عذاب ربه و حسابه في حقوق الناس. و المقام يشبه بيع الإنسان داره في مورد الاضطرار، فإنه يقصد بيعها حقيقه لغايه الوصول الى غرضه الأصلي أى التمكّن من قضاء حاجته.

فتحصل مما ذكرنا أنه لا منافاه بين العمل للآخر بالاستيجار، و بين قصد القربه في ذلك العمل، سواء كان واجبا تعبديا أو مستحبا

كذلك، و أن تحسین المصنف (ره) الاستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة بالمنافاة بين قصد القربة و بين الأخذ المزبور غير صحيح، بل بناء على ما ذكرناه في الأصول من أن قصد التقرب المعتبر في العبادة ليس خصوص الفعل بداعي الأمر المتعلق به، بل مطلق إضافة العمل الى الله سبحانه، فتكون الصلاة على ميت بداعي الاستحقاق الأجرة المقررة بإزائها شرعا عبادة، لحصول القربة المعتبرة فيها بفرض الداعي، و هو استحقاق الأجرة شرعا، و على ذلك فلو لم يلتفت الأجير إلى استحباب الصوم أو الصلاة عن الميت، بل صام أو صلى بغرض استحقاقه شرعا الأجرة المقررة لهما، حكم بصحة عمله و وقوعها عبادة، بلا

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٨

نعم قد استدل على المطلب بعض الأساطين (١)

حاجة الى حديث الداعي إلى الداعي ليقال أنه لا يجري في صورة الغفلة عن استحباب نفس العمل أو وجوبه كما لا يخفى. (١) استدل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بوجه آخر، و هو المنافاة بين وجوب العمل ابتداء و تملكه للآخر بالإجارة و نحوها، بدعوى أن إيجاب الشارع الفعل على مكلف بمعنى تملك ذلك الفعل لله تعالى، فيما إذا كان من قبيل حقوق الله، و بمعنى تملكه للغير فيما إذا كان من حقوق الناس، بأن يكون ذلك العمل ملكا لدى الحق، كما في أمر الشارع بتجهيز الميت، فإنه يثبت بذلك للميت حق على الأحياء، و مع الإيجاب كذلك لا يمكن للمكلف تملك ذلك العمل من آخر بالإجارة و نحوها، فإنه يكون نظير ما إذا أجر نفسه لدفن ميت من شخص، و أراد إيجار نفسه ثانيا من شخص آخر لدفن ذلك الميت. و هذا الوجه أيضا ضعيف، فإن الإيجاب و ان كان أمرا اعتباريا على الصحيح كالملكية، إلا أن سنخه غير سنخ الملكية في الأموال، فلا يمتنع اجتماعه معها. و ذكر المصنف (ره) أن هذا الوجه باعتراف الخصم يختص بالواجب العيني.

و أما الكفائي فاستدل على عدم جواز أخذ الأجرة عليه بأن الفعل متعين أى واجب عليه، فلا يدخل في ملك آخر، و بأن المستأجر لا ينتفع بالعمل الذي يملكه أو يستحقه غيره بإيجاب الشارع، فإنه بمنزلة أن يقول للأجير استأجرتك لغاية أن أتملك منفعتك المملوكة لك، كما في الواجب من حق الله أو لغيرك كما في الواجب من حق الناس انتهى.

(أقول) هذا بعينه هو الوجه السابق، و لم يظهر الفرق بينهما، كما أنه لم يظهر وجه اعتراف المستدل باختصاص ما ذكره أولا بالواجب العيني. نعم يظهر من السابق أن مرجع إيجاب الشارع العمل الذي ليس من حقوق الناس الى كون ذلك العمل مملوكا لله سبحانه، و في حقوق الناس مرجعه الى كونه مملوكا لذلك الغير، و ذكر

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٨٩

عد الإجماع الذي لم يصرح به الا المحقق الثاني (١) فالذي ينساق اليه النظر (٢)

في الكفائي أن إيجاب الشارع بمنزلة كون ذلك العمل مملوكا لنفس الأجير أو غيره، و لذا أورد المصنف (ره) على الأخير بأن العمل بعد وقوع الإجارة عليه لا يكون ملكا لنفس الأجير، بل يدخل في ملك المستأجر إلى آخر ما ذكره. و الحاصل أن هذا الفرق أيضا بلا موجب كما لا يخفى.

(١) الأمر الثالث- في عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات- دعوى الإجماع، فهو على تقدير تحققه غير صالح للاعتماد، فضلا عن عدم ثبوته، و ذلك لاحتمال كون مدرتهم في عدم الجواز الأمرين المتقدمين أو غيرهما مما لم يتم شيء منها عندنا.

و ذكر النائيني (ره) في المقام وجها رابعا لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات و ان كانت توصليه، و هو أن من شرط الإجارة أن يكون متعلقها مقدورا يمكن للمكلف فعله و تركه، و مع إيجاب الفعل لا يمكن له تركه، حيث ان الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي.

و فيه أن الدخيل في تمامية الإجارة تمكن المكلف من تسليم العمل الذي هو مورد الإجارة، لا التمكن بمعنى آخر، و إيجاب الفعل لا

ينافى هذا التمكن، ولذا لو وقع شرطا في ضمن عقد لازم صحح و ترتب عليه أثره. نعم مع التحريم لا يمكن تسليمه، فلا يعمه مثل قوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ حيث لا يمكن الأمر بالوفاء بالإجارة مع النهي عن الفعل كما لا يخفى.

(٢) ذكر (ره) (أولا) انه لا ملازمة بين صحة الإجارة و صحة العمل أى كونه مسقطا للتكليف، و (ثانيا) أن فى جواز أخذ الأجرة على الواجبات تفصيلا.

و حاصل كلامه (أولا)- انه ربما تكون الإجارة صحيحة مع حصول الامتثال كما إذا كان الواجب تعديدا كتغسيل الميت، و قيل بعدم منافاة أخذ الأجرة للإخلاص فى العمل أو مع سقوط التكليف بالعمل من دون حصول الامتثال، كما فى الواجب التوصلى المأخوذ عليه الأجرة، بناء على عدم منافاة وجوب الفعل لأخذ الأجرة
إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٠

.....

عليه، و قد يسقط التكليف عند العمل، من غير أن يكون مصداقا للواجب، كما إذا كان فيه ملاك من غير تعلق التكليف به لمانع. و ربما تكون الإجارة صحيحة مع بطلان العمل، سواء بقى التكليف المتعلق به بحاله أو سقط لأمر آخر، كما إذا استأجره للصلاة على ميت بغرض تعلم صلاة الموتى، و قيل بمنافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر فى العبادة، فإنه إذا صلى على ذلك الميت استحق الأجرة، و لكن يحكم ببطلانها، فتجب الصلاة عليه مع الإخلاص.

و حاصل كلامه (ثانيا)- انه لو كان الواجب عينيا تعيينيا لم يجز أخذ الأجرة عليه، سواء كان توصليا أم تعديدا، فإنه مع وجوب الفعل كذلك يكون المكلف مقهورا عليه من جانب الشارع، فيجبر عليه فى صورة امتناعه، فلا تكون لعمله حرمة حتى يصح له أخذ الأجرة. و حاول (ره) دفع ما ربما يمكن أن يذكر فى المقام بصورة النقض، و هو تجويز الشارع للوصى و قيم الأطفال أخذ أجرة المثل على عملهما «١» مع أن إنفاذ الوصية أو القيام بمصالح الأيتام واجب عينى تعيينى عليهما.

و وجه الدفع أن ذلك التجويز حكم شرعى نظير حكم الشارع للمار بجواز اكله من ثمار الأشجار الواقعة فى طريقه، و ليس من قبيل المعاوضة على العمل ليستظهر منها عدم منافاة أخذ الأجرة مع وجوب الفعل على المكلف كما ذكر.

(أقول): إذا فرض أن فى فعل المكلف غرضا للآخرين، و أن الواجب عليه هو الفعل مطلقا لا الفعل مجانا و بلا عوض، فلا يكون أخذ العوض و تملك عمله للغير من الأكل بالباطل، فان الموجب لصدقه أخذ قيد المجانية فى متعلق الأمر. و المفروض خلافه. و القهر عليه من باب الأمر بالمعروف لا يوجب سقوط عمله عن المالىة، كما أن القهر على بيع ماله فى المخصصة لا يوجب سقوطه عنها. نعم إذا كان تعديدا فقد يتبادر الى الذهن منافاة أخذ الأجرة عليه للإخلاص المعتبر فيه، و لكن قد مر دفعه

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٧٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩١

.....

و أن مع كون الغرض هو استحقاق الأجرة شرعا يحصل التقرب المعتبر فى العبادة. و ما ورد فى جواز أخذ الوصى أو القيم من مال اليتيم كصحيحة هشام «١» مقتضاها عدم منافاة وجوب الفعل تعيينيا مع أخذ الأجرة عليه، فان ظاهرها الأخذ بعنوان اجرة المثل لا- مجرد تجويز الأكل منه، نظير تجويز الأكل للمار من ثمرة طريقه. نعم قد ذكر الأكل بالمعروف فى الآية و الروايات الأخرى، و لكن تكون صحيحة هشام حاكمة عليها و محددة لذلك المقدار فراجع.

ثم قال (ره): (وإن كان الواجب تخييرياً فمع كونه توصلياً، فلا بأس بأخذ الأجر على خصوص أحد فرديه، لعدم كونه مقهوراً عليه، بل مخيراً بينه وبين فرده الآخر، وكذا الحال فيما إذا كان تعبدياً، وقلنا بما أن خصوصية الفرد غير مأخوذة في متعلق الأمر فالإتيان بالقدر المشترك بداعى الأمر به لا ينافي أخذ الأجر على تلك الخصوصية، ويوضح ذلك ملاحظة ما إذا كان المكلف بحيث لا يأتي بالقدر المشترك في ضمن أي فرد ولو أعطى له الأجر على بعض الأفراد، وإنما يكون أمر الشارع بالقدر المشترك داعياً له إلى الإتيان به، وبما أن خصوصية الأفراد خارجة عن متعلق الأمر فيأتي بالقدر المشترك في ضمن خصوصية معينة لأخذه الأجر عليها. ولا يقاس ذلك بالإتيان بخصوصية العمل رياء، حيث أن العمل يبطل حتى فيما إذا كان الرياء في خصوصية ذلك العمل. ووجه عدم القياس ما دل على أنه سبحانه خير شريك لا يقبل عملاً يكون له ولغيره، بل يتركه للغير، وهذا فيما إذا كانت الخصوصية التي أتى بها رياء متحدة مع العمل خارجاً، كالصلاة في أول الوقت أو في المسجد، فإنه يحكم ببطلانها حتى فيما إذا كانت أصل الصلاة لله و اختيار المسجد أو أول الوقت للرياء. وأما إذا كان لها وجود آخر، كما إذا صلى لله و أتى بتعقيباتها رياء، فلا يوجب ذلك بطلان أصل الصلاة.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٧٢) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٢

ثم انه يفهم من أدلة وجوب الشيء (١)

(أقول): مقتضى هذا الكلام عدم الفرق بين الواجب التخييري الشرعي و بين الواجب التعيني الذي يكون التخيير بين افراده عقلياً في أنه يجوز فيها أخذ الأجر على خصوص بعض الأفراد، و تعرض (ره) للواجب الكفائي، و قال لا- بأس بأخذ الأجر عليه مع كونه توصلياً، فإنه مع الاستيجار يملك المستأجر ذلك العمل و يستند اليه و يكون عملاً له، فيستحق ثوابه و يسقط التكليف عن الأجير و عن غيره، لقيام المستأجر به و لو بغير المباشرة. و من هذا القبيل الاستيجار لتطهير المسجد أو للجهاد و نحوهما. و أما إذا كان الواجب الكفائي تعبدياً، فلا يجوز أخذ الأجر عليه لا لوجوب الفعل عليه، و إلا لم يجز أخذ الأجر على التوصل إلى أيضاً بل باعتبار منافاة أخذ الأجر للإخلاص المعتبر فيه. و ما ذكر- في وجه جوازه أخذ الأجر على خصوص بعض افراد الواجب التخييري من خروجه عن متعلق الأمر- لا- يجرى في الكفائي نعم لو كان الواجب الكفائي التعبدى قابلاً للنيابة، بأن ينزل الأجير نفسه منزلة الغير، فيأتي بالفعل عن ذلك الغير، فيكون المقام من قبيل الاستيجار على النيابة في العبادات. و قد تقدم جوازه، و لكن مشروعية النيابة محتاجة إلى دليل خاص، و على تقدير قيامه في مورد يكون خارجاً عن محل الكلام. فان الكلام في المقام في جواز العمل عن نفسه، و تمليك ذلك العمل للغير بالإجارة و نحوها، كالخياط تكون خياطته عن نفسه، و لكنها ملك الغير.

و حاصل البحث في المقام أن إيجاب عمل على مكلف يوجب سقوطه عن المالية شرعاً، لا يجوز تمليكه للغير بالأجر أو أن وجوبه عليه لا يوجب ما لم يجب عليه ذلك العمل مجاناً. و في مورد النيابة يأتي العامل بالعمل عن الغير، و مشروعية هذه تحتاج إلى دليل. و الا فالأصل عدم احتساب عمله عملاً للغير.

(١) بأن يستفاد أن الغير يستحق الفعل عليه بحكم الشارع و إيجابه، ففي مثل ذلك يكون أخذ الأجر عليه من أكلها بالباطل، فإن إيجاب الفعل كذلك بمعنى إيجابه مجاناً و لعله من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق و معالجة الطبيب المريض

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٣

ثم إن في المقام اشكالا مشهوراً (١)

المهلك.

(أقول) مجرد استحقاق الغير الفعل لا يقتضى المجانية، حتى لا يجوز أخذ العوض على المعالجة والإنقاذ ونحوهما، وإلا لم يجز أخذ العوض لمن يطعم الناس فى المخصصة، بل يجب عليه بذله مجاناً وذلك لان البذل واجب تعيينى لا يقبل أخذ العوض عليه، و الطعام مورد حق للمضطرين، ولذا يجوز لهم بل يجب وضع اليد عليه فى صورة امتناع مالكة عن بذله.

(١) الإشكال فى وجه جواز أخذ الأجره على الصناعات التى يتوقف عليها نظام البلاد فان تلك الصناعات من الواجب الكفائى، بل من الواجب العينى عند عدم قيام من تكون بقيامه كفاية، فكيف يجوز أخذ الأجره عليها. و أجب عن ذلك بوجوه.

(الأول) الالتزام بتخصيص القاعدة المتقدمة أى قاعدة عدم جواز أخذ الأجره على الواجب، و رفع اليد عنها باعتبار الإجماع و سيرة العقلاء المتدينين منهم و غيرهم.

(الثانى) إنكار تلك القاعدة فى غير العبادات. و يظهر ذلك من كل من ذكر جواز أخذ الأجره على القضاء، بلا تقييد بصورة عدم تعيينه على القاضى.

(الثالث) جواز أخذ الأجره على تلك الصناعات بعد سقوط وجوبها بقيام من به الكفاية عليها، فإنه يكون أخذها على غير الواجب- و فساد هذا الوجه أوضح، فإن لازمه الحكم بفساد أخذ الأجره على الجماعة القائمة بها قبل سقوط وجوبها، مع جريان السيرة القطعية على القيام بها بالأجره فى كل عصر، من غير نظر الى سقوط وجوبها بفعل الآخرين و عدمه.

(الرابع) الالتزام بعدم جواز أخذ الأجره على عمل يكون بعنوانه محكوماً بالوجوب، كتجهيز الموتى و تعليم الأحكام و أما العمل المحكوم عليه بالوجوب بعنوان حفظ النظام لا بعنوان نفسه، فلا مانع من أخذ الأجره عليه. و هذا الوجه

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٤

.....

ايضا بلا موجب، فإنه لم يظهر الفارق بين العمل الواجب بعنوانه و بين الواجب بعنوان آخر.

(الخامس) الفرق بين تلك الصناعات و غيرها من الواجبات، بدعوى أن عدم جواز أخذ الأجره على الصناعات يوجب اختلال النظام، فان كل واحد يختار من تلك الصناعات ما هو أسهل، و يترك الصعب أو الأصعب على الآخرين لأن الداعى إلى الإقدام على الأعمال الشاقه الصعبه هو الطمع فى الأجره فتسويغ أخذ الأجره عليها لطف، أى تقريب للعباد إلى موافقه التكليف بإقامه النظام، لا أنه ينافى هذا التكليف.

و أجب المصنف (ره) عن ذلك بعدم انحصار وجه الاقدام على الأعمال الصعبه بالطمع فى الأجره، بل ربما يكون اقدام الشخص باعتبار عدم معرفته بغيرها أو كونه ناشئاً فى ذلك العمل الشاق، كالفلاح. و لكن لا يخفى ما فيه.

(السادس) دعوى أن تلك الصناعات من قبيل الواجب المشروط فيكون وجوبها مشروطاً ببذل العوض عليها، سواء كانت الصنعة الواجبه من الواجب العينى باعتبار انحصار من به الكفاية، أو من الواجب الكفائى كما فى صورة تعدده و عدم انحصاره، و على كل فلا- تكون تلك الصنعة واجبه على المكلف قبل إعطاء العوض بعنوان الإجاره أو الجعالة، بل بإعطائه يحصل شرط وجوبها عينا أو كفاية.

و بعبارة أخرى لا- تكون الصنعة- حال قرار الأجره لها بالإجاره أو الجعالة- واجبه حتى تكون تلك الأجره على العمل الواجب، و الجواب عن هذا الوجه ظاهر، فان الواجب على الطبيب مثلاً احياء النفس و انقاذها من الهلكه، سواء بذل على طبائته العوض أم لا.

(السابع) أن وجوب تلك الصناعات غيرى باعتبار توقف اقامه النظام

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٥

فهو من قبيل رجوع الوصي بأجرة المثل (١) فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجرة عليه (٢).

عليها و من الظاهر عدم توقف إقامته على العمل مجانا ليجب العمل كذلك، بل الموقوف عليه بذل النفس للعمل و لو مع العوض. ثم ذكر هذا القائل أنه إذا بذل المريض الأجرة للطبيب وجب عليه المعالجة و ان لم يبذل مع أداء ترك العلاج الى هلاكه أجبره الحاكم حسبة على بذلها. و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الرابع هو أن الصناعات على هذا الوجه واجبات غيرية، بخلاف الوجه الرابع فإنها عليه واجبات نفسية، و لكن ليس وجوبها بعناوينها الأولية، بل بالعنوان الطارئ عليها، و هو عنوان التحفظ على النظام. و كيف كان فهذا الوجه ايضا فاسد، فإنه لا يجب على المريض بذل الأجرة حتى يجبر عليه مع امتناعه، بل الطبابة واجبة على الطبيب، بذل له الأجرة أم لا، و على ذلك فيكون للمريض و غيره إجبار الطبيب على الطبابة من باب الأمر بالمعروف. و الحاصل أن هذا الوجه على تقدير تماميته يدل على جواز أخذ الأجرة و بذلها، لا على وجوبها، مع ان التفرقة - بين الواجب الغيرى و النفسى بجواز أخذ الأجرة على الأول دون الثانى - غير تامة.

(١) ظاهر قوله سبحانه فَإِنْ أَرْضَعْنَا لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ «١» جواز أخذ المرأة الأجرة على إرضاعها، سواء كان بالبلاء أو غيره، فان تمت دعوى منافاة أخذ الأجرة لوجوب الفعل، فلا بد من تقييد الآية بالإرضاع بغير اللبأ. و التعبير بالأجر فيها ظاهر فى ثبوته من جهة المعاوضة، لا أنه حكم شرعى و تعبد خاص كجواز أكل المار من ثمرة طريقه، حتى لا يمكن التعدى، كما لا يخفى.

(٢) قد تقدم عدم منافاة أخذ الأجرة على عمل مع قصد التقرب فى ذلك

(١) سورة الطلاق (٦٥) الآية (٦)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٦

.....

العمل، و أنه لو كان سائر شرائط الإجارة حاصله لما كان اشتراط قصد التقرب فيه موجبا لبطلانها، حيث أن الأجير لو أتى بالعمل - بداعى استحقاق الأجرة شرعا لثلا يبقى الدين على عهده و يتلى يوم القيمة بحسابه - كان هذا بنفسه نحو تقرب الى الله سبحانه، لا أنه ينافى التقرب فى ذلك العمل، و على ذلك فلو استأجر من يصلح للإمامة لإعادة صلاته حتى يقتدى به، صح الاستيجار، و لا ينافى قصد التقرب المعتبر فى أصل الصلاة و إعادتها.

نعم الاستيجار للعبادة لله سبحانه - أصالة و إهداء ثوابها للآخر - يحتاج الى دليل على المشروعية. لا مشروعية الاستيجار فقط، بل مشروعية إهداء الثواب و نفوذه و قد قام الدليل عليها فى الصلاة و الحج و الصدقة و نحوها فى الجملة و بعد الدليل على المشروعية يجوز المعاملة على الإهداء بنحو الهبة المشروطة، حيث أن المعاملة عليه بنحو الاستيجار لا يخلو عن مناقشة، كما أن النيابة تحتاج الى دليل على المشروعية فى الأفعال التى لا تنتسب الى غير الفاعل، و لا تقبل التوكيل كالصيام و الاغتسال و نحوهما، لا فى مثل الحلق و الذبح و نحوهما من الأفعال التى تنتسب الى غير المباشر بالتوكيل، فإن النيابة فيها مقتضى الإطلاق فى خطاب الأمر بتلك الأفعال.

ثم انه ليست النيابة منحصرة بتنزيل النفس منزلة الغير كما يظهر من المصنف (ره) بل النيابة فى مثل الصلاة و الصوم عن الميت كأداء دين الغير. فكما أن من تقوم بأداء دين غيره لا ينزل نفسه منزلة المدين، بل يقصد الأداء بما فى ذمته كذلك المصلى عن الغير يقصد الصلاة التى فى ذمة الميت، و تلك الصلاة لم يؤخذ فيها قيد المباشرة، كما أخذ هذا القيد فى الصلاة التى فى عهدة الحى، كما هو ظاهر خطابات التكليف. و لذا لا تصح النيابة عن الحى فى الصلاة و نحوها.

و فى صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع) قال: «سألته عن رجل أدركه

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٧

.....

رمضان و هو مريض، فتوفى قبل أن يبرأ قال: ليس عليه شيء، و لكن يقضى عن الذى يبرأ ثم يموت قبل أن يقضى» (١) فإن ظاهرها اشتغال عهدة الميت، و فعل الآخريين قضاء عنه، و لا يكون ذلك الا لعدم اعتبار المباشرة فيما يعتبر فى عهدة الميت و يترتب على كون النيابة هى التنزيل أو ما ذكرناه إمكان الاستدلال- على عدم منافاة أخذ الأجره على عمل مع التقرب المعتبر فيه- بما ورد فى جواز الاستيجار للحج و العمرة، فإنه بناء على إنكار التنزيل تكون الأجره بإزاء نفس الحج و العمرة و أما بناء على التنزيل، فقد تقدم عن المصنف (ره) دعوى أن الأجره بإزاء التنزيل لا الحج و العمرة. و التنزيل أمر مستحب توصلى، فلاحظ.

(لا- يقال) و يترتب ايضا أنه إذا ارتكب النائب عن الغير فى الحج حال إحرامه موجب الكفارة كانت الكفارة على المنوب عنه (فإنه يقال): بل تجب على النائب على التقديرين، فإن المنزل منزله فعل المنوب عنه هو نفس الإحرام و سائر أعمال الحج لا ما يرتكبه النائب فى أثنائها كما لا يخفى. و فيما إذا لم يكن على المنوب عنه اشتغال أصلا، كما فى الحج أو الصلاة ندبا عن الميت، فيمكن فى مثلهما القول بالتنزيل كما لا يخفى.

و الحاصل أنه ورد فى النيابة عن الغير فى الحج و العمرة بنحو الاستيجار بعض الروايات، و حملها على الاستيجار على المقدمات خلاف ظاهرها، بل مقتضى الحمل المزبور يعنى وقوع الإجارة على نفس المقدمات هو استحقاق الأجره بالائتيان بها، و ان لم يترتب عليها ذوها. و فى موثقة عمار بن موسى الساباطى عن ابى عبد الله (ع)، قال: «سألته عن الرجل يأخذ الدراهم ليحج بها عن رجل، هل يجوز أن ينفق منها فى غير الحج؟ قال إذا ضمن الحجته، فالدراهم له يصنع بها

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٧) الباب: (٢٣) من أبواب أحكام شهر رمضان- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٨

ثم انه كما يستحق الغير بالإجارة (١)

ما أحب و عليه حجته» (١) حيث أن ظاهرها وقوع المعاملة على نفس الحج كما هو معنى ضمانه، و بما انه لا يحتمل الفرق بين الحج و سائر العبادات التى قد أحرزت مشروعية النيابة فيها، كقضاء الصلاة و الصوم و نحوهما عن الميت، فيكون الاستيجار عليها كالأستيجار للحج.

(١) ذكر (ره) أنه كما لا يجوز تملك العمل الواجب عليه للغير بالأجره، كذلك لا يجوز صرف ما يملكه الغير عليه لنفسه، بأن يأتى لنفسه بعنوان العبادة ما استحقه الغير عليه، كما إذا استوجر لإطافة صبي أو مغمى عليه، فلا يجوز أن ينوى الإطافة طوفاً لنفسه أيضاً، و كذا فيما إذا استوجر لحمل الغير فى طواف ذلك الغير فلا- يجوز أن ينوى لنفسه الطواف فى تلك الأشواط. و هذا هو المراد من الاستيجار للحمل مطلقاً، و جوز بعضهم الطواف لنفسه فيما إذا استوجر لحمل الغير فى طواف نفسه، و هذا هو المراد من الاستيجار للحمل فى طوافه، و وجه الجواز فى هذه الصورة عدم كون الأشواط للغير، بل ما يملكه الغير عليه هو نفس الحمل فيها، نظير ما إذا استوجر لحمل شيء آخر فيها بخلاف صورتين الأولتين، فإن الأشواط فيهما مستحقة للغير.

(أقول): الصحيح هو عدم الفرق بين الصور الثلاث، فيجوز أن ينوى فيها الطواف لنفسه، و ذلك فان كون شخص أجيراً فى عمل لا يقتضى إلا- تملك ذلك العمل فقط للمستأجر، لا بمقدماته و مقارناته، و لذا يجوز اجارة نفسه لآخر فيهما، و على ذلك فالحركة المخصوصة مقدمة لإطافة الغير، أى جعل الغير طائفاً، كما أنها مقدمة لحمل الآخر فى طواف ذلك الآخر، فيجوز صرفها لنفسه بقصده

الطواف لنفسه.

نعم لو استوجر للحمل لا في طوافه بأن يكون أجيرا لحمل المستأجر بشرط

(١) وسائل الشيعه: الجزء (٨) الباب (١٠): من أبواب النيايه في الحج - الحديث: (٣).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٢٩٩

قال في المسالك هذا إذا كان الحامل (١).

أن لا يكون الحامل طائفا حال الحمل. وهذه صورة رابعة، فقصد الحامل فيها الطواف لنفسه مخالفة للشرط، و باعتبارها يكون منهيها عنه فيفسد. و يحتمل أن يكون هذا الاشتراط تقييدا لمتعلق الإجارة، بأن يملك المستأجر الحمل عليه حال عدم طوافه لنفسه و بقصد كل من الحامل و المحمول الطواف ينتفى مورد الإجارة فلا- يستحق على المستأجر شيئا، و ترك الحامل مورد الإجارة و ان كان محرما، إلا أن طوافه لنفسه لا يكون منهيها عنه حتى يفسد، و وجه عدم النهي عنه عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، فلا بد في الحكم من ملاحظة أن العقد على الاشتراط أو على التقييد.

ثم إنه ليس مما تقدم ما إذا حج الأجير لنفسه ندبا في سنة الإجارة، و ذلك فان تركه الحج عن المنوب عنه و إن كان من ترك الواجب، لوجوب تسليم العمل المملوك للغير اليه، إلا- أن الحج لنفسه في تلك السنة ضد خاص لما وجب عليه بالإجارة، و الأمر بالشىء لا يقتضى النهي عن ضده الخاص، بل يمكن شمول الاستحباب لذلك الضد بنحو الترتب.

ثم إنه لو قيل بأن مقتضى الإجارة على عمل تملكه بمقدماته، فلا بأس أيضا بقصد الطواف لنفسه في الصورة الثلاث المتقدمة، باعتبار أن قصد الأجير الطواف لنفسه بحركته الاستقلالية فيها من قبيل الانتفاع بملك الغير، لا التصرف فيه، و الانتفاع بملك الغير ما لم يمكن تعديا و تصرفا فيه غير ممنوع، كالاستغلال بظل الغير أو الاستنارة بنوره و هكذا و هكذا.

(١) أى جواز احتساب حركته المخصوصة و قصده بها الطواف لنفسه يختص بالموارد التي لا يملك المحمول فيها تلك الحركة، كما إذا كان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة، حيث لا يملك في الجعالة باذل العوض العمل على الآخر، أو كان أجيرا للحمل في طوافه، بمعنى أنه آجر نفسه للغير لحمله حال الطواف لنفسه، فإنه يمكن في جميع ذلك أن ينوى كل من الحامل و المحمول الطواف لنفسه.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٠

.....

و أما إذا استوجر للحمل مطلقا، أى أنه آجر نفسه لحمل الغير، و لم يقيد في الإجارة بكون الحمل حال الطواف لنفسه، فلا يصح ان ينوى الحامل الطواف لنفسه، لان حركته المخصوصة مستحقة للغير في صورة الإطلاق، باعتبار توقف طواف المحمول عليها، فلا يصح صرف تلك الحركة لنفسه.

و أورد الإيروانى (ره) على الفرق و ذكر أنه لا- يختلف الحكم بين كونه أجيرا لحمل الغير في طواف نفسه، و بين كونه أجيرا لحمل الغير بلا- تقييد، بكون الحمل حال طواف نفسه، و وجه عدم الاختلاف أنه لو كان أجيرا لحمل الغير على نحو الاشتراط و التعليق، بمعنى انه على تقدير طوافه لنفسه كان عليه أن يحمل الغير، فهذا من التعليق في الإجارة، و ان كان أجيرا لحمله لا على نحو الاشتراط و التعليق استحق المستأجر عليه الحركة المخصوصة باعتبار توقف الحمل عليه، و لا- يجوز للأجير أن ينوى بتلك الحركة الطواف لنفسه.

و لكن الصحيح كما ذكرنا عدم دخول مقدمات الحمل في متعلق الإجارة، فإن إطافة الصبي أو المغمى عليه هي جعل الصبي أو

المغمى عليه طائفا فيعتبر فيهما شرائط الطواف من الطهارة و غيرها.

و بعبارة أخرى يكون طواف الصبى أو المغمى عليه هي الحركة التبعية، و حركة الأجير مقدمة لطوافهما، و كذا الحال فى اشتراط حملة فى طوافه أو مطلقا و إلزام الأجير- بالمقدمة على تقدير امتناعه- لا يقتضى دخول تلك المقدمة فى ملك المستأجر، ليكون صرفها على نفسه من التصرف فى ملك الغير، فيكون منهيها عنه.

و مما ذكرنا يظهر أنه ليس الجواز لبعض الروايات الواردة فى إطفاء الصبى أو غيره فى طواف نفسه، و وجه الظهور عدم فرض الاستيجار فى موردتها لتصلح جوابا عن المناقشة بأن صرف الأجير الحركة المخصوصة على نفسه من التصرف فيما يستحقه الغير.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠١

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه (١)

(١) قد بنى (ره) على أن أخذ الأجرة على عمل لا يجتمع مع قصد التقرب بذلك العمل، سواء كانت عبادة واجبة أو مستحبة، و فرع على ذلك عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان، فإنه لا انتفاع الغير به كإحراز دخول الوقت، أو الاكتفاء به فى الصلاة، يقع مورد الإجارة، و لكن بما أنه من قبيل العبادة، فلا- يصح أخذ الأجرة عليه، حتى فيما إذا كان للإعلام فقط، بناء على أن أذان الإعلام أيضا كأذان الصلاة من العبادة، بمعنى أن الإعلام بدخول الوقت مستحب كفاي، و لا يحصل هذا الإعلام إلا بالأذان الواقع بنحو العبادة.

و بعبارة أخرى لا يصح الاعتماد عليه فى دخول الوقت إلا فيما وقع على نحو العبادة، و لا يكون طريقا معتبرا الى دخولها فى غير هذه الصورة، و يذكر فى المقام روايات يستظهر منها عدم جواز أخذ الأجرة عليه، كموثقة زيد بن على عن آبائه عن على عليهم السلام «أنه أتاه رجل، فقال له: و الله إنى أحببك لله، فقال له: و لكنى أبغضك لله، قال: و لم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان و تأخذ على تعليم القرآن أجرا» (١) و فى سندها عبد الله بن منبه و الظاهر أنه اشتباه من النساخ.

و الصحيح منبه بن عبد الله. و قد ذكر النجاشى أن حديثه صحيح، و وجه الصحة كون الراوى عنه محمد بن الحسن الصفار الذى يروى عن المنبه فى سائر الروايات و لكن فى دلالتها على عدم الجواز تأمل، فإن بغضه عليه السلام يمكن لاستمراره على الكراهة، و يشهد لها ما فى ذيلها (و سمعت رسول الله (ص) يقول من أخذ على تعليم القرآن اجرا كان حظه يوم القيمة: فإن التعليل يناسب الكراهة كما لا يخفى.

و عن السيد الخوئى طال بقاه أن دلالتها على المنع بضميمة ما ورد من أنه عليه السلام لا يبغض الحلال، و فيه أنه لم أظفر على رواية معتبرة يكون ظاهرها ذلك. نعم ورد فى روايات الربا أنه عليه السلام كان لا يكره الحلال، و ظاهرها خلاف

(١) وسائل الشيعة الباب: (٣٠) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٢

و من هنا يظهر وجه ما ذكره فى هذا المقام (١)

المقطوع، فإنه عليه السلام كان يكره المكروهات الشرعية قطعا، مع كونها محللة. و حسنة حمران الواردة فى فساد الدنيا و فيها قال (ع): «و رأيت الأذان بالأجر و الصلاة بالأجر» (١).

و فيه انه لا دلالة لها ايضا على المنع، بل و لا دلالة على الكراهة، فإنها فى مقام بيان علامة فساد الأرض، لا بيان موجبات فسادها، و يمكن كون الحلال المخصوص علامة لفسادها، كقوله عليه السلام فيها «و رأيت المؤمن صامتا لا يقبل قوله» فان صمت المؤمن مع عدم قبول قوله لا يكون حراما، بل و لا مكروها. و روايتى محمد ابن مسلم و العلاء بن سيبان عن ابى جعفر عليه السلام، قال: «لا تصل

خلف من يتغى على الأذان و الصلاة أجرا، و لا تقبل شهادته» (٢) و لا بأس بدلالتهما على المنع فان الحكم بفسق آخذ الأجر على الأذان أو الصلاة المراد بها الإمامة لا يكون الا مع حرمة الفعل أو بطلان المعاملة، إلا أنهما ضعيفتان سنداً. و إن وصف السيد الزدى (ره) رواية محمد بن مسلم بالصحيحة، و أظهر أنه لا بأس بأخذ الأجر على الأذان و تعليم القرآن، لعدم المنافاة بين أخذ الأجر على عمل، و كونها عبادة مع أن تعليم القرآن ليس من العبادة و الروايات، كما مرت ضعيفة سنداً أو دلالة، و لكن الأحوط الترك و الله سبحانه هو العالم.

(١) الوجه هو ذكر الصلاة في حسنة حمران و قد تقدم ظهورها في الأجر على الإمامة، و لكن ذكرنا عدم دلالتها على المنع. و أما ما ذكره (ره) - من أن الانتفاع بالإمامة موقوف على تحققها بقصد الإخلاص إذ المأموم لا يجوز له الاقتداء إلا - بإمام تكون صلاته صحيحة، و قصد الإخلاص لا يجتمع مع أخذ الأجر - فلا يمكن المساعدة عليه، فان ما يفيد الغير في المقام هي صحة صلاة الإمام، حتى يقتدى بصلاته.

و أما كون إمامته بالقرب، فلا يعتبر في جواز الاقتداء و على ذلك فلو كان المكلف

(١) وسائل الشيعة: الباب (٤١) من أبواب الأمر بالمعروف بالحديث (٦)

(٢) وسائل الشيعة الجزء الباب (٣٢) من أبواب الشهادات - الحديث (٦٠٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٣

تحمل الشهادة (١)

بحيث يأتي بالصلاة بداعي الأمر بها و لو منفردا، و لا يأتي بها حتى مع إعطاء الأجر عليها لو لا أمر الشارع بها، فيكون أخذ أجرته على خصوصية صلاته لا على أصلها، و تلك الخصوصية لم تؤخذ في متعلق الأمر بالطبيعة، فلا بأس بذلك الأخذ غاية الأمر لا يثاب على إمامته فتدبر.

(١) تعرض (ره) لأخذ الأجر على تحمل الشهادة، و ذكر عدم جوازه بناء على وجوب التحمل عند الدعوة إليه، كما هو مقتضى الصحيح الوارد في تفسير قوله سبحانه و لا يَأْبُ الشُّهُدَاءُ إِذْ مَا دُعُوا (١) و كذا لا يجوز أخذ الأجر على أدائها و الوجه في عدم الجواز هو كون كل من الأداء و التحمل حقا للمشهود له، فيستحقهما على الشاهد، فيكون أخذ الشاهد الأجر على الأداء أو التحمل من مبادلة حق شخص بمال ذلك الشخص. و هذا أكل المال بالباطل، بل ينطبق عنوان الأكل بالباطل حتى فيما لو أخذ المال عن آخر يجب عليه أيضا الأداء أو التحمل كفاية، حيث أن طلب المال لأداء حق الغير اليه، سواء كان المطلوب منه المال، صاحب الحق أو غيره أكل لذلك المال بالباطل.

(أقول) في كون الاستجابة للتحمل أو الأداء مجانا حقا للمشهود له تأمل. و ذكر السيد الخوئي طال بقاه أن الوجه في عدم جواز أخذ الأجر استفادة المجانية من دليل وجوبهما، فان قوله سبحانه - و لا يَأْبُ الشُّهُدَاءُ إِذْ مَا دُعُوا مع الإغماض عن الرواية أيضا يعم الدعوة الى التحمل و الأداء. و مقتضى إطلاق النهي عدم جواز الإباء حتى مع عدم بذل الأجر.

و فيه أنه يمكن دعوى كون متعلق النهي الدعوة المتعارفة و إذا كانت الدعوة المتعارفة الى التحمل أو الشهادة بالأجر كانت الدعوة إليها كالدعوة إلى الخياطة أو البناء في أن وجوب استجابتهما لا يقتضى المجانية. و يشهد لذلك ملاحظة صدر الآية، فإن قوله

(١) سورة البقرة (٢) الآية (٢٨٢).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٤

بقي الكلام في شيء (١)

سبحانه و لا يَأْبُ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ - لا يقتضى وجوب الكتابة على الكاتب مجاناً.

(لا يقال) ان بينهما فرقا فإن الكتابة في الدين مستحبة، فلا بأس بأخذ الأجر عليها، بخلاف الاستجابة لأداء الشهادة أو تحملها (فإنه يقال): الاستجابة إلى الكتابة مثل الاستجابة للتحمل أو الأداء واجبة، مع أن مقتضى الإطلاق عدم جواز المطالبة بالأجر للتحمل و الأداء، لا عدم جواز أخذها مع إعطائها كما هو المطلوب في المقام و في مثل الأجر على القضاء، كما لا يخفى.

هذا و يمكن أن يقال بعدم تعارف أخذ الأجر على تحمل الشهادة أو أدائها، و ليس لهما مالية، فيكون أخذها من أكل المال بالباطل نعم لو توقف التحمل أو الأداء على بذل المال لقطع المسافة و نحوه، لم يجب البذل من كيسه، و الوجه في ذلك: أن مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم وجوب التحمل أو الأداء في الفرض، حتى فيما إذا قال المشهود له: اصرف المال و على تداركه، فان مجرد التزامه بالعرض لا يوجب انتفاء الضرر، حيث انه ربما لا يصل إليه العوض، لعدم وفاء المشهود له بالتزامه.

(١) ذكر جماعة من الأصحاب في الواجبات و المستحبات التي لا يجوز أخذ الأجر عليها أنه يجوز ارتزاق مؤديهما من بيت المال، و ليس المراد أخذ الأجر و العوض من بيت المال على عملهم، فإنه لا فرق في عدم الجواز بين الأخذ من بيت المال أو من غيره، بل يكون إعطاء العوض من بيت المال، باعتبار عدم كونه ملكاً شخصياً للمعطي، اولى بعدم الجواز، فليكن مرادهم أنه إذا قام المكلف بتلك الأعمال التي لا يمكنه - مع القيام بها - الكسب المناسب، فيقرر له من بيت المال ما يكفيه من مؤنة نفسه و عياله مع فقره، زاد على أجره عمله أم نقص بعنوان المساعدة، و أما مع غناه، فان كان ذلك العمل واجبا عليه، فلا يجوز لولى المسلمين الإعطاء
إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٥

[خاتمة تشتمل على مسائل]

[الأولى: بيع المصحف]

صرح جماعة (١)

من بيت المال، فإن عدالة القاضى تمنعه عن ترك القضاء الواجب عليه، فيكون إعطاؤه مع غناه من إتلاف بيت المال. و هذا بخلاف البذل لمثل المؤذن و الامام الراتب ممن يقوم بالمستحبات، فإنه يجوز فيما إذا كان تركه موجبا لترك الأذان و الإمامة و نحوهما، و لا يكون من إتلاف بيت المال بلا جهة، بل القاضى فيما إذا أراد الارتحال من البلد الى الآخر للقضاء في ذلك البلد، و كانت الحاجة إليه في البلد أشد، فإنه لا بأس بالبذل له، فإنه من صرف بيت المال في سبيل صلاح المسلمين.

(١) ذكر جماعة من القدماء و المتأخرين عدم جواز بيع المصحف، و مرادهم - كما أوضح في الدروس - بيع خطه، و كانت حرمة بيعه مشهورة بين الصحابة على ما هو ظاهر نهاية الأحكام، حيث تمسك في إثباتها باشتهارها بين الصحابة، و يدل عليه ظاهر جملة من الروايات.

(منها) - رواية سماعة عن الشيخ (ره) بإسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن ابى عبد الله الرازى عن الحسن بن على بن أبى حمزة عن زرعة عن سماعة بن مهران قال: «سألت أبا عبد الله (ع) يقول: لا تبيعوا المصحف، فان بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف، و إياك أن تشتري منه الورق، و فيه القرآن مكتوب» «١» و هى ضعيفة، و ليست بالموثقة، فإن أبا عبد الله الزرارى هو محمد بن أحمد الجاموراني الزرارى، و قد استثناه ابن الوليد عن روايات محمد بن احمد بن يحيى، و فى

استثنائه دلالة على ضعفه، كما ان ضعف الحسن بن علي بن أبي حمزة أظهر من أن يذكر، فتوصيف المصنف (ره) الرواية بالموثقة غير تام.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٦

.....

و (منها) - رواية عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله (ع)، قال: «سمعتة يقول: أن المصاحف لن تشتري، فإذا اشتريت، فقل إنما اشتري منك الورق، وما فيه من الأديم، و حليته، و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا» (١) و في موثقة سماعة عن أبي عبد الله (ع)، قال: «سألته عن بيع المصاحف و شرائها؟ قال: لا تشتري كتاب الله، و لكن اشتر الحديد و الورق و الدفتين، و قل: أشترى منك هذا بكذا و كذا» (٢).

و لكن في مقابلها ما يظهر منه الجواز، كصحيحه أبي بصير، قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال: إنما كان يوضع عند القامة و المنبر، و قال: كان بين الحائط و المنبر قدر ممر شاء أو رجل، و هو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب البقرة، و يجيء آخر، فيكتب السورة كذلك كانوا، ثم إنهم اشتروا بعد ذلك، فقلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتريه أحب الي من أن أبيع» (٣) و نحوها موثقة روح بن عبد الرحيم، و زاد فيها «قلت: فما ترى أن اعطى على كتابته أجرا؟ قال: لا بأس، و لكن هكذا كانوا يصنعون» (٤).

و مقتضى الجمع بين الطائفتين هو حمل المانع على الكراهة. و لكن ذكر المصنف (ره) أن صحيحه أبي بصير لا تصلح ان تكون قرينه على صرف النهي في سائر الروايات إلى الكراهة، فإن مدلولها أنه لم يكن في الصدر الأول تحصيل المصاحف بالشراء، و انما حدث ذلك أخيرا. و أما كيفية بيعها و شرائها و هل هو مثل سائر الكتب أم لا؟ فلا دلالة لها على المماثلة الا بالإطلاق أى السكوت في مقام البيان فيرفع اليد عن ذلك بمثل رواية عبد الرحمن المتقدمه الدالة على الكيفية المعتره في بيع المصاحف و شرائها، بل هذا الإطلاق أيضا يمكن منعه بعدم كون الرواية

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١).

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٢).

(٣) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٨).

(٤) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٣١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (٤).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٧

بقي الكلام في المراد من حرمة البيع (١).

في مقام البيان من جهة الكيفية ليتمكن دعوى إطلاقها.

و بهذا يظهر الحال في روايه عنبسه الوراق، قال: «سألته أبا عبد الله (ع)، فقلت: إنى رجل أبيع المصاحف، فإن نهيتنى لم أبعها، فقال أ لست تشتري ورقا و تكتب فيه؟ فقلت: بلى و أعالجها، فقال لا- بأس بها» (١) فان ظهور هذه في جواز بيع المصاحف كسائر الكتب بالإطلاق و بالسكوت في مقام البيان، فيرفع اليد عنه بالبيان الوارد في الروايات المتقدمه.

(أقول): لا بد من رفع اليد عن الاخبار المانعة بحملها على الكراهة، فإنه قد ورد في موثقة روح بن عبد الرحيم المتقدمة نفى البأس عن الكتابة بالأجر، و لو لم يكن لخط القرآن مالمية، باعتبار عظمتها لم تكن كتابته من الأعمال التي لها قيمة. والحاصل أنه لا يحتمل الفرق بين الأجر على كتابة القرآن وبين بيعه، و جواز الأول كاشف عن جواز الثاني. هذا مع أن ظاهر السؤال في مثل صحيحة أبي بصير بقوله (فما ترى في شرائها) هو السؤال عن جواز شراء المصاحف بالنحو المتعارف في سائر الكتب، فيكون جوابه عليه السلام بالجواز راجعا الى ذلك النحو، و هذا من الظهور الوضعي لا الإطلاقي ليتوقف على تمامية مقدماته، و ذلك فإن دلالة اللفظ الموضوع للكتاب عليه بالوضع و اضافة البيع اليه ظاهرة بمقتضى وضع الإضافة، في تعلقه بعنوان ذلك الكتاب كما لا يخفى.

(١) لا- يخفى أن المصحف كسائر الكتب تكون خطوطه وصفا مقوما له، و لا- يمكن كون الوصف مطلقا مقوما كان أم غيره ملكا لشخص، و موصوفه ملكا لآخر. بل لو كان الوصف في الشيء حاصلًا بعمل الآخر، و كان بأمر من مالك

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) باب: (٣١) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٨

.....

ذلك الشيء أو باستجاره فيستحق العامل الأجر عليه، و الا فلا احترام لفعله، و لا يكون له على مالكة أجره أصلا، و على ذلك فلو كان النهي عن بيع المصاحف لزوميا كان المراد بمتعلق النهي، ملاحظة خطوطها في أخذ العوض عليها، على ما تقدم سابقا في النهي عن بيع الجارية المغنية، و في النهي عن بيع آلات اللهو. والحاصل ان المراد بالنهي عن بيع المصاحف هو المنع عن بيع الأوراق بملاحظة كونها موصوفة بالكتابة القرآنية. و بهذا يظهر أن ما ذكره المصنف (ره)- من أن النقوش ان لم تعد من الأعيان المملوكة عرفا، بل من صفات المنقوش الذي تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها، فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط، فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن ليقع في حيز النهي- لا يمكن المساعدة عليه، لما ذكرنا من كون الخطوط وصفا مقوما، نظير بيع آلات اللهو، و ان النهي مقتضى عدم جواز لحاظ هذا الوصف في مقام المبادلة، على ما تقدم في بيع الآلات.

نعم ذكرنا أنه لا- بد من حمل النهي على الكراهة أى على كراهة إيقاع المعاملة على المصحف بما هو مصحف، و أن اللازم في التخلص من هذه الكراهة جعل الثمن بإزاء الأوراق بما هي أوراق، و الثمن المأخوذ و ان كان زائدا على ثمن الأوراق، و الزيادة بداعي اتصاف تلك الأوراق بالكتابة القرآنية، الا أنه لا يذكر هذه الجهة في العقد، بل يذكر فيه عنوان الأوراق و الحديد، و بعد انتقال الأوراق إلى المشتري يكون مالكا لها بما هي مصحف، حيث تقدم تبعية الخطوط، و انه لا يمكن كونها ملكا لشخص، و الأوراق ملكا لآخر.

(لا- يقال) لا فرق بين النهي في المقام و بين النهي عن بيع آلات اللهو، غاية الأمر عدم المالمية في تلك الآلات باعتبار خستها، و في المصحف باعتبار عظمتها، كما يرشد الى ذلك، قوله في مضمرة عثمان بن عيسى: «لا تشتري كلام الله» و على ذلك يكون النهي عن بيع المصحف نظير النهي عن بيع تلك الآلات حقيقيا، لا راجعا الى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٠٩

ثم ان المشهور بين العلامة (١)

صورة العقد كما تقدم، نعم يجوز بيع الأوراق والحديد من المصحف نظير بيع المواد من الآلات.

(فإنه يقال) ان تجوز بيع المصحف في صحيفه أبي بصير المتقدمه و تجوز أخذ الأجرة على كتابته في موثقه روح بن عبد الرحيم قرينه على اختلاف الحكم في المقام، و أن إيقاع المعامله على المصحف كإيقاعها على سائر الكتب مكروه، و لا بد من التخلص عن الكراهه من إيقاعها على الأوراق والحديد، فيكون هذا حكما راجعا إلى صورة العقد، و لا يتعين بيع المصحف بقيمة الأوراق و الحديد، كما كان يتعين ذلك في بيع الآلات، على تأمل كما لا يخفى.

و أما ما ذكره المصنف (ره) - من فرض كون خطوط المصحف من الأعيان في مقابل أوراقه - فغير صحيح، و على تقديره فيرد عليه ما أورده (ره) من انه لو قيل ببقاء تلك الخطوط على ملك البائع بعد بيعه الأوراق، لزم شركة البائع و المشتري في المصحف بالقيمة، و لا يمكن الالتزام بها. و ان انتقلت إلى المشتري، فان كان انتقالها بجزء من الثمن فهو عين بيع المصحف، و لا يكون للنهي عنه معنى الا- الحمل على الكراهه، و ان كان انتقالها قهرا تبعا للأوراق، فهو خلاف مقصود المتبايعين، فان قصدت إعطاء العوض و أخذه في مقابل المصحف المركب من الأوراق، و الخطوط، فلا بد من إرجاع النهي إلى التكليف الصوري أي التكليف الراجع إلى صورة المعامله، بأن يجعل الخطوط فيها بعنوان الشرط في البيع، لا الجزء من المبيع.

(١) المشهور بين العلامة و المتأخرين عنه - على ما قيل - عدم جواز بيع المصحف من الكافر، حتى بالوجه الذي يجوز بيعه من المسلم بذلك الوجه، و احتمال المصنف (ره) أن يكون مستندهم في عدم الجواز أمرين (الأول) فحوى ما دل على عدم جواز تملك الكافر المسلم.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٠

.....

(أقول) الفحوى ممنوعه، فإنه لو كان أصل الحكم ثابتا بان لا يصح تملك الكافر العبد المسلم، فهو باعتبار أن - ملك الكافر المسلم و عدم تمكن المسلم على تصرفاته و أفعاله إلا برخصه منه - ولاية للكافر على المسلم، و لا يجري ذلك في ملك الكافر المصحف، و بعبارة أخرى لو لم يكن هذا هو الملاك جزما فلا أقل من احتمال كونه الملاك، و معه لا يمكن دعوى الفحوى. و أما أصل الحكم فإنه روى الشيخ (ره) في نهايته عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام أتى بعبد ذمى قد أسلم، فقال: اذهبوا فبيعوه من المسلمين و ادفعوا ثمنه الى صاحبه، و لا تقروه عنده «١» فيقال ظاهر هذه الرواية عدم سلطان للكافر على إقرار المسلم في ملكه.

و فيه أنه لا بد في المسأله من الاعتماد على وجه آخر، فان هذه الرواية لضعف سندها بالرفع لا يمكن الاعتماد عليها (لا يقال): سند الشيخ الى حماد مذكور في المشيخه، و ليس فيه ضعف (فإنه يقال) لم يحرز أن الشيخ رواها في النهايه عن كتاب حماد، و ملاحظه المشيخه تنفع فيما إذا أحرز أن روايته عن كتابه، و الإحراز بالإضافه إلى روايات التهذيب و الاستبصار فقط، لذكره في أول التهذيب ببدء الرواية باسم صاحب الكتاب الذي يروى عنه، و بدؤه - (ره) في التهذيب بمحمد بن يحيى مرفوعا عن حماد - قرينه على عدم أخذه الرواية من كتاب حماد و الا لكان المناسب بدء السند به لا بمحمد بن يحيى و لعل قوله سبحانه لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا «٢» كاف في ذلك الحكم، فتأمل.

(الأمر الثاني) قوله (ع): (الإسلام يعلى و لا يعلو عليه) أقول هذا نبوى مرسل، و لا يمكن الاعتماد عليه، و مدلوله إن كان إثبات العلو للإسلام بحسب مقام الإثبات و البرهان، فهذا صحيح، و لكن لا يرتبط بالمقام، و إن كان علوه بحسب

(١) الوسائل الشيعه: الجزء (١٢) الباب: (٢٨) من أبواب عقد البيع - الحديث (١)

(٢) سورة النساء (٤) الآية: (١٤١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١١

المحترم لاسمائه (١) الدراهم المضروبة (٢)

[الثانية جوائز السلطان و عماله]**إشارة**

تبريزي، جواد بن علي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ٤ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - إيران، سوم، ١٤١٦ هـ ق

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٣١١

جوائز السلطان و عماله (٣)

[الأولى ما لا يعلم بأن في جملة أموال هذا الظالم ما لا محرما يصلح لكون المأخوذ منه]

تشريع الأحكام، فهذا لا يقتضى عدم جواز بيع المصحف للكافر، فان مجرد تملكه لا يكون علوا للكفر على الإسلام، كما أن مجرد تملك مسلم الإنجيل لا- يكون علوا للإسلام على الكفر. نعم لا- يجوز إعطاء المصحف بيد الكافر، فيما إذا كان الإعطاء تعريضا للمصحف الشريف للنجاسة الموجبة لهتكه، و هذا غير بحث الملكية الحاصلة بالبيع و نحوه.

(١) بصيغة الفاعل أى الكافر الذى يرى الحرمة لاسمائه تعالى.

(٢) بناء على تسريه الحكم، فلا يجوز بيع الدراهم من الكافر، حتى فيما إذا لم تكن مالية للسكة الموجودة عليها، كالدراهم المأخوذة للتبرك و المكتوب عليها اسم النبي (ع) أو غيره من المعصومين عليهم السلام، فان بيعها باعتبار موادها أى الذهب و الفضة و إن كان نظير بعض الحلويات أو الصابون المصنوع بصورة الحيوان، فيباع فى السوق باعتبار موادها، إلا ان المفروض فى المصحف عدم جواز بيعه من الكافر، حتى باعتبار أوراقه و حديده، و لازم التعدى إلى الدراهم المفروض التبرك بسكتها عدم جواز بيعها حتى باعتبار مادتها.

(٣) للمال المأخوذ من الجائر أو عماله مجانا أو معاوضة صور أربع: (الأولى) عدم العلم تفصيلا و لا إجمالا بوجود الحرام فى أمواله (الثانية) عدم العلم لا تفصيلا و لا إجمالا بالحرام فى المأخوذ منه مع العلم الإجمالى بالحرام فى أمواله (الثالثة) العلم تفصيلا بحرمة المأخوذ منه، و أنه ليس للجائر (الرابعة) العلم إجمالا بوجود الحرام فى المأخوذ منه، و أنه مشتمل على مال الغير.

أما الصورة الأولى فقد ذكر المصنف (ره) فيها جواز الأخذ و التصرف، للأصل و الإجماع و الاخبار الآتية، و ينبغى أن يراد بالأصل قاعدة اليد، فان مقتضاها كون الجائر مالكا لما فى يده، فيكون تصرفاته فيه نافذة. و أما أصالة الصحة فلا يمكن إجراؤها مع الإغماض عن قاعدة اليد، فإنها لا تجرى فيما إذا لم تحرز سلطنة الشخص

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٢

.....

شرعا على التصرف، كما في المقام، فإنه لا دليل على اعتبارها غير السيرة الجارية على حمل المعاملات الصادرة عن الغير على الصحة، و المقدار المحرز من السيرة موارد إحراز السلطنة، و على ذلك فمن المحتمل ان لا يكون الجائر سلطانا على تملك المال المفروض باعتبار عدم كونه مالكا له. و أما الاستصحاب، فمقتضاه عدم جواز الأخذ، و عدم كون المال ملك الجائر و الإجماع لا يصلح للاعتماد عليه، فإنه لا يكون إجماعا تعديدا، بل من المحتمل - لو لم يكن من المقطوع به - أن المدرك لافتائهم بالجواز قاعدة اليد أو غيرها، كما لا حاجة في هذه الصورة إلى الاخبار، فإن الجواز على القاعدة، إلا أن يراد أن في الأموال المأخوذة من السلطان الجائر أو عماله شبهة حرمة تكليفا، حتى فيما إذا أحرز باليقين بأن المأخوذ ملكه شخصا، و هذه شبهة مدفوعة بأصالة الحل و الاخبار الآتية.

ثم ذكر المصنف (ره) أنه ربما يوهم بعض الاخبار أن حل المال في هذه الصورة مشروط بثبوت مال حلال للجائر، كرواية الاحتجاج عن الحميري أنه «كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف، مستحل لما في يده، و لا يتورع عن أخذ ماله، ربما نزلت في قرية هو فيها أو أدخل منزله، و قد حضر طعامه، فيدعوني إليه، فإن لم آكل عاداني عليه، فهل يجوز لي أن آكل طعامه و أتصدق بصدقه، و كم مقدار الصدقة؟ و إن أهدى هذا الوكيل هديته إلى رجل آخر، فيدعوني إلى أن أنال منها، و أنا أعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما في يده، فهل على فيه شيء إن أنا نلت منه؟ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده، فاقبل بره و الا فلا «١» و لا يخفى أن ظاهر الخبر صورة العلم بحرمة مال الجائر، و فرض مال حلال

(١) و مسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٥١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث: (١٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٣

[أما الثانية ما يعلم ثبوت الحرام في أمواله و يحتمل كون الجائزة منه]

أما الثانية (١)

له فيها، باعتبار أن لا يكون حرمة المأخوذ محرزة تفصيلا، لا أن وجود مال حلال له شرط تعبدى في جواز المأخوذ منه.

(١) (الصورة الثانية) و هي ما يعلم ثبوت الحرام في الأموال التي بيد الجائر و يحتمل كون الجائزة من ذلك الحرام، فيجوز في هذه أيضا أخذ الجائزة تكليفا و وضعاً، لجريان قاعدة اليد في الجائزة، و لا تكون معارضة باليد على سائر أمواله، سواء احتل الآخذ الابتلاء بها بعد ذلك، أم لا، و ذلك فإن عدم جواز التصرف بالإضافة إلى سائر الأموال محرز تفصيلا، فإنها إما ملك الجائر واقعا، و باعتبار عدم إذنه في التصرف فيها تكون حراما. و أما ملك لغيره، فلا يجوز التصرف فيها بدون إذن ذلك الغير، و أما بالإضافة إلى الجائزة، فلا- علم بحرمتها، فتكون موردا لقاعدة اليد بلا معارض. نعم في مثل ما إذا خيره الجائر في أخذ أحد أثوابه المعلومة حرمة بعضها إجمالا، يدخل الفرض في الصورة الرابعة.

(لا- يقال): ان العلم الإجمالي في هذه الصورة منجز، و ذلك فإن العلم التفصيلي بحرمة سائر أموال الجائر، لكونها ملك الغير أو انها ملكه، و باعتبار عدم إذنه يحرم التصرف فيها، لا يوجب جريان قاعدة اليد في المأخوذ، لسقوطها بالعلم الإجمالي بحرمة المأخوذ أو عدم جواز الاخبار و الشهادة على كون سائر أمواله ملكا له.

و الحاصل أن ليده على سائر أمواله أثرا فعليا، و هو جواز الاخبار و الشهادة على كونه مالكا له (فإنه يقال) إذا علم وجود الحرام في

سائر أمواله، و احتمال كون المأخوذ أيضا حراما، فلا بأس بإجراء قاعدة اليد في المأخوذ. نعم إذا علم حرمة بعض أمواله و تردد ذلك البعض بين كونه جائزة أو ما هو عند الجائر، فلما ذكر من دعوى العلم الإجمالي بحرمة المأخوذ أو عدم جواز الاخبار بملكية سائر ما في يده وجه، فإنه يكون أيضا ليده على سائر أمواله أثر، و هو جواز الاخبار بكونها ملكا له.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٤

.....

ثم إن هذا الوجه كما ترى يجرى حتى في الشبهة غير المحصورة، و التي لا- يمكن عقلا- فيها ابتلاء المكلف بتمام أطرافها، فلا يحل المأخوذ فيها، لسقوط قاعدة اليد، و يكون عدم الجواز مقتضى استصحاب الفساد.

ثم انه قد صرح جماعة بكراهة أخذ الجائزة من الجائر، و عن العلامة الاستدلال عليها باحتمال كونها حراما في الواقع، و للنهي عن ارتكاب المشتبه في مثل قولهم:

(دع ما يريبك) و للترغيب في تركها في مثل قولهم: (من ترك الشبهات نجى من المحرمات) و بعضهم زاد على هذا الاستدلال وجوها.

(منها) أن أخذ المال من الجائر و عماله سبب لمحبتهم، فان القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها.

و (منها) أنه تترتب على أخذ المال من الجائر أو عماله مفسد لا تخفى، كما يفصح عن ذلك ما في صحيحة أبي بصير من قوله عليه السلام: «إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله» (١).

و (منها) رواية عبد الله بن الفضل عن أبيه عن الكاظم موسى بن جعفر سلام الله عليه: «و الله لو لا انى أرى من أزواجه بها من عزاب بنى أبى طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها أبدا» (٢) فإنها ظاهرة في مرجوحية أخذ المال لو لا الجهة المذكورة.

و لكن لا- يصلح شىء من ذلك لإثبات الكراهة، و ذلك فان ظاهر اخبار الاحتياط و التوقف في الشبهات هو الإرشاد إلى موافقة التكاليف الواقعية، و الترغيب في إدراك ثواب طاعتها، و التحرز عن محذور مخالفتها. و هذا لا يختص بخصوص الجائزة، بل يعم كل الشبهات حتى المال المأخوذ من العدول. و أما أن أخذ المال من الجائر يوجب حبه فليس كذلك، فان بين المحبة لهم و أخذ المال منهم العموم من وجه،

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٤٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٥

ثم انهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمر (١) و منها إخراج الخمس (٢)

فقد يأخذه عوضا عن متاعه في معاملته اضطر إليها. و أما ترتب المفسدة فلا شهادة له في صحيحة أبي بصير، فإنها ناظرة إلى إعانة الظالم، و كون الشخص من أعوان الظلمة على ما تقدم سابقا.

و رواية قبول الامام عليه السلام هدية هارون، لا يمكن الاعتماد عليها، لضعفها سندا و دلالة، فإنها واردة في مورد خاص، فلعل المال المفروض كان من المجهول مالكة، و مورده التصديق به عن مالكة، و لو لم يكن صرف ذلك المال في تزويج عزاب بنى أبى طالب بعنوان الصدقة عن مالكة، لم يكن يأخذه الإمام عليه السلام، و مثل هذا لا يرتبط بالمقام.

و الوجوه التي زادوها على استدلال العلامة مقتضاها- على تقدير تماميتها- كراهة الأخذ حتى مع إحراز كون المال ملك الجائر واقعا،

كما أن ما ذكره العلامة مقتضاه كراهة الأخذ حتى مع إحراز كون المال ملك الجائر واقعا، و كراهة الأخذ و التصرف في مطلق المال المشتبه من دون خصوصية للمأخوذ من الجائر.

(١) (الأول) أخبار الجائر بأن المال ملكه واقعا، و لكن قد ظهر مما تقدم أن الكراهة- على تقديرها- لا ترتفع بذلك، فان الموجب لها إما اشتباه المال، و لا يرتفع الاشتباه بأخبار العدل، فضلا عن الجائر، و ما ذكره المصنف (ره)- من أن الموجب للكراهة هو كون المال مظنة الحرمة، و مع أخبار الجائر الثقة بكونه ملكا له يخرج المال عن كونه مظنة الحرمة- لا يمكن المساعدة عليه، فان أخبار الاحتياط و التوقف عند الشبهات لا- تختص بصورة كون المال مظنة الحرام، بل تعم مطلق ما يحتمل حرمة واقعا. و اما الوجوه المذكورة فقد ذكرنا أن مقتضاها ثبوت الكراهة حتى مع العلم بحليته الجائزة.

(٢) (الثاني) إخراج الخمس عن المال المأخوذ من الجائر و لا يخفى أن

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٦

.....

إخراج الخمس في المال المختلط حكم إلزامي لا حكم استحبابي حتى يتعدى الى المقام.

و ثانيا أن الخمس في المال المختلط ثابت بعنوان التصديق بالمال المجهول مالكة، فيما إذا لم يعلم قدر المال و صاحبه، و ليس من الخمس المعروف كما عليه المشهور. و على كل تقدير، فالحكم، باستحباب إخراج الخمس- في المقام المفروض فيه احتمال كون جميع المال حراما واقعا، نظرا الى ثبوته في المال المختلط- قياس مع الفارق، فان التصديق بمقدار الخمس في المال المختلط باعتبار أن عين ذلك إن كان مال الغير فيكون الواجب إيصاله الى صاحبه بالتصدق عنه، و إن كان مال الغير غيره، فيجوز لمن في يده، المال المجهول مالكة، تبديل ذلك المال، و التصديق بالبدل، فالتصدق بالخمس إيصال لمال الغير اليه على كل تقدير، بخلاف المقام المحتمل فيه كون المأخوذ بتمامه مال الغير كما لا يخفى.

و اما الموثقة المسئول فيها عن عمل السلطان- «يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام: لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل و يشرب، و لا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخرمته الى أهل البيت عليهم السلام» (١)- فلا يمكن الاستدلال بها على استحباب الخمس. و الوجه في ذلك أنه يدور الأمر فيها بين رفع اليد عن إطلاقها و حملها على لزوم بعث الخمس في المقدار الزائد على المئونة، بقريته مثل صحيحة على بن مهزيار الدالة على كون الخمس بعد مؤنة الرجل و عياله، و بين إبقاء الإطلاق على حاله، و حمل الأمر بالبعث على الاستحباب و المتعين هو التقييد كما هو المقرر في بحث الإطلاق و التقييد.

و بهذا يظهر الحال فيما دل على وجوب الخمس في الجائزة، و أنه بقريته أن المال الواحد لا يخمس مرتين، يحمل على كونه بالإضافة إلى الزائد على المئونة.

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) باب (٤٨) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٣).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٧

و ان كانت الشبهة محصورة (١)

(١) قد ذكرنا أن العلم الإجمالي يكون في الصورة الثانية منجزا للحرام الواقعي (تارة) و غير منجز له (أخرى) و الجائزة فيها مع عدم منجزيته محكومة لقاعدة اليد، بأنها كانت ملك الجائر، و قد انتقلت الى الآخذ، بخلاف ما إذا كان العلم الإجمالي منجزا، كما إذا أراد أخذ شيء من تلك الأموال مقاصه، أو أذن الجائر في أخذ شيء منها بنحو التخيير، فإنه لا يجوز مع ذلك العلم الإجمالي.

قال في الشرائع: (جوائز السلطان الجائر إن علمت حراما بعينها فهي حرام و ذكر في المسالك في شرح العبارة: (ان التقيد بالعين إشارة إلى جواز أخذها، وإن علم أن في أمواله مظالم، كما هو مقتضى حال الظالم، ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع، للنص على ذلك) فيقع الكلام في مراده من النص، فإن أراد الروايات الدالة على الترخيص والبراءة في الشبهات نظير قوله (ع): (كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) فقد ذكر المصنف (ره) أن المقرر في محله حكومة قاعدة الاحتياط عليها.

و فيه ما لا يخفى، فإن دليل البراءة بشموله لمورد يكون واردا على قاعدة الاحتياط دون العكس، فإن الموضوع في قاعدة الاحتياط احتمال العقاب، ومع ثبوت الترخيص في ارتكاب مشتبه لا يكون احتمال عقاب أصلا. والصحيح عدم جريان الروايات الدالة على الترخيص في موارد العلم الإجمالي بالتكليف، لاستقلال العقل بكفاية العلم الإجمالي في وصول ذلك التكليف، ولا يمكن الترخيص القطعي في مخالفة التكليف الواصل، فتكون تلك الروايات مقيدة عقلا، وعلى من جوز أخذ الجائزة في صورة العلم الإجمالي المنجز الالتزام بأن الشبهة المحصورة كالشبهة البدوية في عدم تنجز التكليف أصلا، كما عليه شذمه من متأخري المتأخرين، إلا أن لا يكون كلامه ناظرا إلى صورة العلم الإجمالي المنجز، و شيء من هذين لا يناسب تفسير المسالك، فإن ظاهره أن لجائزة السلطان خصوصية مستفادة من النص، و

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٨

.....

باعتبارها تفتقر عن سائر موارد العلم الإجمالي بالحرام. ولا يجري فيها وجوب الاحتياط الثابت في المال المختلط. وإن أراد من النص صحيحة أبي ولاد، فقد ذكر المصنف (ره) فيها ثلاثة احتمالات، وليس عليها خصوصية لجوائز السلطان، قال أبو ولاد: «قلت لأبي عبد الله (ع)، ما ترى في رجل يلى أعمال السلطان، وليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به وانزل عليه، فيضيفني ويحسن الي و ربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال: خذ منها فلك المهنة و عليه الوزر» (١) و الاحتمالات (أولها) كون الواصل الى الشخص من العامل مالا مشتبه بالشبهة البدوية، فإن العامل المفروض باعتبار حرمة عمله، يكون كسبه محرما، و حلية طعامه أو هديته للغير، باعتبار احتمال كونهما من أمواله الشخصية. بالافتراض أو الشراء في الذمة، لا من أجره عمله.

و (ثانيها) - إن يعلم الآخذ بكون المأخوذ من أجره عمل العامل. و بما أن الأجره تكون من الخراج أو المقاسمة المباحة للشيعة، فيجوز للأخذ تملكها و التصرف فيها، فله المهنة، بخلاف العامل، فإنه لا يحل له، فيكون عليه وزرها، إذ لو فرض أن المال من غير الخراج و المقاسمة، يكون محرما على الآخذ أيضا، باعتبار كونه إما ملكا شخصيا للسلطان و قد أعطاه للعامل أجره على عمله الحرام، أو ملكا لسائر الناس و وقع بيد العامل جورا، فلا يكون الإطعام به أو هديته من المالك الشرعي، حتى يحل للأخذ.

و (ثالثها) كون الواصل من الأموال الموجودة عند العامل المعلوم إجمالا حرمة بعضها، و حلية المأخوذ باعتبار أصالة الصحة الجارية في إطعام العامل

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٥١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣١٩

.....

و إحصانه، و لا تعارض بأصالة الصحة في سائر الأموال التي عنده، لأن أصالة الصحة فيها لا تكون ذات أثر بالإضافة إلى السائل. (أقول) قد مر أنه لا مجرى لأصالة الصحة في أمثال المقام من موارد الشك في السلطنة على التصرف، فإن العمدة في وجه اعتبارها هي السيرة التي لم يحرز جريانها في موارد الشك في سلطنة الفاعل. نعم لا بأس بالأخذ بقاعدة اليد بالإضافة إلى المأخوذ من مثل العامل المفروض، و لا تعارض باليد على سائر الأموال التي عنده على ما مر، كما يمكن أن يكون وجه حل المأخوذ للسائل كونه من المال المجهول مالكة، و قد أجاز عليه السلام تصرف السائل فيه بالتملك أو غيره صدقة عن مالكة، فيكون المال وزرا على العامل لجوره في أخذه، و مهنا للأخذ كما لا يخفى.

و مما ذكرناه يظهر الحال في رواية أبي المغراء أو غيرها قال: «أمر بالعامل فيجيزني بالدرهم آخذها؟ قال: نعم، و قلت أحج بها؟ قال: و حج بها» (١) فان المفروض كون المأخوذ مجرى لقاعدة اليد، و مقتضاها جواز تملك ذلك المال و صحة التصرفات الجارية عليه. (لا يقال): لا بد من حمل الجواز في هذه الاخبار على الحلية الواقعية. و (بعبارة أخرى) تكون مثل صحيحة زرارة و محمد بن مسلم جميعا عن ابي جعفر عليه السلام، قال: «جوائز السلطان لا بأس بها» (٢) خاصة يرفع بها اليد عن عموم ما دل على حرمة أكل مال الغير بلا رضاه، و يكون المورد نظير ما ورد في لقطه الحيوان: من جواز تملكها مطلقا، و في لقطه غيره، من جواز تملكها بعد تعريف سنه، و ما ورد في جواز أكل المار من الثمار من طريقه، حتى مع إحراز عدم رضا صاحبه.

(١) الوسائل باب: (٥١) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٢).

(٢) الوسائل باب: (٥٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٠

.....

(فإنه يقال) المراد بالحلية في الروايات المشار إليها هي الظاهرية، بشهادة مثل صحيحة ابي عبيدة الحذاء، قال عليه السلام فيها في جواب السؤال عن الشراء من السلطان: «و ما الإبل إلا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه» (١) فإنها شاملة للجائزة. و عدم البأس فيها مقيد بعدم عرفان الحرام، نظير سائر الخطابات المتضمنة للاحكام الظاهرية. و يلزم على القائل بالحلية الواقعية الالتزام بها حتى في صورة العلم تفصيلا بحرمه الجائزة، أخذا بإطلاق نفى البأس عن الجائزة.

و ربما يظهر الالتزام بذلك من المحقق الإيرواني، و لكن مع عدم عرفان مالكة، نعم يمكن دعوى الحلية الواقعية في موردين: (أحدهما) ما إذا أخذ الربا مع جهله بحرمته، بلا- فرق بين كون ذلك الربا مخلوطا بغيره أو متميزا و (ثانيهما) إذا وصل مال الى يد الوارث، مع علمه بأن فيه ربا، فان جميع المال يكون حلالا- للوارث، مع اختلاطه، و في صحيحة أبي المغراء عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«كل ربا أكله الناس بجهاله، ثم تابوا، فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة، و قال: لو أن رجلا ورث من أبيه مالا، و قد عرف أن في ذلك المال ربا، و لكن اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالا طيبا، فليأكله، و إن عرف منه شيئا أنه ربا فليأخذ رأس ماله، و ليرد الربا و أيما رجل أفاد مالا كثيرا قد أكثر فيه الربا، فجهل ذلك ثم عرفه، فأراد أن ينزعه فما مضى له، و يدعه فيما يستأنف» (٢).

و مثلها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «أتى رجل أبا عبد الله عليه السلام، فقال اني ورثت مالا، و قد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) باب: (٥٢) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب الربا- الحديث: (٢-٣).

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢١

و أوضح ما في الباب (١)

[الثالثة أن يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه]

فلا إشكال في حرمة حينئذ على الآخذ (٢)

يربى، وقد عرف ان فيه ربا، واستيقن ذلك، وليس يطيب لى حاله لحال علمى فيه، وقد سألت فقهاء العراق و أهل الحجاز، فقالوا لا يحل اكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: إن كنت تعلم بان فيه مالا معروفا ربا، و تعرف اهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك، و إن كان مختلطا فكله هنيئا، فإن المال مالك و اجتنب ما كان يصنع صاحبه. «١»

و قريب منها غيرها، و لكن الحكم فى الوارث خلاف المشهور، بل لم يحضرنى الآن قول به من الأصحاب، غير ما ربما يستظهر من كلام ابن الجنيد، حيث قال فى جملة كلام له: (أو ورث مالا يعلم ان صاحبه يربى، و لا يعلم الربا بعينه فيعزله، جاز له اكله و التصرف فيه إذا لم يعلم فيه الربا) فتأمل و كيف كان فلا يجرى ذلك فى سائر المال المختلط بالحرام. و بهذا يظهر أن ما عن السيد اليزدى (ره)- من استشهاده على عدم وجوب الاجتناب عن المال المختلط بالحرام بهذه الروايات- لا يمكن المساعدة عليه.

(١) أى أن الأوضح- من جهة الدلالة على أن جوائز السلطان ليست بخارجة عن قاعدة الشبهة المحصورة لأجل النص- عبارة السرائر، حيث قال: (إذا كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا، إلا أنه غير متميز العين، بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهة الخراج، فلا بأس بشرائه منه، و قبول صلته، لأنها صارت بمنزلة المستهلك، لانه غير قادر على ردها بعينها) انتهى. و وجه كونها أوضح عدم استناد ابن إدريس فى تجويز الجائزة إلى النص، بل اعتمد فيه على قاعدة الاستهلاك و عدم إمكان رد المال بعينه.

(٢) أى أنه لا إشكال فى أن وقوع المال بيد الجائر لا يكون موجبا لحله على الآخذ و يقع الكلام فى فروض.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥) من أبواب الربا- الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٢

.....

(الأول)- ما إذا علم بحرمة المال قبل أخذه و ذكر المصنف (ره) عدم جواز الأخذ فى ذلك بغير نية الرد الى المالك، بلا فرق بين أخذه اختيارا أو تقيئة. و الوجه فى عدم الجواز أن الأخذ بغير تلك النية تصرف لم يعلم رضا صاحبه به، كما أن الشارع لم يأذن فيه، بل قد منع عن التصرف فى مال الغير، و رفع الاضطرار أو مشروعية التقيئة لا- يوجب جواز ارتكاب محرم لم يطرأ الاضطرار على خصوصه، بل على الجامع بينه و بين ما هو محلل، كما إذا اضطر الى شرب أحد ماءين لرفع عطشه المهلك أحدهما طاهر و الآخر متنجس، فإنه لا يجوز له شرب المتنجس بعنوان الاضطرار اليه، حيث إنه لم يطرأ على شربه، و لذا يجب على المصلى مع المخالفين تقيئة السجود على الأرض مع تمكنه عليه، بلا محذور، كما إذا كان المكان مفروشا بما يصح السجود عليه.

و ذكر المحقق الإيرواني (ره) عدم جواز الأخذ حتى بنية الرد الى المالك، فيما إذا أحرز عدم رضاه بأخذه مطلقا، بل لا يجوز مع الشك في رضا المالك بأخذه بنية الرد اليه، حيث أنه يحرز بالاستصحاب عدم رضاه بالأخذ، و لا يكون وضع اليد على المال بنية الرد الى المالك مع عدم رضاه، إحسانا إليه ليقال بحكومة قوله سبحانه **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ** (١) على أدلة عدم حل التصرف في مال الغير بلا رضاه، و لذا لو باع الأجنبي مال أحد بثمان أعلى مما يريد المالك بيعه به، لا يحكم بصحته أخذا بقوله **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ** و كذا لو أراد تزويج بنته من أحد، و زوجها الأجنبي من آخر، مع كون تزويجها منه أصلح بمراتب، فإنه نكاح فضولي. (أقول) لو أحرز رضا المالك بالبيع المزبور أو رضا الأب بذلك النكاح حكم أيضا بكونهما من العقد فضولا، فيحتاج في نفوذه إلى الإجازة، و ذلك فان قوله سبحانه - **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ** - لا يصح استناد البيع الى المالك أو استناد

(١) سورة التوبة (١٠) الآية: (٩١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٣

.....

النكاح إلى الزوجة أو وليها لتعمها أدلة الإمضاء.

و عن السيد الخوئي طال بقاء التفرقة بين صورة إحراز عدم رضا المالك بالأخذ و لو مع نية الرد اليه، و بين الشك في رضاه، و أنه لا يجوز الأخذ في الأول و يجوز في الثاني، بدعوى أنه مع إحراز عدم الرضا يكون مقتضى (الناس مسلطون على أموالهم) عدم الجواز، حيث ان الأخذ معه معارضة لسلطنة المالك و عدوان على ملكه، و لذا لا يجوز دق باب الغير مع منعه عن دقه. و هذا بخلاف صورة عدم منعه، فإنه لا بأس به، و لا يكون فيه أي معارضة لسلطنة المالك و عدوان على ماله. (أقول): الصحيح ما يظهر من المصنف (ره) من جواز الأخذ بنية الرد الى المالك حتى في صورة إحراز عدم رضا المالك بالأخذ، فإن الأخذ مع تلك النية إحسان إلى المالك، و إنقاذ لماله، فلا ينافي احترام المال، الا ترى أنه لا يكون إنقاذ المال الغريق عدوانا على ملكه، حتى فيما إذا لم يرض بإنقاذه من التلف، و لا يكون عدم رضاه به بداع غير عقلاني مانعا عن صدق الإحسان على أخذه، و التحفظ عليه من التلف، كذا الحال في فرض دق باب الغير فيما إذا كان ذلك لإنقاذ مالهم من الهلاك، و إخماد النار الواقعة على بيتهم، و هكذا و هكذا.

و الحاصل أن ما دل على حرمة مال الغير و عدم جواز التصرف فيه بلا رضا مالكة منصرف عن مثل هذه التصرفات التي تكون انقازا لمال الغير، فيكون مثل قوله سبحانه **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ** حاكما بلا معارض. و بهذا يظهر أن الجواز في الفرض باعتبار إذن الشارع في ذلك التصرف، و بما أن أخذ المال إحسان إلى المالك، فيكون في يد الأخذ أمانة شرعية يترتب عليه أحكامها الآتية. هذا كله فيما إذا علم بكون المال ملك الغير قبل أخذه و أما إذا علم ذلك بعد أخذه بنية التملك، فان كان هذا العلم بعد تلفه، فلا إشكال أيضا في ضمانه، كالصورة التي أخذه بنية التملك مع علمه بالحال، و إنما الفرق بينهما في استحقاق العقاب على

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٤

.....

الأخذ فيها، بخلاف صورة علمه بالحال بعد تلفه، فإنه لا استحقاق مع الحلية الظاهرية.

و أما إذا علم بالحال و قصد الرد الى المالك ثم تلف المال في يده، فقد ذكر المصنف (ره) أن مقتضى حدوث الضمان عند الأخذ أن يكون المورد من موارد استصحاب الضمان، عكس ما ذكره في المسالك من أن المستصحب هو عدم الضمان، بل الحكم بعدم

الضمان مناف لما ذكره- في مسألة تعاقب الأيدي على مال الغير- من عدم الفرق في إيجاب اليد الضمان بين وضعها على مال الغير، مع العلم بالحال أو مع الجهل، فإن هذا الكلام كما ترى يقتضى كون اليد في المقام، حين حدوثها موجه للضمان، فيستصحب. و ذكر السيد اليزدى (ره) في تعليقه على المقام: (أنه بعد علمه بالحال و قصده رد المال الى مالكة، يرتفع عنوان العدوان عن اليد، و ينطبق عليها عنوان الإحسان المنافى للضمان) ورد عليه الإيروانى و السيد الخوئى بان طرو الأمانة الشرعية على اليد فيما بعد لا يوجب ارتفاع الضمان كما إذا تاب الغاصب و ندم عن عدوانه، و أراد رد المال الى مالكة، فتلف في طريق رده، فإن المشهور أن عليه ضمان المال. و كذا فيما إذا وضع اليد على مال بقصد تملكه، جهلا- بالحال. و أخذنا بالحكم الظاهري، كما إذا اشترى متاعا، ثم انكشف كونه غصبا و أراد إرجاعه إلى مالكة فتلف، فإن وضع يده على المال لكونه تصرفا في مال الغير بلا رضاه حرام واقعا، و ارادة رده بعد كشف الحال لا- تزيد على ارادة الرد في الغاصب النادم، كما هو المقرر في بحث تعاقب الأيدي على مال الغير. و السر في ذلك أن الأمانة الشرعية لا تثبت على المكلف الضمان، و (بعبارة أخرى) تلك الامانة لا تقتضى الضمان، فلا ينافى ثبوته بوجه آخر، و الوجه الآخر كون اليد حين حدوثها على المال موجبة للضمان. و هذا الضمان يبقى الى رد المال الى مالكة، كما هو ظاهر حديث (على اليد) نعم لو أخبر المالك بان عنده ماله، فاذن المالك في الإمساك به يكون هذا ردا للمال الى مالكة أى تخلياً بينه

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٥

.....

و بين المال، فيرتفع الضمان.

(أقول) الظاهر الفرق بين المثاليين و بين المقام، و أنه لا بد من الالتزام بارتفاع الضمان في المقام دونهما، فإن وضع اليد فيهما على مال الغير حرام بحسب الواقع فعلا- أو ملاكا، كما هو المقرر في مسألة التوسط في الأرض المغصوبة و الندم بعده، فإنه بالندم و ارادة الخروج، لا يكون التوسط فيها بالخروج حلالا، بل هو حرام ملاكا و لو بحسب الواقع، بخلاف المقام فإن أخذ المال من الجائر بقصد الرد الى مالكة باعتبار كونه انقاذاً لذلك المال حلال واقعا، فإن كان قصد الرد من الأول يكون المال في يد الآخذ أمانة شرعية من الأول، و لا ضمان فيها لقوله سبحانه ^{مَا} عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ و إن كان قصد الرد بعد العلم بالحال كان الإمساك بذلك المال الى رده الى مالكة حلالا- واقعا، من حين القصد كما تكون يده عليه أمانة شرعية و بما أن عموم على اليد مخصص في موارد الأمانة المالكية أو الشرعية، سواء كان المال امانة من الأول أو في الأثناء، فلا مجال للأخذ به، و لذا لا أظن أن يلتزم أحد بالضمان، فيما إذا أعلن المالك بأن من كان ماله بيده فليمسك به الى رده اليه، و إذا كان هذا حال إذن المالك كان إذن الشارع واقعا كذلك. و قوله سبحانه ^{مَا} عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ينفي الضمان لا أنه لا يثبت حتى لا يكون منافيا لإثبات الضمان باليد حين حدوثها.

و مما ذكرنا ظهر الفرق بين المقام و بين ما وضع يده على مال الغير عدوانا، ثم خرج من يده بعدوان شخص آخر، و تلف في يد ذلك الآخر، فإن للمالك الرجوع الى كل منهما، و وجه الظهور أن اليد الحادثة توجب الضمان، و خروج المال عن يده بعد ذلك لا يمنع الضمان، بخلاف المقام، حيث ان طرو الامانة على اليد يقتضى عدم ضمانه، كما لا يخفى ايضا الفرق بين المقام و بين فرض اشتراء المتاع، ثم ظهور كونه غصبا في مسألة تعاقب الأيدي، حيث أنه لم يفرض فيها كون أخذ ذلك المال من البائع الفضولى انقاذاً لذلك المال عن التلف، و لذا يكون أخذه أو إمساكه محرما

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٦

و على أى حال فيجب على المجازر رد الجائزة (١)

واقعا، و كانت الحلية ظاهريه، بخلاف المقام، فإن إمساكه مع قصد الرد حلال واقعا، كما مر.

ثم إنه على تقدير تسليم عموم على اليد للمقام و معارضته بقوله سبحانه **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ** تصل النوبة بعد سقوط الإطلاق من الجانبين إلى أصالة البراءة عن الضمان، لعدم المجال للاستصحاب في الشبهات الحكمية. هذا مع الإغماض عن أن حديث على اليد ضعيف سنداً، فلا يصلح للاعتماد عليه، و العمدة في ضمان التلف في اليد، هي السيرة العقلانية التي لم تحرز ثبوتها في مثل المقام.

(١) ذكر (ره) الأحكام المترتبة على المأخوذ في الصورة الثالثة، منها وجوب رده إلى مالكة فوراً، و ذلك فإن المقدار الزائد على المتعارف في الإمساك تصرف لم يعلم رضا مالكة به، و الشارع قد أذن في إمساكه بعنوان الإحسان إلى مالكة بإنقاذه كما تقدم. و الزائد على المتعارف لا يكون إحساناً إليه و لا دخيلاً في إنقاذ ماله.

و (منها) - أن الواجب في الرد وجوب الإقباض، و يحتمل كفاية التخليء بين المال و مالكة.

(أقول) اللزوم في موارد الأمانة هي التخليء بين المال و مالكة، و لو بإعلامه بكون المال عنده، و انه لا مانع من قبله في أخذه. و أما إيصال المال إلى مالكة بحمله إليه، فلا دليل عليه. و المحرم حبس المال عن مالكة و الحيلولة بينهما، و لا يكون قوله سبحانه **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ**، الآية «١» و كذا الروايات الظاهرة في هذه التخليء. نعم في مورد الاستيلاء على الأموال المنقولة عدواناً يجب إيصالها إلى مالكة، فإن إمساكها و لو مع التخليء تصرف لا يرضى به صاحبها و لا الشارع، و كذا الحال في موارد أخذ المال من مالكة لا للإحسان إليه، بل لمصلحة نفسه، كما في موارد العارية أو العين المستأجرة، فإن إبقاء العين فيهما تصرف لا يرضى به صاحبه.

(١) سورة النساء (٤) الآية. (٥٨٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٧

.....

و المتحصل أن وجوب إيصال المال إلى مالكة بالإقباض في هذه الموارد باعتبار أن الإمساك بالمال يعد تصرفاً في مال الغير و منافياً لاحترامه. و هذا بخلاف الإمساك في مثل الوديعة أو المجهول مالكة، فإن الإمساك بالمال فيهما مع التخليء لا يعد تصرفاً منافياً لاحترام المال. و لا يبعد أن تكون السيرة العقلانية أيضاً على هذا القرار فلاحظ.

و (منها) - لزوم الفحص عن مالك المال في صورة احتمال الظفر به، فإن لزومه باعتبار كون الفحص مقدماً للرد الواجب في مثل قوله سبحانه **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** مع ورود الأمر بالفحص في بعض روايات الدين، و العين المجهول مالكة، بحيث يظهر منها أن لزومه حكم المال المجهول مالكة، كمعتبرة يونس ابن عبد الرحمن، قال: «سأل أبو الحسن الرضا (ع) و أنا حاضر - إلى ان قال - رفيق كان بمكة فرحل منها إلى منزله، و رحلنا إلى منزلنا، فلما أن سرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأى شيء نصنع به؟ قال: تحملونه إلى الكوفة، قال لسنا نعرفه و لا نعرف بلده و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمنه، قال:

على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية» «١» فإن مقتضى مفهوم الشرطية في قوله: (إذا كان كذا) عدم جواز التصديق بالمال مع احتمال الظفر بمالكة و لو بالفحص.

و قريب منها صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله (ع) «في رجل كان له على رجل حق، فقده و لا يدرى أين يطلبه، و لا يدرى أحيى أو ميت، و لا يعرف له وارثاً و لا نسبا و لا ولداً، قال: اطلب، قال: إن ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه» «٢» فان دعوى أن الاستفادة منهما و من غيرهما حكم المال المجهول مالكة بحيث يعم الجائزة المأخوذة من الجائر قريبة جداً. و على ذلك فلا مجال لما ذكره المصنف (ره) من

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٧) من أبواب اللقطة- الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب (٦) من أبواب ميراث الخنثى- الحديث (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٨

.....

أنه يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص عن مالك المال المأخوذ من الجائر، بأن يجوز التصديق به، أخذا بإطلاق بعض الاخبار الواردة في التصديق مع عدم معرفة صاحبه، كرواية أبي حمزة عن أبي عبد الله (ع)، وفيها: «فاخرج من جميع ما كسبت في ديوانهم، فمن عرفت رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدقت به» (١).

(أقول): قد ذكرنا ظهور الروايات في لزوم الفحص، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاق مثل هذه بحملها على صورة عدم الظفر على مالك المال بعد الفحص مع أن هذه لضعف سندها غير صالحة للاعتماد عليها.

و ذكر السيد الخوئي طال بقاه أن رواية علي بن أبي حمزة يعارضها قوله سبحانه: **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** و المعارضة بالعموم من وجه، لشمول الآية للأمانات المالكية و الشرعية، و لكنها مختصة بصورة التمكن على الرد الى المالك، كما هو مقتضى الأمر بالرد اليه، و رواية أبي حمزة مختصة بالأمانات الشرعية، و لكنها مطلقة من جهة التمكن من الرد الى المالك و عدمه، فان مدلولها وجوب التصديق بالمال، سواء كان متمكنا من رده الى صاحبه بالفحص أم لا، ففي صورة التمكن من الرد بالفحص عنه تقع المعارضة بينهما، و بعد تساقطهما يرجع الى ما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير بلا رضاه، و أن حرمة ماله كحرمة دمه.

و فيه أنه لا- تجتمع الآية و رواية أبي حمزة بحسب المورد أصلا، حتى يقال بتساقط إطلاقي وجوب أداء المال الى مالكة، و وجوب التصديق به و لو مع احتمال التمكن من الرد اليه بالفحص، حيث أن المال- المحكوم عليه في الرواية بوجوب التصديق به مع عدم عرفان مالكة- لا يكون من قسم الأمانات لا المالكية و لا الشرعية لتعمه الآية، فالصحيح في الجواب ما تقدم. و (منها)- أنه لو ادعى المال شخص، ففي سماع دعواه سواء كانت مع توصيفه

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤٧) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٢٩

.....

المال أولا، حيث أنه تقبل دعوى المالكية فيما إذا كانت بلا- معارض، أو مع توصيفه المال، تنزيلا للمقام باللقطة، أو يعتبر إحراز المالكية بطريق معتبر كالبينة أو الاطمئنان؟

وجوه الأظهر هو الأخير، كما هو مقتضى قوله سبحانه **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا** و قوله (ع) في موثقه أبي بصير: «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه» (١) فان مقتضاها ايضا لزوم رد المال الى مالكة، و لا دليل على أن مجرد دعوى المالكية طريق شرعي إلى إحراز المالك، حتى مع توصيف المال، و حتى في باب اللقطة. و أصالة الصحة في دعواه لا تثبت أن المال ملكه، بل مدلولها عدم نسبة الكذب اليه بتلك الدعوى، كما هو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحيح، بمعنى عدم صدور الحرام منه. نعم إذا لم يكن الشخص واضعا يده على المال حتى يجب عليه رده الى مالكة، فلا يبعد أن يجوز له المعاملة مع مدعيه معاملة المالك، و في رواية

منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع)، قال: «قلت عشرة كانوا جلوسا في وسطهم كيس فيه الف درهم، فسأل بعضهم بعضا أ لكم هذا الكيس؟ فقال كلهم: لا، وقال واحد منهم هو لى، فلمن هو؟ قال: للذى ادعاه» «٢» و ظاهرها سماع دعوى الملكية، ولكنها ضعيفة سندا، فان محمد بن الوليد الواقع فى سندها هو الخراز المعتبر أو الصيرفى الضعيف، كل محتمل، إلا أنها تصلح لتأييد ما ذكرنا، لان سماع الدعوى فى الفرض مقتضى السيرة العقلانية كما لا يخفى.

ثم إنه إذا لم يكن الشخص مستوليا على مال الغير كما فى الحيوان إذا دخل داره أو الثوب جاءت به العاصفة، فلا يبعد القول بعدم لزوم الفحص عن مالكة، بل يجب الرد إليه إذا عرفه و لو بعد حين، كما يشهد لذلك ذيل صحيحة أبي نصر، قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الرجل يصيد الطير الذى يسوى دراهم كثيرة، و

(١) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب: (١٥٢) من أبواب أحكام لعشرة- الحديث: (١٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٨) الباب (١٧) من أبواب كيفية الحكم- الحديث (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٠

.....

هو مستوى الجناحين، و هو يعرف صاحبه ا يحل له إمساكه؟ فقال: إذا عرف صاحبه رده عليه، و إن لم يكن يعرفه و ملك جناحه فهو له، و إن جائك طالب لا تتهمه رده عليه» «١» و ظاهر عدم اتهامه الوثوق بقوله، و لكن فى دلالتها على ما ذكرنا تأمل كما لا يخفى. و (منها) أنه لو احتاج الفحص عن المالك الى بذل المال، فهل يجب الفحص و البذل على الآخذ أم لا؟ لا ينبغي التأمل فى وجوب الفحص على الآخذ، سواء كان الفحص موقوفا على صرف المال أو عدمه، و يقتضيه إطلاق الأمر بالطلب فى مثل صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة، و إطلاق وجوب الرد فى الآية المباركة، و صرف المال من كيس المالك المجهول بالاستدانة عليه أو بيع بعض المال، و يكون المتصدى للبيع و الاستدانة الحاكم الشرعى أو وكيله و لكن لا دليل على شىء من ذلك فى موارد كون الآخذ بعنوان العدوان أو للجهل، بحيث لا يكون الآخذ معه محسنا إلى المالك. و حديث نفى الضرر لا ينفى وجوب الرد فى تلك الموارد، لان صرف المال من كيس المالك أو عدم وجوب الرد الى المالك ضرر على المالك. و يختص جريان نفى الضرر بموارد كون النفى للامتنان.

نعم لو كان الآخذ إحسانا إلى المالك كما فى موارد إنقاذ المال من التلف، يكون مقتضى آية نفى السبيل عدم وجوب صرف المال من كيس الآخذ، فتعين الاستدانة أو بيع بعض المال، و يباشر بذلك الحاكم أو وكيله من باب الحسبة، و بهذا يظهر الحال فى اللقطة أيضا، فإن أخذها فى موضع التلف يوجب كونه محسنا، فلا يجب عليه تحمل مؤنة إيصالها إلى مالكةا أو أجره تعريفها، بخلاف ما التقطها فى موضع يؤمن عليها من التلف كما لا يخفى.

و (منها) أن الفحص عن المالك فى المقام لا يقيده بالسنة، بل الجارى عليه حكم مطلق المال المجهول مالكة و هو وجوب الفحص، حتى يحصل الاطمئنان بعدم

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١٥) من أبواب اللقطة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣١

.....

إمكان الظفر بالمالك المعبر عنه في بعض الكلمات باليأس. و ما دام لم يحصل هذا اليأس، لا يجوز التصرف في المال بالتصدق، سواء كان ذلك قبل تمام السنة أو بعدها بخلاف اللقطة، فإنه يجوز التصرف فيها بالتصدق أو بالتملك بعد تمام سنة الفحص، ولو مع عدم اليأس عن الظفر بمالكها.

و بعبارة أخرى الاطمئنان بعدم الظفر بالمالك طريق معتبر الى عدم التمكن من رد المال الى صاحبه، فيسقط معه وجوب رده اليه بطلبه. و لا- دليل على تنزيل المقام باللقطة. نعم ربما يذكر على ذلك رواية حفص بن غياث عن ابي عبد الله (ع) «عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم و متاعا، و اللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لا يرده، فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل، و إلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها، فيعرفها حولا، فإن أصاب صاحبها ردها عليه، و الا تصدق بها، فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر و العزم.» (١)

و لكنها باعتبار الخدشة في سندها غير صالحه للاعتماد عليها، و لعله لذلك ألحقا في النهاية و التحرير الوديعه بمطلق المجهول مالكة، خلافا لما عن المصنف و غيره من التعدي من اللص الى مطلق الغاصب و الظالم، و عدم التعدي من الوديعه إلى غيرها. نعم في السرائر فيما نحن فيه يعنى في جوائز السلطان روى أنها بمنزلة اللقطة و لعل هذا مبنى على التعدي من مورد الرواية، لا أن في البين رواية أخرى واردة في جوائز السلطان، و داله على أنها مع العلم بحرمته بمنزلة اللقطة كما لا يخفى. و (منها)- أن حكم المال فيما نحن فيه بعد اليأس عن الظفر بمالكه قبل الفحص أو بعده هو التصديق به عن مالكة، كما في سائر المال المجهول مالكة، و الحكم بالتصدق هو المشهور، و في السرائر (أن الجائزة مع العلم بحرمته ترد إلى أربابها

(١) و مسائل الشيعة: الجزء (١٧) الباب: (١٨) من أبواب اللقطة- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٢

.....

فان لم يعرفهم و اجتهد في طلبهم فقد روى أصحابنا أنه يتصدق بها) و ذكر المصنف (ره) أن هذه المرسله يجبر ضعف سندها بالشهرة المحققة، و يؤيد مضمونها أن التصديق أقرب طريق للإيصال إلى المالك. و لا يبعد دعوى كون التصديق بالمال عن مالكة مما يعلم رضا المالك به بشهادة الحال. و ما في السرائر- بعد نقل المرسله من أن الأحوط حفظ المال و الوصيه به- فهو إيقاع للمال في معرض التلف.

(أقول): من المحتمل قريبا أن يكون قول ابن إدريس انه قد روى أصحابنا (إلخ) من جهة استفادته من رواية على بن أبي حمزة المتقدمه، فلا مجال للقول بأنها رواية مرسله مؤيدة باخبار اللقطة و بالخبر الوارد في كسب المال في ديوان بنى أمية و غيره، بل لا بد من ملاحظة تلك الاخبار و الإغماض عن دعوى وجود المرسله كما لا يخفى.

و من العمده في الباب معتبره يونس المتقدمه المؤيدة ببعض الاخبار الوارد فيها الأمر بالتصدق كرواية على بن أبي حمزة المتقدمه، و بها يرفع اليد عن إطلاق الأمر بالطلب في صحيحه معاوية بن وهب الأمر بطلب المالك، بأن يحمل وجوب الطلب على صورة عدم اليأس عن المالك، فلا تنافي و وجوب التصديق بعد ذلك.

و ذكر المصنف (ره) تأييد الحكم بالأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين و قد ورد ذلك الأمر في روايتين لعلي بن ميمون الصائغ، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عما يكتسب من التراب فأبيعه فما اصنع به؟ قال: تصدق به، فاما لك و اما لأهله، قلت: فان فيه ذهابا و فضة و حديدا، فبأى شيء أبيعته؟ قال بعه بطعام، قلت: فان كان لى قرابة محتاج أعطيه منه؟ قال: نعم» (١) و في الأخرى، قال: «سألته عن تراب الصواغين و أنا نبيعه قال: أما تستطيع ان تستحله من صاحبه؟ قال: قلت لا، إذا أخبرته اتهمنى، قال: بعه، قلت بأى شيء نبيعه، قال

بطعام، قلت: فأى شيء أصنع به؟

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٦) من أبواب الصرف- الحديث (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٣

.....

قال تصدق به، أما لك وإما لأهله، قلت: ان كان ذا قرابة محتاجا أصله، قال:

نعم» (١).

ولكنهما ضعيفتان سندا: ودلالة أما سندا، لعدم ثبوت وثاقه على بن ميمون الصائغ، نعم ذكر الكشي رواية في مدحه، إلا أن راويها نفس على بن ميمون، ولا يصح إثبات وثاقه شخص أو مدحه برواية نفسه، وأما دلالة، فلان التصدق في الرويتين استحبابي فكيف تصلحان للتأييد، والوجه في كونه استحبابيا ان المفروض فيها ملك للصائغ كلاً أو بعضاً، فلا يجب عليه التصدق بماله. واحتمال كون التصدق واجبا بالإضافة إلى حصه الآخرين فقط خروج عن ظاهرهما، فان ظاهرهما كون جميع المال محكوما بالتصدق به.

ثم إن في الرواية الثانية شبهة أخرى، وهي سقوط احترام مال الغير و جواز التصدق به بمجرد كون إيصاله إليه أو الاستحلال منه مورد التهمة. وهذا لا يمكن الالتزام به. و برواية ابي علي ابن راشد، قال: «سألت أبا الحسن (ع)، قلت:

جعلت فداك اشتريت أرضا إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلما وفرت المال خبرت أن الأرض وقف، فقال: لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في ملكك، ادفعها الى من أوقفت عليه، قلت: لا اعرف لها ربا، قال: تصدق بغلتها» (٢) والمراد بالغلة أما ثمره البستان أو أجره الأرض. وأما الزرع فإنه لملك البذر لا لملك الأرض حتى يتصدق به عنه. و الرواية لا بأس بها من حيث السند، لأن أبا علي من الممدوحين على ما ذكر الشيخ ره و محمد بن جعفر روى عنه على بن إبراهيم في تفسيره، ولا- تقصر في الدلالة على لزوم التصدق بمجهول المالك عن معتبرة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (١٦) من أبواب الصرف- الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٦) من أبواب أحكام الوقوف و الصدقات- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٤

.....

يونس المتقدمة. و في مقابل ذلك كله ما يستظهر منه عدم وجوب التصدق بالمال المجهول مالكة، كصحيحة على بن مهزيار، حيث ذكر فيها من الغنيمه التي يجب فيها الخمس مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب «١» و استظهر منه المحقق الهمداني جواز تملك مجهول المالك و كونه ملكا لمن يقع بيده، و أصر عليه الإيرواني (ره).

ولكن الصحيح أن الرواية في مقام بيان ما يجب فيه الخمس بعد فرض تملكه أو صيرورته ملكا، و انه مما يجب فيه الخمس هو المال المجهول مالكة، لا- في مقام بيان صيرورة المال ملكا لمن يقع بيده، و على ذلك فيمكن أن يختص جواز تملك المال المجهول مالكة بمورد خاص، كاللقطة بعد تعريفها سنه، أو كون الآخذ فقيرا و نحو ذلك. و لذا لا يمكن الآخذ بالإطلاق في سائر ما ذكر فيها، كقوله (ع): «و مثل عدو يظلم، فيؤخذ ماله» حيث لا يجوز الحكم بجواز تملك مال العدو مطلقا، حتى فيما إذا كان مسلما، و موثقة هشام بن سالم، قال: «سأل حفص الأور أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده جالس، قال: إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه. و له

عندنا دراهم، و ليس له وارث؟ قال، أبو عبد الله (ع): تدفع إلى المساكين، ثم قال رأيك فيها ثم أعاد عليه المسألة، فقال له مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة الثالثة، فقال أبو عبد الله (ع) تطلب وارثا، فان وجدت وارثا و الا فهو كسبيل مالك» (٢) و ظاهر هذه عدم وجوب التصدق بالمال المتعذر الوصول إلى مالكة أو المجهول مالكة، بل يجوز إبقاؤه إلى ان يجيء له طالب. و لذا جمع السيد اليزدي (ره) بينهما و بين ما تقدم بحمل الأمر بالتصدق على الواجب التخييري. و الحاصل أن المكلف بعد الفحص عن المالك و عدم الظفر به يكون مخيرا

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٦) الباب: (٨) من أبواب ما يجب فيه الخمس - الحديث (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (٢٢) من أبواب الدين و القرض - الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٥

.....

بين التصدق بالمال و بين إبقائه و الوصية بأن المال المزبور من المجهول مالكة. و هذا مع احتمال الظفر به بعد ذلك - و لو باحتمال ضعيف - كما هو مقتضى الأمر بإبقاء المال لطالبه. أقول لا يبعد أن يكون المال المسئول عن حكمه فيها من الكلي على الذمة، و الحكم فيه بالتصدق لا يكون لزوميا، بل يجوز تركه و الوصية به، و لا يكون على المكلف شيء مع عدم مجيء طالبه، غاية الأمر يتقيد ذلك بما بعد الفحص و الطلب و اليأس، جمعا بينهما و بين مثل صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة.

(لا- يقال) قول السائل و له عندنا دراهم يحتمل الدين و العين، فإنه فرق بين قول القائل له علينا دراهم و قوله له عندنا دراهم، فالأول يختص بالدين و الثاني يعم العين و الدين و المذكور في الرواية هو الثاني (فإنه يقال): نعم و لكن هذه الرواية رواها الكليني بطريق آخر، و ظاهرها اختصاص الواقعة بالدين.

و الحاصل أن ظاهر ما تقدم وجوب التصدق بالعين المجهول مالكةا بعد الفحص و اليأس عن الظفر به، و لا تصلح هذه الصحيحة لرفع اليد عنه، لعدم إحراز ظهورها في غير موارد الدين كما لا يخفى. و رواية نصر بن حبيب صاحب الخان، قال:

« كتبت إلى عبد صالح (ع) لقد وقعت عندي مأتا درهم و أربعة دراهم، و انا صاحب فندق، و قد مات صاحبها و لم اعرف له ورثة، فرأيك في إعلامي حالها، و ما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا، فكتب اعمل فيها و أخرجها صدقة قليلا قليلا، حتى يخرج» (١) و ظاهرها تجوز للتصرف في المال المفروض فيها، و التصدق بمقداره قليلا قليلا من منفعه، و لكن الرواية ضعيفة سندا، و لا أعلم الإفتاء بمضمونها من أحد، و لعل المال كان لمن لا وارث له و انتقل إلى الامام (ع) بالإرث، فاذن لمن بيده في التصرف فيه

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٧) الباب: (٦) من أبواب ميراث الخثى - الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٦

.....

بالنحو المزبور، و رواية الهيثم بن ابي روح صاحب الخان، قال: « كتبت إلى عبد صالح إنني أتقبل الفندق، فينزل عندي الرجل فيموت فجأة و لا أعرفه و لا اعرف بلاده و لا ورثته، فيبقى المال عندي كيف اصنع به؟ و لمن ذلك المال؟ قال: اتركه على حاله» (١) و هذه أيضا ضعيفة سندا، و مع الإغماض عن سندها فيقيد إطلاق وجوب إبقاء المال بما لم يحصل اليأس عن صاحبه، و الا يتصدق به كما

هو مقتضى الجمع بين هذه و ما تقدم. و يظهر من بعض الاخبار أن المال المجهول مالكة لملك للإمام (ع) فيجری عليه ما یجری علی سائر ماله (ع). و فی رواية داود بن ابی یزید عن ابی - عبد الله (ع) قال: «قال رجل: إني قد أصبت مالا و انی قد خفت فيه علی نفسي، و لو أصبت صاحبه دفعته اليه و تخلصت منه؟ قال: فقال أبو عبد الله (ع): و الله لو أن أصبته كنت تدفعه اليه؟ قال: ای و الله، قال: فانا و الله ما له صاحب غيری، قال: فاستحلفه أن يدفعه الي من يأمره، قال: فحلف، فقال: اذهب فاقسمه بين إخوانك و لك الأمن مما خفت منه، فقال فقسمته بين إخواني» (٢).

و ذكر المصنف (ره) أنه مع الإغماض عن الاخبار الواردة في حكم المال المجهول مالكة أو المتعذر الوصول اليه، يتعين على من يقع المال بيده دفعه الى الحاكم، لان له على المالك الغائب أو المجهول ولاية، و إذا دفعه اليه ينظر الحاكم إلى شهادة الحال، فلو أحرز رضاه بالتصدق أو الإمساك له فعل ذلك، و إذا لم يحرز رضاه بأحدهما جاز له كل منهما، كما هو الحال في جميع موارد دوران الفعل بين الوجوب و الحرمة، و لا- يكون عليه ضمان، سواء أمسك المال أو تصدق به كما هو مقتضى تصرف الولي في المال لمصلحة المولى عليه، و لكن يختص التخيير في

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٦) من أبواب ميراث الخشي - الحديث: (٤)

(٢) الوسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٧) من أبواب اللقطة - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٧

.....

موارد دوران أمر الفعل بين الوجوب و الحرمة بما إذا لم يكن في البين أصل معين لأحد التكليفين. و في المقام أصالة الفساد في التصديق أو أصالة عدم رضا المالك بغير الإيصال إليه، تعين وجوب الإمساك. و أما بملاحظة تلك الاخبار فظاهرها عدم جواز الإمساك و وجوب التصديق، فيكون الإمساك تصرفا لا يعلم رضا صاحبه به و لا رضا الشارع.

ثم إنه بملاحظة الأخبار يجب التصديق على من يكون المال بيده، غاية الأمر لا تعتبر المباشرة في التصديق، بل يجوز له إيكاله إلى الحاكم، لأنه أعرف بموارد التصديق، و له على الفقراء ولاية، بأن يأخذ ما يجب دفعه إليهم من الصدقات الواجبة و غيرها. و يحتمل أن لا- يجوز له التصديق، بل يجب دفع المال الى الحاكم أو الاستئذان منه، لان التصديق وظيفه الحاكم، و منشأ ذلك أن المذكور في الاخبار- و هو وجوب التصديق بالمال- هل هو من قبيل بيان وظيفه من يكون المال بيده، أو أن الأمر بالتصدق فيها باعتبار كون أمره (ع) توكيلا- في التصديق، أو تكون الأخبار ناظرة إلى مصرف ذلك المال. و يؤيد كونها لبيان المصرف، أن جملة من الأفعال التي يكون القيام بها موقوفا على اذن الحاكم، مذكورة في الاخبار بطريق الحكم العام، أي لم يذكر أنها مختصة بما إذا كان باذن الحاكم، ككون إقامة البينة وظيفه المدعى، و الحلف وظيفه المنكر، و المقاصة من الممتنع للحق جائز و غير ذلك.

و الحاصل انه لم يتم ظهور الاخبار في بيان وظيفه من يكون المال، بيده، بل يحتمل كون الوارد فيها توكيلا من الامام (ع) أو بيانا لمصرف المال. و عليه فالأحوط الاقتصار على المتيقن بالرجوع الى الحاكم الشرعي بالدفع اليه، أو الاستئذان منه، خصوصا بملاحظة رواية داود بن ابی یزید الدالة على ان المجهول مالكة لملك الإمام المحمولة على ولايته (ع). و يتأكد هذا الاحتياط فيما كان المجهول مالكة من قبيل الكلى في الذمة، فإنه لا يتعين في العين الخارجية، إلا قبض المستحق أو وكيله أو وليه.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٨

ثم إن مستحق هذه الصدقة (١)

(أقول) نظير المقام ما ورد في التصديق باللقطة، و لو صح حمل الاخبار في المقام على التوكيل أو بيان المصرف لجرى ذلك في اخبار اللقطة أيضا، مع أنه لا- أظن أن يلتزم بذلك المصنف (ره) أو غيره. و أما رواية داود بن ابي يزيد الظاهرة في كون مجهول المالك ملك الامام (ع)، فلضعف سندها لا يمكن الاعتماد عليها أو حملها على الولاية.

و الحاصل أنه مع ظهور الاخبار في أن وظيفة من بيده المال، التصديق به ليست للحاكم ولاية بالإضافة الى ذلك المال، فإن ولاية الحاكم على الغائب مستفاد من الحسبة، و مع ولاية غيره- على الإمساك بذلك المال و التحفظ به ما دام يحتمل الظفر بمالكة و بالتصدق بعده- لا مجال لإثبات الولاية له و مجرد كونه اعرف لا يصلح لإثبات الولاية، و الا لزم ولاية الأعراف على الفقراء و ان لم يكن حاكما.

(١) و حاصله أنه يعتبر في مستحق هذه الصدقة أيضا الفقير، لأن الأمر بالتصدق بمال ظاهره الأمر بإعطائه للفقير (أقول): يمكن أيضا استظهار اعتباره من قوله سبحانه إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ بدعوى عدم انصرافها إلى الزكاة الواجبة فتأمل.

و ذكر (ره) في وجه جواز إعطائه للهاشمي أن التصديق بالمال المجهول مالكة صدقة مندوبة من مالكة، و من يكون المال بيده، نظير الوكيل و الوصي مباشر لتلك الصدقة المندوبة، فلا بأس بتمليكه للهاشمي.

و في وجه عدم جواز إعطائه له أنه فرق بين المباشر في المقام و الوكيل و الوصي، حيث أن الوكيل و الوصي يقومان بالعمل بأمر الموكل و الموصى، فيستند عملها إليهما، بخلاف المقام فان قيام من بيده المال بالتصدق بحكم الشارع، فلا ينتسب هذا التصديق الى مالك المال، بل لا يحرز وقوعه عنه، فإنه ربما لا يرضى به بعد ظهوره، فيقع التصديق عن المباشر.

و فيه أن الممنوع إعطائه للهاشمي هي الزكاة المفروضة على الناس فقط،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٣٩

ثم إن في الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق (١)

و لا يكون منها الصدقة الواجبة في المقام، سواء قلنا بانتسابها الى مالك المال أو الى من بيده المال. و في معتبرة إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الصدقة التي حرمت على بني هاشم ما هي؟ فقال: هي الزكاة، قلت فتحل صدقة بعضهم على بعض؟ قال: نعم» (١) و في صحيحة جعفر بن إبراهيم الهاشمي عن ابي عبد الله (ع)، قال: «قلت له: أ تحل الصدقة لبني هاشم؟ فقال: إنما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا، و أما غير ذلك فليس به بأس» (٢) فإن تقييد الواجبة بالظرف أي على الناس، ظاهره الإشارة إلى الواجبة في مثل قوله عز من قائل أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ.*

ثم إنه يعتبر في استحقاق هذه الصدقة أيضا الايمان، كما هو ظاهر صحيحة يونس المتقدمة.

(١) لو ظهر المالك و أظهر عدم رضاه بالتصدق، ففي ضمان المال وجوه:

(الأول) الضمان مطلقا (الثاني) عدمه مطلقا (الثالث) عدم الضمان فيما لم يترتب على المال يد ضمان من الأول، كما إذا أخذ المتصدق المال من الجائر بعنوان إنقاذه و إيصاله إلى مالكة المعبر عن ذلك بالأخذ حسبته، و الضمان في غيره، و وجه عدم الضمان مطلقا استصحاب براءة عهدة المتصدق، حيث لم يكن له ضمان قبل ظهور المالك و عدم رضاه بالتصدق.

و ذكر (ره) في الإيراد على ذلك (أولا) أن استصحاب البراءة يختص بما إذا لم يسبق يد ضمان الى المال، و الا فيستصحب الضمان لا عدمه و (ثانيا) ان الأوجه الضمان مطلقا، لاستصحاب الضمان فيما إذا كان حاصل قبل التصديق، و يقدم هذا الاستصحاب على أصالة البراءة عن الضمان في سائر الموارد، باعتبار عدم القول

- الحديث (٥)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (٣١) من أبواب المستحقين للزكاة:

- الحديث (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٠

.....

بالفصل بين الموارد في الضمان، و كان جميع موارد التصديق بالمال المجهول مالكة كالمورد الواحد الذي يجري فيه استصحاب الضمان.

(أقول): غاية الأمر أن يكون في البين إجماع على عدم الفصل بين موارد التصديق بالمال المجهول مالكة بحسب حكمها الواقعي من الضمان و عدمه. و أما الحكم الظاهري، فيلاحظ تحقق الموضوع لأي أصل في كل مورد من موارد الشك، من استصحاب البراءة أو استصحاب الضمان أو غيرهما من الأصول هذا (أولاً).

و (ثانياً) يمكن العكس بان يحكم بعدم الضمان في جميع الموارد إلحاقاً لموارد استصحاب الضمان بموارد استصحاب عدم ثبوت المال على العهدة بعدم القول بالفصل.

و (ثالثاً) ان المراد بالضمان في المقام- ثبوت المال في العهدة بإظهار المالك عدم رضاه بالتصدق على قرار الضمان في اللقطة، و ليس لهذا الضمان حالة سابقة، فالضمان السابق قد انقطع بالتصدق، و حدوث غيره بعد ذلك مشكوك فيه.

و المتحصل أنه لو وصلت النوبة إلى الأصل العملي في المقام فمقتضاه عدم الضمان مطلقاً. نعم قد يقال بالضمان مطلقاً أخذاً بقاعدة إتلاف مال الغير.

(لا يقال): الإتلاف في المقام يكون باذن الشارع و أمره، و الإتلاف باذنه كالإتلاف بإذن المالك لا يوجب الضمان، كالإذن في أكل المار من الثمرة في طريقه: (فإنه يقال) يحتمل أن يكون اذنه في المقام في الإتلاف نظير اذنه في التصرف في اللقطة، و في إيداع الغاصب مال الغير عنده، فإنه لا يجوز له رده إلى الغاصب، بل يجب عليه- بعد تعريف المال سنة كاملة- التصديق به مع الضمان، كما دلت عليه الرواية، بل ليس في المقام رواية دالة على التصديق بالمال ساكنة عن ذكر الضمان، مع ظهور المالك حتى يستظهر عدم الضمان من السكوت في مقام البيان.

(أقول): قد ذكرنا أن الضمان المطلوب في المقام- نظير الضمان المطلوب

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤١

.....

في مورد التصديق باللقطة- لا يثبت بقاعدة الإتلاف، فإن مقتضى تلك القاعدة ثبوت المال بالتصدق، على عهدة المتلف و قد عبر المصنف (ره) عن ذلك بكون الإتلاف علة تامة للضمان. و المطلوب في المقام ثبوت المال على العهدة بإظهار المالك عدم رضاه بالتصدق، و قد عبر (ره) عن ذلك بالضمان المراعى بعدم اجازة المالك، و هذا الضمان يحتاج إلى دليل آخر غير قاعدة الإتلاف، نظير ما قام عليه في اللقطة. و الالتزام- في المقام أيضاً بالضمان بمجرد التصديق و ارتفاعه بإجازة المالك لقاعدة الإتلاف- غير ممكن، لاستلزامه ثبوت المال على العهدة و عدم انتقال جميع التركة إلى الورثة، حتى فيما إذا لم يظهر المالك بعد التصديق ليظهر رضاه أو عدمه. و ما تقدم من عدم ثبوت رواية في المقام ساكنة عن الضمان عجيب، فإنه لم يكن من الضمان في الروايات المتقدمة، ذكر و لو كان في البين ضمان لورد ذكره في تلك الروايات، نظير وروده في اخبار باب اللقطة.

و الحاصل أنه لو لم يكن عدم الضمان مقتضى الإطلاق في الروايات المتقدمة فلا ينبغي الريب في أنه مقتضى الأصل. بل ذكر السيد الخوئي طال بقاه أن ثبوت الضمان في المقام بقاعدة الإلتلاف غير ممكن، فإن القول به يستلزم التسلسل، فإنه إذا تصدق بالمال المجهول مالكة يثبت بدله في ذمته. و بما أن البدل أيضا مالكة مجهول، يجب التصديق به أيضا. و يجرى الكلام في بدل هذا البدل، و هكذا.

و لا يقاس المقام باللقطة، فإن الثابت على الذمة لا تكون لقطة حتى يجب التصديق به أيضا. و لا يخفى ما فيه، فإن وجوب التصديق لا يكون حكما لأى مال مجهول مالكة نظير الأحكام العقلية حتى يوجب الالتزام به ذلك المحذور أو غيره بل حكم ورد في بعض الموارد، و تعدينا منها إلى موارد أخرى من الأموال الخارجية، و إلى الديون إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٢

[و اما الصورة الرابعة ما علم إجمالا اشتمال الجائزة على الحرام]

و اما الصورة الرابعة (١)

التي تثبت على الذمة من غير ناحية التصديق. و الصحيح أن الضمان بقاعدة الإلتلاف مختص بموارد الإلتلاف على المالك، كمن يأكل طعام الغير للاضطرار و إنقاذ حياته، و لا تعم القاعدة موارد الإلتلاف إحسانا إلى المالك، كما في المقام، و الضمان بنحو آخر نظير الثابت في موارد اللقطة لم يعم عليه دليل. و الأصل عدمه و الله العالم.

(١) و هي ما إذا علم إجمالا- باشتمال المأخوذ من الجائر على الحرام، و ذكر المصنف (ره) فيها فروضا: (الأول)- حصول الشركة بنحو الإشاعة بامتزاج الحلال و الحرام بنحو لا يمكن التمييز بينهما، كما في مزج أحد المائعين بالآخر مع العلم بقدر الحرام و مالكة (الثاني)- حصول الشركة كما ذكر و لكن مع الجهل بقدر الحرام و مالكة (الثالث) حصول الشركة مع العلم بقدر الحرام و جهل مالكة (الرابع) حصولها مع عرفان المالك، و جهالة مقدار الحرام (الخامس)- عدم إيجاب الاشتباه في الفرض الشركة، كما إذا كان المالكان قيمين، و الحكم في الفرض الأول هو كون المأخوذ فيه ملكا للأخذ، و ذلك الغير، بنحو الإشاعة بالنسبة المعلومه، فلا يجوز لأحدهما التصرف فيه بدون رضا الآخر، و لكل منهما مطالبة الآخر بالقسمه.

و الحكم في الفرض الثاني، إخراج خمس المال على ما ذكر في كتاب الخمس، و في الفرض الثالث ما مر في الصورة الثالثة من صور الجائزة، فإن الفرض داخل فيها حقيقة، و في الفرض الرابع يجب التخلص من الحرام بالمصالحة مع مالكة، و في الفرض الخامس يكون تعيين المال الحرام بالقرعة، أو بيع جميع المال، فتحصل الشركة في ثمنه.

(أقول): ما ذكره- في الفرض الرابع من لزوم المصالحة مع مالكة المال الحرام- غير صحيح، بل يحكم بان السهم المشاع في ذلك المال هو الأقل، أخذا بمقتضى يد الجائر الجارية على جميع المال، فإنه لم يعلم عدم مالكيته للمال إلا بالإضافة إلى السهم الأقل، و كذا لا يمكن المساعدة على ما ذكره في الفرض الخامس، لأنه إذا

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٣

اعلم أن أخذ المال (١)

كان الحرام و مالكة مجهولين يجرى فيه ما ذكره في إخراج الخمس من المال المختلط، حيث أن المذكور يعم ما إذا لم يكن الاختلاط موجبا للشركة بنحو الإشاعة، و إذا كان مالكة معلوما و قدر الحرام مجهولا، كما إذا أخذ من الجائر ثلاث شياه، و علم بأن

بعضها مال زيد، وذلك البعض مردد بين كونه شاء أو شاتين، ففي مثل ذلك لا علم بمخالفة مقتضى يد الجائر الجارية عليها، إلا بالإضافة إلى الواحدة، فيكون تعيين تلك بالقرعة. وبهذا يظهر الحال فيما إذا كان القدر و المالك معلومين، فإنه باعتبار الاشتباه و عدم حصول الإشاعة يكون التعيين بالقرعة.

(١) إن أخذ ما بيد الظالم من المال يجرى عليه الأحكام الخمسة، و باعتبار نفس المال يكون فيه الكراهة و الوجوب و الحرمة. و الظاهر أن مراده تعلق الأحكام الخمسة بأخذ المال من الجائر باعتبار انطباق العناوين المختلفة على نفس ذلك الأخذ، ككونه مقدمة للإنفاق الواجب أو التوسعة لعياله، أو كونه ترويجا للباطل و الجور. و هكذا فيكون الأخذ متعلقا للأحكام الخمسة، حتى في فرض إحراز كون المال ملك الجائر واقعا. و مراده من نفس المال تعلق الحرمة أو الوجوب أو الكراهة بالأخذ من جهة المال، ككونه من المال المشتبه أو مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، أو كون أخذه انقاذا للمال المحترم من التلف، حيث يجب الأخذ معه حسبته، و الا فلا يتعلق حقيقته، الأحكام التكليفية التي منها الحرمة و الوجوب و الكراهة بغير الفعل.

و أما ما ذكره (ره) من أن استنقاذ حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصد من موارد وجوب الأخذ من جهة المال، و يجوز هذا التقاص لآحاد الناس عند تعذر الاستيذان من الحاكم، (ففيه) بأن جواز التقاص لآحادهم يتوقف على ولايتهم على تلك الأموال، و لو عند تعذر الحاكم، و في ثبوت الولاية لهم تأمل، و لا يكفي في جوازه مجرد وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الا لجواز التقاص و لو عند التمكّن من الاستيذان، لعدم اشتراط وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٤

من جملة ديونه (١)

بالاستيذان، و لجواز لزيد أيضا التقاص من مال عمرو لشخص آخر من باب النهي عن المنكر. و لا أظن أن المصنف (ره) أو غيره يلتزم بذلك.

(١) حاصله أنه لا فرق في الدين الثابت في ذمة الجائر، بين ثبوته بالاقتراض أو شراء شيء بذمته، أو تلف ما وضع عليه يده من أموال الناس عدوانا، أو إتلافها، فإن جميع ذلك دين يترتب عليه أحكامه.

و ذكر بعض الأساطين - وهو كاشف الغطاء على ما قيل - أن بدل متلفاته غصبا من المثل و القيمة و ان كان دينا حقيقته، نظير سائر ما عليه من الديون، إلا أنه لا يجرى بعد موت الجائر على ذلك البدل حكم الدين، بأن يكون خارجا عن التركة قبل الوصايا و الميراث، و ذلك لأمرين: (أحدهما) انصراف الدين عنه في مثل قوله عز من قائل **مَنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا** أو **دَيْنٍ** * «١» و (ثانيهما) - السيرة الجارية إلى يومنا هذا من عدم المعاملة مع ذلك البدل معاملة الدين، و على ذلك فلو أوصى الجائر بإخراجه كان كسائر وصاياه محسوبا من الثلث.

و فيه أنه لا وجه لدعوى الانصراف، فانا لم نجد فرقا بين الثابت على ذمته بدلا عما أتلّفه نسيانا أو غفلة من مال الغير، و بين ما أتلّفه عدوانا، بأن يعم الأول، الدين في مثل قوله سبحانه، و لا يعم الثاني، و كذا لا نجد فرقا بين ما يتلفه الجائر عدوانا و ما يتلفه شخص آخر، و لو كان الدين منصرفا عنه لما جرى على البدل حكم الدين، حتى حال حياة الجائر، فإن انصراف الدين، لا يختص بآية الإرث، مع أنه لا ينبغي الربيب في جريان أحكام الدين عليه حال حياته، كجواز التقاص عن البدل، كما يدل على ذلك موثقة داود بن زربي (رزين)، قال: «قلت لأبي الحسن موسى (ع) انى أخالط السلطان، فتكون عندى الجارية و الدابة الفارسة، فيبعثون فيأخذونها، ثم يقع لهم عندى المال، فلي أن آخذه؟ قال: خذ مثل ذلك و لا ترد عليه» «٢» فان

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٧) الباب (٦١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث (٧)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٥

[الثالثة ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضي باسمها]

إشارة

الثالثة ما يأخذه السلطان (١)

الحكم فيها بالأخذ من غير استفصال عن بقاء العين التي أخذها الجائر أو أتلّفها مقتضاه شمول الحكم لكلتا الحالتين، و كعدم تعلق الخمس بما زاد عن مؤنّه سنته، فيما إذا كان البدل بمقدار الزائد عليها، و عدم حصول الاستطاعة للحج، فيما إذا كان البدل مساويا لما عنده من المال الكافي لمصارف حجه، الى غير ذلك.

و أما ما ذكره من السيرة، فلم يحرز أنها من المشرعة المباليين للشرع الملتزمين به، و السيرة من غير المباليين لا قيمة لها. و يشهد لكونها من غير المباليين أنها لم نجد فرقا عندهم بين البدل المزبور و بين الثابت على ذمته بسائر موجبات الضمان، كما أنهم لا يفرقون في المظالم الثابتة عليه بين عرفان المظلومين تفصيلا أو إجمالا. و من تتبع أحوال الظلمة و توريث أموالهم التي قد لا تكفي لأداء تلك المظالم المجتمعة عليهم طيلة حياتهم يعرف ذلك.

(١) تعرض (ره) في المسألة الثالثة من مسائل الخاتمة لما يؤخذ من السلطان المستحل للخراج و المقاسمة و الزكاة، و أنه يجوز أخذ هذه الأموال منه مجانا أو معاوضة. و ذكر أن مقتضى القاعدة عدم جواز الأخذ، لأن الجائر لا ولاية له على تلك الأموال، فتراضيه - مع من عليه الخراج أو الزكاة نظير تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع مال اليه بعنوان الأجرة - فاسد، إلا أنه لا بد من رفع اليد عن هذه القاعدة و الالتزام بجواز الأخذ لما يأتي.

و المراد من الخراج ما عين للأرض أجرة من النقود أو غيرها، و من المقاسمة المعاملة مع الزارع بحاصل الأرض و البستان بالثلث أو بالربع أو نحوهما، و لا يخفى أنه لا وجه لتخصيص جواز أخذ الزكاة من الجائر بالإنعام، كما هو ظاهر عبارة المصنف (ره) بل يعم جميع أقسامها، كما أن ما ذكر (ره) - من أن ما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه، و مع ذلك يجوز أخذه من الجائر - لا يمكن المساعدة عليه، و ذلك فان المال بأخذ الجائر يتعين في عنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة،

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٦

.....

و لا يتوقف تعيينه فيها بأخذ الآخر من الجائر، و إلا لوجب على الزارع، الخراج أو المقاسمة أو الزكاة ثانيا مع تلف المال في يد الجائر، بل مع تلفه قبل وصوله الى يد المشتري أو المستحق. و هذا لا يناسب الروايات الآتية في براءة ذمّة الزارع و تعيين الزكاة في المأخوذ بمجرد أخذ عامل السلطان.

ثم إن في المقام جهات: (الاولى) تقبل الزارع أو الفلاح الأرض من السلطان الجائر (الثانية) - في المال الذي يأخذه الجائر من الزارع أو الفلاح أو غيرهما بعنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة (الثالثة) أخذ الآخرين تلك الأموال من الجائر مجانا أو بعنوان الشراء أو غيره من المعاملات. و الأظهر بحسب الروايات الحكم بالجواز في الجهات الثلاث، بمعنى أنه يجوز للزارع و الفلاح التصرف في تلك

الأراضي و لو مع المعاملة مع السلطان الجائر أو عماله، على ما يأتي، و يكون ما يأخذه الجائر معنونا بعنوان الخراج أو المقاسمة أو الزكاة، و يدخل ما يأخذه الغير من الجائر من الخراج أو المقاسمة أو الزكاة، مجاناً أو بعنوان الشراء و نحوه في ملكه، و كأن الوجه في جميع ذلك إمضاء الشارع تلك التصرفات، و ليس المراد جعل الولاية للجائر بالإضافة إليها، فإن الروايات غير ظاهرة في ولايته عليها، بل في مجرد إمضاءها تسهياً للأمر على الآخرين.

و الحاصل أنه لو كانت للجائر ولاية على تلك التصرفات، لما كان عليه وزر بالإضافة إليها، و إنما الوزر في إشغاله ذلك المنصب الذي لا يستحقه، بخلاف الالتزام بمجرد إمضاء الشارع تلك التصرفات تسهياً للأمر على الآخرين، فإنه لا يكون في ذلك الإمضاء نفى وزر عن الجائر، نظير ما نذكر في تحليل الشارع الخمس للشيعة فيما إذا وقع بيد أحدهم المال الذي تعلق به الخمس عند غيره، كما إذا اشترى متاعاً غير مخمس، فإنه يدخل ذلك المتاع بتمامه في ملك المشتري، كما هو مقتضى اخبار التحليل، و مع ذلك لا يجوز للبائع ذلك البيع تكليفاً، و ينتقل الخمس إلى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٧

و ان لم يعلم مستنده (١) و الاولى ان يقال (٢)

الثمن، و لو كان تملك ذلك المتاع مجاناً كان على الجائر ضمان إتلافه فلا حظ.

(١) المراد بالمستند حكمة الحكم و سره.

(٢) الوجه في كونه أولى عدم كون الخراج و المقاسمة أو الزكاة ملكاً للإمام (ع)، بل له ولاية بالإضافة إليها. ثم إن الأمور التي استند (ره) إليها في حكمه بالحل أربعة: (الأول) - الإجماع المنقول المؤيد بالشهرة المحققة (الثاني) لزوم الحرج بل اختلال النظام في الاجتناب عن الأموال المزبورة (الثالث) الروايات الواردة في جواز جائزة السلطان لأخذها، فإنه لا يحتمل عادة كونها من غير تلك الأموال (الرابع) الروايات الواردة في المعاملة مع السلطان أو عماله على تلك الأموال.

(أقول): أما الأمر الأول فقد تكرر في كلمتنا حال الاستناد إلى الإجماع في أمثال المقام مما يعلم أو يحتمل استناد المجمعين إلى ما في أيدينا من الأدلة. و أما دعوى اختلال النظام، فلم يظهر وجه لزوم الحرج الشديد، فضلاً عن لزوم الاختلال، و ذلك فان لزوم الاجتناب عن هذه الأموال على تقديره يوجب كونها كسائر الأموال المأخوذة من الرعية ظلماً، و حيث أن الآخذ لا طريق له غالباً إلى إحراز الحرام أو تعيين مالكة، يكون من المال المشتبه أو المجهول مالكة، فيمكن للمالك التصرف فيها فيما إذا كان مورداً لصفه، و لو بالمعاملة مع مستحقه. نعم عدم فراغ ذمة المكلف - من الحق الواجب عليه زكاة أو أجره للأرض التي يعمل عليها و هي ملك المسلمين - يوجب الحرج عليه، و لكن مجرد لزومه لا يوجب الحكم بالبراءة و فراغ ذمته، لان رفع الحرج حكم امتناني، و لا امتنان في التوسعة لمكلف بتفويت حق أو مال على الآخرين. و تعين ما يأخذه الجائر زكاة أو خراجاً، يوجب غالباً صرف الزكاة أو الخراج في غير مورد هـما، من فقراء الشيعة و مصالح المسلمين. و على تقدير تسليم شمول رفع الحرج فمقتضاه عدم وجوب الزكاة أو الخراج عليه ثانياً، لا ان المأخوذ أولاً زكاة أو خراج.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٨

.....

و الحاصل أن ما يأخذه الجائر زكاة أو خراجاً ليس إلا كأخذ العشر في مثل زماننا من التجار و الكسبة و غيرهما، و كما أن لزوم الاجتناب عن العشور و بقاءها في ملك المأخوذ منهم لا يوجب حرجاً على سائر الناس، لما أشرنا إليه من عدم عرفان مالكة غالباً، فتدخل في عنوان المجهول مالكة، فكذلك المأخوذ من الرعية زكاة أو خراجاً كما لا يخفى.

(الأمر الرابع) و هي العمدة الروايات الواردة في شراء الخراج و المقاسمة و الزكاة من السلطان و عماله.

(منها) - صحیحة ابی عبيدة، قال: «سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنم الصدقة، و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم؟ قال فقال. و ما الإبل إلا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به، حتى تعرف الحرام بعينه، قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أعنامنا، فنقول بعناها فيبيعناها، فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس، قيل له فما ترى في الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه، فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قبضه بكيل و أنتم حضور ذلك، فلا بأس بشرائه منه من غير كيل» (١).

و ذكر المصنف (ره) (أولاً-) أنها دالة على ان جواز أخذ الصدقات من السلطان و عماله، كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا وجه سؤاله الى خصوصيات الشراء من علم المشتري بأخذ العامل زائدا على الزكاة الواجبة على الرعية، و شراء الشخص الصدقة التي أخرجها أو شراء الحنطة و الشعير من القاسم بلا كيل، و ذكر (ثانيا-) أن في الرواية سؤالاً و جواباً إشعاراً الى انه كان جواز أصل الشراء مفروغا عنه عند السائل و إلا لكان السؤال عن جواز أصل الشراء أولى، حيث ان الشراء بحسب القاعدة الأولى

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به - الحديث (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٤٩

و في وصفه (ع) للمأخوذ بالحلية (١) هو مزارع الأرض (٢) و زاد عليه ما سكت (٣)

كان محكوماً بالفساد، كما أن التصرف في الأموال المزبورة باعتبار بقائها في ملك المأخوذ منهم يكون محرماً تفصيلاً. و قوله (ع) - في الجواب عن السؤال الأول - لا بأس بالشراء حتى تعرف الحرام - كاف في الدلالة على جواز أصل الشراء، فإنه لو لم يكن الشراء جائزاً لما صح الجواب المزبور.

(أقول) لم يعلم وجه العدول عن الدلالة التي ذكرها أولاً إلى التعبير بالاشعار ثانياً.

(١) أي أن تعلق نفى البأس - بالإبل و الغنم و غيرها من الأعيان - ظاهره عدم البأس بأخذها عن الجائر مجاناً أو شراء أو بمعاملة أخرى، كما في سائر الأموال التي تضاف إليها الحلية، حيث أن الحلية لكونها حكماً تكليفاً أو وضعياً يكون متعلقها الفعل أو المعاملة، و إضافتها في الخطاب الى العين باعتبار أن تعم جميع الأفعال أو المعاملات المناسبة لتلك العين، فلا وجه لما قيل من اختصاص الحلية في الصحیحة بالشراء.

(٢) أي ان المراد بالقاسم مالك الأرض أو وكيله الذي زارعها من العامل عليها.

(٣) و حاصل ما ذكره الأردبيلي (ره) أن الفقرة الأولى من الرواية ظاهرة في جواز شراء الزكاة من عامل السلطان، و لكن لا بد من طرح هذا الظهور بقريته حكم العقل و النقل بل الإجماع أيضاً. و أما الفقرة الثانية و الثالثة، فلا ظهور لها في جواز شراء الزكاة أصلاً، و ذلك فان المراد من قوله (ع): (و ما الإبل و الغنم الا مثل الحنطة و الشعير) كون جنس الإبل و الغنم كجنس الحنطة و الشعير و غير ذلك في جواز شرائها من بائعها، مع عدم إحراز أنها لغيره. و هذا مفاد قضية حقيقة لا تتكفل لإثبات موضوعها أو نفيه، و الصدقة المفروضة في السؤال يعلم حكم شرائها جوازاً أو منعا من الكبرى، بعد إحراز حالها، و أنها مال مأخوذ من الزارع و الرعية بلا ولاية للعامل

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٠

.....

على أخذها فتكون باعتبار العلم بأنها مال الغير حراما، و الحاصل أن المراد بالإبيل في السؤال و إن كان خصوص إبل الصدقة إلا أن المراد منه في الجواب جنسه، و التفكيك و إن كان خلاف الظاهر، حيث أن ظاهر الرواية تعلق نفى البأس في الجواب بالمفروض في السؤال، و أن المراد من الحرام هو المقدار الزائد على الحق، إلا- أن هذا الظهور يرفع اليد عنه بالحمل على بيان الكبرى و القضية الحقيقية بقرينة العقل و النقل و الإجماع. و بيان الجواب بهذا النحو لرعاية التقيّة، حيث لا يمكن (ع) المنع عن المعاملة مع سلاطين ذلك الزمان و عمالهم بالتنصيص به.

و أما السؤال الثاني فلا- ظهور له في رجوعه إلى شراء الزكاة من عامل السلطان بل راجع إلى حكم شراء المكلف مطلق الزكاة التي أخرجها إلى مستحقها، و كذا السؤال الثالث، فإنه لا قرينة فيها على قسمة عامل السلطان مع زارع الأرض الخراجية بل من المحتمل كون المراد بالقاسم مالك الأرض أو وكيله الذي زارعها، و قوله (ره) في آخر كلامه فتأمل، لعله إشارة إلى عدم مخالفة ظهور الفقرة الأولى للإجماع فإن المسلم عند الكل، حرمة المال المأخوذ بعنوان الزكاة على السلطان و عماله، لا على المشتري منهما و الجواز المستفاد من قوله عليه السلام، لا بأس به، راجع إلى المشتري فقط.

(أقول): ما ذكره من قرينة العقل و النقل لا يمكن المساعدة عليه، فإنه ليس في العقل ما يمنع أن تكون الصحيحة أو غيرها ناظرة إلى إمضاء الشارع تصرفات الجائر للتوسعة على الآخرين، نظير تحليل الخمس للشيعة، كما أنه ليس في النقل ما يمنع عن ذلك، غير العمومات التي يرفع اليد عنها بالخصوصات.

و مما ذكرنا يظهر أن ما ذكره السيد الخوئي طال بقاءه- من صراحة الفقرة الأولى في جواز شراء الصدقة من السلطان و عماله- غير تام، و أن دلالتها على الجواز

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥١

و منها رواية إسحاق بن عمار (١) رواية أبي بكر الحضرمي (٢).

لا يتجاوز حدود الظهور و معه لا حاجة أي إتعاب النفس في الفقرتين الأخيرتين و لو ان ظهور القاسم في من يكون شغله القسمة تام. و هذا لا ينطبق إلا على عامل السلطان كما لا يخفى.

(١) و هي مضمرة قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل، و هو يظلم؟

قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا «١» و ظهورها في الشراء من عامل السلطان ما هو عامل فيه غير قابل للخدشة و حملها على السؤال عن معاملة الظلمة و الفسقة بعيد غايته.

(٢) و سندها معتبر، فإن أبا بكر الحضرمي موثق بتوثيق عام باعتبار كونه من مشايخ ابن ابي عمير، و واقع في اسناد تفسير علي بن إبراهيم و كامل الزيارة، قال (دخلت على ابي عبد الله (ع) و عنده إسماعيل ابنه، فقال: ما يمنع ابن ابي السماك أن يخرج شباب الشيعة.» «٢» و المراد إخراجهم للعمل حتى يعملون له ما يعمل له سائر الناس.

و ذكر الأردبيلي (ره) عدم دلالة هذه أيضا على جواز أخذ الخراج و نحوه من السلطان و عامله، فإنه يمكن أن المراد من بيت المال في الرواية ما يجوز أخذه بأن يكون مندورا أو وصية لجماعة، منهم شباب الشيعة و أبو بكر الحضرمي. و كان إنفاذ الوصية أو النذر على ابن ابي السماك بحسب الوصية إليه أو النذر.

و لا- يخفى ما فيه لظهور بيت المال فيما كان متعارفا في ذلك الزمان من الأموال المأخوذة خراجا أو مقاسمة أو زكاة أو جزية، و حملها على غير ذلك بلا قرينة بلا وجه، و ذكر السيد الخوئي طال بقاءه أن الرواية دالة على جواز أخذ المستحق بمقدار نصيبه، بل مقتضاها عدم جواز الأخذ لغير المستحق. و المدعى جواز الأخذ مطلقا.

و فيه أن الاستدلال بالرواية في مقابل صاحب الرسالة و الأردبيلي، حيث منعا عن الأخذ

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٥٣) من أبواب ما يكتسب به - الحديث (٢)

(٢) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب (٥١) من أبواب ما يكتسب به - الحديث (٦)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٢

منها الأخبار الواردة في أحكام تقبل الرجل الأرض (١)

حتى فيما إذا كان الآخذ مستحقا للخراج أو الزكاة اللهم إلا أن يقال جواز الآخذ المستحق لا يحتاج إلى الرواية، لأن المال بوصوله إلى يده يصير خراجا أو زكاة، وإنما المحتاج إليها جواز الآخذ لغير المستحق، ولا دلالة في الرواية لا على جوازه ولا على منعه. (لا يقال): هذه الرواية بفقرتها الأولى ظاهرة في جواز كون الشخص من أعوان الظلمة مع فقره، (فإنه يقال) لم يتوجه في الرواية طلب الدخول في ولايتهم إلى شباب الشيعة حتى يتمسك بإطلاقه، بل الوارد فيها اللوم لابن أبي السماك بعدم استعماله شباب الشيعة، و لازم ذلك جواز عملهم له ولو في الجملة، فلا إطلاق لها من هذه الجهة، ولعل الجائر هو الدخول للعمل المباح مع نفع المؤمنين أو مع الاضطرار إليه لتأمين معاشه على ما تقدم.

(١) ذكر السيد الخوئي طال بقاءه أن ما دل - على جواز تقبل الأراضي الخارجية من السلطان - لا يكون دليلا على جواز أخذ الخراج أو الزكاة منه مجانا أو معاملة، فإن الأراضي الخراجية الموجودة في أيدي الشيعة يدور أمرها بين أن تترك بحالها بلا انتفاع منها، حتى يكثر الغلاء والفقر والجوع فيهم، أو أن يعطى الشيعي خراجين خراجا للسلطان و خراجا للمستحق، وهذا إجحاف، أو يكتفى بالخراج الواحد للسلطان بإجازة معاملته، وهذا الأخير هو المتعين.

وفيه أنه يمكن أمر رابع وهو تحليل تلك الأراضي بمعنى إسقاط خراجها عن الشيعة، لئلا يكون إجحاف بهم. وإذا فرض إجازة معاملة السلطان على تلك الأراضي فيتعدى إلى معاملته على خراجها، باعتبار عدم احتمال الفرق، مع أن الأراضي قد عطف عليها أهلها، كما في صحيحة الحلبي، حيث قال (ع) فيها: «لا بأس أن يتقبل الرجل الأرض وأهلها من السلطان» (١) و تقبل أهل أراضي الخراج، هي المعاملة على جزية

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٣) الباب: (١٨) من أبواب المزارعة، الحديث. (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٣

ومنها الصحيح عن إسماعيل بن الفضل (١) لا يخلو عن قصور في الدلالة (٢)

[ينبغي التنبيه على أمور]

[الأول ان ظاهر عبارات الأكثر مختص بما يأخذه السلطان]

ان ظاهر عبارات الأكثر (٣)

رؤوسهم أو ما يكون عليهم من الخراج.

(١) ودلالاتها - على جواز شراء جزية الرؤوس و الخراج من السلطان - واضحة ولا يضر بها اشتغالها على خراج الطير و السمك و نحوهما مما لا خراج عليه، بل لعل المراد به أجره الأرض التي قد تزيد، بلحاظ كون الأرض صالحة لصيد الطير و السمك و غيرهما.

(٢) حيث أنه لم يعلم أن المراد بتمر عين ابن ابي زياد في رواية جميل بن صالح التمر المأخوذ من تلك العين بعنوان الخراج أو الزكاة، مع أن الرواية في سندها ضعف، حيث أن الراوى عن الامام (ع) و هو مصادف ضعيف فتدبر. و لم يعلم أن المراد بالطعام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الطعام المأخوذ بعنوان الخراج أو الزكاة، و لعله من عائد الوقف المجهول أربابه أو نحوه كما لا يخفى.

(٣) هل يختص جواز أخذ الخراج من السلطان الجائر بما يكون في يده أو يد عماله، بان تجرى المعاملة عليه بعد وقوع الخراج بيدهما، أو أن الجواز يعم المعاملة، و هو على عهده مستعمل الأرض؟

ذكر المصنف (ره) أن ظاهر أخبار جواز قبالة الأرض و جزية الرؤوس هو الثانى، و لكن لا يخفى أن ما دل على جواز تقبل الأرض من السلطان لا يرتبط بجواز تملك ما على ذمة مستعملى الأرض بالشراء أو الحوالة، بمعنى جواز شراء ما عليهم من السلطان أو حوالة السلطان متقبل الأرض إلى مستعملها، بأن يستوفى من هؤلاء المستعملين ما أعطاه للسلطان قرضاً، بل يكون مدلولها جواز تملك منفعة الأرض بعنوان الإجارة أو غيرها. و إذا كانت منفعتها للمتقبل يكون ما يأخذه من مستعمل الأرض عوضاً لتلك المنفعة المملوكة له، نظير الأرض التى يستأجر من مالكة الخاص، ثم يوجرها لثالث.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٤

.....

و الحاصل ان جواز ما على ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمتقبل الأرض بذلك لا يكون ملازماً لجواز معاملة السلطان على الخراج قبل أخذه. نعم ما ورد فى جواز تقبل جزية الرؤوس و تقبل خراج الأرض كاف فى الدلالة على العموم.

(لا يقال): يعارضه ما فى صحيحة أبى عبيدة المتقدمه، فإن فيها ما ظاهره اعتبار القبض و العزل، قال «فما ترى فى مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فبيعناها»: فما تقول فى شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس، قيل له فما ترى فى الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم، فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه بكيل، فما ترى فى شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل، و أنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه بغير كيل» و الفرق - بين الزكاة و الخراج بأن الزكاة مجعول الهى و لا تتعين فى شىء إلا بالأخذ و العزل، بخلاف الخراج، فإنه يكون على الذمة و يتعين بالجعل و القرار مع السلطان أو ولايته، فيمكن أن يعتبر الأخذ فى المعاملة على الزكاة، و لا يعتبر فى المعاملة على الخراج - لا يخفى ما فيه، فان الزكاة تثبت فى النصاب بنحو الإشاعة فى المالىة أو بنحو الكلى فى المعين، و يجوز لولى الزكاة بيعها قبل أخذها أو عزلها من مالك النصاب أو غيره، و لو كانت معاملة الجائر عليها كمعاملة السلطان العادل نافذة، فلا يحتاج الى القبض أو العزل و اعتبار الأخذ و القبض فى إمضاء معاملة الجائر عليها، و عدم اعتباره فى معاملته على الخراج بعيد غايته.

و ذكر السيد الخوئى طال بقاه فى الجواب عن المعارضة: أن المفروض فى الصحيحة كون البائع عاملاً - للسلطان، و العامل بمنزلة الوكيل، و لم تحرز و كالتة إلا فى جمع الزكاة، لا فى بيعها ايضاً، و مع عدم الإحراز لا يحكم بصحة بيعه لعدم جريان أصالة الصحة فى موارد عدم إحراز سلطنة الشخص على المعاملة. و إذا وصل المال الى يده فبقاعدة اليد يحكم بسلطانه على البيع ايضاً، بناء على ما هو الصحيح من عدم اختصاص القاعدة بمورد احتمال ملك العين، بل يعم احتمال ملك

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٥

الظاهر من الأصحاب فى باب المساقاة (١)

و الحاصل أن التفصيل في الرواية بين أخذ الزكاة أو عزلها و بين عدمهما على القاعدة.

(أقول) هذا أيضا غير تام، لان السلطان الجائر ليس له ولاية المعاملة على الزكاة أو الخراج، حتى يعتبر في نفوذ معاملة عماله إحرار و كالتهم عنه بقاعدة اليد أو غيرها، و لا يختص إمضاء المعاملة تسهيلا للأمر على الآخرين بمعاملة السلطان ليلزم إحرار انتساب معاملة عماله اليه، بل الموضوع للجواز في الروايات معاملة السلطان و عماله، أحرزت و كالتهم عنه في معاملتهم أم لا.

و إن شئت قلت صحيحة الحذاء تشمل في اعتبار القبض، صورة العلم من الخارج بأن العامل مفوض إليه أمر الزكاة في بيعها و نقل عينها. و لا- يبعد أن يقال فرض الأخذ في الصحيحة باعتبار تعيين مقدار الزكاة و رفع الغرر عن بيعها، و كذا في دلالتها على أخذ الحنطة بالكيل، و حضور المشتري عنده، و لو لم تكن الرواية ظاهرة في ذلك فتحمل عليه جمعا، باعتبار عدم احتمال الفرق بين المعاملة على الخراج و المعاملة على الزكاة كما مر.

(١) إذا كان خراج الأرض على الساقى دون مالك الأشجار، كان دفع مالها- الخراج إلى الجائر و سقوطه بذلك عن الساقى- من قبيل المعاملة مع السلطان على الخراج قبل وصوله الى يده، و لكن الأظهر كون الخراج على مالك الأشجار ابتداء، فإنه يستعمل الأرض و يستوفى منفعتها بأشجاره، فدفعه الخراج الى السلطان دفع لما عليه، لا عوض عما على الغير، حتى يقال: هذا الدفع شاهد لجواز المعاملة مع السلطان على ما بعهدة الغير من الخراج قبل أخذه. و من هذا القبيل المزارعة، و أنه يكون الخراج يعنى أجره الأرض على من تملك منفعتها بتقبلها من السلطان، و قوله (ره) و ظاهر الأصحاب مبتدأ و خبره إجراء ما يأخذه الجائر أى ان

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٦

و اما المأخوذ فعلا (١)

[الثاني يختص حكم الخراج من حيث الخروج عن قاعدة كونه ما لا مغضوبا محرما بمن ينتقل إليه]

الثاني يختص حكم الخراج (٢) مع أن في بعض الاخبار ظهورا في جواز الامتناع (٣)

ظاهر الأصحاب تنزيل ما يأخذه الجائر من مالك الأشجار منزلة ما يأخذه السلطان العادل في كونه عوضا عما على مستعمل الأرض أى الساقى. و هذا في معنى جواز معاملة السلطان على ما بدمه مستعمل الأرض قبل أخذه.

(١) أى ان الوجه في ذكر العلماء المأخوذ فعلا باعتبار أن هذه المسألة في كلماتهم ذكرت بعنوان الاستثناء عن مسألة حرمة الجائزة، مع العلم بأربابها، و بما أن الجائزة لا تتحقق الا بالقبض فرضوا الأخذ في هذه المسألة أيضا.

(٢) ذكر (ره) في هذا الأمر أنه ليس للجائر ولاية أخذ الخراج أو المقاسمة أو الزكاة، بحيث يجب على من عليه الحقوق دفعها اليه تعيينا أو تخيرا بينه و بين الدفع الى الحاكم الشرعى، بل الثابت من الروايات أن أخذ الجائر تلك الحقوق ممن عليه يوجب فراغ ذمته منها و أن المعاملة عليها مع الجائر محكومة بالصحة، و لا يستفاد منها مزيد من ذلك. نعم يظهر من جماعه منهم بعض الأساطين (كاشف الغطاء) خلاف ذلك، حيث قال: (و يقوى حرمة سرقة الحصه و خيانتها و الامتناع عن تسليمها، أو تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر، و إن حرمت عليه، و دخل تسليمها في الإعانة على الإثم بالبداية أو الغاية لنص الأصحاب على ذلك).

و لعل مراده بقوله و دخل تسليمها إلخ أن الأصل حرمة تسليم الحصه إلى الجائر، فإن تسليمها اليه ان كان دخيلا في تسلطه على رقاب المسلمين، فالدفع إليه إعانة على الإثم بحسب الحدوث، و ان لم يكن دخيلا فيه، كما إذا كان تسلطه عليهم من قبل بفعل الآخرين يكون الدفع إليه اعانة على الإثم بحسب الغاية، لأن الجائر يصرفها في غير موارد، و قوله لنص الأصحاب تعليل للحكم في قوله: و يقوى حرمة سرقة الحصه.

(٣) الرواية بحسب السند معتبرة، و دلالتها، باعتبار أن الثمن بعد فرض صحة

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٧

مخالف لظاهر العام (١)

المعاملة المفروضة فيها يكون معنونا بعنوان المقاسمة، و تجوز الامام (ع) الامتناع عن تسليمها إلى الجائر يكون قرينة على عدم ولايته على الخراج، فلا يكون حاله كحال السلطان العادل، ولكن لم يعلم أن الأرز المفروض كان من المقاسمة، فإنها في واقعة خارجية لم تعلم خصوصياتها، فلعله كان من مال الناصب، كما ذكره في الحدائق، و لم يظهر من أصحابنا التسالم على عدم اجراء حكم مال الكافر على أموال الناصب، بل الناصب على ظاهرهم محكوم بالكفر، فلا حرمة لنفسه و لا لماله. و إخراج الخمس من المال المأخوذ منه يكون بالإضافة إلى الزائد على مؤنة السنة، كما مر سابقا.

(١) و لعل مراده بالعام مدلول لفظ الشيعة، و المال المضاف إليهم هو المأخوذ من كل واحد منهم. و هذا المال هو الخراج و المقاسمة، فإن ما يؤخذ من جميع الشيعة فقيرهم و غنيهم و كبيرهم و صغيرهم هي أجرة الأرض التي كانوا يسكنون بها من الأراضي الخراجية، بخلاف المجعول عليهم ظلما، فإنه لا يعم جميع الشيعة حتى الزكوات، فإنها لا تؤخذ إلا ممن له نصاب المال الزكوى. و على ذلك فمقتضى العام حمل الأموال الواردة في الرواية على الخراج و المقاسمة. و هذا الحمل هو الاحتمال الثاني في كلام المحقق الكركي (ره).

نعم الزكوات و إن أدرجها المحقق المزبور في الاحتمال الثاني، إلا- أنها داخله في الاحتمال الأول، فإنها مأخوذة من بعض الشيعة ظلما، و ذلك فإنه لو قيل باجزاء المدفوع إلى الجائر عن الزكاة الواجبة كان الظلم على مستحقيها من فقراء أهل الولاية، حيث أن الجائر لا يخصهم بالزكاة، و إن لم نقل باجزائه عنها كانت الظلامه على مالك النصاب، لانه يجب عليه دفعها ثانيا. و هذا الظلم أظهر من الأول، لاحتمال أن يقال في فرض الاجزاء بأن الزكاة لا تكون ملكا للفقراء من أهل الولاية، حتى تكون الظلامه عليهم، بل هم أحد الموارد الثمانية التي يصرف عليها الزكاة، و لذا ذكر (ره) خصوصا بناء على عدم الاجتزاء بها عن الزكاة.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٨

و فيما ذكر المحقق من الوجه الثاني (١)

و كيف كان فليست الزكاة مالا مأخوذا من جميع الشيعة، بل أخذها ظلما من الجائر على بعضهم (أقول): ينبغي أن يقال بالاجتزاء بالإضافة إلى الزكاة أيضا، كما يظهر ذلك مما دل على تجوز شراء الصدقة من السلطان و عماله و في صحيحة عيص بن قاسم عن ابي عبد الله (ع) في الزكاة، قال: «ما أخذ منكم بنو أمية، فاحتبسوا به و لا تعطوهم شيئا ما استطعتم، فان المال لا يبقى على هذا ان يزيه مرتين «١» فان قوله- فان المال لا يبقى لتعليل للاجزاء و جواز الاحتساب، لا لعدمه، كما يظهر من المصنف (ره)، و بها و بمثلها يرفع اليد عن الدلالة على عدم الاجزاء بحملها على استحباب الإعادة.

(١) أى ان ما ذكره المحقق- في بيان المراد من أموال الشيعة الواردة في رواية على بن يقطين من احتمال كونه الخراج و المقاسمة و الزكوات- فيه دلالة على أنه (ره) لا يرى وجوب دفع الخراج أو المقاسمة إلى السلطان، و لا يكون له ولاية كولاية السلطان العادل. و وجه الدلالة أنه لو كانت له هذه الولاية بحيث وجب دفع تلك الأموال إليه، لما أمكن أمر الإمام (ع) على بن يقطين بالاجتناب عن أخذها و لا أخذها علانية و استردادها سرا. و ربما يستظهر هذه الولاية من كلام مشايخه، و لكن لا يبعد كون مرادهم الامتناع عن أداء الخراج و جوده رأسا حتى عن الحاكم العادل.

و وجه عدم البعد لتعليلهم حرمة الامتناع، بأن ذلك حق واجب عليه، فإنه ليس مقتضى هذا التعليل وجوب الدفع إلى الجائر، و لعل هذا الاحتمال بعينه ما فهمه المحقق من الكلام المنقول عن مشايخه. و يؤيد ذلك أنه بعد ما ذكر الاحتمالين في المراد من أموال الشيعة

الواردة في الرواية نقل كلام مشايخه، و لم يشر الى أن ما ذكره- من الاحتمال الثاني في الرواية- مخالف لظاهر كلامهم و يؤيد أيضا ان هذا المحقق

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٦) الباب: (٢٠) من أبواب المستحقين للزكاة:

- الحديث: (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥٩

و من تأمل إلخ فهو استشهاد (١) فلو احواله بها و قبل الثلاثة (٢) يحرم على المالك المنع (٣) و قد عرفت أن هذا مسلم نصا و فتوى (٤).

تعرض بعد نقل كلامهم لتولى الفقيه أمر الخراج في زمان الغيبة و ذكر أنه ليس عنده من الأصحاب تصريح في ذلك، و وجه التأييد أنه لو كان قد علم من كلامهم عدم جواز منع الخراج عن الجائر و ثبوت الولاية له، لذكر أنه لا يجوز عند مشايخه للفقيه المتصدي لأمر الخراج، و أن أمره عندهم راجع الى الجائر. و حمل كلامه (ره)- على صورة فقد السلطان الجائر، حتى لا ينافي ذلك ثبوت الولاية للجائر- حمل على فرض بعيد.

(١) هذا رفع لما يتوهم من التنافي في كلام المحقق، و ذلك فإنه (ره) أجاب عن السؤال (أولا) بقوله لا أعرف للأصحاب في ذلك تصريحا، ثم ذكر (و من تأمل في أحوال كبرائنا و هذا الأخير نوع تصريح من الأصحاب. و وجه الدفع أن قوله- و من تأمل في أحوال كبرائنا- استشهاد على أصل الحكم في المسألة، و هو جواز المعاملة مع السلطان على الأراضى و خراجها، و غير مرتبط بالسؤال و الجواب أصلا.

(٢) المراد بالثلاثة المحال و المحيل و المحال عليه، و هذا مبني على اعتبار رضا المحال عليه في صحة الحوالة، و الا لكفى رضا المحيل و المحال.

(٣) أي انه يحرم على من عليه الحقوق المزبورة الامتناع عن دفعها الى من تملكها بالمعاملة مع السلطان.

(٤) (أقول): لم يعلم التسالم على ما ذكر، و مقتضى بعض الروايات المعتمدة تجوز للتصرف في الأراضى الخراجية للشيعة مجانا، و في صحيحة مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله (ع): «يا أبا سيار الأرض كلها لنا، مما اخرج الله منها من شىء فهو لنا- الى ان قال- كل ما فى أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم، ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجيئهم طسق ما كان فى أيديهم، و ترك الأرض فى

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٠

ما ذكره من الوقف لا يناسب (١) و أما مع عدم استيلائه (٢)

[الثالث: أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمة المأخوذ من الأراضى]

و هو الذى يقتضيه نفى الحرج (٣)

أيديهم. و أما ما كان فى أيدي غيرهم، فان كسبهم من الأرض حرام. «١» فان هذه لو لم تكن ظاهرة فى خصوص أرض الخراج، بقربنة فرض الخراج المعبر عنه بالطسق فلا ينبغى الريب فى شمولها لها، حتى لو فرض وقوع المعارضة بينها و بين ما دل على ثبوت الخراج على مستعمل أرض الخراج بالعموم من وجه، لكان المرجع بعد تساقطهما فى مورد اجتماعها و هو استعمال الشيعى أرض

الخراج أصالة عدم اشتغال الذمة بالبدل. وقد نقل ذلك القول في المستند، و اختاره فراجع.

ثم إن الظاهر من قوله (ع): (الأرض كلها و ما اخرج الله منها لنا) هو ثبوت الولاية لهم لا الملك، بقربنة مالكية غيرهم بعض الأرض، و ما يخرج منها كما لا يخفى.

(١) لا يخفى أنه يجوز وقف بعض المأخوذ من الجائر، كابل الصدقة، و ليس في كلام الشهيد (ره) عموم بالإضافة إلى وقف الأرض التي يتقبلها من السلطان، حتى يستشكل بأنه لا يصح وقفها باعتبار أنها لا تدخل في ملك الآخذ، بل لا يصح هذا الوقف من الجائر أيضا، فإنه لم يظهر من الاخبار المتقدمة إمضاء الشارع تصرفه في الأرض بوقفها أو تملك قطعاً منها لشخص معين فلاحظ.

(٢) قد ورد النهي في صحيحة عيص بن القاسم المتقدمة عن إعطاء الزكاة للجائر و ظاهره عدم الاجتزاء به عن الزكاة الواجبة فيما إذا كان الإعطاء اختياريا، لقصور يد الجائر أو غيره. و بما أنه لا- يحتمل الفرق بينها و بين الخراج، فلا- يجوز إعطاء الخراج له أيضا اختياريا، بل يدخل الخراج بناء على عدم سقوطه عن الشيعي في الأموال التي يتصرف فيها حسباً. و القدر المتيقن من الجواز تصرف الحاكم مباشرة، أو الصرف في موارد بالاستيذان منه فتدبر.

(٣) قد تقدم سابقا أن دليل نفى الحرج لا يصحح المعاملة، و لذا لو لم تكن في البين الاخبار الظاهرة في إمضاء معاملات الجائر على الأراضي و خراجها، لم يمكن

(١) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب (٤) من أبواب الأنفال- الحديث (١٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦١

و هذا الدليل و ان كان فيه ما لا يخفى (١) نعم بعض الاخبار (٢)

[الرابع: ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب باختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله]

مسوقة لبيان حكم آخر (٣)

تصحيحها بدليل نفيه، كما لا يمكن تصحيح معاملات سائر الغاصبين به.

(١) (أولا) بأن الخراج أجره الأرض، فيثبت على الذمة، و ما يحصل بالزرع ملك في المزارعة لملك الأرض و الزارع معا، و في مورد الإجارة ملك للزارع.

و (ثانيا) أن الخراج حق للمسلمين، فإنه بدل منفعة الأرض التي يملكونها. و (ثالثا) أن دفع حق الله الى غير مستحقه لا يوجب فراغ الذمة، فيكون الدفع إلى الجائر كدفع الزكاة الى غير مستحقها. و الكلام المزبور من العلامة- و ان كان فيه الخلل- إلا أن ظاهره اختصاص الحكم بصحة المعاملة بالأراضي الخراجية عندنا. و أما الأنفال فالثمرة و الزرع فيها للزارع و مالك الأشجار، و تملك الأرض بالإحياء على ما يأتي.

(٢) فإنه لا- يبعد شمول مثل قوله (ع): «لا بأس بأن يتقبل الأرض و أهلها من السلطان.» للأراضي التي تكون من الأنفال و المجهول مالكة مما يتصرف فيها السلطان، بخلاف الأراضي المملوكة للأشخاص، كما في الأراضي التي أسلم أهلها طوعا، فإنها ملك لأربابها الذين أسلموا طوعا حتى عند المخالفين.

و الحاصل ان تصرفه فيها- كتصرفه في ملك شخصي لمسلم في كونه جورا و عدوانا- خارج عن موضوع الاخبار الواردة في قبالة الأرض و المعاملة على خراجها.

(٣) أي ان الروايات المشار إليها ليست في مقام بيان إمضاء الشارع معاملة السلطان على الأرض أو خراجها، حتى يتمسك بإطلاق

السلطان فيها في الحكم بعموم الجواز، وانه لا فرق في الإمضاء بين السلطان المخالف الذي يدعى لنفسه الزعامة الشرعية على عامة المسلمين، و بين المخالف أو الموافق الذين لا يدعون تلك الزعامة و الخلافة، فإن صحيحة الحلبي ناظرة- بعد الفراغ عن جواز قبالة الأرض من السلطان- الى جواز إدخال تقبل جزيه الرؤوس في تقبل الأراضي التي يسكنها أهل الذمة، و أنه إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٢

لأن المراد بشبهتهما (١)

لا بأس بهذا الإدخال، فيرفع اليد بها عن ظاهر ما دل على عدم جواز ذلك.

و أما رواية الفيض بن مختار فهي ناظرة إلى بيان انه بعد تقبل الأرض من السلطان لا بأس بإعطائها لساكنيها بأكثر مما تقبل به. و بعبارة أخرى ليس فيها بيان جواز تقبل الأرض من السلطان، بل بيان حكم آخر بعد الفراغ عن الأول.

و أما صحيحة محمد بن مسلم و ابى بصير معا عن ابى جعفر (ع)، فهي ناظرة الى عدم ثبوت الزكاة على الزارع فيما يأخذه السلطان منه بعنوان الخراج. و أما أن أخذه بذلك العنوان أو معاملته عليه بعد أخذه ممضاه أم لا، فلا دلالة لها على ذلك أصلا، قال (ع) فيها: «كل ارض دفعها إليك السلطان، فما حرثته فيها فعليك مما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه، و ليس على جميع ما اخرج الله منها العشر، إنما عليك العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك» (١).

(١) أى أن مرادهم بالشبهة في قولهم: (ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة و الزكاة) هي شبهة استحقاق أخذهما الحاصلة من رعاية مذهب العامة، نظير شبهة استحقاقه سائر الأموال التي يأخذها من الرعية بعنوان كونه ولى الأمر، و هذه الشبهة لا تتصور في حق الموافق، لاین مذهبه أن ما يأخذها من الرعية باسم الخراج أو الزكاة كسائر الأموال التي يؤخذ منهم ظلما، و لو كانت له شبهة فهي اعتقاده الشخصي: بأن له الأخذ من أموال الناس للتحفظ على نظام الحكومة و أمن البلاد، و لو كان هذا الاعتقاد بسبب صحيح كالاجتهاد و التقليد، فيجوز له الأخذ و التحفظ على ذلك النظام.

و الأمن، و الا لكان باطلا لا يصح لأحد ترتيب الأثر على تصرفاته.

(أقول) لا يعتبر في السلطان أو عماله شبهة الاستحقاق بحسب المذهب، بل الروايات ظاهرة في إمضاء تصرفات السلطان و عماله في الأراضي الخراجية، و خراجها و مقاسمتها و الزكوات و جزيه الرؤوس، و ليس لنا سبيل إلى إحراز أن الزعماء في ذلك

(١) و مسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (٧) من أبواب زكاة الغلات- الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٣

فسر صاحب إيضاح النافع (١)

[الخامس لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ ان يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للأخذ]

لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ ان يكون (٢)

الزمان كانوا معتقدين باستحقاقهم شرعا لتلك التصرفات. و لعل كان بعضهم- كما قيل- في هارون و مأمون على اعتقاد بأنهم ليسوا أهلا لها، و انما لم يتركوها لأهلها، لان حلاوة الزعامة كانت تمنعهم عن ذلك.

و الحاصل أن المتيقن من تلك الاخبار أن من كان له دعوى الزعامة الشرعية على عامة المسلمين، فتصرفاته و تصرفات عماله في الأموال المزبورة ممضاه، سواء كانت التصرفات لشبهة الاستحقاق أم لمجرد دعوى الولاية عليها. نعم قد تقدم عدم ورود الروايات

ليبان هذا الإمضاء حتى يتمسك بإطلاقها بالإضافة إلى غير هذا السلطان و عماله، كما لا يخفى.

(١) يعني أنه فسر الجائر في كلام النافع بمن تقدم على أمير المؤمنين (ع)، و من تبع اثر أولئك الثلاثة. و من الظاهر أنهم كانوا يدعون الولاية الشرعية على المسلمين.

(٢) هذا الأمر لبيان عدم الفرق- في الزارع المأخوذ منه الخراج أو نحوه- بين كونه مخالفاً يعتقد ولاية السلطان على الرعية، أو كونه موافقاً لا يرى للجور ولاية عليه أو على سائر المسلمين، فإنه يجوز في صورتين أخذ الخراج منه أو عماله معاوضةً أو مجاناً، كما تبرأ ذمة الزارع من الحقوق الواجبة بأخذه أو أخذ عماله.

و يشهد لعدم الفرق إطلاق بعض الاخبار الواردة في شراء الخراج أو الزكاة من السلطان أو عامله، فإنه لم يرد فيها اعتبار كون الزارع أو مالك النصاب مخالفاً، بان يقال:

لا بأس بشراء الخراج فيما إذا لم يؤخذ من أصحابكم، بل المفروض في صحیحته الحذاء المتقدمة كون الزكاة مأخوذة من الشيعة، حيث أنه مما ورد فيها «قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا، فنقول بعناها فيبيعناها، فما تقول في شرائها منه؟ فقال: إن كان أخذها و عزلها فلا بأس» و مثلها ما ورد في جواز احتساب الزكاة بما يأخذه السلطان و عماله، كما في صحیحته عيص بن القاسم المتقدمة.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٤

.....

و اما ما ذكره المصنف (ره) من اختصاص رواية إسحاق بن عمار المتقدمة أيضاً بالأخذ من الموافق، فلم يعلم وجهه، كذا بعض أخبار قبالة الأرض فراجع.

و أدرج البعض، المقام في قاعدة الإلزام، و ذكر أن حل الخراج- أو غيره بالأخذ من السلطان أو عماله مجاناً أو معاوضة- مختص بما إذا كان المأخوذ منه مخالفاً، و أن مقتضى إلزام المخالف بمقتضى مذهبه من ولاية السلطان عليه هو جواز المأخوذ منه لمن تلقاه من السلطان أو عماله معاملةً أو مجاناً.

و لا- يخفى أنه على ذلك و إن اختص الحكم بما إذا كان المأخوذ منه مخالفاً، إلا أن المال المأخوذ يعم غير الخراج و المقاسمة و الزكاة، كالمأخوذ من الرعية بعنوان الضريبة و العشور أو غيرهما، فان اعتقاد المخالف بولايتهم على رعاياهم في هذا الأخذ أيضاً للحفاظ على النظام و الأمن يكون مجوزاً لإلزامه بمعتقده، و كذا يعم الحكم ما إذا لم يكن السلطان مدعياً للخلافة و الزعامة على عامة المسلمين.

و لكن الكلام في اعتبار القاعدة المزبورة بإطلاقها، فنقول: إذا رأى المخالف على مذهبه كونه ملزماً بحكم ينتفع من ذلك الحكم، الموافق، كما إذا انحصر الوارث من الطبقة الأولى بالنت الواحدة التي ترى بمقتضى مذهبها أن النصف الباقي من تركة أبيها للعصبة، فيجوز لأخيها المؤمن أخذ ذلك النصف و إلزامها بمذهبها. و هذا في الإرث منصوص، و التعدى- إلى سائر الموارد التي يحتمل الفرق في الحكم بينها و بين الإرث- لا يخلو عن مناقشة، لضعف سند بعض ما ورد في ذلك الباب، مما يظهر منه الإطلاق، و كذا يلزم المخالف بالنكاح أو الطلاق الواقع على مذهبه، و إن كانا باطلين عندنا. و هذا أيضاً مستفاد من النصوص. بل يلزم الكفار أيضاً بالنكاح و الطلاق الواقعيين على رسومهم، و أيضاً ورد النص في جواز أخذ ثمن الخمر أو الخنزير من الكافر، فيما إذا باع الخمر أو الخنزير لمثله، و يتعدى إلى سائر المعاملات الفاسدة من البيع و الإجارة و نحوهما. و أما القاعدة الكلية- التي يؤخذ بها في كل مورد و لو

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٥

[السادس ليس للخراج قدر معين]

السادس ليس للخراج قدر معين (١)

مع احتمال الفرق في الحكم الواقعي فأقامه الدليل عليها مشكلاً، فتدبر.

(١) هذا الأمر لبيان عدم التحديد لمقدار الخراج، بل بما أنه في الحقيقة أجره الأرض التي تملكها المسلمون، فيكون كسائر الموارد تابعا لتراضى المتعاملين قل أو كثر. نعم إذا استعمل الأرض قبل المعاملة عليها كان على مستعملها أجره المثل و أما تعيين الأجره قبل استعمالها فيكون بالمعاملة فقط.

و ذكر (ره) أن هذا منسوب الى ظاهر الأصحاب. و يدل عليه قول ابي الحسن (ع) في مرسله حماد بن عيسى: «و الأرض التي أخذت عنوة بخيل و ركاب فهي موقوفه متروكة في يد من يعمرها و يحييها على صلح ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف و الثلث و الثلثان، و على قدر ما يكون لهم صلاحا و لا يضر بهم.» (١)

و أنه يستفاد من هذه المرسله تحديد الخراج أو المقاسمه في ناحية الكثرة بعدم إضرارهما بالزراع، بحيث يترك الفلاح الزراعة و لا يختارها إلا- إجبارا. و على ذلك، فلو قبل الأرض بما يضره فيحتمل حرمة جميع ما يؤخذ من مستعمل الأرض، بأن يكون أصل المعاملة باطلة، و يحتمل حرمة المقدار الزائد أى فساد المعاملة بالإضافة الى ذلك المقدار.

و لكن الصحيح هو التفصيل، بأن مستعمل الأرض لو كان مختارا فى استعمالها بلا حرج عليه فى تركها كان مقدار الخراج ما تراضيا عليه، حتى فيما إذا كان زائدا على المتعارف و غير صلاح للزراع. و أما إذا كان مضطرا الى استعمالها، بأن كان تركها حرجا عليه، كما إذا كانت تلك الأرض مزرعة له مدّة، بحيث يكون ارتحاله عنها شاقا عليه ففى مثل ذلك يحكم بفساد المعاملة أو فساد الزائد. (أقول): الأظهر بطلان المعاملة فى الصورتين، فان السلطان و عماله ليست لهم ولاية التصرف فى تلك الأراضى بما يكون فيه إضرار بالمسلمين، و لم يمض من

(١) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب (٢) من أبواب الخمس الحديث (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٦

.....

تصرفاتهم فيها ما يكون موجبا لترك الناس الأراضى التى كانوا يستعملونها و الالتجاء الى مكاسب اخرى بدلا عن الزراعة و توفير الغذاء للناس، و فى ذلك فساد للبلاد و فقر لأهلها. و هذا نظير ما وكله الغير فى بيع ماله أو إجارته بعوض محدود فى ناحية كثرته، و كان التحديد لغرض عقلائى، فباعه الوكيل أو آجره بأزيد من ذلك العوض، فإنه يكون البيع أو الإجارة باعتبار عدم وكالته فيهما باطلة. و أما احتمال بطلانها بالإضافة إلى المقدار الزائد فضعيف، فان التبعض فى المعاملة بحسب صحتها يختص بموارد انحلالها، كما إذا باع شيئين بصفقة واحدة، أو آجر العين مدّة، فإن انحلال البيع بالإضافة الى كل منهما، و انحلال الإجارة بحسب أبعاض المدّة صحيح.

و أما انحلالها بالإضافة الى بعض الثمن أو بعض الأجره، بأن تتم المعاملة و يقع تمام المبيع بإزاء بعض الثمن أو تمام المدّة بإزاء بعض الأجره، فهذا ليس من انحلال المعاملة. و على ذلك يبتنى الحكم ببطلان البيع الربوى و عدم اختصاص البطلان بالمقدار الزائد، كما إذا باع خمسة كيلوات من الحنطة بعشرة كيلوات من حنطة أخرى، فإنه لا يمكن الحكم بصحة البيع بالإضافة إلى مبادله خمسة

كيلوات بخمسة، و بالبطلان بالإضافة إلى الخمسة الزائدة، فإن مبادلة الخمسة بالخمسة لم تنشأ حتى يعمها مثل قوله سبحانه أحلَّ اللهُ البَيْعَ بل المنشأ مبادلة الخمسة بال عشرة، وهذه المبادلة إنما تنحل بالإضافة إلى مبادلة نصف الخمسة بنصف العشرة، و ربع الخمسة بربع العشرة و هكذا، بخلاف الربا في باب القرض، فإنه لا يوجب بطلان عقد القرض، فان القرض و الاقتراض في حقيقتهما تمليك المال و تملكه بالضمان، و معنى الضمان اشتغال الذمة بمثل ذلك المال في المثليات، و بقيمته في القيميات، فالزيادة تكون شرطا فيهما. و بما أن بطلان الشرط لا يوجب بطلان أصل العقد يصح القرض و الاقتراض و يبطل الشرط.

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٧

[السابع ظاهر إطلاق الأصحاب أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهدية]

السابع ظاهر إطلاق الأصحاب (١)

و يترتب على ما ذكرنا أنه لو ترك المستعمل، الأرض التي تقبلها من السلطان بما يضره، لم يكن عليه شيء لا الأجرة المسماة لفساد القبالة، و لا اجرة المثل، فان تلك الأجرة لا تثبت في صورة ترك استعمال الأرض و رفع اليد عنها.

(١) نسب (ره) في هذا الأمر إلى ظاهر كلمات الأصحاب عدم اعتبار الاستحقاق في من يأخذ الزكاة أو الخراج من السلطان أو عماله مجانا، و نقل عن المحقق الكركي نسبة ذلك الى إطلاق الاخبار، و ناقش فيه بأن الأخبار واردة في شراء الخراج أو الزكاة أو تقبل الأرض من السلطان، و لا يعتبر في المشتري أو المتقبل أمر زائد على ما في اشتراء سائر الأموال من سائر الأشخاص. و لعله أراد إطلاق ما دل على حل جوائز السلطان، و لكن الأخبار الواردة في حلها واردة في اشخاص خاصة، فيحتمل كونهم مستحقين لبيت المال.

و الحاصل أن الحكم بنفوذ تصرف الجائر في الخراج على الإطلاق بمعنى إمضاء تملكه لغير مستحقه أو إمضاء تفريقه على غير صلاح المسلمين مشكل، كما أن الحكم بنفوذ أخذه بأن يكون المأخوذ خراجا مطلقا و لو فيما إذا دفعه إليه مستعمل الأرض اختيارا أو تقبل الأرض منه كذلك، مع إمكان المراجعة إلى حاكم الشرع كان مشكلا (أقول): ورود أخبار حل الجوائز في أشخاص خاصة ممنوع، فان فيها ما يكون من قبيل سائر الإطلاقات، كما في صحيحة محمد بن مسلم و زرارة جميعا، قالوا: «سمعناه يقول جوائز العمال ليس بها بأس» «١» نعم لا- شهادة لها على ما ذكره المحقق الكركي (ره) و ذلك لما ذكرنا سابقا من أن الجائزة بمقتضى قاعدة اليد محكومة بكونها ملك الجائر، و أن الجواز في مثل الصحيحة حكم ظاهري تكون غايته العلم بحرمتها، فلا يعم ما إذا أحرز كونها مغصوبة من شخص يعرفه الآخذ، أو أنها زكاة لا تحل لغير الفقير و هكذا.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب: (٥١) من أبواب ما يكتسب به- الحديث: (٥)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٨

[الثامن: أن كون الأرض خراجية يتوقف على أمور ثلاثة]

[الأول كونها مفتوحة عنوة]

الأول كونها مفتوحة عنوة (١)

و كأن المحقق الكركي مع ذكره إطلاق بعض الاخبار و ظاهر الأصحاب في عدم اعتبار الاستحقاق في الآخذ اعتبر الاستحقاق فيه و رفع اليد عن إطلاق ذلك البعض، و استظهره من كلام العلامة، و ذكر في وجه اعتباره قوله (ع) في رواية الحضرمي:

«ما يمنع ابن ابي السماك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أن لك في بيت المال نصيباً» فان مقتضى ذلك ان حل بيت المال لأبي بكر باعتبار كونه ذا نصيب فيها.

و فيه أن قوله (ع) (أما علم) علة لتوبيخ ابن ابي السماك على تركه إرسال المال إلى السائل، فيستفاد منه حل بيت المال لمن يكون له فيها نصيباً و أما عدم الحل لمن لا نصيب له بإعطاء الجائر و تمليكه، فهذا خارج عن مدلوله.

و أما استظهاره الاعتبار من كلام العلامة، فلأن المأخوذ من الزارع و مستعمل الأرض بعنوان الخراج أو الزكاة خراج أو زكاة حقيقة، كما هو مقتضى كونهما حق الله و براءة ذمة المأخوذ منه من ذلك الحق، و إذا كان المأخوذ خراجاً أو زكاة فيترتب عليه حكمهما من عدم جوازهما لغير مستحقهما.

و فيه أنه لا- منافاة بين كون المأخوذ خراجاً أو زكاة و جوازهما لغير مستحقهما بهبه السلطان أو عماله باعتبار إمضاء هذه التصرفات كما مر.

(١) أراضي الكفار- التي استولى عليها المسلمون بالقهر و القتال المعبر عنها بالمفتوحة عنوة- ملك للمسلمين على المشهور، لا لأشخاصهم على نحو التوزيع، و لا لعنوانهم على نحو ملك الزكاة لعنوان الفقراء، بحيث يكون المأخوذ منها ملكاً شخصياً للأخذ، بل تلك الأراضي تكون باقية على حالها حتى بعد أخذها و استعمالها.

و مقتضى تبعية المنفعة للعين دخول منافعتها من الخراج و المقاسمة أو اجرة المثل في بيت مال المسلمين المحكوم عليها بلزوم صرفها في مصالحهم، و المتصدى لذلك من له الولاية عليهم على ما مر في ضمن الأمور المتقدمة.

و في صحيحة الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله (ع) عن السواد ما منزلته؟ فقال:

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٦٩

.....

هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، و لمن لم يخلق بعد فقلت الشراء من الدهاقين؟

قال: لا يصلح إلا أن تشتري منهم على ان يصيرها للمسلمين، فإذا شاء ولي الأمر أن يأخذها أخذها، قلت فإن أخذها منه قال يرد عليه رأس ماله، و له ما أكل من غلتها بما عمل» (١).

و دلالة هذه على ما ذكر لا تحتاج إلى مؤنة، فان ارض السواد إما مفتوحة عنوة كما عليه المشهور، أو من ارض الصلح بشرط كونها للمسلمين، كما احتمله المصنف (ره) نعم البناء و الآثار لمستعمل تلك الأراضي، و لا تتبع رقبه الأرض، و لذلك يثبت للمستعمل حق بها، كما ربما يظهر ذلك من ذيل الصحيحة أيضاً، و نحوها رواية أبي الربيع الشامي عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تشتري من ارض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة، فإنما هو في للمسلمين» (٢) و المراد بمن له ذمة هو مستعمل الأرض أو الذي تقبلها بالمعاملة مع الوالى.

و بمثل هاتين الروايتين يرفع اليد عن الإطلاق و العموم في بعض الروايات الدالة على كون الأراضي ملكاً للإمام عليه السلام، كما في صحيحة عبد الملك من قوله عليه السلام «يا أبا سيار الأرض كلها لنا» (٣) و ما في رواية أبي خالد الكابلي عن ابي جعفر عليه السلام، قال «وجدنا في كتاب على عليه السلام أن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده و العاقبة للمتقين، أنا و أهل بيتي الذين أورثنا الله الأرض و نحن المتقون، و الأرض كلها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها، و ليؤد خراجها الى الامام من أهل بيتي، و له ما أكل منها» (٤).

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) باب (٢١) من أبواب عقد البيع و شروطه- الحديث (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (١٢) باب (٢١) من أبواب عقد البيع و شروطه - الحديث (٥)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (٤) من أبواب الأنفال - الحديث: (١٢)

(٤) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (٣) من أبواب إحياء الموات - الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٠

.....

هذا مع أن المراد من اللام في (الأرض كلها لنا) الأعم من ملك العين و ملك التصرف، بشهادة قوله عليه السلام: (فما أخرج الله منها في شيء فهو لنا) فإنه من الضروري أن ما يخرج من الأرض من الثمار و الزرع يكون ملكا لزراعها و غراسها، و رواية أبي خالد لا تخلو عن المناقشة في سندها.

(لا يقال) انها معارضة بما دل على ملك الأرض بالإحياء كصحيحه محمد بن حمران، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول أيما قوم أحيوا شيئا من الأرض و عمروها فهم أحق بها و هي لهم «١»» (فإنه يقال) معارضة ذيل رواية الكابلي مع مثل الصحيحة لا تضر باعتبار صدرها الظاهر في كون كل الأراضى ملك الامام عليه السلام.

و الحاصل انه لو فرض تمامية الروايتين بحسب السند و الدلالة، فلا بد من رفع اليد عن عمومهما بالتقييد الوارد في روايات الأنفال، و أن ملك الإمام هي الأراضى التي لم يجر عليها القتال كموثقة إسحاق ابن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي قد خرجت و انجلى أهلها فهي لله و للرسول، و ما كان للملوك فهو للإمام، و ما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب، و كل ارض لا رب لها، و المعادن منها، و من مات و ليس له مولى، فما له من الأنفال «٢»».

في صحيحه حفص بن البختري، قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب أو قوم صالحوا أو قوم أعطوا بأيديهم، و كل أرض خربة و بطون الأودية، فهو لرسول الله، و هو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء» «٣» و قريب منها، غيرهما.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٧) الباب: (١) من أبواب إحياء الموات - الحديث: (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (١) من أبواب الأنفال - الحديث: (٢٠)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (١) من أبواب الأنفال - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧١

.....

فقد تحصل مما ذكرناه ان ما عن المحقق الإيرواني (ره) من أن الأراضى المفتوحة عنوة كسائر الأراضى ملك للإمام عليه السلام، و انما يكون للمسلمين الانتفاع بها - لا يمكن المساعدة عليه. نعم الأراضى - التي استولى عليها المسلمون بغير قتال، أو صالح أهل تلك الأراضى على كونها للإمام - تختص به (ع)، كما تدل عليه صحيحه حفص، و قريب منها غيرها، كرواية محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع) قال: «سمعتة يقول: الفىء و الأنفال ما كان من أرض لم يكن فيه إراقه الدماء، و قوم صالحوا و أعطوا بأيديهم، و ما كان من أرض خربة أو بطون أودية، فهو كله من ألقى، فهذا لله و لرسوله، فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث يشاء و هو للإمام بعده» «١» رواها الشيخ بسنده الى على ابن الحسين بن فضال، و فى سنده اليه ضعف، لوقوع على بن محمد بن الزبير فيه. و قد ذكرنا سابقا أن تجويز الامام (ع) العمل بكتب بنى فضال - على تقديره - لا يقتضى اعتبار كل خبر ثبت نقله عنها، و لو لم يثبت أو لم يكن روايتها بثقات، و إنما يقتضى أن فساد اعتقادهم لا يضر بجواز العمل برواياتهم فيما إذا حصل سائر شروط العمل بالخبر الواحد.

و الحاصل أن الرواية صالحة للتأييد فقط، و يلحق بالأراضي المفتوحة عنوة الأراضي التي صلح عليها، على أن تكون للمسلمين، كما هو مقتضى صحة الصلح و نفوذه، و لو صالحوا الكفار على بقاء أراضيهم في ملكهم جاز، و تكون - كالأراضي التي أسلم أهلها طوعاً و رغبةً - باقية في ملكك أربابها، كما يدل على ذلك - مضافاً إلى كونه مقتضى نفوذ الصلح - صحيحة البنظري، قال: «ذكرت لأبي الحسن (ع) الخراج و ما سار به أهل بيته، فقال العشر و نصف العشر على من أسلم طوعاً، تركت أرضه في يده و أخذ منه العشر و نصف العشر فيما عمر منها. و ما لم يعمر منها، أخذه الوالي قبله ممن يعمره، و كان للمسلمين، و ليس فيما كان أقل من خمسة أو ساق شيء.»

(١) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (٢) من أبواب الأنفال - الحديث: (١٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٢

يثبت الفتح عنوة بالشياع (١)

و أما ما أخذ بالسيف فذلك إلى الامام يقبله بالذي يرى، كما صنع رسول الله (ص) بخير، قبل أرضها و نخلها. «١». ظاهر قوله (ع) فذلك إلى الامام أن له الولاية في التصرف فيها، لا أنه ملكه، فإنه فرق بين التعبير بأنه إلى الامام أو أنه للإمام (ع)، و الأول لا- ينافي ما تقدم من أن المأخوذ عنوة ملك المسلم، فإنه يكون ملكهم مع ثبوت الولاية للإمام (ع). نعم ما ذكر في الصحيحة - من أن الميثة من الأراضي التي أسلم أهلها طوعاً ملك المسلم - ينافي ما تقدم من كون الأراضي الميثة من الأنفال، فلا بد من حمل المذكور فيها على التقيّة كما قيل، أو حمل اللام على غير افادة الملك من سائر الانتفاعات. هذه أقسام الأرضين في كونها ملكاً لأربابها أو للإمام (ع) أو للمسلمين.

(١) يثبت الفتح عنوة و كذا الصلح على كون الأرض للمسلمين بالشياع المفيد للعلم، و بشهادة العدلين، و لو كانت من قبيل الشهادة على الشهادة، و بالشياع المفيد للظن المتأخّم للعلم المعبر عنه بالاطمئنان. و ذكر المصنف (ره) أن الاكتفاء بالشياع كذلك مبنى على اعتباره في كل مورد تكون إقامة البينة فيه عسرة، كنسب شخص أو كون مال وقفاً أو ملكاً مطلقاً لا يتعلق به حق للآخرين، ككونه رهناً أو وقفاً.

الصحيح أنه لو كان المراد بالظن المتأخّم للعلم هو الاطمئنان فلا يختص اعتباره بصورة خاصة (ثم) إن العسر في إقامة البينة على إطلاق الملك مبنى على عدم كفاية اليد في الشهادة بالملكية المطلقة و إلا فلا عسر في إقامتها كما لا يخفى. و لا اعتبار لغير ما ذكر من الأمارات الظنية حتى قول أهل التاريخ إلا إذا كان من قبيل خبر العدل أو الثقة، حيث أنه لا يمكن الاعتماد على تلك الظنون في مقابل أصالة عدم الفتح عنوة أو عدم الصلح على كون الأرض للمسلمين. (لا يقال): الرجوع إلى أهل التاريخ في إحراز كون الأرض مفتوحة عنوة أو

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١١) الباب: (٧٢) من أبواب جهاد العدو - الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٣

.....

أرض صلح من قبيل الرجوع إلى أهل الخبرة و لا يعتبر في الرجوع إليهم التعدد و العدالة بل يكفي كون أهل الخبرة ثقة (فإنه يقال): لم يحرز كون الحوادث في أطراف الأرض و أكنافها من الأمور التي يحتاج إدراكها إلى نظر و اجتهاد ليندرج المخبر بها في عنوان

أهل الخبرة، بل الظاهر أن نقل تلك الحوادث لا يزيد على نقل سائر الأمور مما يكون نقلتها مجرد رواة لها. (لا يقال): لا يمكن الرجوع إلى أصالة عدم كون الأرض مفتوحة أو أرض صلح على أنها للمسلمين، فإنه يعارضها أصالة عدم كونها ملكا لسائر الناس (فإنه يقال) إذا دار أمر الأرض بين كونها ملكا لسائر الناس فعلا أو من المفتوحة عنوة أو صلحا، فالمعارضه صحيحة و يتساقط الأصلان، و تكون الأرض من المجهول مالكها. و أما فيما إذا احتمل أن لا يكون لها مالك فعلا، كما في أرض خربة لا يحتمل بقاء مالكها الأول عادة، و لا- يعلم له وارث، فيجرى أصلان و يحكم عليها بالأنفال. حيث أن مع أصالة عدم كونها من المفتوحة عنوة أو ملكا لسائر الناس تدخل الأرض في عنوان ما لا- رب له، المحكوم عليه بكونه ملكا للإمام (ع)، كما في موثقة إسحاق بن عمار، قال:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي خربت و انجلى أهلها- إلى ان قال:- و كل أرض لا رب لها» (١).
ثم إن الرجوع إلى الأصل أو الحكم بكونها لمالكها المجهول إنما هو على تقدير عدم اليد على تلك الأرض أو اعتراف ذي اليد بعدم كونها ملكا له، و إلا حكم بكونها ملكا لذي اليد، فإنها أمانة على الملك.
و الحاصل أنه لو أراد شراء الأرض، فمع يد البائع عليها يحكم بكونها ملكا له، و مع عدم اليد فلا بد من المعاملة معها معاملة المجهول مالكها أو الأنفال، و كذا ما إذا أراد استيجارها كما لا يخفى.
ثم إنه لا يبعد اعتبار شهادة العدل الواحد في الموضوعات أيضا، فإن الاعتناء

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٦) الباب: (١) من أبواب الأنفال- الحديث: (٢٠)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٤

.....

بخبر العدل و الثقة عليه سيرة العقلاء في الأمور الراجعة إلى معاشهم و معادهم، بلا فرق في ذلك بين كون الخبر المزبور حاكيا عن الحكم أو الموضوع، و لم يردع عنها الشرع إلا في بعض الموارد، كالأخبار عن رؤية الهلال، كما يستفاد ذلك مما ورد من أنه لا عبرة فيها بغير شهادة رجلين عدلين، و مثلها ما إذا كان خبر العدل متضمنا للدعوى على الغير مالا- أو حقا، فإنه لا يرفع اليد في تلك المقامات عن مقتضى قاعدة اليد أو أصالة الصحة و نحوهما بمجرد قيام خبر العدل، كما يستفاد ذلك من الأخبار الواردة في القضاء، بل لا اعتبار به في موارد قاعدة اليد مطلقا و لو لم تكن أخباره في موردها من قبيل الدعوى على الغير. و يؤيد- اعتبار خبر العدل بل الثقة فيما ذكرنا- في جواز الاعتماد على أذان الثقة و أخبار الثقة عن زوجية امرأة يريد تزويجها، و التعبير بالتأييد باعتبار أنه لا يمكن التعدي منهما إلى سائر الموارد مع الإغماض عن السيرة المشار إليها، حيث أنهما من قبيل النص في مورد خاص.
(لا- يقال) الأخبار بكونه زوجا لامرأة يريد الآخر تزويجها من قبيل الدعوى على الغير (فإنه يقال): الأخبار كذلك لا يكون من قبيل الدعوى بالإضافة إلى من يريد تزويجها، و إنما تكون دعوى على المرأة، و ظاهر الرواية اعتبار خبر الثقة بالإضافة إلى من يريد تزويجها، و هي ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن أخيه الحسن عن زرعة عن سماعة، قال: «سألته عن رجل تزوج جارية أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة أن هذه امرأتي، و ليست لي بينه، فقال: إن كان ثقة فلا يقربها، و إن كان غير ثقة فلا يقبل منه».

لا يقال ظاهر رواية مسعدة بن صدقة عدم العبرة في الموضوعات إلا بشهادة رجلين، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا، أو امرأة تحتك و هي أحتك

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٥

و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيرة (١)

أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستين لك غير ذلك أو تقوم به البيئته» (١) فإن مقتضى الحصر المستفاد منها عدم الاعتبار بغير شهادة العدلين، ولا- يبعد كون الرواية موثقة لثبوت التوثيق العام لمسعدة، لوقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم و كامل الزيارات، ولكنها لا تصلح للردع عن اعتبار خبر الثقة في الموضوعات. وذلك فإن المراد بالبيئته ليس خبر العدلين، بل من المحتمل لو لم يكن ظاهرا- انها ما يوضح الواقع كما تستعمل فيه لغة فلاحظ موارد استعمالها في القرآن. والمفروض أن خبر الثقة يوضح الواقع كما هو مقتضى السيرة المشار إليها.

و (ثانيا) دلالتها على عدم اعتبار خبر الثقة في الموضوعات حتى في غير موارد الدعوى على الغير ونحوها بالإطلاق أو العموم، فيرفع اليد عنه في غير تلك الموارد بالسيرة الجارية على الاعتناء بخبر الثقات على ما تقدم.

والحاصل أنه لا بأس بالالتزام باعتبار خبر العدل أو الثقة في الموارد التي أشرنا إليها، ومنها الاخبار عن كون الأرض مفتوحة عنوة أو أنها للمسلمين فيما إذا لم تكن على الأرض يد تقتضى كونها ملكا لديها، كما إذا تقبلها الزارع من السلطان مع عدم يد لآخر يحتمل كونها له.

(١) الشاك في حال الأرض (تارة) مستعملها الذي يتقبلها من السلطان أو من يأخذ من السلطان خراجها مجانا أو معاملة (و اخرى) من يأخذ الخراج ممن تلقاه من السلطان والشاك في الصورة الاولى لا يجوز له تقبل الأرض أو أخذ خراجها. وما قيل- من أن استمرار يد السلاطين على أرض في العصور المتتالية كاشف عن كونها للمسلمين وإلا فلو كان وضع اليد عليها شيئا حادثا تعرض له أهل التواريخ- لا- يمكن المساعدة عليه، وذلك فإنه يمكن حدوث الوضع وعدم تعرضهم لنقله، كما أهملوا الحوادث الكثيرة. ومع الإغماض عن ذلك، فإن عدم تعرضهم لحدوث يد السلطان

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٤) من أبواب ما يكتسب به- الحديث (٤)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٦

.....

عليها في زمان كذا لا يزيد على عدم تعرضهم لكون الأرض خراجية. وقد تقدم عدم الاعتبار بنص أهل اللغة بكون الأرض خراجية، وكذا لا يمكن الحكم بالجواز باعتبار حمل تصرف السلطان فيها على الصحيح، لأن الصحة تكليفا في فعله مقطوع العدم، حيث أنه لا يجوز له التصرف فيها ولا في خراجها، كانت للمسلمين أم لغيرهم. والحمل على الصحة وضعا أيضا غير ممكن، لعدم إحراز ولايته على المعاملة عليها أو على أجزائها، وإحراز ولايته بقاعدة اليد- كما عن بعض- غير صحيح، للعلم بأن يده عليها أو على خراجها عدوانية، غاية الأمر المعتدى عليه مردد بين كونه من سائر الناس أو كونهم المسلمين، كما لا مجال لدعوى أن أخذه الخراج من الأراضي الخراجية أقل فسادا من أخذه من غيرها، فيحمل أخذه على كونه من الأراضي الخراجية.

و الوجه في عدم المجال أنه ليس في المقام الا محرم واحد، وهو تصرفه في الأرض أو خراجها سواء كانت الأرض للمسلمين أم ملكا لسائر الناس. وليس في البين عنوانان محكومان بالحرمة، وأحرز صدور أحدهما عن مكلف، وشك في صدور الآخر، كما إذا لم يعلم أنه زنى فقط أو زنى و ظلم بإكراهه المرأة على الزنا، فان مقتضى أصالة الصحة عدم صدور الظلم بالإكراه، نعم لا يثبت بذلك رضا المرأة بالزنا، كما هو المقرر في محله، مع أن المهم في المقام هو الحمل على الصحة وضعا. وذكرنا أنه- للشك في ولاية

السلطان على المعاملة على الأرض أو خراجها- لا مجرى لأصالتها.

و اما الصورة الثانية أى الأخذ ممن تقبل الأرض أو خراجها من السلطان، فان احتمل فى حق الآخذ من السلطان الفحص و اطلاعه على حال الأرض و تقبلها أو أخذ خراجها من السلطان بعد إحراز حالها، فلا بأس بحمل فعله على الصحة بأخذ الأرض أو خراجها منه. و أما مع العلم بعدم التفتات الآخذ الى ذلك أو اعتماده على قول بعض أهل التواريخ الذى لا- يصح الاعتماد عليه، فلا يجوز للغير المعاملة مع الآخذ، لعدم

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٧

[الثانى ان يكون الفتح بإذن الإمام (ع)]

الثانى ان يكون الفتح بإذن الإمام (ع) (١)

إحراز اعتبار أصالة الصحة فى مثل هذه الموارد كما لا يخفى.

ثم إنه لا ثمره للبحث فى فتح ارض العراق عنوة أو كونها للمسلمين شرطا فى الصلح، و ذلك لعدم ترتب اثر خاص على فتح الأرض بالعنوة، فان ما تقدم، من آثار كون الأرض للمسلمين و لو كان بالصلح. و دلالة الروايات على كون أرض العراق ملكهم واضحة. و فى صحيحة الحلبي أنه «سئل أبو عبد الله (ع) عن ارض السواد ما منزلته؟ فقال: لجميع المسلمين لمن هو اليوم مسلم، و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد» «١» و لذا ذكر المصنف (ره) أن مثلها يحتمل فتحها عنوة أو الدخول فى ملكهم صلحا. و أما غير ارض العراق فلم تدل على حالها رواية معتبرة، غير ما ورد فى فتح خيبر. و على ذلك فاللازم مراعاة ما تقدم تفصيله و الله العالم.

(١) المنسوب الى المشهور اعتبار إذن الامام (ع) فى كون الأرض خراجية بفتحها عنوة، و بدون اذنه تكون الأرض من الأنفال. و يستدل على اعتباره بمرسلة العباس الوراق عن ابي عبد الله (ع)، قال: «إذا غزا قوم بغير اذن (ع)، فغنموا كانت كلها للإمام، و إذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس» «٢» و لكنها لضعف سندها غير قابلة للاعتماد عليها، مع أنها معارضة بما دل على أن الأرض المفتوحة عنوة ملك المسلمين، كمرسلة حماد بن عيسى عن ابي الحسن (ع)، و فيها: «و الأرضون التى أخذت عنوة بخيل أو ركاب فهو موقوفة متروكة فى يد من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على ما صالحهم الوالى على قدر طاقتهم.» «٣»

و النسبة بين هذه و مرسلة الوراق العموم من وجه، لان هذه خاصة بالأراضى و مطلقة بالإضافة إلى إذن الامام (ع) و عدمه، كما أن مرسلة الوراق مختصة بصورة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٢) الباب: (٢١) من أبواب عقد البيع- الحديث (٤)

(٢) وسائل الشيعة الجزء (٦) الباب: (١) من أبواب الأنفال- الحديث: (١٦)

(٣) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٤١) من أبواب جهاد العدو- الحديث: (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٨

.....

عدم إذن الامام (ع) و مطلقة من حيث كون الغنيمة أرضا أو غيرها. و مورد اجتماعهما هى الأرض المفتوحة بغير إذنه (ع)، و بعد سقوط الإطلاق من الجانبين يرجع الى إطلاق الآية المباركة الدالة على خروج الخمس من مطلق الغنيمة الشاملة للأرض أيضا، فيكون باقى الأرض للمسلمين، لان تقسيم غير الخمس للمقاتلين كسائر الغنيمة غير محتمل، و كونه للإمام (ع) خلاف الآية، فتكون النتيجة

عدم اعتبار إذنه (ع) في كون الأرض خراجية.

هذا كله في الكبرى أي في اعتبار اذنه (ع) في كون الأرض خراجية. واما الصغرى أي إذنه (ع) في الأراضي التي فتحت بعد النبي (ص)، فقد أشار إليه المصنف بقوله: (و الظاهر أن ارض العراق مفتوحة بالاذن) و يستفاد كونها كذلك مما دل على أن أرض العراق ملك لجميع المسلمين، كما في صحيحه الحلبي المتقدمه آنفاء، و قريب منها غيرها، حيث أنها لو كانت مفتوحة بغير اذنه (ع) لما كانت للمسلمين.

و لا يبعد جريان حكم ارض العراق على سائر الأراضي المفتوحة في الإسلام، كما يظهر ذلك من صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع)، قال: «سألته عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله (ص)؟ فقال: إن أمير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق سيرة فهم إمام لسائر الأرضين، و قال: إن ارض الجزية لا ترفع عنهم الجزية» «١» حيث أن دلالتها- على جريان حكم ارض العراق على سائر الأراضي المفتوحة بعد رسول الله (ص)- واضحة، و لكن لا دلالة لها على اعتبار اذن الامام (ع) في كون الأرض للمسلمين بفتحها عنوة، كما لا يمكن الاعتماد في ذلك على رواية جابر الجعفي أو على ما اشتهر من حضور أبي محمد الحسن (ع) في بعض الغزوات، لأن رواية جابر ضعيفة، و مجرد نقل القميين و ضبطها في كتبهم لا يكون كاشفا عن اعتبارها، كما أن حضور ابي محمد (ع) في بعض الغزوات لا يكشف عن إذن الامام

(١) وسائل الشيعة الجزء (١١) الباب: (٦٩) من أبواب جهاد العدو- الحديث (٢)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٧٩

[الثالث ان يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام (ع) محياة حال الفتح]

الثالث ان يثبت كون الأرض المفتوحة (١)

و رضاه، فلعل حضوره كان لرعاية التقيّة، و عدم رضاه بذلك الحرب كان لأجل المحذور في المحاربة في ذلك الوقت، حيث انه ربما لا يكون فتح بلد في وقت معين صلاحا، لتوقفه على التضحية بأرواح المسلمين و أموالهم كثيرا، بخلاف تأخيره إلى وقت آخر. و ما ذكره المصنف (ره)- في كشف إذن الامام (ع) في تلك الغزوات بحمل غزوههم على الصحة- لا يمكن المساعدة عليه، فان الغزو بدون اذن الامام (ع) ليس بمحرم، خصوصا في ذلك الزمان الذي لم يكن فيه خيار للمقاتلين في مخالفة أميرهم.

و ايضا الحمل على الصحة انما يتم فيما إذا لم يكن للغزو بغير اذنه اثر ليحكم بفساده، و اثر الغزو بدون اذنه كون الغنيمة للإمام (ع). (١) ذكر (ره) في هذا الأمر بأن إخراج الخمس من الغنيمة يجري في الأراضي المفتوحة عنوة و نسب ذلك الى المشهور، و أن ما يكون للمسلمين بعد خراج خمسها هي المحياة أي المعمورة حال الفتح. و أما الميتة منها فهي كالميتة من سائر الأراضي تكون من الأنفال، بل قيل بعدم الخلاف في اعتبار الحياة الفتح.

(أقول): أما الأول فقد ذكر في وجهه دلالة قوله سبحانه **أَلَمَّْا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ**. «١» على اعتبار الخمس في الغنيمة الشاملة بإطلاقها للأراضي المفتوحة.

و لم يذكر في الآية قسمة باقيها على المقاتلين ليكون ذكرها قرينة على كون المراد بالغنائم هي الأموال المنقولة. و فيه أن الأظهر عدم الخمس في الأراضي المفتوحة بل الأرض بتمامها للمسلمين، فإن الأرض المزبورة فرد من الغنيمة. و قد دل الدليل على أنها لجميع المسلمين أي بتمامها. و هذا الظهور باعتبار كونه ظهور الخاص و بيانا لحكم فرد من الغنيمة مقدم على إطلاق الآية.

(١) سورة الأنفال (٨) - الآية (٤١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٨٠

نعم لو مات المحيية حال الفتح فالظاهر بقائها على ملك المسلمين (١)

و (اما الثاني) أى اعتبار الحياة فيما يكون للمسلمين بحيث تكون الموات حال الفتح داخله فى الأنفال، فقد ذكر المصنف (ره) فى وجهه عموم ما دل على أن الموات من الأنفال، كما فى صحیحة حفص عن ابى عبد الله (ع)، قال: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل أو ركاب أو قوم صولحوا أو قوم أعطوا بأيديهم، و كل أرض خربة و بطون الأودية فهو لرسول الله (ص) و هو للإمام بعده يصنعه حيث يشاء» (١) و نحوها غيرها.

(لا- يقال): يعارض ذلك العموم ما دل على أن المفتوحة عنوة للمسلمين، فإنه يعم الأرض المعمورة و الميته معا، و أجاب (ره) عن ذلك بأن الإجماع المحكى - على دخول المفتوحة عنوة فى ملك المسلمين - لا يعم الأراضى الميته، فإن الداخل فى ملكهم بعنوان الغنيمه، و هذا العنوان يختص بما كان ملكا للكافرين، و لا يعم الأراضى الميته التى هى من الأنفال للإمام (ع) قبل الفتح و بعده، و كانت يد الكفار عليها يد عدوان.

و اما الروايات كصحیحة الحلبي الواردة فى حال ارض السواد أى العراق، فظاهرها أيضا كون الداخل فى ملكهم بعنوان الغنيمه التى لا تصدق على الأراضى التى لم تكن ملكا للكفار (أقول) لم يظهر مما ورد فى كون المفتوحة عنوة ملك المسلمين أن الداخل فى ملكهم ما كان لأشخاص الكفار، بل يعم الأراضى التى كانت فى أيديهم من المعمورة و المخروبة، فلاحظ صحیحة محمد الحلبي المتقدمة الواردة فى أرض السواد، بل مقتضى تقييد الأرض الخربة - فى موثقة إسحاق بن عمار المتقدمة بما لم يوجف عليه بخيل و لا ركاب - عدم جريان حكم الأنفال على الخربة التى أوجف عليها بالخيل، حيث انها واردة فى مقام تحديدها.

(١) قد يقال: أن ما ورد - من كون المفتوحة عنوة موقوفة متروكة فى يد من يعمرها، و أنها ملك المسلمين بإطلاقه - يعم بقاء الأرض على الحياة أو لا، كما أن موثقة

(١) وسائل الشيعة: الجزء (٦) باب: (١) من أبواب الأنفال - الحديث: (١)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٨١

.....

إسحاق بن عمار - المتقدمة الدالة على كون الخربة من الأنفال بإطلاقها - تعم ما إذا طرأ الخراب على المفتوحة عنوة، و بعد تساقط الإطلاق من الجانبين يرجع الى استصحاب بقاء الأرض على ملك المسلمين.

و ذكر السيد الخوئي طال بقاءه أنه يحكم بعد طرؤ الخراب على المفتوحة، بأنها من الأنفال، حيث أن شمول - ما دل على كون المفتوحة ملكا للمسلمين لما بعد الخراب - بالإطلاق، و دلالة كون - كل خربة ملك الامام - بالعموم، و عند تعارضها يقدم العموم الوضعى، لعدم تمامية مقدمات الإطلاق معه.

و الحاصل: أنه لا تصل النوبة إلى الاستصحاب ليقال بأن مقتضاه بقاء الأرض على حالها فى كونها ملكا للمسلمين.

و فيه أن لا يزم ما ذكر الالتزام بخروج الأرض عن ملك محييتها بمجرد خرابها، فان شمول ما دل على أن (من أحبي أرضا فهى له) لما بعد الخراب بالإطلاق، فيقدم عليه العموم الدال على ان الخراب ملك للإمام (ع)، بل مقتضى هذا العموم دخول الأرض بالخراب فى

ملكه (ع)، حتى فيما إذا كان ملك الغير بالإرث أو الشراء أو نحو ذلك.

و لا أظن أن يلتزم طال بقاءه بذلك.

و الأظهر ما ذكره المصنف (ره) من عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك المسلمين لا للاستصحاب، ليقال أنه لا تصل التوبة إليه في المقام، بل لتقييد الخبرة في موثقة إسحاق بن عمار الواردة في مقام بيان الأنفال، بالتي لم يوجف عليها بخيل أو ركاب، و بانجلاء أهلها، و لدلالة صحيحة سليمان بن خالد على عدم خروج الأرض بالخراب عن ملك مالكةا، قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها، و يجرى أنهارها و يعمرها و يزرعها ما إذا عليه؟ قال: الصدقة قلت فان كان يعرف صاحبها فليؤد إليه حقه» (١) حيث أن مقتضى ثبوت اجرة المثل على معمر الأرض

(١) وسائل الشيعة: الجزء (١٧) الباب (٣) من أبواب احياء الموت الحديث (٣)

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٨٢

و مع الشك فيها فالأصل عدم (١)

عدم خروجها عن ملكية مالكةا، و لا- يحتمل الفرق بين طرو الخراب على الأرض التي تكون ملكا لشخص أو كونها ملكا لعنوان المسلمين. نعم ربما يظهر- خروجها إلى ملك عامرها و إن كان ملكا لآخر من قبل، من صحيحة معاوية بن وهب، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: أيما رجل أتى خربة باثرة فاستخرجها و كرى أنهارها و عمرها فان عليه فيها الصدقة، فإن كانت أرضا لرجل قبله فغاب عنها و تركها فأخربها، ثم جاء بعد يطلبها، فإن الأرض لله و لمن عمرها» و لكن هذه مطلقه من جهة إعراض المالك الأول و عدمه، فيحمل على صورة الإعراض، لظهور صحيحة سليمان بن خالد في خصوص عدم الاعراض كما لا يخفى.

ثم إنه لا دلالة لصحيحة سليمان بن خالد على جواز استعمال الأرض و إحيائها و لو بلا رضا مالكةا. و الوجه في عدم دلالتها عدم ورودها في بيان هذه الجهة، حيث أن السؤال فيها عن الحق الثابت على مستعملها.

و الحاصل أن مقتضى احترام مال المسلم عدم جواز التصرف في أرضه بدون رضاه. و ما ورد- من سقوط احترام الملك في مورد تعطيل المالك، الأرض ثلاث سنين أو عشر سنين- لضعفه لا يصلح للاعتماد عليه.

(١) ثم انه بناء على اعتبار الحياة حال الفتح تدخل الأرض في ملك المسلمين على تقدير حياتها، و على تقدير مماتها حاله تدخل في ملك محيها، ثم الى غيره بالإرث أو غير ذلك، و إذا شك في حال الأرض زمان فتحها، فان كانت بيد من يدعى الملكية لها فيحكم بكونها ملكا له، و على تقدير عدم اليد أو اعتراف ذي اليد بأنها ليست له، أو كونها بيد السلطان الجائر المعلوم عدم ولايته عليها، يدور أمرها بين كونها ملك المسلمين أو ملكا لشخص آخر أو ملك الامام (ع) لانقضاء المالك الشخصي و ورثته فالأصل عدم كونها عامرة حال فتحها، كما أن الأصل عدم كونها فعلا لشخص آخر و نتيجة الأصلين كونها من الأنفال على ما تقدم.

و ما ذكر المصنف (ره)- من لزوم الجمع بين رعاية حكم أرض الخراج و

إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٨٣

فينزل على ان كلها كانت عامرة (١)

حكم المال المجهول مالكة أو القرعة فيها- لا يمكن المساعدة عليه نعم الأول احتياط مستحب.

(١) لا- يحتمل ذلك عادة، بل إطلاق أرض السواد باعتبار غلبة الحياة على أراضيها و ما ذكره- من تأييد كون أرض العراق بتمامها عامرة بتحديد أرض الخراج بما في المنتهى و غيره- ضعيف بل لم يعلم وجه التأييد فتدبر. الى هنا انتهى ما أردنا إيراده في المكاسب

المحرمه و يتلوه كتاب البيع ان شاء الله تعالى و الحمد لله أولا و آخرا.

تبريزي، جواد بن علي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ٤ جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - إيران، سوم، ١٤١٦ هـ ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَهْرَنًا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبَحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهايدة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحرّي الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطته من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبّاب و عموم الناس إلى التحرّي الأدقّ للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعه - مكان البلايتي المبتدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و اهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبّهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في أكناف البلد - و نشر الثقافه الاسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.

- من الأنشطة الواسعه للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديّه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كمشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد

جمكران و...

ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة
 ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة
 المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفتق و فائى/ " بنايه " القائمية "
 تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)
 رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الإلكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الإلكتروني: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

